



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Esta obra ha sido publicada bajo la licencia Creative Commons
Reconocimiento-No comercial-Compartir bajo la misma licencia 2.5 Perú.

Para ver una copia de dicha licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pe/>



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

**Silencio sobre lo ético, el problema del sentido
de la vida y el suicidio en la obra temprana
de Ludwig Wittgenstein**

**Tesis para obtener la licenciatura en filosofía
presentada por**

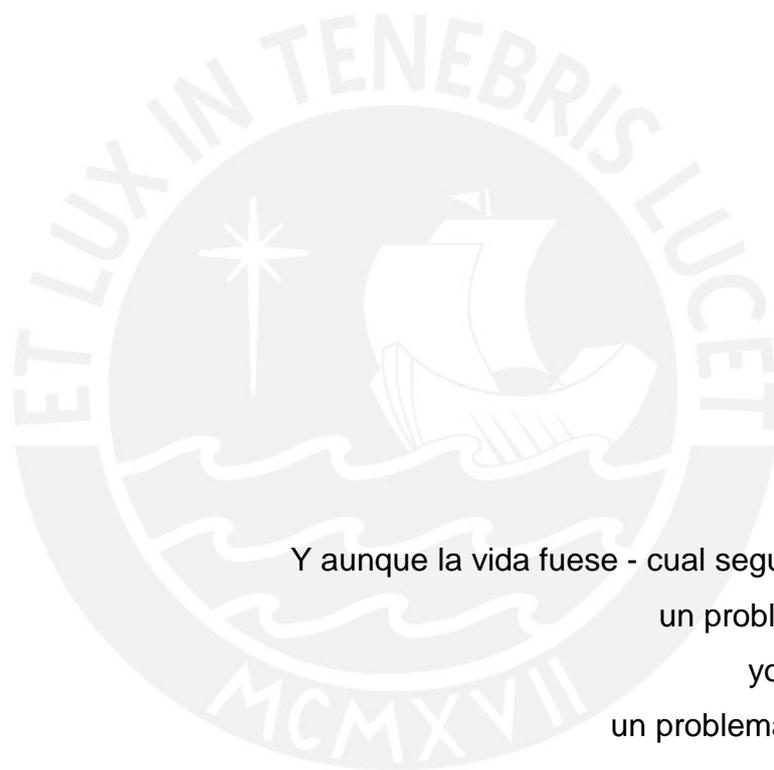
Raschid Juan Carlos Rabi Hirata

Lima

2008



A Carlos y Margarita, mis padres
y a Karim, mi hermano



Y aunque la vida fuese - cual seguramente es -
un problema para mí,
yo también soy
un problema para la vida

Oscar Wilde, *De Profundis*

ÍNDICE

Introducción	6
Primer capítulo	
Silencio sobre lo ético: la posibilidad de manifestarlo	13
1.1 Lo inefable de lo ético en el TLP como posibilidad de su presencia en el ámbito cotidiano	14
1.1.1 El lenguaje limitado del TLP	16
1.1.2 La ética no ocurre en el mundo	20
1.2 Esbozos para una concepción antropológica del TLP	24
1.2.1 ¿Por qué nuestra investigación no es solo psicología?	25
1.2.2 Una concepción particular del ser humano en el TLP	28
Segundo capítulo	
El vínculo con el mundo como manifestación de lo ético a través de la voluntad	32
2.1 El elemento volitivo y su relación con la pregunta por el sentido de la vida	33
2.1.1 La ética como condición del mundo	33
2.1.2 La acción en referencia al sujeto volitivo	37
2.1.3 El actuar de la voluntad en pos del sentido de vida	41
2.2 La relación entre la voluntad y el mundo	44
2.2.1 Un mundo a nuestra disposición	45
2.2.2 El último o primer acto de la voluntad	48
2.2.3 “Nada malo puede ocurrirte!”: la confianza básica del sentido de la vida	53
Tercer capítulo	
La pérdida del vínculo último con el mundo: el suicidio	59
3.1 La presencia del suicidio en el desarrollo personal de Wittgenstein	61

3.1.1 El suicidio en el ámbito familiar y académico de Wittgenstein	61
3.1.2 El suicidio en la experiencia personal de Wittgenstein	64
3.2 Tres acercamientos al fenómeno del suicidio: Durkheim, Freud y Camus	68
3.2.1 La perspectiva de Durkheim sobre el suicidio	69
3.2.2 El análisis de Freud acerca del suicidio	72
3.2.3 La relación entre el absurdo y el suicidio en Camus	75
3.3 La reflexión de Wittgenstein sobre el suicidio en su obra temprana	78
3.3.1 Wittgenstein en diálogo con Durkheim, Freud y Camus	78
3.3.2 El rechazo al suicidio en Wittgenstein: el rol de la voluntad	81
Conclusiones	90
Bibliografía	95

Introducción

¿Por qué no estoy satisfecho con la vida que llevo?

Esta pregunta entraña una impresión que aparece con frecuencia durante nuestra vida cotidiana y se percibe con grado de certeza indubitable: nada de lo que hacemos logra colmar nuestras expectativas. Es decir, nos percatamos que nuestro quehacer diario no colma todo lo que esperamos o aquello ubicado más allá de las satisfacciones inmediatas. Ahora bien, para comprender estos anhelos no alcanzados, hay que caracterizar el esquema presupuesto en la pregunta previa: la escisión o división entre nuestros objetivos o expectativas y la realidad o el mundo (entendiéndolo como el espacio o escenario para el conjunto de nuestro actuar concreto).

Hay muchas maneras de abordar esta situación problemática. Una de ellas en el campo filosófico correspondió a la labor de Ludwig Wittgenstein, quien se planteó la pregunta previa enfrentándola desde sí mismo. Esta forma de abordar este dilema encontró eco en muchos de sus pares generacionales en

los últimos años del Imperio austro-húngaro como lo señala el arquitecto Paul Engelmann, amigo cercano del pensador austríaco, quien señala en sus recuerdos:

“En mí, Wittgenstein, inesperadamente encontró una persona, que como muchos miembros de la joven generación, padeció gravemente de la división entre el mundo tal como es y como debería ser según sus puntos de vista, pero que también intentó buscar la fuente de esta separación dentro, en lugar de fuera, de sí. Esta era una actitud que Wittgenstein no había encontrado en otro lugar y, lo cual, al mismo tiempo, era vital para una comprensión verdadera o una discusión significativa de su propia condición espiritual.”¹

¿Por qué esta separación marcada era tan importante para el autor del “Tractatus Logico-Philosophicus” (a partir de ahora TLP)? A nuestro modo de ver, porque la misma da cuenta de una sensación muy profunda de extravío y pérdida: nos percibimos como si estuviéramos fuera de rumbo en nuestras vidas. Tenemos una concepción general de nuestra existencia como carente de sentido o derrotero claro. Nos situamos así ante la problemática ética para Wittgenstein, que no es entendida en la forma tradicional como la discusión acerca de lo bueno, sino, más bien, como el tema principal de su obra temprana sintetizada en el TLP:

¹ El texto original señala: “In me Wittgenstein unexpectedly met a person who, like many members of the younger generation, suffered acutely under the discrepancy between the world as it is and as it ought to be according to his lights, but who tended also to seek the source of that discrepancy within, rather than outside, himself. This was an attitude which Wittgenstein had not encountered elsewhere and which, at the same time, was vital for any true understanding of meaningful discussion of his own spiritual condition” (Engelmann: p. 75 - la traducción es nuestra respetando el espíritu del texto -).

“Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo...” (TLP: 6.52)

A través del comentario de Wittgenstein, comprendemos que la preocupación vital por el sentido se encuentra inmersa tanto en el ámbito común y cotidiano como también en el campo de las disciplinas especializadas del conocimiento y la reflexión.

No hay, por lo tanto, una distinción exclusiva entre el especialista y el hombre de a pie. Ambos se hallan aquejados por un malestar similar: la pregunta por el sentido de la vida. Incluso el especialista puede padecer de manera más profunda la incomodidad de tal cuestionamiento, ya que su conocimiento puede resolver los problemas más complejos a imaginar, pero lo más cercano - su propia vida -, le seguirá siendo oculta, distante e imposible de desentrañar en su misterioso sentido. Esto genera mayor frustración e impotencia.

Es esta la motivación inicial de nuestra investigación: la pregunta por el sentido de la vida que no sólo alcanza relevancia por intereses exclusivamente académicos, sino que descansa, a su vez, en nuestras prácticas cotidianas cada vez que nos recriminamos: ¿tiene sentido esta vida que llevo? Cabe destacar que no es la presencia de esta inquietud la principal atracción hacia la obra wittgensteiniana, sino la particular manera de entender y enfrentar este problema que consideramos como el aporte principal del presente trabajo.

Esta investigación parte del silencio sobre lo ético, interés principal del TLP, que pretende limitar nuestro decir, pero abre la posibilidad de examinar nuestro “mostrar”: nuestro actuar concreto en el mundo. En él, se aborda el problema ético – tema central del TLP -: la pregunta por el sentido de la vida.

La presente tesis sostiene que el problema del sentido de la vida se esclarece, en la obra temprana de Wittgenstein, en el actuar del ser humano, aunque no elimine la posibilidad dada del suicidio. La acción implica el despliegue de la voluntad en relación con el mundo replegándose² y cediendo al mismo al aceptarlo como horizonte de sentido en cada actuar concreto. Este momento originario de la volición en relación con el mundo está presente en cada acto y se le percibe como simultáneo, aunque sea previo a la acción misma. De esta forma, se elimina la aparente escisión entre nuestras expectativas y el mundo o la realidad, ya que, en tal división, contemplábamos nuestros actos como dispersos y desintegrados. El afirmar la relación con el mundo como trasfondo de articulación para el conjunto de nuestros actos hace posible darle soporte, estructuración y dirección a nuestro actuar concreto. No obstante, aún resuelto este dilema, queda abierta aún la posibilidad del suicidio, que implica la posibilidad de autoanular radicalmente y de forma última al sí mismo descartando la relación de sentido con el mundo. Frente a él, Wittgenstein sostendrá que, tal vez, la única norma ética a plantear - una propuesta imposible dado el silencio sobre lo ético del TLP - sea la prohibición del

² Agradezco por este aporte al Prof. Raúl Gutiérrez (Ver Nota 48 en el segundo capítulo)

suicidio, ya que el mismo resulta ser siempre inesperado y sorprendente incluso para áquel que llega a doblegar su voluntad y comete este mismo acto.

Cabe destacar que por “obra temprana” como término utilizado en nuestro título abarcamos en el presente trabajo a tres textos de Wittgenstein en especial: “Tractatus Logico-Philosophicus” (TLP), “Diario filosófico (1914-1916)” (DF) y el complemento de este último, “Diarios Secretos” (DS). Consideramos que el problema planteado en esta investigación aparece con claridad y se desarrolla en el período comprendido desde el inicio de la carrera filosófica de Wittgenstein en Cambridge pasando por la elaboración del TLP hasta llegar a su publicación en los años 1921 (en alemán) y 1922 (edición bilingüe alemán-inglés), aunque es muy probable que el problema del sentido de la vida y la tentación del suicidio hayan acompañado la vida de Wittgenstein desde temprana edad.

Por otra parte, consideramos que el título de este trabajo pudo contener la palabra “voluntad” en el mismo dado que este concepto se vuelve eje principal de nuestra investigación. Sin embargo, hemos evitado introducir este término como parte del título debido a la casi nula alusión a la voluntad en el TLP³ - un

³ Sólo se la menciona explícitamente en los dos siguientes aforismos, que son correlativos además:

6.423 De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar.
Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.

6.43 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 (esto corresponde a la lógica).
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.

Hay cuatro menciones adicionales, pero la voluntad no es el tema principal: 5.1362 La libertad de la voluntad consiste en que acciones futuras no pueden conocerse ahora, 5.631...qué miembros obedecen a mi voluntad..., 6.373 El mundo es independiente a mi voluntad y 6.374...no hay conexión *lógica* alguna entre voluntad y mundo...

texto dirigido al público – en contraposición a la aparición frecuente de este concepto en los diarios personales de Wittgenstein. Creemos que nuestra omisión respeta el espíritu de la obra temprana sobre el tema de la volición, ya que este último no pertenece al ámbito del “decir” o al discurso por elaborar, sino se “muestra” en la acción concreta. Sobre este “mostrar”, basamos el eje de nuestra investigación.

También es importante señalar que nuestro trabajo se centra en su totalidad en la obra de Wittgenstein sin incorporar o relacionar elementos similares en autores como Kierkegaard, Schopenhauer o Weininger, cuyas obras conoció el creador del TLP, aunque siga en discusión el tipo de influencia ejercido por estos pensadores en el pensamiento wittgensteiniano. Hemos preferido centrarnos en la obra temprana de Wittgenstein, en la medida de nuestras posibilidades y limitaciones, para esclarecer los temas propuestos en este trabajo dejando como tarea pendiente y posterior la búsqueda de líneas de influjo o divergencia.

Finalmente, cuando el proceso de desarrollo de una investigación se dilata en el tiempo corriendo el riesgo de ser abandonada, surgen muchas voces de ánimo en el camino, a quienes agradecer. En primer lugar, expreso mi reconocimiento personal al Prof. Pablo Quintanilla, asesor y testigo de mis marchas y contramarchas, a quien agradezco no sólo sus comentarios y consejos, sino, en especial, su gentil y atenta espera a la culminación de este trabajo. También quiero agradecer a Vicente Santuc por su aliento infaltable y sus comentarios exhaustivos, con quien este trabajo pasó de una pugna de

ideas a un reto personal. Quiero agradecer también al Prof. Raúl Gutiérrez por su aporte valioso para comprender mejor el eje fundamental de este trabajo. Expreso mi agradecimiento a Bernardo Haour por su apoyo gratuito como lector voraz y acucioso de mis escritos. Debo mencionar también a los amigos tan cercanos como motivadores: Alberto, José Francisco y toda la comunidad del Seminario “San Luis Gonzaga” (Jaén), y también a la Directora de la Biblioteca de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Rita Minaya, por el apoyo y estímulo constantes. No puedo cerrar esta parte sin expresar un agradecimiento y reconocimiento especiales a Carla Di Franco por el trasfondo académico-personal de complicidad y apoyo en nuestras respectivas tesis y vidas a lo largo de estos años.



Primer capítulo

Silencio sobre lo ético: la posibilidad de manifestarlo

En el presente capítulo abordaremos el límite discursivo que manifiesta el esfuerzo por articular el tema ético en un lenguaje con sentido en la propuesta del TLP. A primera vista, podemos tener la impresión que hemos llegado al final de un trayecto con la recomendación final de callar sobre lo que no se puede hablar⁴. Sin embargo, en lugar de asistir al final de un recorrido, que lo es, de algún modo, desde la perspectiva lingüística del TLP, será, más bien, el inicio para un modo de acercarse al tema ético a partir de otra perspectiva.

Este acercamiento supondrá, por el contrario, un movimiento que no remite al polo del mundo o del sujeto, sino a la relación establecida entre ambos. Este vínculo se presenta como un proceso dinámico a desarrollar y supone un enfoque distinto al lingüístico que se había sostenido a lo largo de los

⁴ 7. De lo que no se puede hablar hay que callar.

principales pasajes del TLP. Se logra así una mirada a depositar⁵ en el vínculo sujeto-mundo con el fin de acceder y explicitar el tema de la ética sin incurrir en la pretensión de elaborar un discurso que dé cuenta del mismo a manera de teoría o conjunto de reglas.

1.1 Lo inefable de lo ético en el TLP como posibilidad de su manifestación

El tema central del TLP es el establecer los límites entre aquello que puede ser expresado con sentido por el lenguaje, como es concebido en el TLP – que veremos en el punto 1.1.1. -, y lo que no puede ser dicho en el mismo como lo señala el prólogo de esta obra:

“El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo. (TLP: p. 11 – el subrayado es nuestro -)⁶

⁵ Hemos optado por la expresión “depositar la mirada”, ya que supone no sólo el acto de enfocar, sino también un tipo de vínculo particular en la relación a establecer con el mundo. La misma será examinada con mayor detalle en el segundo capítulo al abordar el tema de la voluntad.

⁶ Este tema central del TLP se presenta también en la comunicación de Wittgenstein con B. Russell: “...algunas de tus preguntas requieren una respuesta muy extensa, y tú sabes cuán difícil es ahora para mí escribir sobre lógica. Esta es asimismo la razón de que mi libro sea tan breve y, por consiguiente, tan oscuro. Pero no puedo evitarlo. - Ahora bien, me temo que no hayas realmente captado mi afirmación principal, de la que toda la cuestión de las proposiciones lógicas sólo es un corolario. El punto principal es la teoría de lo que puede expresarse (gesagt) por las proposiciones, esto es, por el lenguaje (y, lo que equivale a lo mismo, lo que puede ser pensado), y lo que no puede ser expresado por proposiciones, sino sólo mostrado (gezeigt); creo que éste es el problema cardinal de la filosofía” (WITTGENSTEIN, 1979, p. 68).

Consideramos que este núcleo temático no anula una serie de subtemas dentro de la misma obra que se pueden entrelazar con la principal clave interpretativa del texto. Uno de estos temas es la inefabilidad de lo ético. Es decir, no es posible articular lenguaje o, mejor dicho, formulaciones con sentido al respecto.

Para comprender esta limitación, es importante examinar la noción de ética aludida en el TLP para tener claro sobre qué acallamos nuestras pretensiones discursivas⁷. La misma se aleja de lecturas tradicionales como: la pregunta por la vida buena o el comprender “lo bueno” como un fin en sí mismo y cómo es posible alcanzar dicha meta. Tales planteamientos, muy comunes en la tradición filosófica requieren, a su vez, especificar las características de la acción y del agente moral comprometidos con tal objetivo último.

Como lo indica la propia obra en el aforismo 6.421:

Está claro que la ética no resulta expresable.

La ética es trascendental...

La noción de “trascendental” es entendida, desde nuestra perspectiva, como fuera del ámbito de lo expresable con un discurso con sentido. Esta oposición a tal pretensión se debe a:

⁷ Hemos preferido el verbo “acallar” que “callar” para destacar que es un acto producto del propio agente. Es decir, cuando “acallamos”, la decisión y responsabilidad sobre esta acción recae enteramente sobre nosotros mismos. En cambio, al “callar” aún cabe la posibilidad de una decisión externa y ajena al agente que lo obliga y supedita a esta situación (sin descartar la propia motivación al respecto).

- La particularidad del lenguaje propuesto por el TLP⁸
- Aquellos hechos que pudiéramos calificar como actos éticos o la ética como tal no ocurren en el mundo.

El primero remite a la especificidad del lenguaje concebido por el TLP: limitado y excluyente (como veremos a continuación), y el segundo da cuenta, más bien, de las características de aquello a considerar como acto ético. A pesar de que ambos se encuentran estrechamente ligados, serán examinados por separado para comprenderlos de una mejor manera - en especial, la, a primera vista, enigmática particularidad de la ética señalada en el TLP: el no darse en el mundo -. La no ocurrencia de estos hechos en el mundo dirigirá nuestra atención, más bien, al polo del sujeto, aquel que ejecuta las acciones y profiere afirmaciones, aunque esto derive en una pregunta ulterior: ¿el sujeto no pertenece acaso al mundo? Intentaremos desarrollar a continuación este hilo de la discusión, primero, con la particularidad del lenguaje en el TLP y, posteriormente, con la no ocurrencia de lo ético en el mundo.

1.1.1 El lenguaje limitado del TLP

El TLP presupone un isomorfismo (una misma estructura formal) entre el lenguaje y la realidad, ya que se parte de la premisa que el primero puede reflejar aquello que ocurra en el mundo a través de la correspondencia entre los mismos debido a una similar constitución en ambos. En el proceso de

⁸ Ver el siguiente subcapítulo 1.1.1

análisis, el lenguaje se debe descomponer, en elementos menores, porque está constituido por proposiciones complejas conformadas, a su vez, por proposiciones elementales que están en contacto con la realidad a través de la representación simbólico formal de los hechos atómicos o estados de cosas⁹. El vínculo con los mismos a través de esta simbolización es posible gracias a la capacidad de figurar la realidad a través de un elemento similar con ella: la forma lógica, la cual permite la correspondencia entre la estructura del mundo y la estructura del lenguaje.

Sin embargo, en esta relación de correspondencia, hay una serie de elementos pertenecientes a la lógica del lenguaje que no son susceptibles de ser formulados por la proposición mediante la forma lógica. Por ejemplo:

Las conectivas extesionales (TLP, 5.4 y 5.42)

La naturaleza de las propiedades internas entre los elementos figurados (TLP, 4.122)

¿Qué ocurre con ellos, si, a su vez, posibilitan nuestro “decir” cosas con sentido? El TLP nos indica que estos elementos se “muestran” en la proposición permitiéndonos comprender el sentido de la formulación, pero no se “dicen”, pues no representan ningún estado posible de cosas en el mundo.

⁹ Este proceso de representación se conoce, en el ámbito filosófico, como la teoría de la forma pictórica del TLP. El término alemán usado es “Bild” que tiene el significado de dibujo, imagen o pintura, pero también el de “constitución” o “formación” (el término “Bildung” – formación en sentido educativo – proviene de esta raíz).

Cabe destacar que la noción de “posible estado de cosas” permite que el enunciado no tenga que dar cuenta de hechos actuales o fácticos en el mundo a ser corroborados para tener un valor de verdad determinado, sino que este valor, en el proceso de isomorfía entre la forma lógica del lenguaje y la correspondiente al mundo, depende de la adecuada y correcta proyección de las relaciones internas entre los elementos del hecho por parte de las relaciones propuestas por los términos de la proposición. De este modo, en el caso de las siguientes formulaciones¹⁰:

“Ica está entre Lima y Arequipa”

es verdadera según los valores de verdad de los componentes en la relación entre sí (el elemento b se encuentra entre a y c en el hecho abc)

“Lima está entre Arequipa e Ica”

es falsa según los valores de verdad de los componentes en la relación entre sí (el elemento a no se encuentra entre b y c en el hecho abc)

En ambos casos, la experiencia no corrobora o desvirtúa el sentido de la proposición (que ambas contienen), sino que la capacidad proyectiva de la forma lógica de la proposición posibilita la figuración adecuada de las relaciones internas entre los elementos de la formulación determinando el valor de verdad.

¹⁰ No son formulaciones que sigan la propuesta de simbolización lógico formal del TLP, pero intentan mantener el espíritu propuesto en estos planteamientos.

Por otra parte, el “no tener sentido” por parte de una proposición no viene a ser lo mismo que el “mostrar”, pues se deben distinguir por cuestiones metodológicas tres términos:

- sentido (Sinn)
- sin sentido o no tener sentido (keinen Sinn haben u ohne Sinn)
- sinsentido o absurdo (unsinnig)

Los dos primeros se siguen moviendo en el plano de formulaciones que figuran los estados posibles de cosas. Así, la frase “El actual presidente negro de los EE. UU.”¹¹ tiene sentido frente a la expresión “Tremendos cráteres perpetúan la confianza” que no contiene sentido alguno, porque la primera proposición describe un posible estado de cosas en el mundo, y la segunda, todo lo contrario: no lo posee – aunque puede ser corregida para que esto sea posible -. Por su parte, el sinsentido nos lleva a temas que prescinden de cualquier descripción de hechos del mundo para su manifestación tratándose de aspectos que no se dan, de esta forma, en la realidad: la ética, la estética, la religión o la filosofía. Sólo se “muestran” en el mundo. Este último campo es el centro de nuestra atención en el presente trabajo.

Por medio de lo antes señalado, nos percatamos de los límites de nuestra expresividad lingüística (que implica también al propio pensar¹²). Es decir, una

¹¹ Cabe mencionar que hemos culminado esta tesis en el transcurso de las elecciones primarias entre los candidatos del Partido Demócrata de los EE. UU. Obama Barack y Hillary Clinton para determinar a su representante en las elecciones presidenciales a disputar con el Partido Republicano. Esto es, obviamente, anecdótico.

¹² Tomemos en cuenta la frase extraída del Prólogo del TLP desarrollada al inicio del punto 1.1 o los aforismos 4 y 4.01:

concepción de este tipo nos deja con una serie de temas que no podrán ser articulados adecuadamente de forma lingüística en la concepción del TLP. Uno de ellos será la ética, que escapa a esta relación especular de tipo formal entre el lenguaje y el mundo.

1.1.2 La ética no ocurre en el mundo

La carencia de una estructura formal similar entre el acto ético y el lenguaje nos lleva a evitar un discurso sobre la ética, porque su contenido no corresponde a algo que acontezca o que sea posible de ocurrir en el mundo. Por lo tanto, este discurso (o pretensión de discurso) no posee, en los términos lingüísticos del TLP, sentido al interior de una estructura lógica, ni tampoco referencia alguna.

Ahora bien, lo anterior es comprensible luego de seguir la argumentación propuesta por el TLP. No obstante, nuestra impresión cotidiana es distinta. ¿Acaso nuestro sentido común no nos indica que el no mentir y decir siempre la verdad, o el devolver a su legítimo dueño un objeto perdido que hemos hallado no son actos que ocurran en la realidad y todos los días? ¿Por qué, entonces, empeñarnos en que tales actos no acontecen en el mundo?

De cierto modo, no ocurren como los “hechos del mundo” que el TLP considera como plausibles de ser llevados al lenguaje al compartir un marco estructural común entre el lenguaje y el mundo. Esto se debe, principalmente, a la característica propia del acto ético o de todo actuar o actividad humana: su

4. El pensamiento es la proposición con sentido.

4.01 La totalidad de las proposiciones es el lenguaje.

carácter contingente (6.41... “zufällig”). Es decir, lo variable del actuar ético hace que no dependa del mundo o, mejor dicho, que no pueda ser encuadrado dentro de su estructura formal y ser expresado por el lenguaje con sentido. Esta irregularidad imposibilita articular una norma o regla univesalizable al respecto. Tal contingencia proviene de áquel que realiza una gama de actos diversos: el ser humano.

Nuestras acciones no dependen así de ningún tipo de normativa a cumplir o estructura fija a seguir. Incluso con la presencia de una serie de reglas, el actuar humano aún mantiene su particularidad contingente como se señala en el siguiente pasaje del TLP¹³:

6.422 Cuando se asienta una ley ética de la forma: “tú debes...” el primer pensamiento es: ¿y qué, si no lo hago? Pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta por las consecuencias de una acción tiene que ser, pues, irrelevante. Al menos, estas consecuencias no deben ser acontecimientos. Porque algo correcto tiene que haber, a pesar de todo, en aquella interpelación. Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y de castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma.

(Y está claro, asimismo, que el premio ha de ser algo agradable y el castigo algo desagradable.) – el subrayado es nuestro -

¹³ Regresaremos sobre este mismo aforismo en el segundo capítulo para analizarlo desde una perspectiva distinta a la de este primer capítulo.

Si hemos tratado de especificar discursivamente la particularidad de la noción ética propuesta por el TLP y no lo hemos logrado, esto no sólo se debe a la limitación propia del lenguaje, sino, en especial, debido al carácter contingente de nuestro actuar. La limitación lingüística y “real” (como lo que acontece o es posible de acaecer en el mundo) nos señala que lo ético no se da en la relación lenguaje-mundo. Lo ético se manifiesta en el vínculo entre el ser humano y el mundo en la acción concreta. Esto nos permite comprender mejor la noción de la ética como “trascendental” señalada en el aforismo 6.421 visto previamente: ir más allá del mundo supone rebasar o sobrepasar los límites establecidos por el lenguaje y ubicarse en el polo del sujeto. El mismo emplea proposiciones con sentido, pero que no pueden hablar de sí mismo, por lo cual el sujeto no “existe” como tal (como un hecho más en el mundo). Esto se señala en el TLP:

5.631 El sujeto pensante, representante no existe...

(ya que no forma parte de ningún hecho pasible de ser representado por ninguna proposición con sentido. Más bien...)

5.632 El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

Por tanto, a este sujeto debemos dirigir nuestra atención para una mejor comprensión de lo ético, ya que su empleo del lenguaje no puede ser expresado por el mismo, aunque su actuar concreto sí se muestre en el mundo. Este es, a nuestro modo de ver, el concepto de solipsismo propuesto por el TLP. La relación delimitante entre sujeto y mundo establece un nivel distinto de

límites planteados por el TLP, que podríamos considerar como una diferencia de grado o nivel de profundidad en el análisis, ya que se nos señala:

5.62 ...lo que el solipsismo *entiende* es plenamente correcto, sólo que eso no se puede *decir*, sino que se muestra

Como vemos, hemos pasado del campo lingüístico (delimitación lenguaje-mundo) al ámbito antropológico (delimitación sujeto-mundo). A través del lenguaje, comprendemos al mundo como externo e independiente a nosotros. En este proceso, la presencia del sujeto sobrepasa los límites del mundo (o del lenguaje dada la relación entre ambos) y se ubica como límite y contraste ante el mismo. En su condición de límite, la persona se percibe a sí misma como única y separada del mundo (solipsismo) al realizar formulaciones con sentido, ya que el lenguaje no puede dar cuenta de áquel que lo utiliza, pero sí de la realidad. Por tanto, este vínculo ser humano-mundo, el idealismo (el sujeto trascendental o metafísico – portador y usuario del lenguaje -) termina siendo similar al realismo (el uso efectivo del lenguaje con sentido por parte del sujeto para dar cuenta del mundo)¹⁴. Por tanto, el elemento común a examinar a continuación es el ser humano.

¹⁴ Wittgenstein presenta este proceso en la siguiente entrada de los “Diarios Filosóficos”:

El camino que he seguido es el siguiente: el idealismo separa al hombre del mundo en cuanto único; el solipsismo me separa a mí solo. Y por fin veo que yo también pertenezco al resto del mundo. Por una parte no queda, pues, nada. Por la otra sólo el mundo, en cuanto único. De ahí que pensado hasta sus últimas consecuencias, el idealismo lleve al realismo (DF: 15.10.16)

Por “nada”, entendemos a áquel que utiliza el lenguaje. Es el sujeto que no forma parte del mundo, pero lo delimita. Frente a él, se encuentra el mundo. El idealismo (la relación entre el lenguaje y el mundo a través del uso representacional planteado por el TLP) remite, por una parte, al solipsismo de examinarnos como portadores y usuarios del lenguaje y, al mismo tiempo, delimitantes con el mundo, y, por otra parte, al realismo (la relación entre la estructura formal del lenguaje y la del mundo).

1.2 Esbozos para una concepción antropológica del TLP

Si resumimos lo antes visto, podemos señalar que preguntar por el sinsentido de lo ético sólo puede ser aclarado, si reorientamos nuestro indagar y lo dirigimos desde la relación lenguaje-mundo – para comprender aquello que puede ser dicho con sentido – hasta el actuar concreto de las personas. En síntesis, dado el carácter contingente de nuestro actuar, preguntar por lo ético deriva en la pregunta por el ser humano.

Ahora bien, tener claro este nuevo enfoque deja aún irresuelto el problema sobre la contingencia de nuestro actuar. En otras palabras, ¿por qué ante una norma ética específica podemos incurrir en no acatarla? Consideramos al respecto, más allá del argumento para cumplir una ley o no (que nos regresaría al terreno de la discursividad), que el seguir una regla y, en especial, la forma cómo lo hagamos dependen de un elemento a la base de nuestro actuar: la voluntad¹⁵, cuya mención explícita es escasa en el TLP, pero muy presente en cierto grupo de pasajes de los DF¹⁶.

Sin embargo, antes de proseguir con el tema del despliegue de la voluntad en el actuar, debemos aclarar un punto importante: dado el interés por la volición y el ser humano, ¿cómo podremos distinguir nuestra investigación de aquella realizada por la psicología?

¹⁵ A diferencia del Wittgenstein de las “Investigaciones filosóficas” y las obras de su época tardía, la concepción del ser humano en el TLP es individual y al margen del ámbito social en su actuar (Cfr. Taylor: pp. 221-238).

¹⁶ Nos referimos al grupo de pasajes comprendidos entre el 23 de Mayo de 1915 y el 04 de Noviembre de 1916.

1.2.1 ¿Por qué nuestra investigación es filosófica y no psicológica?

Wittgenstein presenta, de la siguiente manera, la relación entre la filosofía y la psicología en el TLP:

4.1121 La psicología no tiene más parentesco con la filosofía que cualquier otra ciencia natural (...)

Esta distinción entre la filosofía y las ciencias naturales se nos indica dentro del grupo de aforismos comprendidos entre 4.111 y 4.113:

4.111 La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. (...)

4.113 La filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural.

Esto último se debe a la labor de la filosofía como actividad (y no teoría) que busca el esclarecimiento del lenguaje y sus formulaciones.¹⁷ Por tanto, la labor desarrollada en el TLP responde a la tarea prevista para el filosofar¹⁸, pero dentro de una concepción determinada del lenguaje como el propuesto por el TLP.

¹⁷ 4.112 El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.

La filosofía no es una doctrina, sino una actividad.

Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones.

El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos. (el subrayado es nuestro)

¹⁸ 4.114 Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable

Debe delimitar desde dentro lo impensable por medio de lo pensable.

4.115 Significará lo indecible (Unsagbare) en la medida en que representa claramente lo decible.

4.116 Cuanto puede siquiera ser pensado, puede ser pensado claramente. Cuanto puede expresarse, puede expresarse claramente.

En cambio, a la psicología, como se indica en el aforismo 4.1121 antes visto, le interesan: los procesos del pensamiento¹⁹, la conducta (como manifestación de la voluntad)²⁰ y el alma o el sujeto, aunque considerará que es un equívoco de la psicología este último interés²¹, ya que se trata de una ciencia natural que emplea proposiciones para elaborar sus teorías²².

Para sintetizar lo desarrollado, hemos visto que las ciencias naturales son el total de las proposiciones con sentido, cuyo valor de verdad las vuelve en proposiciones verdaderas. Es decir, las disciplinas conocidas como ciencias naturales (entre ellas la psicología) requieren de la estructura isomórfica entre el lenguaje y la realidad, con lo cual las teorías o doctrinas científicas cobran validez o sentido en sus hipótesis (este es el caso de la teoría darwiniana - 4.1122²³ -).

Frente a esto, el filosofar no se encuentra en la misma posición que las ciencias. No se trata de ninguna teoría (formulación de supuestos a ser corroborados para lograr un discurso con sentido), sino de una actividad esclarecedora de aquello que se nos presenta opaco y poco claro.

¹⁹ Por esta razón, Wittgenstein considera en este mismo aforismo que la teoría del conocimiento es filosofía de la psicología.

²⁰ 6.423 ...la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología...

²¹ Frente al supuesto que “A cree que p” o “A piensa que p” o “A dice que p” que implicarían un sujeto, ya que el lenguaje del TLP considera que estas expresiones coordinan un hecho mediante sus objetos, “...el alma – el sujeto, etc. – tal como es concebida en la actual psicología superficial, es una quimera” (5.5421)

²² No olvidemos el rol importante que cumplen las ciencias naturales al utilizar proposiciones con sentido para hablar de la realidad:

4.11 La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales).

²³ La teoría darwinista no tiene que ver con la filosofía más que cualquier otra hipótesis de la ciencia natural.

Como actividad, establece los límites de lo decible y lo indecible, lo pensable y lo que no lo es. No obstante, no olvidemos los dos elementos contenidos en esta especificación del filosofar:

- los límites se siguen estableciendo desde el terreno lingüístico (aquello con lo cual Wittgenstein lucha constantemente a lo largo del TLP para poder transmitir adecuadamente sus pensamientos).

- lo anterior supone una actividad determinada: establecer límites. Es decir, un agente que actúa de una manera determinada.

Por lo tanto, nos encontramos con una manera de actuar producto de un “sujeto” o agente como es el delimitar – objetivo final del TLP – y podemos preguntarnos: “¿Es esta actividad arbitraria o no?”

Si ante esta última pregunta, esperásemos una explicación psicológica incurriríamos en un círculo vicioso, ya que pretendemos explicar a través de una doctrina determinada algo que no ocurre en el mundo (como hemos visto en el subcapítulo previo) y que no puede encajar en el modelo estructural isomórfico compartido por la realidad y el lenguaje. Preguntar por el actuar humano es, hasta cierto punto, interrogar por el ser humano que actúa, con lo cual nos situamos en el campo de la volición y la concepción del ser humano. Esto se nos señala en el grupo de aforismos comprendidos entre 5.6 y 5.641²⁴,

²⁴ Desde 5.6 *Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo. hasta 5.641 Existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no-psicológicamente del yo. El yo entra en la filosofía por el hecho de que el “mundo es mi mundo”.

que serán examinados en el siguiente subcapítulo, al presentar las particularidades del ser humano concebido por el TLP.

Para concluir esta parte, podemos recapitular lo siguiente:

- El filosofar es distinto a la psicología
- El filosofar consiste en esclarecer pensamientos trazando límites entre lo que puede ser expresado en proposiciones con sentido por los mismos y lo que no es posible de ser expresado.
- Este delimitar es una actividad que nos remite a la volición y a la concepción del ser humano presente en el TLP.
- Es posible abordar al ser humano de una manera filosófica distinta a la psicológica. Este es el punto que veremos a continuación.

1.2.2 Una concepción particular del ser humano en el TLP

El tema del ser humano no se presenta de forma clara en el TLP. Tampoco tendría que ser así dado el interés central de la obra²⁵. No obstante, a partir del grupo de aforismos comprendidos entre 5.6 y 5.641 y elementos de los DF, podremos indicar algunos elementos sobre esta concepción.

El carácter relacional presente en el TLP en el vínculo entre lenguaje y mundo se vuelve a dar con respecto al ser humano. Podremos acercarnos al mismo a partir del vínculo “ser humano-mundo” (5.631 y 5.632), en el cual se hace

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite - no una parte del mundo.

²⁵ Ver Nota 6.

manifiesto nuestro actuar. En esta relación, el sujeto termina siendo un límite para el mundo y como tal no “existe” o acontece en el mundo. Por este motivo, no será posible un discurso adecuado o con sentido sobre el mismo.

Por otra parte, se mencionan capacidades cognitivas (pensar), volitivas (actuar) y afectivas (sentir) presentes en la persona. Es importante destacar que el pensar no se restringe a la representación lograda producto de la formulación de proposiciones con sentido. También hay pensamiento no-proposicional (en los términos tractarianos) como se indica en el DF al señalar:

“...Pensar en el sentido de la vida es orar” (DF: 11.6.16)

Probablemente, hemos escogido un ejemplo extremo de este tipo de pensar (sobre este punto – el sentido de la vida – regresaremos en el próximo capítulo con mayor detalle). No obstante, ejemplifica claramente este tipo de pensar al que se puede añadir: los contenidos del TLP y el DF o las reflexiones sobre ética, estética y religión.

La concepción del ser humano como sujeto pensante y su relación con el mundo se enmarca en la tradición moderna de un sujeto cognoscente, sólo que, en este caso el proceso del pensar se encuentra mediatizado por el lenguaje. Al respecto, el lenguaje de proposiciones con sentido trasmite los contenidos de aquellos pensamientos con sentido en relación a la estructura compartida entre el lenguaje-mundo.

Lo anterior no supone la ausencia de lenguaje y pensamientos sin sentido en el sujeto pensante, pero sí la distinción a partir de la delimitación de ámbitos. Ahora bien, esta capacidad de “delimitar”, que corresponde a la actividad filosófica, parece incluir tanto la labor cognitiva como la volitiva, ya que la reflexión filosófica es considerada como “actividad” sin ser considerada mental o intelectual (4.112²⁶). Aparentemente, la labor volitiva tiene cierta preeminencia sobre la cognitiva en este campo de delimitar ámbitos dado que influye en la percepción que se tiene del mundo²⁷, con lo cual la isomorfía estructural se ve afectada para el despliegue del pensamiento y del lenguaje²⁸. Por otra parte, la volición cumple una función integradora para centralizar las habilidades senso-motoras del ser humano (5.631²⁹)

Como vemos, el ámbito volitivo empieza a cobrar protagonismo en el ser humano tanto a nivel corporal como a nivel mental (distinción que sigue ubicando la concepción del ser humano en el TLP dentro de la tradición moderna). Este elemento nos permite regresar al punto aún pendiente de la introducción a este subcapítulo: la base del actuar es la voluntad (como en todo

²⁶ 4.112 El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.

La filosofía no es una doctrina, sino una actividad.

Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones.

El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos (el subrayado es nuestro).

²⁷ 6.43 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 (esto corresponde a la lógica)...

²⁸ 5.5262 La verdad o falsedad de *cualquier* proposición cambia, ciertamente, algo en la trama general del mundo...

²⁹ 5.631 El sujeto pensante, representante no existe.

Si yo escribiera un libro “El mundo tal como lo encontré”, debería informar en él también sobre mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc.; ciertamente esto es un método para aislar el sujeto o, más bien, para mostrar que en un sentido relevante no hay sujeto: de él solo, en efecto, *no* cabría tratar en este libro.

Aunque este aforismo tiene otra finalidad (señalar que el sujeto no “pertenece” o acaece en el mundo como se señala en el subcapítulo 1.3), hay una alusión clara a la centralidad de la volición con respecto a las funciones motoras de los miembros del cuerpo.

tipo de actividad). Por tal motivo, la misma cumple un papel protagónico para la labor filosófica y, como veremos en el siguiente capítulo, para abordar la pregunta por el sentido de la vida. Veamos a continuación la relevancia de este elemento poco presente o explícito en el TLP, pero muchas veces mencionado en los DF.



Segundo Capítulo

El vínculo con el mundo o la vida como manifestación de lo ético

En el presente capítulo, trataremos el tema de la volición y su relación con el problema del sentido de la vida. Dicha voluntad, a nuestro modo de entender, contribuye a la posibilidad de tocar esta problemática de un modo distinto a un enfoque de tipo teórico o intelectual al respecto. Significará así acercarnos a la pregunta por el sentido de la vida de una manera que la propia interrogante no siga contribuyendo a afectarnos por su carácter de inquietud irresuelta, ya que intentábamos abordarla de forma infructuosa desde el lenguaje con sentido.

Se trata, entonces, de un proceso particular para examinar nuestra disposición volitiva en relación con el mundo para nuestra puesta en sentido. Esta revisión o mirada en nosotros mismos respecto a nuestro vínculo con el mundo nos hará percatarnos de la relevancia de esta relación. De este modo, se produce no sólo una repercusión en el ámbito de la voluntad, sino también la

elucidación o esclarecimiento filosófico en el ámbito cognitivo. Esta repercusión de lo volitivo en lo intelectual permite regresar sobre todo el proceso, desde el terreno intelectual, y contemplarlo con la denominación de “conversión” en un sentido menos religioso (como comúnmente entendemos o asociamos este término) y más ético en nosotros mismos con respecto a nuestra relación con la pregunta por el sentido de la vida.

2.1 El elemento volitivo y su relación con la pregunta por el sentido de la vida

Para los siguientes temas a desarrollar, es importante destacar que muchos de los momentos del proceso descrito ocurren de forma simultánea. Sin embargo, las características de nuestro análisis nos llevan a examinarlos de forma particular y por separado. Esperamos, por lo tanto, hacer más clara, dentro de nuestros alcances y posibilidades, la argumentación, en lugar de empobrecerla.

2.1.1 La ética como condición del mundo

Para la propuesta del TLP, cuando nos remitimos a la ética, nos referimos a una condición del mundo³⁰ como la lógica. Por un lado, a partir de la noción representacional del lenguaje, la lógica se vuelve en condición del mundo por su capacidad de figurar lo que hay en él. Es decir, determina los límites entre aquello que puede ser expresado con sentido y aquello que no puede serlo. De este modo, hace posible el dar cuenta de aquello presente en el mundo a

³⁰ ...La ética no trata del mundo. La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica... (DF: 24.7.16)

través de la capacidad figurativa del lenguaje (tal como es entendido el decir en el TLP). Se ubica así fuera del mundo, ya que no acaece en él y determina sus límites ontológicos o de aquellos hechos del mundo a ser figurados por las proposiciones con sentido.

Por otra parte, la ética también es una condición del mundo. Ahora bien, antes de explicar lo señalado por Wittgenstein, debemos descartar la alternativa que considera a la ética como condición del mundo y sostiene que frente al absurdo o sin sentido de la vida, sólo la muerte nos brinda la única garantía segura. Por tanto, ante este fenómeno inevitable lucharé por darle sentido al poco tiempo que me queda en el mundo.

Esta lectura particular de la ética en Wittgenstein considera que, frente a la sensación de pérdida de sentido de la vida por la separación entre el mundo tal como es (lo que el mundo nos ofrece) y la persona (nuestras expectativas hacia el mundo, en el que nos situamos), quedaría sólo la certeza del fin de esta larga agonía: la muerte. Sin embargo, para el autor del TLP, no podemos ni siquiera aferrarnos a esta aparente seguridad:

6.4311 La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte.

Dado que la muerte no ocurre en el mundo, porque, como se señala en el aforismo anterior, su vivencia es imposible³¹, ¿cómo es posible aferrarnos a

³¹ Esta formulación es análoga con el planteamiento de Epicuro: "...la muerte, nada es para nosotros, ya que cuando somos, ella no está, y cuando aparece, entonces nosotros ya no existimos..." (Epicuro: p. 10)

una aparente certeza, cuando se trata de una experiencia que no está, ni ha estado a nuestro alcance?³² Como fenómeno, no termina por ser considerada un acontecimiento del mundo al no encajar en ninguna estructura formal tanto del mundo como del lenguaje para formular sus características a cabalidad. Por tanto, no puede ser expresada en un lenguaje con sentido y contar con un pensamiento (certeza) al respecto. Sin embargo, sí nos produce un temor. Esto permite dar cuenta, más bien, del tipo de vida que hemos llevado:

...El temor a la muerte es el mejor signo de una vida falsa, esto es, mala... (DF: 8.7.16)

Si hemos descartado, por tanto, a la muerte como certeza frente a lo absurdo de nuestras vidas, nos encontramos, así, en una situación de incertidumbre (en sentido amplio y no sólo a nivel intelectual) respecto al sentido de la vida debido a la escisión entre nuestras expectativas y el mundo, y a no tener siquiera la garantía de que la muerte como tal pueda tornarse en un escollo a enfrentar y nos brinde así la posibilidad de un orden posible o salida para la búsqueda de sentido a esta situación de abandono y desamparo frente al problema de la vida que se acorta día a día camino a su extinción. Si no podemos lograr una certeza con la muerte y descartamos así esta pretensión por salir de la vida, nos abocaremos a ella misma³³. Es, en ella y no en la

o también lo encontramos presente en Camus: "...en realidad, no hay una experiencia de la muerte. En el sentido propio, no es experimentado sino lo que ha sido vivido y hecho consciente. Aquí lo más que puede hacerse es hablar de la experiencia de la muerte ajena." (Camus: p. 29)

³² Esta manera de concebir a la muerte diferencia claramente los planteamientos de Wittgenstein de las posturas de los existencialistas como Sartre o Camus. Con este último, sobre este mismo punto, retomaremos el tema de la muerte como posible fuente de sentido en la Nota 30 del siguiente capítulo.

³³ Este proceso es el acto ético. Debemos a Vicente Santuc la referencia sobre la importancia de esta acción como acto ético supremo (aunque dudamos de incorporar esta denominación en el texto: hablar de

muerte, invirtiendo la última cita, donde la vida se torna verdadera y deja de ser falsa (tornándose en “buena”).

De este modo, la ética, para Wittgenstein, es condición del mundo al “mostrarse” o manifestarse en los actos concretos realizados en el mundo. Los mismos no llegan a regirse por una teoría sobre lo bueno o lo correcto. Tal posibilidad discursiva está excluida por las limitaciones planteadas por la concepción lingüística del TLP.

Ahora bien, esta expresión de la ética en las acciones se encuentra encarnada en la persona concreta que encara al mundo a través de los actos realizados o a realizar en él. Es decir, lo ético remite no a reglas o normativas, sino al actuar concreto de la persona como expresión misma de su ámbito volitivo³⁴. Por lo tanto, cada acción no puede adquirir sentido por su realización como hecho del mundo. De lo contrario, se podría articular un discurso con sentido sobre la ética. Más bien, las acciones cobran sentido por remitir a la voluntad. Desde este ámbito, fuera del mundo, al no darse en él, podremos entonces comprender la propuesta ética del TLP en relación con el problema del sentido de la vida.

“supremo” podría suponer una jerarquía de bienes, un aspecto no desarrollado por Wittgenstein, quien era crítico en su obra temprana del discurso teórico sobre lo ético).

Este aporte coincide con la lectura de Janik y Toulmin dirigida al conjunto del TLP: “El *Tractatus* a ojos de su familia y de sus amigos era algo más que meramente un libro de ética; era un *acto ético*, que *mostraba* la naturaleza de la ética.” (Janik y Toulmin: p. 27)

³⁴ ...El acto de voluntad no es la causa de la acción, sino la acción misma... (DF: 4.11.16)

2.1.2 La acción en referencia al sujeto volitivo

Nuestras acciones concretas en el mundo nos permiten problematizar la voluntad, pero no en un discurso con referencia a una ética trascendente a la misma o lo volitivo como fenómeno psicológico:

6.423 De la voluntad como portadora de lo ético no cabe hablar.

Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.³⁵

Este pasaje ubica a la acción y sus implicancias éticas en la voluntad misma. La ética es trascendente al mundo. Por eso, resulta inexpresable (como vimos en el apartado 1.1 del capítulo anterior³⁶) a un discurso con sentido al respecto, pero no es ajena a la acción misma. Desde esta última pasamos a la voluntad, aunque no podamos ir más allá de ella aspirando a formulaciones o prescripciones trascendentales universalizables y válidas para todos los casos³⁷. Tampoco, podemos interpretar a la voluntad en su manifestación puramente externa como fenómeno. Este interés por la conducta está reservado a la psicología.

³⁵ Hemos variado ligeramente la traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera para este aforismo:

6.423 Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden.
Und der Wille als Phänomen interessiert nur die Psychologie.

Muñoz y Reguera colocan “soporte” (Träger), donde hemos preferido utilizar el término “portadora”.

³⁶ Recordemos el aforismo abordado en esa parte de nuestra investigación:

6.421 Está claro que la ética no resulta expresable.
La ética es trascendental.

³⁷ ... Cuando se formula una ley ética general de la forma: “Debes...”, el primer pensamiento que surge es: “¿Y qué si no lo hago?”... (DF: 30.07.16)

Es interesante destacar que la concepción ética de Wittgenstein se encuentra en relación con el sujeto concreto existente, mas no a una comunidad de individuos. Por esta razón, el énfasis de Wittgenstein por encarnar la voluntad en el nivel individual:

... De no existir otro ser vivo que yo, ¿podría haber una ética?...

(DF: 2.8.16)

Indudablemente, la respuesta a la pregunta que se hace el autor del TLP en su diario filosófico es negativa³⁸. Pero, al haber eliminado la posibilidad de discursos prescriptivos de corte universal, la ética reside en la acción concreta de un individuo que ha hecho manifiesta su voluntad en su actuar. Él se hace responsable de estos actos como portador de la voluntad (“portadora”, a su vez, de lo ético). Así, Wittgenstein nos señala:

Bueno y malo sólo irrumpen en virtud del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo³⁹. (DF: 2.8.16)

Este pasaje retoma muchas de las ideas que se han desarrollado hasta el momento enfatizando el carácter de límite del sujeto frente al mundo (esto refuerza el carácter trascendente e individual de la ética y la responsabilidad en el sujeto volitivo quien despliega a la voluntad en su actuar).

³⁸ El solipsismo del TLP fue examinado con mayor detalle en la sección 1.1.2 del capítulo anterior.

³⁹ Este pasaje se relaciona con el aforismo 5.632: El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

Finalmente, regresemos a un texto del TLP que sintetiza lo visto hasta ahora:

6.422 Cuando se asienta una ley ética de la forma: “tú debes...” el primer pensamiento es: ¿y qué, si no lo hago? Pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta por las consecuencias de una acción tiene que ser, pues, irrelevante. Al menos, estas consecuencias no deben ser acontecimientos. Porque algo correcto tiene que haber, a pesar de todo, en aquella interpelación. Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y de castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma (Y está claro, asimismo, que el premio ha de ser algo agradable y el castigo algo desagradable.)⁴⁰

Es importante destacar que del mismo modo que se niega una normatividad de preceptos (pautas a priori) a cumplir tampoco se propone una normatividad basada en las consecuencias de los actos (reglas a posteriori o ad hoc). Nos centramos en la acción misma.

Ahora bien, si se toma en cuenta sólo aquella acción que resulta “agradable” o “desagradable”⁴¹ para el sujeto que la lleva a cabo, no es conveniente tomar estas nociones en relación con el placer o displacer causados para evitar una

⁴⁰ La referencia a este pasaje en los diarios filosóficos señala lo siguiente:

...Está claro, de todos modos, que la ética nada tiene que ver con castigo y premio. Esta cuestión acerca de las consecuencias de una acción ha de carecer, pues, de importancia. Por lo menos estas consecuencias no pueden ser acontecimientos. Porque algo justo tiene que haber, de todos modos, en aquel planteamiento. Debe haber, ciertamente, un tipo de premio y de castigo éticos, sólo que estos han de radicar en la acción misma... (DF: 30.07.16)

⁴¹ “Angenehmes” o “Unangenehmes” (6.422)

comprensión utilitaria de la ética⁴². Más bien, consideramos que este texto refuerza la idea que las acciones y las calificaciones a serles atribuidas (como las dos señaladas) están en relación con la persona, el sujeto volitivo, que ha realizado los actos y cómo vive los mismos. Sin embargo, esos atributos aspiran a señalar una cualidad de totalidad en la manifestación de la ética. De este modo:

6.43...El mundo del feliz es otro que el del infeliz.

Esta manera de afectar de forma total al mundo se debe a que la voluntad ejerce cierto tipo de actuar en el mismo que termina transformándolo y tornándolo “feliz” o no:

6.43 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...

Es decir, el límite del mundo es el sujeto, en quien reside y desde donde se manifiesta la voluntad. Por tanto, el tipo de voluntad (buena o mala) afecta al sujeto en su actuar constante en el mundo. Es en él, en quien se da el cambio de enfoque hacia el mundo como totalidad:

⁴² Por este término, nos referimos a aquella concepción ética que considera que lo bueno es aquello que le genere mayor felicidad (placer) a la mayor cantidad de personas.

6.43... En una palabra, el mundo tiene que convertirse en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad...

Por esta razón, Wittgenstein concluye este aforismo con la pertinente distinción: “el mundo del feliz es otro que el del infeliz”. A pesar de estar dos personas compartiendo el mismo espacio, e incluso el mismo tipo de experiencias, su enfoque o mirada hacia el mundo le producirá a una de ellas displacer, angustia e infelicidad y a la otra, placer, plenitud y felicidad.

2.1.3 El actuar de la voluntad en pos del sentido de vida

¿Qué es necesario para lograr la mirada o el enfoque del mundo feliz? Plantearnos el dilema entre la felicidad e infelicidad de nuestra vida en los términos de la pregunta formulada supondría que estamos incurriendo, nuevamente, en un equívoco no deseado por el autor del TLP: pedir una receta para el actuar correcto en el campo de la ética. Más bien, es posible lograr o alcanzar el mundo “feliz”, pero no a través de unas pautas, sino como Wittgenstein lo amplía en su diario al mencionar al autor de “Los hermanos Karamazov”:

...Dostojewski tiene, sin duda, razón cuando dice que quien es feliz, satisface la finalidad de la existencia.

O cabría expresarlo también señalando que satisface la finalidad de la existencia quien no necesita de finalidad alguna fuera de la vida misma.

Esto es, quien está satisfecho. (DF: 06.07.16 – el subrayado es nuestro -)

Es decir, la búsqueda del mundo “feliz” está en relación con el “ser feliz”. Tal estado o situación no se encuentra en pautas preestablecidas o en un mundo supraterrrenal o trascendente a este. Del mismo modo que la voluntad se hace manifiesta en la acción misma, como hemos visto previamente, la resolución del problema por el sentido de la vida se da en ella misma: en el vivir concreto.

Sin embargo, una duda surge inmediatamente al término del pasaje citado del diario filosófico:

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? ¿Qué se viva en lo eterno y no en el tiempo? (DF: 06.07.16 – el texto original destaca la expresión “viva”⁴³ -)

La alusión a “vivir en lo eterno” nos remite a la visión del mundo “sub specie aeterni” que se señala en el TLP:

6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado.

⁴³ “... DaB man in Ewigen *lebt* und nicht in der Zeit?” en: Wittgenstein, 1969: p. 166

Si relacionamos a la noción de “vivir en lo eterno” con tener la visión del mundo *sub specie aeterni*, vemos que se refiere a vivir en el mundo, pero contemplándolo como un todo, ya que, al influir en nuestro enfoque o su visión de totalidad, en esa perspectiva llegamos a la situación de sentirnos “felices” o “infelices” con el mismo.

Es importante, destacar en esta parte que, por lo tanto, la mirada atenta a depositar sobre nuestras acciones también debe ser de conjunto y no aislada. De lo contrario, el verlas por separado e independientes las coloca al nivel de los hechos del mundo y como tales:

6.4321 Los hechos pertenecen sólo a la tarea, no a la solución (del problema del sentido de la vida – esta última frase la hemos añadido para una mejor comprensión del pasaje -).

Por tanto, como hemos señalado, “vivir en lo eterno” es contar con la posibilidad de contemplar el conjunto de nuestras acciones en el mundo de manera tal que el problema del sentido de la vida desaparezca como problema aislado al percibir la concatenación en el todo generado por nuestro actuar. Podemos percibir así retrospectivamente una hilación en cada momento de nuestro acción concreta que remite continuamente al todo. De esta forma, se logra una analogía con ciertos elementos de la tradición mística. Por este motivo, Wittgenstein concluye el aforismo 6.45 del TLP con la frase:

...El sentimiento (Gefühl) del mundo como todo limitado es lo místico.

No se trata de alcanzar un estado místico que nos colocaría fuera del mundo para contemplarlo de forma distinta regresando a él con una revelación al respecto. Tal perspectiva no es posible. Más bien, en el actuar concreto de nuestra voluntad⁴⁴ se abre la posibilidad de contemplar el conjunto de nuestras acciones siguiendo una hilación y ubicándolas en una totalidad dentro del mundo permitiendo que no veamos cada acto como elogiado o desfavorable de forma aislada, sino que el conjunto de acciones pueda revelarnos, si aquello que percibimos en su totalidad nos brinda un sentido o no. Ese conjunto total nos “muestra” o no un sentido que nos soporta y reconforta, o que nos remece e impide lograr esa mirada de conjunto desintegrando cualquier intento al respecto.

2.2 La relación entre la voluntad y el mundo

A partir de esta mirada de conjunto, vamos a profundizar en cómo se logra esa perspectiva de totalidad de nuestros actos sin incurrir en prescripciones o pautas al respecto, ya que se trata de un proceso personal, por el cual cada uno podrá encaminarse o no en el mismo. De esta forma, en esta sección, ampliaremos la particularidad de este proceso y sus características.

⁴⁴ Si estableciéramos la analogía con la tradición mística occidental, hemos considerado denominar a este tipo de propuesta: “misticismo práctico”. Ver la Nota 99 en el Tercer Capítulo de este trabajo.

2.2.1 Un mundo a nuestra disposición

Como hemos visto hasta ahora, el TLP nos propone que el sentido de la vida sólo es posible de abordar en las acciones concretas vistas como conjunto por parte del sujeto dentro de o, más bien, como límite del mundo. Ahora bien, si nos restringimos a esta formulación el problema del sentido de la vida termina por disolverse en la persona misma y su voluntad. Consideramos que limitarnos a este argumento no responde al espíritu de la obra temprana de Wittgenstein.

Consideramos que Wittgenstein al discutir el problema del sentido de la vida no le da preeminencia al polo del sujeto como dador de sentido a través de la voluntad en la constitución del mismo. Incurrir en esta tentación es plantear las ideas del autor del TLP de forma incompleta y caer en lo que llamaremos el argumento “fideísta”, es decir, del mismo modo que el fideísta tiene plena confianza que sólo su fe le permite llegar a Dios o a su objeto de creencia. Consideramos, de forma análoga a este argumento, si éste correspondiera al planteamiento de Wittgenstein, que este último nos propone, en su obra temprana, un sujeto trascendente al mundo que constituye su sentido de vida en él para brindarlo a la totalidad de sus acciones, logrando una mirada global de su actuar en el trasfondo mundano.

A nuestro modo de ver, esta no es la pretensión del autor del TLP. Hay elementos del denominado argumento “fideísta” que retomaremos de otra forma más adelante, ya que Wittgenstein coincide y utiliza algunos de ellos.

Para el pensador austríaco, más bien, hay un elemento sumamente importante en este argumento que se ha dejado de lado: la preeminencia del mundo. En la relación entre la voluntad a través del sujeto y el mundo, este último tiene preponderancia sobre el primero. Sin el sujeto no nos podremos percatar del mundo, pero establecido este lazo siempre percibimos al mundo como pre-existente. No hay forma que tal situación se revierta.

Por lo tanto, no nos debe sorprender que en el TLP se establezca la siguiente vinculación:

5.621 El mundo y la vida son una y la misma cosa

El mundo como preeminente es similar, al respecto, con la vida. Ella nos precede y acoge al desplegar nuestro actuar en la misma.

Ahora bien, podemos cuestionar si la preeminencia del mundo nos obliga a vincularnos con él. Es decir, podríamos preguntarnos: ¿hay forma en qué no podamos estar vinculados con el mundo preeminente que nos acoge y en el que desplegamos nuestro actuar? Algo así es prácticamente imposible⁴⁵.

De este modo, consideramos que se rechaza el argumento “fideísta”, ya que la voluntad no puede adherirse al mundo como consecuencia de su disposición vinculante como en cualquier otro acto (esta relación primordial la veremos más

⁴⁵ Aunque se trata de un trabajo posterior a esta época, Wittgenstein en la “Conferencia sobre ética” (1929) da cuenta, a nuestro entender, de esta situación paradójica al colocar como ejemplo de proposición con valor absoluto (es decir, ética) a la expresión: “Me extraño de la existencia del mundo”

adelante). Sobre la crítica a la posibilidad de considerar a la voluntad como preeminente sobre el mundo, se señala en el diario filosófico:

El mundo es independiente de mi voluntad.

Aunque deseáramos que ocurriera todo lo que querramos, se trataría simplemente, por así decirlo, de una gracia del destino, porque no hay conexión lógica alguna entre voluntad y mundo capaz de garantizar tal cosa y tampoco podríamos querer de nuevo la supuesta conexión física⁴⁶ (DF: 05.07.16 – el subrayado es nuestro para enfatizar el tono de Wittgenstein de que la vinculación siempre es externa a la voluntad en el caso del mundo -)

Por lo tanto, este mundo nos acoge no sólo por el hecho de percatarnos de él, percibirlo como tal e indagar por el sentido de nuestros actos en él, sino que hemos llegado a un mundo ya constituido.

Sin embargo, hay un aspecto pendiente de examinar: la vinculación con el mundo es preeminente y no podrá ser cuestionada (al menos no de forma reflexivo-intelectual, pero sí existencial). Por tanto, la voluntad no constituye, como se podría sostener, al objeto de trasfondo de sentido último: el mundo. No obstante, sí se requiere de una aceptación (veremos a continuación de qué se trata tal afirmación) por parte de la voluntad a esta situación para iniciar o lograr el ordenamiento y concatenación de nuestros actos de forma global al

⁴⁶ Hemos modificado ligeramente la primera línea de la traducción de Muñoz y Reguera. El texto original señala: “Auch wenn alles, was wir wünschen, geschähe,...” (Wittgenstein, 1969: p. 165)

interior del todo manifiesto en el mundo. Este punto lo veremos en la siguiente sección.

2.2.2 El último o primer acto de la voluntad

Hay un pasaje en el diario filosófico de Wittgenstein perteneciente al 11 de Junio de 1916 que suena paradójico, en un primer momento, pero, tal vez, enmarcado dentro de la discusión que hemos venido desarrollando, podamos echar algunas luces sobre su contenido:

Sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él -y, en cierto sentido, dominarlo- (DF: 11.6.16)

Antes de proseguir en el análisis, es importante destacar que el término utilizado en el texto original⁴⁷ para “acontecimientos” es “Geschehnisse” (sucesos ocurridos o acaecidos) y no “Tatsache” (hechos del mundo), término frecuente en el TLP. Es decir, nos interesa destacar que por “renunciar a influir sobre los acontecimientos del mundo” Wittgenstein no se remite al tema recurrente del TLP: renunciar al intento por dar cuenta de lo que ocurre en el mundo. En este pasaje, su planteamiento es distinto.

Para Wittgenstein, la voluntad cumple un rol activo constante. Está presente en las acciones mismas. Sin embargo, hay que señalar que, por lo visto hasta ahora, la voluntad presenta un doble movimiento en sí:

⁴⁷ El texto original es el siguiente: “Nur so kann ich unabhängig von der Welt machen – und sie also doch in gewissem Sinne beherrschen – indem ich auf einen Einfluß auf die Geschehnisse verzichte.” (Wittgenstein, 1969: p. 165)

- El primero corresponde a manifestarse en cada acción de forma aislada
- El segundo remite a la mirada global o total hilvanando el conjunto de acciones para la puesta en sentido

A nuestro modo de ver, el primer movimiento es activo, puntual y proyectivo. Sin embargo, el segundo tiene un carácter pasivo (o, mejor dicho, contemplativo), reflexivo y retrospectivo (incluyendo, además, en este movimiento al primero). El paso de la acción aislada, el primer movimiento, al segundo, el carácter global supone que la voluntad se repliega sobre sí misma o se recoge sobre ella para aceptar al mundo como trasfondo último de totalidad para nuestras acciones que cobran sentido en esta articulación integral⁴⁸.

Es conveniente señalar que nuestra terminología tampoco es la más apropiada, ya que estamos considerando dos movimientos en la voluntad, cuando nos referimos, más bien, a un paso del movimiento a la quietud. El segundo momento supone un cese de la disposición activa de la voluntad: pasar de la actividad al recogimiento⁴⁹.

⁴⁸ Agradezco al Prof. Raúl Gutiérrez por su aporte indirecto y directo en esta sección del trabajo. Gutiérrez nos señala en su texto sobre la mística de San Juan de la Cruz: "...la voluntad puede no sólo no querer lo que quiere, sino que, además, puede no quererse a sí misma. La voluntad es la única potencia del alma que es capaz de una reflexión negativa..." (Gutiérrez: p. 118). Este aspecto vincula a Wittgenstein con las diversas tradiciones místicas y considero como central para establecer analogías entre el autor del TLP con las mismas.

⁴⁹ En diálogo con Vicente Santuc, me sugería distinguir en esta frase: "pasar de la actividad en el mundo al recogimiento frente al hecho del mundo". Es una distinción sumamente valiosa, porque supone el paso del mundo como trasfondo de mi actuar concreto en el mismo a contemplarlo como todo frente a mí, que lo (de) limito y en el que se haya la totalidad de mis actos particulares. Ahora bien, la mayor dificultad en introducir estos conceptos se debe al uso del término "hecho", que podría confundirse con la noción de "Tatsache" del TLP utilizada para denominar los estados de cosas correspondientes a la simbolización formal lógica de aquello que ocurre en el mundo. Esta posible ambigüedad ha impedido introducir una distinción pertinente y valiosa, que ayuda a comprender esta parte de nuestro trabajo.

Sin embargo, a través de los términos, queremos mantener lo paradójico del proceso: el paso de un momento al otro, para Wittgenstein, supone que la voluntad resuelva o disponga el recogerse o replegarse sobre ella misma para salir de sí. Es como si dijéramos que la voluntad “decide renunciar a seguir tomando decisiones” para doblarse a una instancia mayor o superior que la desborda: el mundo, la vida o Dios⁵⁰. Mucho de lo desarrollado hasta este punto se expresa en síntesis en el siguiente pasaje del diario filosófico:

El mundo me viene dado, esto es, mi voluntad se allega al mundo enteramente desde fuera como teniéndoselas que haber con algo acabado.

(Qué es mi voluntad, es cosa que todavía ignoro.)

De ahí que tengamos el sentimiento de depender de una voluntad extraña.

Sea como fuere, en algún sentido y en cualquier caso somos dependientes, y aquello de lo que dependemos podemos llamarlo Dios.

Dios sería en este sentido sencillamente el destino o, lo que es igual: el mundo -independiente de nuestra voluntad-. (DF: 8.7.16 – el subrayado es nuestro -)

Es importante diferenciar el argumento “fideísta” de la propuesta de Wittgenstein⁵¹. En este último, la voluntad decide renunciar a su disposición

⁵⁰ ...Podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo... (DF: 11.6.16)

⁵¹ Por “fideísmo”, no nos referimos a la concepción, como se entiende en la tradición filosófica, que critica a la razón y prescinde de ella para apoyarse en la fe y dar cuenta de la experiencia de Dios (ver: <http://plato.stanford.edu/entries/fideism/2.2.3>).

activa y someterse a aquello externo y superior a él, pero esto no significa que el mundo, la vida o Dios irrumpa en ese momento y se produzca un “arrebato místico”. Esto sería lo planteado por el fideísta, quien determina así su vínculo de creencia a partir de la iniciativa de su voluntad⁵². Más bien, la propuesta de Wittgenstein es que logramos esta disposición de recogimiento y entrega hacia el mundo, del cual se depende. Sin embargo, la mirada global no se da de forma inmediata o necesaria como resultado del cese repentino de nuestra voluntad.

No olvidemos que no contamos con una capacidad de influjo tan determinante sobre los acontecimientos del mundo o sobre este último como tal. Ya Wittgenstein nos advirtió en un pasaje citado previamente: “...aunque deseáramos que ocurriera todo lo que querramos, se trataría simplemente, por así decirlo, de una gracia del destino”⁵³. Al contrario, sólo al renunciar a influir en lo que ocurre en el mundo “en cierto sentido (podemos) dominarlo” (DF: 11.6.16), pero destaquemos la frase “en cierto sentido” y no el aparente dominio, que, finalmente, no depende ya de nosotros, sino de aquello externo a nosotros que nos acoge, desborda y embarga: mundo, vida, Dios.

La posición planteada se acerca más a la crítica de Kai Nielsen sobre aquellos intérpretes que sostienen la presencia de un fideísmo wittgensteiniano a partir de la última etapa de la obra de Wittgenstein. De este modo, el discurso religioso es un juego de lenguaje cerrado e incommensurable, lo que explica su inexpresabilidad. Nuestra formulación se acerca a la crítica de Nielsen, aunque trata de concebir el posible fideísmo tomando elementos del obra temprana de Wittgenstein.

⁵² En este punto, hay coincidencia con la corriente jansenista inspirada en Agustín: “...De acuerdo con Agustín, la voluntad es libre por el mero hecho de que es voluntad y, por definición, si hay una *volitio*, su objetivo debe encontrarse dentro de nuestro poder.” (Kolakowski: p. 44).

⁵³ Ver Nota 46 para ver el pasaje completo.

Ahora bien, frente a la seguridad del fideísta que determina en un proceso similar su objeto de creencia⁵⁴. En Wittgenstein, la voluntad realiza este salto de fe – análogo al del fideísta - que termina por dejar al sujeto, portador de la misma, en completa inseguridad, carencia, pero, sobre todo, en una espera atenta –situación de indeterminación distinta al del fideísta -, ya que se trata de un proceso a ser vivido de forma individual de acuerdo a cada persona y sus propias experiencias en fragilidad e inseguridad plenas. En esta especie de silencio, distinto al propuesto al final del TLP, pero similar de algún modo, se encuentra aquel que realiza el proceso descrito: en silenciosa, pero atenta espera de aquello que ya no depende de la propia voluntad.

Una vez lograda la vivencia de acogida del todo, como en el caso de Wittgenstein⁵⁵, esta es momentánea y su recuerdo se torna intermitente, aunque esté en el intelecto⁵⁶. Es muy probable, dado el doble movimiento de la voluntad que se deba apelar a procesos similares de atenta espera a la respuesta (o llamado, depende de la perspectiva) de acogida para recuperar la

⁵⁴ Con lo cual, la separación tradicional entre razón y fe en el fideísta privilegiano esta última es poco plausible, ya que tal seguridad o determinación es racional. Dado que no es clara la tenue línea entre razón y fe o intelecto y voluntad, hemos preferido evitar profundizar esta separación en el presente trabajo, que consideramos no es suficientemente clara en Wittgenstein. En el decir, se privilegia el intelecto y, en el “mostrar”, la voluntad, pero esto no impide una labor conjunta en sus propios ámbitos y difícil de precisar.

⁵⁵ En la vivencia personal de Wittgenstein, muchos de sus biógrafos mencionando la impresión similar al proceso descrito producido al contemplar la obra teatral “Die Kreuzelscheiber”, cuando tenía 21 años, y queda pasmado coincidiendo con el protagonista de la obra en un pasaje de la misma: “...Eres parte del todo y el todo es parte de ti. ¡Nada malo puede ocurrirte” (McGuinness: p. 137).

Los diversos biógrafos coinciden en este pasaje de la vida del autor del TLP al considerarlo como la “experiencia mística” de Wittgenstein (Monk: p. 51, McGuinness: pp. 136 –137 o Baum: pp. 55-57). Sin embargo, esta experiencia no le bastó como lo indican sus diarios personales para estar en paz espiritual consigo mismo. La experiencia de la guerra también lo ha de marcar al respecto.

⁵⁶ Es interesante la analogía entre esta revisión de lo vivido y el análisis de la memoria por parte de Agustín en el libro X de sus “Confesiones”: “Lo que ahora distingo y entiendo lo deposito también en la memoria para luego acordarme de lo que he entendido ahora. Por tanto, me acuerdo de haberme acordado. Y si luego recuerdo que ahora he podido recordar esto, por supuesto que lo recordaré con la facultad de la memoria” (X, 13, 20, p. 231)

El recordarse recordando le permitirá, en determinado momento, percatarse a Agustín de contenidos provenientes de experiencias que escapan a este mundo: su encuentro con Dios (el trasfondo de sentido).

mirada *sub specie aeterni*, de haber vivido lo eterno, de haber contemplado al mundo como un todo limitado dándole concatenación y orden a todos nuestros actos. Es decir, nos quedará el recuerdo del sentido pleno de vida alcanzado.

Nos toca examinar, finalmente, a continuación, el contenido de la respuesta o revelación hacia aquel replegado en sí mismo y desplegado hacia fuera de él mismo.

2.2.3 “Nada malo puede ocurrirte!”: la confianza básica del sentido de la vida

Durante el proceso de recogimiento de la voluntad, nuestro repliegue y despliegue da cuenta, a partir de lo señalado, de un momento de confianza radical, en el cual actuamos depositando esta última en aquello distinto e independiente de nosotros y que nos provee de un orden mínimo y elemental para nuestros actos en su totalidad como lo señala en el diario filosófico

¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?

Sé que este mundo existe...⁵⁷ (DF.: 5.7.16 – el subrayado es nuestro -)

Tal vez, hay que destacar que este “saber” no se restringe a lo meramente intelectual. Se trata de una vivencia integral de la persona consigo misma y respecto a aquello distinto de sí como todo (el mundo) diferenciando a ambos

⁵⁷ Ver Nota 94 para leer el pasaje completo.

elementos, los cuales se siguen limitando mutuamente diferenciándose entre sí⁵⁸.

De esta forma, darnos cuenta de la existencia del mundo ha implicado replegar nuestra voluntad en una última decisión o primera en nuestro proceso de vida. Replegar la voluntad significa aceptar un marco mayor, en el cual nos desenvolveremos y al que le damos nuestra confianza radical. De este modo, depositar esta confianza en el marco referencial u horizonte de sentido, donde llevaremos a cabo nuestro actuar, hace posible nuestra capacidad de construcción de sentido pleno en la vida⁵⁹. Si este no fuera el caso, ¿cómo podríamos desenvolvernos en un mundo que no aceptamos como existente y trasfondo para nuestras acciones?

La confianza básica antes señalada diluye o nos libera del problema del sentido de la vida. El aparente problema de esta pregunta por el sentido de la vida ha estado en haber presupuesto que encontraba respuesta en el mundo como un hecho más aislado o un conocimiento a encontrar en él, cuando esto no ocurre así. Tomando en cuenta lo señalado previamente, el preguntar por el sentido de la vida o del mundo (que, como hemos visto, son lo mismo) significa preguntar por algo que se encuentra fuera de este ámbito y limita con él. El problema del sentido de la vida significa, finalmente, preguntar por nosotros mismos, ámbito desde el cual surge la inquietud en nuestra relación con el

⁵⁸ Como lo señala en el siguiente pasaje (entendamos “divinidades” no en un sentido religioso, sino por la relevancia en el proceso descrito):

... Hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente... (DF: 08.07.16)

⁵⁹ Ahora bien, la distinción de momentos es lógica y no cronológica (agradezco a las clases con el Prof. Gutiérrez por este aporte). Es muy probable que este proceso se dé de forma simultánea sin distinción de sus distintas etapas y de forma mucho menos ordenada a la descrita en este capítulo.

mundo (y no al revés: el haber llegado a un aparente mundo sin sentido, en el cual debemos encontrar o proveerle de sentido).

Se trata, así, de regresar a nuestra actividad interna depositaria de confianza o de puesta de sentido en nuestra interrelación con la vida/el mundo producto de habernos sujetado a reconocerla/lo como trasfondo o marco global de nuestro actuar particular⁶⁰. Este despliegue volitivo en acciones concretas que ha depositado su confianza previamente es así sometida a riguroso examen, una vez hecha nuestra aceptación de la existencia del mundo, porque desde ella surgirá o no la posibilidad de creer plenamente en el sentido de la vida o no. A partir de ella, consideraremos nuestra existencia feliz o infeliz o nuestro actuar bueno o malo⁶¹ o se harán manifiestas otras disciplinas:

El modo como todo discurre, es Dios.

Dios es, el modo como todo discurre.

Sólo de la consciencia de la unicidad de mi vida surgen religión - ciencia
- y arte (DF: 1.8.16)

A diferencia de la religión, la ciencia o el arte, en la ética, como hemos visto, el mundo limita nuestra existencia, y, a su vez, nosotros lo limitamos al considerarlo nuestro horizonte de referencia. Por lo tanto, cada acción nuestra cambia los límites de dicho marco y hace posible que podamos considerar la sucesión de nuestros actos como buenos o malos.

⁶⁰ Ver la sección 2.1.3

⁶¹ Ver Nota 39. Al igual que el sujeto no es parte alguna del mundo, sino un presupuesto de su existencia, bueno y malo, predicados del sujeto, no son propiedades en el mundo... (DF: 2.8.16)

Al realizar una acción ubicándola en el marco mayor del todo, agregamos un elemento a la manera de comprender nuestro actuar en el mundo. Esto nos lleva a calificarnos (y sentirnos) como felices o infelices a partir de lo mostrado por nuestra actividad. Hay así una especie de narrativa del yo en el mundo, a través de la cual cada uno de nuestros actos no sólo deja huella en él, sino también lo va alterando al mismo tiempo (aunque, en verdad, estemos cambiando la comprensión que poseemos del mundo⁶²). Tal vez, éste sea el motivo que veamos nuestra existencia en diferido y no simultáneamente a cómo se van realizando nuestros actos, pero sí la podamos percibir que debe lograrse un todo armónico entre el yo y el mundo. Este equilibrio de la conciencia ética responde a la coincidencia con “la voluntad de Dios” (el mundo como todo integrador y ordenado de nuestros actos):

Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se llama “ser feliz”.

Estoy entoces, por así decirlo, en concordancia con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente. Esto es: “cumpló la voluntad de Dios”...

Por supuesto que es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios.

(DF: 8.7.16)

Como ya hemos señalado previamente, todo lo anterior sólo será posible desde ese momento primero (en términos lógicos y no cronológicos) de aceptación del mundo (y de su sentido), el cual podemos ahora entender como la

⁶² Este es el punto, por el cual “el solipsismo (-idealismo-) coincide con el puro realismo” (5.64)

confianza plena depositada en que nuestro actuar nos llevará a algún tipo de fin u objetivo dentro de un todo mayor. No sabremos de qué se trata este final del camino, pero valdrá la pena el comprometernos con nosotros mismos al respecto⁶³. No se trata de un fideísmo ingenuo que privilegia la posición del sujeto (áquel que cree), sino de un proceso que reposa en la relación íntima entre aquel que cree y en lo que cree y ha depositado su confianza radical en aquello independiente a mi voluntad: el mundo, la vida, Dios.

Aceptar esta instancia de confianza plena es como contar con la mirada “sub specie aeterni”. Esta perspectiva es una especie de mirada fuera de lo espaciotemporal, desde lo eterno. De lo contrario, no podríamos percatarnos siquiera del marco referencial que supone el mundo, ni tampoco tener en cuenta la secuencia de nuestro actuar en el mismo (no podríamos identificar nuestro proceso de vida como poseedor o no de sentido). Por lo tanto, considerar nuestro mundo o actuar como feliz o infeliz supone, por un lado, adoptar esta mirada “eterna”, lo que implica haber extendido nuestra fe básica a la vida. A lo anterior se agrega, por otra parte, asumir nuestra vida como presente continuo sin dejarnos llevar por la nostalgia (el pasado) o la angustia (el futuro). Desde esta última perspectiva, la muerte no supondrá temor alguno⁶⁴, ya que escapa al presente y no es certeza de nada.

⁶³ Obviamente, este valor agregado en nosotros mismos se logra también en la confianza radical depositada.

⁶⁴ 6.4311 La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte.

Si por eternidad se entiende, no a una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente. Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo visual. Ver también la Nota 31.

Ahora bien, también es posible preguntarnos: ¿y qué ocurre, si no estamos dispuestos a depositar nuestra confianza en aquello que nos acoge, donde desplegamos nuestro actuar? Entonces, rechazamos este nexo básico de confianza o, simplemente, nos encontramos en un proceso de deterioro personal y de desintegración de nuestras acciones respecto a un todo que nos impide lograr esta mirada de conjunto. La respuesta más extrema a esta situación, que además también se da desde nuestra voluntad, es el tema a discutir en el siguiente capítulo: el suicidio.



Tercer capítulo

La pérdida del vínculo último con el mundo: el suicidio

Es común colocar a la pérdida del sentido de la vida - o considerar nuestra vida como infeliz – en una relación causal, cuyo efecto es el suicidio. En el último capítulo, hemos explorado desde la noción de “sentido de vida” la pérdida del mismo propuesta por Wittgenstein en su obra temprana a partir del ámbito volitivo.

En esta parte, en cambio, nos acercaremos al fenómeno del suicidio para examinar la posición de Wittgenstein sobre este acto. Su relevancia no está dada sólo en la posible relación con la pérdida del sentido de la vida, sino en que estamos ante un acto posible de darse en el mundo. Al tratarse de una opción más a barajar frente a este acto extremo, ¿qué actitud tomar frente a este gesto último del ser humano antes de desvincularse del mundo o de la vida? Frente a esta inquietud, al final del capítulo, presentaremos la perspectiva de Wittgenstein sobre este tema.

Cabe señalar que, dada la peculiaridad del desarrollo filosófico en la obra de Wittgenstein, su pensamiento se complementa en diversas temáticas con las reflexiones de sus diarios o con los testimonios de las personas allegadas dentro y fuera del ámbito académico. De esta forma, en el caso del suicidio, consideramos importante abordar la presencia del fenómeno tanto en la experiencia personal como académica del autor del TLP. Este será el contenido de la primera parte de esta sección.

A continuación, para una comprensión apropiada del suicidio como tal, hemos seleccionado a tres autores con perspectivas distintas: Émile Durkheim con su estudio “El suicidio” de 1897; Sigmund Freud y su artículo “Duelo y Melancolía” de 1917 y Albert Camus con el texto “El mito de Sísifo” de 1951⁶⁵. Cada una de estas obras representa un trabajo clásico sobre el suicidio en su respectiva área. En el caso de las dos primeras, el acercamiento al tema desde la sociología y la psicología, respectivamente, permiten contar con argumentos desde disciplinas ajenas a la filosófica, que contribuyen a ampliar la discusión sobre este acto final. Ambos acercamientos se complementarán con la reflexión filosófica de Camus.

Una vez presentada la problemática general del suicidio, nos dedicaremos a señalar la reflexión de Wittgenstein al respecto en su obra temprana. Esta última parte del capítulo permitirá no sólo cerrar esta sección, sino también brindar una pequeña síntesis sobre algunos temas desarrollados en el presente trabajo.

⁶⁵ Ver las referencias bibliográficas al final del texto.

3.1 La presencia del suicidio en el desarrollo personal de Wittgenstein

Es muy probable que la personalidad de Wittgenstein haya estado marcada por los suicidios ocurridos tanto en la familia como en el ambiente intelectual de la época⁶⁶. Sin embargo, consideramos que este influjo se hará presente no sólo en la vida, sino principalmente en la propia obra del autor del TLP contribuyendo a sus reflexiones sobre el tema en sus textos filosóficos. Veamos a continuación algunos elementos de esta presencia marcada.

3.1.1 El suicidio en el ámbito familiar y académico de Wittgenstein

El espacio familiar de los Wittgenstein estuvo marcado por la dirección férrea del padre Karl Wittgenstein, quien había logrado fortuna en la industria del acero y del hierro desde mediados del siglo XIX. Su proceso personal de labrarse a sí mismo había sido estricto y muy rígido. Por esta razón, aspiró a un tipo de formación similar para sus hijos estableciendo un pequeño centro de educación particular en su propia casa a cargo de institutrices y profesores privados al margen de la escuela tradicional, de la cual desconfiaba Karl Wittgenstein.

Lamentablemente, la férrea disciplina del hogar trajo consecuencias graves para los hijos mayores varones⁶⁷ como veremos a continuación. Estas muertes tempranas obligaron al patriarca de los Wittgenstein a ser mucho más flexible

⁶⁶ Los estudiosos de Wittgenstein no se ponen de acuerdo sobre los factores que influyeron para la presencia de los pensamientos y reflexiones sobre el suicidio en Wittgenstein. Algunos consideran que se debían al contexto decadente de la ciudad de Viena perteneciente a un Imperio a punto de colapsar (Janik y Toulmin, Baum o Monk), pero otras lecturas destacan el ámbito familiar como fuente principal de esta preocupación por el suicidio debido a la disciplina estricta y las muertes de los hermanos (McGuinness). Por el momento, hemos optado por una alternativa que complementa ambas lecturas.

⁶⁷ Cfr McGuinness: p. 34

con los últimos hijos varones: Paul y Ludwig, quienes podrán dedicarse a sus propios intereses en el desarrollo de sus carreras. El primero resultó ser un pianista destacado a pesar de la pérdida del brazo derecho durante la Primera Guerra Mundial y el segundo tendrá un recorrido intelectual desde los intereses iniciales por la construcción de aeroplanos hasta llegar a la filosofía pasando por la ingeniería de motores o la física o las matemáticas en diversos momentos de su propio proceso.

En este contexto familiar con las características antes señaladas, la presencia del suicidio ocurrirá durante la adolescencia del autor del TLP. De los 8 hijos de la familia Wittgenstein, tres de los cinco varones terminarán con su vida a temprana edad. Al menos dos de ellos, lo harán debido a la presión ejercida por el padre o como rechazo a éste, ya que no estaban interesados en proseguir su futuro en la empresa familiar. A pesar de los desencuentros y hechos trágicos en la familia, la formación recibida en el hogar les brindará a los Wittgenstein un respeto muy marcado por la autoridad, un sentido muy estricto del deber y del compromiso personal y, finalmente, una fuerte necesidad por destacar en el campo de interés personal elegido para el propio desarrollo.

El mayor de los hermanos, el segundo de los hijos, Hans se suicidó en 1902 en La Habana, cuando su hermano Ludwig, el menor de los hijos, contaba con trece años. Era un músico talentoso y homosexual. Esto último agrega un elemento adicional a su situación personal, ya que la homosexualidad era una condición difícil de llevar de forma pública en el contexto social de la época.

Posteriormente, Rudolf, el tercero de los hermanos varones después de Hans y Kurt, se quitará la vida en 1904. Se presume que también era homosexual añadiendo una carga a la propia crisis personal difícil de superar. Al final de la guerra en el año de 1918, Kurt, el segundo hijo varón, se suicidará en el frente de batalla. Se sostiene que este acto fue generado por la negativa de sus tropas a su cargo a seguir una de sus órdenes, aunque también se sugiere que se debió a su propio rechazo a una orden superior que hubiera expuesto a sus soldados a la muerte o cautiverio. En cualquiera de las dos situaciones, se debe destacar el alto sentido del honor comprometido en su muerte⁶⁸.

Por otra parte, en el ambiente intelectual de la época, hay dos suicidios que generan gran impacto en Wittgenstein. Se trata de las muertes de Otto Weininger en 1904 y de Ludwig Boltzmann en 1906. El primero era el autor de “Sexo y Carácter”, una obra de gran impacto para la época con ideas muy peculiares que expresaban la imagen de sí mismo presente en Weininger, judío y homosexual que renegaba de ambas condiciones. En su obra, se destaca la masculinidad como expresión de un carácter propenso a los altos logros de desarrollo en el ser humano apreciando en especial al “genio” (aquel que supera sus propias limitaciones y se coloca por encima del resto en su campo), mientras que lo femenino era símbolo del mal, dependiente y decadente. Se le relaciona así a este último con el judaísmo y la homosexualidad, ya que ambos están influidos por este tipo de carácter. Tal vez esto explique la conversión tardía de Weininger al protestantismo y su suicidio a los veintitrés años en la

⁶⁸ A diferencia de Monk que considera el suicidio de Kurt como resultado de la negativa de sus tropas a seguir sus órdenes (Cfr Monk, 1991: p. 11), Janik y Toulmin señalan, más bien, que su suicidio se debió a que prefirió esta opción antes de ser capturado por los rusos (Janik y Toulmin: p. 219). En cambio, McGuinness menciona ambas situaciones destacando también la posibilidad de la negativa a una orden superior y el alto sentido del honor en el acto (Cfr McGuinness: pp. 350 – 351)

casa de Beethoven, considerado por este autor como el genio entre los genios⁶⁹.

En el caso de Boltzmann, Wittgenstein estaba interesado en seguir estudios de física con él en la Universidad de Viena. Después de la formación temprana en el hogar, había pasado a la Escuela (Realschule) de Linz. Esos años estarán marcados por la poca claridad en su futura vocación⁷⁰. Es muy probable que la referencia paterna lo haya llevado de sus iniciales intereses por los aeroplanos y motores hacia el campo de la ingeniería. Es así que al término de su período en Linz, deseó proseguir su educación superior con el físico Boltzmann. Sin embargo, este se suicidaría el mismo año de conclusión de la etapa escolar de Wittgenstein. Aunque tenía intereses técnicos en sus posibles estudios con Boltzmann, parece ser que la atracción principal fue hacia el campo de la filosofía de la ciencia, en el que también se había desarrollado el desaparecido profesor de física⁷¹. Esta muerte derivará por algunos años la vocación de Wittgenstein hacia el campo técnico y mecánico, aunque retomará el rumbo hacia la filosofía de la mano de Frege y Russell.

3.1.2 El suicidio en la experiencia personal de Wittgenstein

Para un acercamiento apropiado a esta temática durante la etapa previa, de elaboración y de publicación del TLP, hemos establecido tres períodos específicos:

⁶⁹ Cfr McGuinness: p. 81; Bartley: pp. 36-37; Monk, 1991: pp. 19 - 25

⁷⁰ Cfr Von Wright: p. 25

⁷¹ Cfr Monk, 1991: p. 26 y McGuinness: pp. 87 - 88

- La etapa de formación previa a su llegada a Cambridge y la primera estadía en esta casa de estudios tomando contacto con Bertrand Russell, su mentor, y David Pinsent, su mejor amigo (1904 – 1914).
- El período de ingreso como voluntario al ejército austríaco, su presencia en el combate y la elaboración de gran parte del TLP hasta su culminación en un receso del combate (1914 – 1918)
- La etapa posterior a la guerra y los intentos fallidos por publicar el TLP (1918 – 1919).

En la primera etapa, entre 1904 a 1912, vivió un período de profunda soledad mental con ideas constantes de suicidio y de vergüenza por no lograr siquiera este cometido. Este testimonio se lo brindó a David Pinsent, con quien forjó una sólida amistad en Cambridge y terminó siendo el primero y más íntimo de su entorno limitado de amigos. Es muy probable que su aislamiento social en la Escuela de Linz, la incertidumbre vocacional y no poder cumplir un papel destacado en la vida lo hayan sumido en este cúmulo de preocupaciones personales por nueve años⁷². Su llegada a Cambridge para estudiar con Bertrand Russell y el respaldo brindado por el pensador inglés para proseguir su carrera filosófica sumada la amistad con David Pinsent le permitirán dejar de lado esta inquietud temprana por el suicidio. Sin embargo, el testimonio de Russell da cuenta que, en sus primeros contactos, la idea aún era recurrente⁷³.

⁷² La referencia de este dramático testimonio personal a David Pinsent es citado por McGuinness (Cfr McGuinness: p. 81). Sobre Pinsent como primer amigo de Wittgenstein, aparece en: McGuinness: p. 85. Sobre las dudas vocacionales, estas aparecen en Von Wright (Cfr Von Wright: p. 25)

⁷³ “...Solía venir a mis habitaciones, a medianoche, y durante horas se paseaba de un lado para otro como un tigre enjaulado. Al llegar, anunciaba que, cuando dejase mis habitaciones, se iba a suicidar. Por esta razón, a pesar de que me estaba durmiendo, no quería echarle. Una noche de ésas, después de una o dos horas de mortal silencio, le dije: “Wittgenstein, ¿está pensando en la lógica o en sus pecados?” “En las dos cosas”, contestó y luego se sumió otra vez en el silencio...” (Russell: p. 30)

En el segundo período, a pesar de estar eximido para combatir debido a una hernia, Wittgenstein se enrola por un alto sentido del compromiso. Sin embargo, también “...creía que la experiencia de enfrentarse a la muerte, de una manera u otra, le *perfeccionaría*. Podría decirse que fue a la guerra no por su país, sino por él mismo”⁷⁴. Por este motivo, insistirá en no realizar labores administrativas, a pesar de su formación y su posición social, sino persistirá en ir al frente hasta conseguirlo.⁷⁵ Durante este período, son constantes los períodos intermitentes de labor filosófica intensa en el borrador del TLP y de la hostilidad hacia sí mismo, cuando no lograba avanzar en esta tarea o se incomodaba por sus compañeros de guerra llegando a recurrentes pensamientos de desánimo, depresión y suicidio⁷⁶.

El único intento de suicidio por parte de Wittgenstein, cuyo testimonio ha quedado registrado⁷⁷, ocurrió en el verano de 1918, durante un permiso por un receso en el combate, cuando su tío Paul lo encontró de casualidad en medio de una crisis emocional en una estación de tren en Salzburgo. Wittgenstein había recibido la noticia de la muerte de su amigo inglés David Pinsent en un accidente como piloto militar de pruebas. El tío logró convencerlo de desistir de la idea y lo llevó a su casa en Hallein (cerca de Salzburgo), en la cual culminó

⁷⁴ Monk, 1991: p. 112 (la traducción corresponde a la edición española Monk, 1997: p. 118)

⁷⁵ “Towards the end of March 1916 Wittgenstein was posted, as he had long wished, to a fighting unit on the Russian Front” (Monk, 1991: p. 136 – el subrayado es nuestro -). El mismo solicitó ser tomado en cuenta como “explorador”: la labor más peligrosa en combate. Este cargo suponía adentrarse en territorio desconocido para reconocerlo y ubicar al enemigo elaborando mapas. También dirigía y corregía el tiro de los soldados (Cfr Wittgenstein, 1991a: p. 147).

⁷⁶ Las 267 entradas de los “Diarios Secretos” (complemento del “Diario Filosófico (1914 - 1916)”) son un fiel testimonio de este período. Las entradas del 15.08.14 o 25.08.14 hablan de su rechazo inicial y constante hacia la tropa. Las entradas del 27.04.16 (el rechazo de la tropa hacia él por ser voluntario) hasta el 08.05.16 también indican su intento por comprender a sus compañeros. Las últimas entradas del 16.07.16 al 19.8.16 hablan de su depresión constante y su pugna por conservar las ganas de vivir y desarrollar su trabajo dado el desánimo y sus ideas recurrentes con la muerte (se encuentra en el frente durante este lapso). Las entradas del 26.02.15, 02.04.16 y del 28.03.16 refieren al suicidio.

⁷⁷ El testimonio de este episodio aparece en: Cfr McGuinness pp. 345 – 346 y Cfr Monk, 1991: pp. 154 - 155

la elaboración del “Logisch-philosophische Abhandlung” que luego sería denominado a sugerencia de G.E. Moore “Tractatus Logico-Philosophicus”. El momento más crítico de su existencia fue, al mismo tiempo, la posibilidad para culminar el trabajo (para ese momento) de su vida. El TLP será, finalmente, dedicado a David Pinsent.

Finalmente, la tercera etapa, posterior a la guerra durante los intentos infructuosos por lograr publicar el TLP, muestran a un Wittgenstein abrumado por la nostalgia de la partida de Pinsent, cuya muerte, en una carta a Russell desde su estancia como jardinero de un monasterio en Austria, se expresa metafóricamente así: “...se llevó consigo la mitad de mi vida. Y el diablo se llevará la otra mitad”⁷⁸. Ante la imposibilidad de reencontrarse con su amigo, el mayor anhelo pendiente de Wittgenstein se centró en ver publicado el TLP. Lamentablemente, la poca comprensión de su obra, no la esperada, por parte de Frege y Russell, sus maestros, y las dificultades para encontrar un editor dispuesto a publicarlo lo colocaron nuevamente en un estado de desánimo y de ideas recurrentes de suicidio, mientras se encontraba preparándose para ser maestro de escuela. Las correspondencias con el arquitecto Engelmann expresan este momento de tensión⁷⁹, pero, al mismo tiempo adelantan la posición de Wittgenstein sobre el tema y cómo logra superarlo. Sobre este punto y los contenidos de estas cartas, regresaremos en la última parte de este capítulo.

⁷⁸ Wittgenstein, 1979: p. 84

⁷⁹ Cfr Engelmann: pp. 33 – 35 (cartas del 30.05.20 y del 21.06.20)

3.2 Tres acercamientos al fenómeno del suicidio: Durkheim, Freud y Camus

El fenómeno del suicidio ha sido excluido por buen tiempo del ámbito académico y ubicado en un lugar marginado de la tradición del pensamiento occidental⁸⁰. Tal vez, esto responda a las condenas tempranas contra este acto que marcan nuestra moral habitual. Una temprana crítica a este fenómeno ocurrió en el ámbito griego, porque este acto privaba a la “polis” de un ciudadano que contribuya a la vida cívica. Esto era comprensible en un contexto, en el cual el bien común debía preservarse y era mejor considerado que el bien individual. A esta condena civil, se agrega la prohibición moral de la tradición cristiana, que consideraba al cuerpo como cárcel del alma, de acuerdo a la tradición de influencia platónica. De este modo, rechazar la vida como don era negar, al mismo tiempo, al Creador. Por tanto, el suicidio era un rechazo a Dios mismo.

A fines del siglo XIX, con el camino propio que empiezan a recorrer las Ciencias Sociales, se desarrollan estudios de corte más académico sobre el suicidio. De este modo, nos centraremos en los trabajos de dos investigadores de distintos campos: Émile Durkheim en la sociología y Sigmund Freud en la psicología. Cada uno, desde su respectiva disciplina, brindará elementos externos e internos al proceso vital del ser humano enfrentado a este acto último, con lo cual sus visiones se verán enriquecidas, posteriormente, con el

⁸⁰ A continuación, nuestras referencias a las condenas al suicidio se basan en: Cfr A. Alvarez: pp. 88 – 102 y Cfr Zilboorg: pp. 37 - 39

aporte final de Camus para esta parte, quien consideraba al suicidio como el principal problema filosófico serio a enfrentar⁸¹.

3.2.1 La perspectiva de Durkheim sobre el suicidio

El estudio de Émile Durkheim se propone abordar el suicidio como un hecho social. Es decir, al interior de una sociedad y del influjo de interrelaciones sociales establecidas entre los diversos miembros de la misma. De este modo, propondrá la siguiente distinción en tres tipos de suicidio:

- El suicidio egoísta
- El suicidio altruista
- El suicidio anómico

El primero encuentra la motivación central para el suicidio en la propia persona y no en factores externos a ella, que podrían contribuir al proceso, pero no terminan siendo de responsabilidad del sujeto, ya que él será quien determine el cómo asumir su situación concreta. Esto explica la denominación en relación con la noción de “ego” (yo). Un ejemplo de este tipo de suicidio es aquel producto de una crisis afectiva o laboral, de índole personal, la cual brinda al sujeto suficientes razones para acabar con su vida.

En el segundo caso, la motivación central está dada por factores externos a la persona, que la vuelven dependiente de los mismos. De este modo, el sujeto

⁸¹ Cfr Camus: p. 15

no puede librarse de estos vínculos y, más bien, su determinación a optar por este tipo de suicidio es, en realidad, el seguir con pautas o elementos ajenos y externos a él. Esta es la situación del japonés que se elimina por el código de honor rígido en su tradición cultural o el caso del soldado que se inmola defendiendo a sus compañeros de lucha y a su patria.

El último tipo de suicidio remite a un contexto social carente de regularidad para un desarrollo adecuado. El término “nomos” en “anómico” es tomado en el sentido de “regularidad”. Ante una serie de eventos que alteran el discurrir habitual de la convivencia de una comunidad o sociedad, la presencia de esta crisis supondrá inestabilidad y contemplar al suicidio como una respuesta posible a este momento. De este modo, una situación de crisis social generada por depresiones económicas o una guerra aumentan el número de suicidios.

Es importante señalar que la tipología planteada por Durkheim, a nivel metodológico, presenta un énfasis especial en el tipo de causas del suicidio a partir de los hechos ocurridos en las sociedades europeas de la época. Por tanto, su estudio presenta gran cantidad de cuadros comparativos con diversas entradas, con las cuales contrasta las poblaciones de los países de Europa Occidental y sus tasas de suicidio según las causas correspondientes a los tres tipos de suicidio antes vistos. Es decir, Durkheim se encuentra influenciado por el positivismo propio de su contexto y espera, a partir de la verificación de datos e información con la realidad (los hechos ocurridos), sustentar y corroborar sus planteamientos.

Para nuestros intereses, nos concentraremos en las dos conclusiones de su estudio del “suicidio egoísta”. A pesar de que Wittgenstein, durante su participación en la Primera Guerra Mundial, pudo haber contemplado la posibilidad del “suicidio altruista” en el fragor de la batalla, creemos que, para él, pesaba más el primer tipo de suicidio teniendo en cuenta las dificultades para relacionarse con sus compañeros de tropa y sus nulas menciones en sus textos personales al concepto de “patria” o referencias al Imperio Austro-húngaro, por el cual peleó. Durkheim nos señala así dos conclusiones para este tipo de suicidio⁸²:

- En sociedades protestantes, el índice de suicidios es mayor que en comunidades católicas. A su modo de ver, el grado de integración social logrado en las sociedades de credo católico contribuye a que los individuos no contemplen la posibilidad del suicidio que está más presente en aquellas de credo protestante, donde la dispersión social y el logro de la autonomía del individuo son mayores.
- A mayor ciencia y mayor desarrollo del conocimiento, es mayor también la presencia del suicidio. Aunque este punto, Durkheim no lo verifica con algún cuadro o investigación al respecto, parece basarse en una intuición que se desprende de la anterior conclusión. En sociedades con mayor desarrollo de la investigación y la reflexión, la persona cuenta con mayores posibilidades de lograr un pensamiento autónomo y no verse influido por creencias que le restringirían o limitarían. Por tanto, la idea

⁸² Estas referencias al “suicidio egoísta” corresponden al capítulo II de su texto: Cfr Durkheim: pp. 114 - 130

de contemplar al suicidio como una opción es posible de darse en estas sociedades a diferencia de aquellas comunidades, donde la autonomía del pensamiento cuenta con impedimentos para su desenvolvimiento adecuado.

Ahora bien, a pesar de lo cuestionable que puedan parecer las dos conclusiones antes mencionadas, hay que destacar la paradoja de la modernidad que se encuentra presente en las afirmaciones de Durkheim: a mayor desarrollo de la autonomía del individuo a nivel de su libertad y razón, también es mayor la posibilidad de optar por el suicidio. Es decir, la capacidad de toma de distancia y autonomía como tales no bastan como simple garantía de una vida merecedora de ser vivida o de la plenitud de la misma. Este aspecto torna muy sugerente el estudio de Durkheim y lo puede vincular a muchos de los intereses del propio Wittgenstein en su período inicial de desarrollo.

3.2.2 El análisis de Freud acerca del suicidio

El trabajo de Freud contribuyó a situar el tema del suicidio en el ámbito de las fuerzas psicodinámicas en el interior de las personas. El impacto de su texto “Duelo y Melancolía” opacó cualquier otro estudio sobre el mismo fenómeno por cerca de 40 años⁸³. En este artículo, Freud se propone distinguir los dos procesos que aparecen en el título del mismo. El suicidio, desde su perspectiva, quedará vinculado al estado de melancolía.

⁸³ Cfr Maltsberger: p. 2

En primer lugar, el duelo aparece en la persona ante la pérdida del objeto amado. Se da así una etapa personal de paulatino procesamiento y superación de una situación de pérdida de un objeto que aglutinaba los afectos de la persona previos a la situación de duelo. El objeto amado puede tratarse de una persona concreta o, incluso, de una abstracción. Poco a poco, la energía liberada por esta ruptura se termina por procesar y reencauzar permitiendo que la persona prosiga con su mundo afectivo reconstituido.

En cambio, en el proceso de melancolía, la persona no logra superar su situación de pérdida y vuelca la energía liberada por la ruptura, que antes se dirigía al objeto, en sí misma. De esta manera, se da una situación de hostilidad hacia uno mismo, ya que la energía afectiva no puede ser canalizada por la propia persona, con lo cual se termina recriminando por la situación ocurrida y cargando con un fuerte sentimiento de culpa ante lo acontecido, ya que se considera a sí misma como inútil para poder superar la pérdida por sus propios medios.

Ahora bien, este retraimiento hacia el “yo” (o narcisismo) se manifiesta en un proceso de agresión ambivalente. Por un lado, se inflinge la culpa en uno mismo por la situación generada, pero, por otra parte, la hostilidad también está dirigida hacia el objeto de la afectividad, cuya pérdida ha desatado el estado de ánimo melancólico. Freud utiliza el término de “sadismo” para señalar la ambivalencia del placer y displacer en este proceso.

En este estado, se abre la posibilidad del suicidio, cuando la persona pasa de “sujeto” (en actitud activa y creativa en el desarrollo de su proceso personal) a “objeto” (en actitud pasiva y sometida a los influjos externos). Como se nos señala:

“...el yo no puede darse muerte sino cuando el retorno de la carga de objeto le hace posible tratarse a sí mismo como un objeto; esto es, cuando puede dirigir contra sí mismo la hostilidad que tiene hacia un objeto...En el suicidio y en el enamoramiento extremo – situaciones opuestas – queda el yo igualmente dominado por el objeto, si bien en forma muy distinta.” (Freud: p. 2097)

Dada la ambivalencia de la agresión señalada, el suicidio no es sólo el final del padecimiento que acontece en la persona que lo realiza, sino también un acto de venganza hacia el mundo externo generador de la situación extrema de malestar personal. En este sentido, es interesante iluminar lo señalado por Freud respecto al suicidio con la confluencia de los tres deseos, que están presentes en este acto para Menninger:

- El deseo de matar
- El deseo de morir
- El deseo de ser matado⁸⁴

⁸⁴ Hemos preferido este participio que se ajusta mejor al término “the wish to be killed” en lugar del participio mucho más apropiado, en sentido gramatical, como es “muerto”

En la satisfacción de las tendencias de autodestrucción como es el suicidio, por lo menos, el primero y el último están presente en este acto extremo⁸⁵. Por un lado, se cuenta con el “sujeto” que comete el acto y, al mismo tiempo, también el “objeto” a ser sometido en la ejecución de la acción. Ambos, sujeto y objeto, coinciden en la misma persona.

Al margen de los conceptos propios de la teoría psicoanalítica de Freud y Menninger, es importante destacar dos aspectos: la relación de ambivalencia y oscilación entre “sujeto” y “objeto” derivando en la posibilidad del suicidio y, por otra parte, la relación de agresión y homicidio en la comprensión del suicidio. Es decir, sobre esto último, el acercamiento a este fenómeno conlleva una fuerte carga moral que no es asociada, como en el caso de Durkheim, con la autonomía del sujeto, sino, más bien, con una situación de dolor profundo e irreversible, de agresión y desintegración personales hacia el entorno cercano. El suicidio termina siendo, así, el último clamor de una situación irreconciliable entre la persona y el mundo.

3.2.3 La relación entre el absurdo y el suicidio en Camus

Como señalábamos anteriormente, Camus considera que “no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio”⁸⁶. A partir de esta consideración, este autor se propone examinar la relación entre la situación de absurdo en nuestra vida y el suicidio. Con este fin, se dedicará primero a explicar en qué el primer elemento de este vínculo.

⁸⁵ Cfr Menninger: pp. 34 - 35

⁸⁶ Ver Nota 81

Por absurdo, Camus se refiere a la separación entre la persona y la vida, cuando el mundo que nos parecía cercano y familiar se torna ajeno y extraño. Se establece así un distanciamiento entre nuestras acciones realizadas (el pasado) y las expectativas y anhelos (el futuro) con el presente que resulta desvinculado de cualquier tipo de razón para vivir. La vida cotidiana termina siendo una concatenación de actos insignificantes o poco significativos, que no terminan por consolidar el escenario, en el cual nos movemos o vivimos. Por tanto, lo absurdo se termina por ubicar en nuestras vidas dirigiendo nuestras acciones de forma paradójica, aquello ajeno inicialmente termina siéndonos lo más cercano e íntimo⁸⁷.

Esta imposibilidad de establecer al mundo como unidad, ya que lo terminamos percibiendo como fragmentos carentes de relevancia mayor que en ellos mismos, está dada para cualquier persona. Todos pueden encontrarse, de un momento a otro, en una situación semejante, ya que lo absurdo da cuenta de la confrontación entre el anhelo de claridad del ser humano y “el silencio irrazonable” del mundo⁸⁸.

En el análisis desarrollado por Camus, hay una preeminencia del sentimiento de lo absurdo sobre la noción intelectual del mismo. De esta manera, podemos comprender su argumentación sin necesidad de haber pasado o encontrarnos en esta situación. Ahora bien, podríamos apelar a la fe y superar esta situación, pero no es posible, ya que el absurdo pertenece al campo de lo humano. No

⁸⁷ Cfr Camus: pp. 18 - 19

⁸⁸ Cfr Camus: p. 44

podemos tampoco restituir un sentido perdido o buscarlo en el futuro, porque lo absurdo no establece vinculación, sino confrontación entre los elementos que ha separado.⁸⁹

En estas condiciones, sólo quedaría la resignación, ya que nos encontramos ante una situación insuperable y que desborda nuestras capacidades. Sin embargo, Camus señala que la conciencia y la rebelión ante esta situación nos permiten revertirla. Podemos vivir considerando que la vida es absurda, pero esto no nos obliga a aceptar tal condición. Por tanto, la conciencia de esta situación y la posterior rebelión frente a la misma suponen la posibilidad de afirmar que lo absurdo no doblegará la explicitación de nuestra libertad en este acto de rechazo. Como Camus lo señala:

“Así saco de lo absurdo tres consecuencias que son mi rebelión (frente a esta situación), mi libertad (para enfrentarla) y mi pasión (por afirmar la vida). Con el solo juego de la conciencia transformo lo que era invitación a la muerte, y rechazo el suicidio...” (Camus: p. 86)

De esta forma, Camus no sólo discute en su trabajo aquello que considera el problema filosófico más importante: el suicidio frente a lo absurdo de la vida⁹⁰,

⁸⁹ Esta parte corresponde al tercer capítulo del texto “El suicidio filosófico” (Cfr Camus: pp. 45 – 70)

⁹⁰ Es importante señalar la contraargumentación de Thomas Nagel en su texto “El absurdo” (Nagel: pp. 34 – 53) refutando lo sostenido por Camus: “Las vidas de muchas personas son absurdas, de manera temporal o permanente, por razones convencionales que tienen que ver con sus particulares ambiciones, circunstancias y relaciones personales. Sin embargo, si hay un sentido filosófico de lo absurdo, éste debe surgir de la percepción de algo universal: algún aspecto en que la pretensión y la realidad chocan de manera inevitable para todos. Argumentaré que esta situación surge de la colisión entre la seriedad con que tomamos nuestras vidas y la posibilidad perpetua de considerar todo lo que tomamos en serio como arbitrario o cuestionable.” (Nagel: p. 38 – el subrayado es nuestro -). De este modo, al final de su texto, Nagel refutará a Camus apelando al argumento contra el escéptico: si nada importa, porque todo es absurdo, esto también termina siendo absurdo. Por lo tanto, nos será mucho más saludable adoptar una

sino también propone un enfoque distinto a esta situación de concebir la vida como escindida. A pesar de tal condición, resistirla y liberarnos de este absurdo supondrá la afirmación plena de la vida. Por tanto, se dará el rechazo del suicido⁹¹.

3.3 La reflexión de Wittgenstein sobre el suicidio en su obra temprana

En esta última parte, nos proponemos abordar las relaciones entre los conceptos vertidos por Durkheim, Freud y Camus sobre el suicidio y la propuesta de Wittgenstein respecto a la pérdida de sentido o la situación de “absurdo” señalada por Camus. Consideramos que estos dos últimos autores coinciden y son análogos en la conceptualización de la situación problemática originaria para el suicidio: nos encontramos ante una situación de escisión entre nuestra vida y el mundo. Esto genera en nosotros desazón, extrañamiento y la posibilidad de contemplar el suicidio como una opción válida a esta condición. Sin embargo, la reflexión de Wittgenstein sobre rechazo al suicidio tendrá una línea de planteamiento distinta a la de Camus como veremos en la segunda y última parte de este capítulo.

3.3.1 Wittgenstein en diálogo con Durkheim, Freud y Camus

A partir de los conceptos vertidos por los autores previamente desarrollados y la propia experiencia personal del autor del TLP, la cercanía entre ellos

actitud irónica frente a esta problemática y, a su vez, de este modo, poder superarla (Cfr Nagel: p. 53). Agradezco a Pablo Quintanilla el habérmelo sugerido el contraste entre Nagel y Camus.

⁹¹ En este sentido, al abordar este fenómeno extremo, Camus ha llevado el proyecto moderno al extremo: el sujeto autónomo cuenta con la capacidad de autoaniquilarse. Su análisis intenta responder cómo hacer frente a tal situación. Este punto me fue destacado por Vicente Santuc.

respecto al suicidio reside en la concepción del ser humano que responde a una imagen de sujeto autónomo, situado en una comunidad o conjunto de interrelaciones sociales concretas y poseedor de una serie de fuerzas dinámicas en su vida interior. De este modo, la razón y la libertad concebidas como tales responderán al pensar y actuar concretos de este individuo, con lo cual la posibilidad del suicidio surge como una paradoja posible. Es decir, una opción a barajar como expresión de su autonomía será el negarse a contar con más opciones perdiendo la vida en sus propias manos.

Ahora bien, dentro de esta concepción común del ser humano, podemos considerar que el tipo de suicidio planteado por Durkheim como “suicidio egoísta” se hace presente tanto en los escritos de Wittgenstein como en su propia vida. La responsabilidad y motivación última de aquel que ejecuta este tipo de suicidio recaen en la propia persona, quien, además, ha pasado por un estado melancólico como el descrito por Freud, ya que se considera a sí mismo como un “objeto” incapaz de superar por sus propios medios su situación de extravío y desencuentro con las actividades que realiza o las pérdidas y frustraciones acaecidas (estas pueden, por ejemplo, ser la ausencia de una vocación definida, la muerte del mejor amigo o no poder publicar y difundir la obra de su vida).

A pesar de contar con elementos del “suicidio altruista” por su participación destacada en la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein corresponde al tipo de “suicidio egoísta”, ya que no se encuentra en paz consigo mismo, ni con el

mundo. Se percibe escindido y fracasado. En esta condición, ¿puede acaso el ámbito volitivo⁹² lograr sobrellevar esta situación?

Antes de señalar la respuesta de Wittgenstein, mencionaremos la crítica de Camus a esta alternativa:

“Lo absurdo y el aumento de vida que implica (como resultado de rebelarnos ante nuestra situación de absurdo existencial) *no dependen, por lo tanto, de la voluntad del hombre, sino de su contrario, que es la muerte...*” (Camus: p. 85 – la cursiva es del texto original -)

En una nota a pie de página, en la misma sección, nos aclara la noción de voluntad o su manifestación en la forma de actuar:

“La voluntad no es aquí sino el agente: tiende a mantener la conciencia. Proporciona una disciplina de vida, según puede apreciarse.” (Camus: p. 85)

Consideramos ante la pregunta planteada anteriormente que la voluntad, en Wittgenstein, sí permite rechazar el suicidio y superar este proceso de absurdo de vida⁹³. Ahora bien, esta negativa al suicidio supondrá un planteamiento distinto al de Camus. En tal sentido, difiere en el rol que le cabe desempeñar

⁹² Con un rol protagónico en la constitución del sentido de vida como hemos visto en el capítulo anterior.

⁹³ El absurdo para Wittgenstein como también para Camus no es una causa que presuponga necesariamente el efecto de quitarnos la vida. Es posible pasarnos la vida deprimidos y amedrentados por el absurdo del mundo y no haber intentado el suicidio en ninguna oportunidad. Ahora bien, sí hay, en ambos autores, una asociación cercana entre ambos elementos e incluso como margo global para el suicidio.

en este rechazo tanto a la conciencia (el intelecto) como a la voluntad. Retomaremos esta diferencia en la siguiente sección.

3.3.2 El rechazo al suicidio en Wittgenstein: el rol de la voluntad

Es conveniente para introducirnos en esta parte recapitular la relación entre la voluntad y el problema del sentido de vida desarrollada en el capítulo anterior. En esa sección, señalábamos que el sujeto enfrentado a la pregunta última: “¿Tiene sentido la vida que llevo?”, se percata que ha venido planteando de forma inadecuada este problema al emplear un enfoque intelectual como si se tratara de un problema particular a resolver por alguna ciencia o teoría específica esperando una respuesta que satisfaga al entendimiento.

Sin embargo, se ha errado en la manera de enfrentar el problema, porque se ha pretendido abordarlo desde el ámbito intelectual, cuyo pensamiento discursivo establece separaciones entre los conceptos y emplea estructuras fijas (como resulta ser el isomorfismo del TLP) impidiendo la mirada global, total o plena que supone la noción de “sentido de vida”. El tema ético o el problema del sentido de la vida no pueden abordarse de esta forma. Por otra parte, comprenderlo exclusivamente a nivel intelectual, supone abandonar otras instancias de desarrollo de nuestros discursos, ya que la pregunta por el sentido de la vida supone, en concreto, las acciones realizadas en la misma. De este modo, los actos desarrollados terminan siendo una instancia previa a la discusión sobre el sentido o no de los mismos. Así, accedemos, más bien, al ámbito de la voluntad, presente o no en nuestros actos, y poseedora de una

capacidad de integración entre el sujeto y sus acciones, ya que en el despliegue de las mismas se hace manifiesta. Esta perspectiva amplía nuestra reflexión y el pensamiento discursivo sobre este problema.

Ahora bien, si no hemos podido percatarnos del sentido de nuestras acciones en la vida de forma integral y plena, esto se debe a que nos hemos manejado en un pensamiento discursivo que separa en su puesta en cuestión al sujeto y al mundo. Por tanto, superar esta instancia dicotómica de opuestos conlleva a ubicarnos en la relación entre la dimensión integradora de la voluntad en su afirmación inicial o última hacia el mundo, con el que nos relacionamos y cuyo vínculo no podemos romper (salvo a nivel conceptual, pero no de forma real). Esta relación no corresponde al polo del sujeto o al del mundo, se da fuera de el mismo al abarcarlo plenamente y tampoco en la voluntad, pues esta se ha replegado o recogido entregándose, también, en pleno a la relación.

Por tanto, este depósito de confianza último que hace posible la articulación de sentido como trasfondo a nuestras acciones se da a través de una voluntad que se recoge o repliega evitando fragmentarse en actos independientes, separados y aislados y, más bien, se somete al vínculo con el mundo, en cuya relación inicial o última se constituye el trasfondo de sentido que permite articular todos los actos realizados (o no) o realizables en un conjunto que nos da soporte y nos brinda el “sentido de vida”. Hemos señalado “se somete al vínculo con el mundo”, porque la integración entre ambos se da de forma manifiesta, pero la voluntad recogida en sí misma y, a su vez, sometida al

vínculo ya no se encuentra ni en sí misma, ni en el mundo, sino ante esta articulación de dos elementos, hasta ahora, contrapuestos.⁹⁴

Como consecuencia, este acto de recogimiento, despliegue y sometimiento de la voluntad con el trasfondo de sentido no posee ningún tipo de valoración por sí mismo. De este modo, en esa relación primaria o última, se da la manifestación de la voluntad en los actos o dejando de estar presente (en los actos involuntarios). Así, el actuar ya sea destacado o banal implicará una apuesta constante por la vida, incluso un proceso de decaimiento progresivo aún posee la posibilidad de elegir por la vida.

Sin embargo, el repliegue último y la autoeliminación que supone el caso del suicida puede expresar que previamente ya se ha perdido totalmente ese vínculo de confianza en la vida. Nos vemos así completamente desamparados, desintegrados y desvinculados. Ya no contamos siquiera con la posibilidad de

⁹⁴ Lo visto en estos últimos párrafos podemos sintetizarlo en el pasaje citado de forma incompleta en el segundo capítulo del presente trabajo:

¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?

Sé que este mundo existe.

Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual.

Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido.

Que este sentido no radica en él, sino fuera de él.

Que la vida es el mundo.

Que mi voluntad penetra el mundo.

Que mi voluntad es buena o mala.

Que bueno y malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida.

Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo.

Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre.

Pensar en el sentido de la vida es orar.

No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo con mi voluntad, sino que soy totalmente impotente.

Sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él -y, en cierto sentido, dominarlo-.

(DF: 11.6.16)

revertir tal situación. Ahora bien, esto no supone, *necesariamente*, como consecuencia el acto suicida, porque:

5.1362 La libertad de la voluntad consiste en que acciones futuras no pueden conocerse ahora. Sólo podríamos conocerlas de ser la causalidad una necesidad *interna* como la de la deducción lógica...

Por tanto, una situación de pérdida de sentido no es causa del suicidio. Como lo señala este aforismo la causalidad no rige el actuar de la voluntad.

Más bien, el recojo o repliegue de la voluntad que deriva en el suicidio supone aceptar la pérdida de nuestro vínculo con el nexo último: el mundo, la vida y, por ende, nosotros mismos. Es decir, terminamos así ubicados ante la imposibilidad última para seguir actuando con algún tipo de esperanza de darle o encontrarle sentido a nuestros actos en el mundo como un todo.

De esta forma, consideramos que la última formulación del “Diario Filosófico” plantea la posición de Wittgenstein al respecto:

“Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido.

Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido.

Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio, es por así decirlo, el pecado elemental.

Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores.

¡ Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, ni bueno ni malo!

(DF: 10.01.17)⁹⁵

La condena al suicidio surge como resultado del proceso que hemos visto en relación con el problema del sentido de la vida. Aceptar el suicidio supone aceptar que la voluntad cuenta con la posibilidad de permitirse todo acto posible: incluso desligarse del mundo y atentarse contra sí misma. Su doble movimiento dirigido tanto hacia las acciones en el mundo como hacia sí misma termina, en el caso del suicidio, anulando toda posibilidad de despliegue ulterior. Si la muerte no genera ningún tipo de temor por no acaecer en el mundo⁹⁶, el suicidio sí termina por introducirse en el mundo a través del sujeto volitivo que se autoanula.

El suicidio impide cualquier acción en el mundo o la vida al atentarse contra el despliegue de la voluntad en el mundo y su apuesta por la confianza radical. En tales condiciones, el mundo o la vida termina siendo infeliz, desoladora y carente de cualquier posibilidad de sentido en forma plena. Aceptar tal posibilidad supone reconocer en la voluntad la alternativa de rechazar al mundo o la vida y a sí misma.

Ante esta dificultad, el autor del TLP se propone eliminar esta opción en los pasajes antes vistos. Sin embargo, la última línea del texto señala: "...aunque

⁹⁵ La traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera ha sido modificada ligeramente de su propia versión (Wittgenstein, 1982: pp. 155 –156). Además la edición en español de Planeta incurre en el equívoco de colocar la primera línea de este pasaje como el último de la entrada previa (del 08.01.17). Esto altera seriamente el argumento y espíritu de la formulación. Nos hemos basado en el texto original (Wittgenstein, 1969: p. 185)

⁹⁶ Ver Nota 31 en el Segundo Capítulo

acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, ni bueno ni malo...”. En otras palabras, la propuesta de Wittgenstein por condenar el suicidio puede no ser más que el reconocimiento de lo estéril de su iniciativa, ya que siendo el suicidio ni bueno, ni malo, sólo depende del sujeto volitivo el otorgar esta atribución⁹⁷. Por tanto, sobre el suicidio, en última instancia, sólo podrá decir o decidir algo al respecto la persona implicada. Cada uno de nosotros tendrá que responder sobre el suicidio a su propia conciencia de manera individual.

De cierta manera, en este pasaje, Wittgenstein se toma la licencia que quiso evitar en el TLP: teorizar o adoctrinar acerca de lo ético (decir algo al respecto, finalmente), ya que lo único a ser prohibido es el suicidio. Sin embargo, no olvidemos que la presencia de este texto en un escrito de divulgación personal y no en el TLP refuerza así la perspectiva personal frente a la opción individual en relación al suicidio.

En este punto, Camus y Wittgenstein difieren. Para Camus, la escisión entre el mundo tal como es y nosotros nos introduce en la dinámica del absurdo de la vida, donde no alcanzamos mayor reposo anímico salvo con la muerte, la única certeza que tenemos a la mano. Esta mirada está dada desde nuestra conciencia de la muerte, que nos ha de llegar en algún momento⁹⁸. Por esta razón, Camus supedita la voluntad a la conciencia. La primera es sólo el instrumento ejecutor de la segunda que la gobierna. De este modo, puede

⁹⁷ Ver Nota 39 del Segundo Capítulo

⁹⁸ Para Camus lo absurdo y la afirmación por la vida rechazando al suicidio dependen de la muerte, la única certeza como tal (Cfr Camus: p. 85). Wittgenstein parece coincidir con esta idea al señalar en sus “Diarios Secretos” del 09.05.16: “Es la muerte, y no otra cosa, lo que da su significado a la vida.” (Wittgenstein, 1991a: p. 149). Sin embargo, en la entrada del 08.07.16, señala: “...la muerte no es un acontecimiento de la vida. No es un hecho del mundo...El temor a la muerte es el mejor signo de una vida falsa, esto es, mala.” (Wittgenstein, 1982: p. 129)

Camus apelar a la capacidad intelectual del ser humano y superar, así, la posibilidad del suicidio.

Por su parte, Wittgenstein le da a la voluntad una dimensión mucho más amplia vinculándola en su forma de desplegarse en su recepción del mundo o la vida con la tradición mística, aunque la particularidad de la propuesta wittgensteiniana se torne, más bien, en un especie de “misticismo práctico” que afirma su condición vital y nexa con la inasible relación entre el sujeto y el mundo en cada acto⁹⁹. Esta alternativa mística es dejada de lado por Camus temeroso de estar optando por una sola manera de responder al problema del suicidio, aunque, de algún modo, al apelar a la conciencia ha incurrido en lo mismo optando por una sola forma de enfrentar este dilema¹⁰⁰.

Finalmente, queremos cerrar esta parte con el contenido de una carta de Wittgenstein dirigida a su amigo Paul Engelmann en uno de sus momentos de crisis en 1920. Los intentos infructuosos por ver publicado el TLP en 1920 lo llevan a contemplar nuevamente, como en otras oportunidades de su vida, la posibilidad del suicidio debido a la creciente frustración personal por esta situación¹⁰¹. Escribe así una carta del 21 de Junio a su amigo arquitecto en Olmütz:

⁹⁹ En este sentido, diferimos de la propuesta de Fann, quien en su obra “El concepto de filosofía en Wittgenstein” establece vínculos entre la tradición zen y el Wittgenstein en su obra temprana. Creemos, a partir de la lectura de Merton, que hay puntos en común entre la tradición mística, los maestros zen y Wittgenstein, pero también muchas diferencias. Por eso, hemos preferido el término “misticismo práctico” como alternativa específica para el autor del TLP. (Cfr Merton: pp. 11 – 52)

¹⁰⁰ Cfr Camus: p. 87

¹⁰¹ Ver la última parte de la sección 3.1.2 de este capítulo.

“He pasado por esto ya antes otras veces: es el estado de *no ser capaz de superar un hecho en particular*. Es un estado penoso, lo sé. Pero hay un solo remedio que puedo ver, y que es llegar a cerrar este hecho. Pero esto es lo que ocurre como cuando alguien que no puede nadar ha caído en el agua y se agita con manos y pies y siente que *no puede* mantener la cabeza a flote. Esta es la posición en la que estoy ahora. Sé que matarse es siempre algo sucio. Seguramente *uno no puede* desear su propia destrucción y cualquiera que haya visto lo que implica en la práctica el acto de suicidio sabe que el suicidio es siempre una *sorpresa para uno mismo*. Pero nada es peor que verse forzado a sorprenderse...”¹⁰² (Engelmann: pp. 32-35 – el subrayado es nuestro -)

Además del tono dramático de su testimonio, es importante señalar que Wittgenstein se contempla como desbordado por la situación. Es un momento análogo al de la “confianza radical” en el mundo, sólo que, en esta ocasión, no ve o no puede percibir un enfoque distinto a la vivencia particular y concreta: la frustración absolutizada por no ver publicado el trabajo de su vida. Sin embargo, esta impresión no anula la claridad para concluir que la voluntad no puede tener un deseo de nuestra propia muerte¹⁰³. A Wittgenstein, sí le atemoriza la posibilidad abierta del acto suicida, porque queda como una sorpresa (o alternativa abierta e inesperada) para uno mismo, aunque el autor del TLP concluya este pasaje manifestando nuestra condición personal ambigua como poseedores de voluntad:

¹⁰² Carta del 21.06.20 (la traducción es nuestra)

¹⁰³ En este punto, se pueden establecer vínculos con los dos deseos confluyentes en el suicidio de Menninger.

“...Todo se debe naturalmente a que no tengo fe.

Pero vamos a ver!”¹⁰⁴ (Engelmann: p. 34-35 – la cursiva es del texto original -)

Hay un doble movimiento en el contraste entre “no tengo fe” y el “vamos a ver”. Tal vez el sujeto volitivo contenga la posibilidad de su condena personal¹⁰⁵ a través del suicidio (“no tengo fe”), pero posee, también, la opción de revertir esta situación (“vamos a ver”). Esta última frase expresa esa fe, que se percibe como no poseída – y menos vivida - en ese momento, pero que, a su vez, da cuenta de una espera que puede tornarse esperanzadora y edificante u oscura y devastadora. El límite entre tales ámbitos es muy fino y delicado. Pero, a fin de cuentas, Wittgenstein, al examinar el suicidio, sigue siendo coherente con la propuesta del TLP: trazar límites. ¿Qué nos cabe hacer frente a este dilema final? Tal vez, vivir entre esos límites y aceptarlos para tomar la mejor decisión en el momento dado.

¹⁰⁴ Ibid

¹⁰⁵ En el sentido de rechazo a la confianza radical y no a responder a un tribunal supraterrrenal o fuera de este mundo.

CONCLUSIONES

El interés principal del TLP es delimitar nuestro decir a todo aquello a expresar con sentido de acuerdo al lenguaje propuesto por esta obra. El mismo debe corresponderse con la articulación formal entre la estructura del lenguaje y la del mundo. De este modo, sólo el lenguaje de las ciencias naturales podrá dar cuenta a cabalidad de los hechos del mundo. Sin embargo, otros temas como el arte, la religión o la ética dejan de ser expresados adecuadamente, a pesar de ser este último, paradójicamente, el tema central del TLP para Wittgenstein. Es decir, el eje principal del texto resulta inexpresable en el lenguaje propuesto por el TLP – el “decir” -, aunque podrá ser abordado desde el “mostrar”: la acción concreta de la persona.

Lo ético supone así para Wittgenstein no un conjunto de normas prescriptivas o la discusión acerca de la vida buena, sino, más bien, enfrentar el problema del sentido de la vida de manera exclusiva y personal. Con este fin, se examina el actuar del ser humano desde la perspectiva del despliegue de la voluntad en relación con el mundo en la acción concreta. Ambos ámbitos, tanto el volitivo

como el mundano, se delimitan en la relación que establecen entre sí. Sin embargo, la volición no puede prescindir del horizonte del mundo, del cual depende para su actuar concreto y, más bien, su aceptación originaria previa y presente en todo actuar como tal ha supuesto que la voluntad se haya doblegado a sí misma replegándose sobre sí y reconociendo al mundo como el trasfondo de nuestro actuar que nos brinda el soporte y dirección a nuestros actos. De esta forma, se deja de lado el problema del sentido de la vida, ya que su planteamiento supone la posibilidad de descartar el trasfondo u horizonte vital (el mundo) a nuestros actos. Esto es, como hemos visto, imposible.

La afirmación de la voluntad supone así la aceptación del mundo como un todo o trasfondo que plenifica e hilvana nuestras acciones aisladas y particulares. Ahora bien, esto implica paradójicamente una decisión última: replegarse sobre sí misma y someterse a un ámbito externo y mayor como el mundo. Es decir, la voluntad toma la decisión de no decidir más y acogerse o doblegarse a un orden mayor (en términos wittgensteinianos, al mundo, a la vida, a Dios). Esto implica así dejar de lado nuestra voluntad particular.

Nosotros hemos optado, a lo largo de este trabajo, por denominar a este desplazamiento como “recoger o replegar la voluntad”. Hemos preferido evitar la expresión “anular la voluntad”, ya que consideramos que, en este último caso, la misma se diluye y pierde su autonomía frente a un orden (que se reconoce como) superior, con el cual nos acoplamos y fusionamos finalmente. El “replegar la voluntad” hace posible que ella deje de ser autónoma al decidir abandonar la posibilidad de optar por sí misma y elegir someterse (aunque

suene paradójico) a un campo que consideramos distinto y superior: la vida, el mundo, Dios. El ámbito volitivo, al recogerse y no anularse, no termina por fusionarse con aquello distinto de sí. Más bien, preserva, de este modo, la autonomía de su propio actuar, aunque lo hará con un enfoque distinto desde el momento de repliegue. A partir de ese instante de “conversión” (llamamos así al sometimiento a un orden reconocido como distinto y superior), la voluntad encuentra un trasfondo o base de sentido, donde desplegar y concatenar las acciones tanto pasadas como futuras cobrando nuestro actuar sentido vigente y pleno en el presente.

A pesar de lo antes visto, el desplazamiento de la voluntad también puede tener una dirección distinta a la señalada sin replegarse, acogerse a un trasfondo y desplegar el actuar sobre la puesta en sentido de nuestras acciones. El movimiento de la voluntad puede derivar en un acto extremo último: el suicidio.

Ninguno de nosotros espera al suicidio como el final de su vida. Es inesperado por definición. No está previsto o siquiera se puede anticipar, que nuestros actos terminen de esta forma. Por esta razón, a pesar de tener la plenitud del sentido de la vida, no está eliminada esta posibilidad y, por este motivo, Wittgenstein señala que el suicidio aún puede sorprendernos. Muchas veces, incluso, el principal sorprendido con este acto es la persona misma, que lo comete, ya que ir en contra del instinto de supervivencia supone una gran fuerza de voluntad o, por el contrario, una debilidad de la misma. A diferencia de posiciones que consideran la posibilidad del acto de suicidio como la mejor

expresión de nuestra libertad, Wittgenstein es cauto ante el mismo, ya que su posible ocurrencia seguirá vigente, mientras la voluntad cuente con el doble movimiento de salir de sí o replegarse en ella misma. Esta dinámica deja abierta la opción de anularse totalmente a través de la autoeliminación. Por tal razón, sostendrá en una entrada de sus “Diarios Filosóficos”¹⁰⁶ que la única norma ética a plantear - si esto fuera posible - sería la prohibición del suicidio.

Como se ha señalado previamente, el movimiento volitivo hacia fuera de sí o de repliegue hacia uno mismo acompaña el actuar del ser humano como la actividad reflexiva misma, en la cual el acto de filosofar puede ser equiparado a un proceso de “conversión” - aceptar cediendo una posición nueva o distinta ya sea propia o ajena - como lo considerará Wittgenstein en algún momento del desarrollo de su pensamiento ¹⁰⁷:

La dificultad de la filosofía no es una dificultad intelectual como la de las ciencias, sino una dificultad de conversión. Lo que debe ser conquistado es la resistencia de la voluntad (Kenny: p. 263)

El repliegue o recogimiento de la voluntad trae como consecuencia una forma distinta de entender a la práctica filosófica misma. La filosofía es, a su vez, conversión personal, para Wittgenstein, ya que no sólo es un trabajo constante con y sobre las ideas aisladas, sino, en especial, con el ámbito volitivo que

¹⁰⁶ Ver la nota 95 para ver el pasaje completo.

¹⁰⁷ Esta idea muy posterior a la época de su obra temprana, a fines de los años 40, será formulada por Wittgenstein de la siguiente forma: “The difficulty of philosophy is not an intellectual difficulty like that of the sciences, but the difficulty of a conversion. What has to be conquered is the resistance of the will” (Kenny: p. 263)

brinda direccionalidad al pensar dirigiéndolo hacia reflexiones diversas buscando su aceptación o rechazo.

Por medio del despliegue de la voluntad en relación con el pensar, nuestra reflexión puede ampliar sus perspectivas aceptando o rechazando puntos de vista divergentes producto de la discusión o de la especulación personal. Este proceso implica una relación estrecha entre el ámbito volitivo y el intelectual en la persona. No es nuestra pretensión determinar el grado de influjo de uno sobre el otro, pero sí señalar cierto tipo de mutua relación entre lo volitivo y lo intelectual en procesos reflexivos¹⁰⁸. De este modo, se explica la importancia de la persuasión en la discusión filosófica. Persuadir no supondrá sólo dar cuenta de ideas precisas y sustentadas, sino, más bien, apelar simultáneamente al ámbito volitivo, el cual permitirá asentir o discrepar, finalmente, de los planteamientos discutidos.

En tal sentido, este es un aporte valioso del TLP, a nuestro modo de entender: destacar el rol que cumple nuestro ámbito volitivo en relación con el pensar tanto en las vivencias cotidianas respecto al sentido presente en ellas como también en el campo de la reflexión filosófica misma. Sin esta relación mutua, no sería posible cambiar nuestra forma de pensar, y menos la de vivir.

¹⁰⁸ Coincidimos en este punto con Edwards, cuando reflexiona sobre el planteamiento ético de este mismo período: “Thought and will, rationality and action, remained, from a theoretical perspective, unconnected with one another” (Edwards: p. 6). Sin embargo, desde la perspectiva volitiva o práctica, ambos están en estrecha relación, a nuestro modo de ver, como hemos intentado demostrar en este trabajo.

Bibliografía

1. TEXTOS DE WITTGENSTEIN

- Engelmann, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a memoir.* Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- Wittgenstein, Ludwig, *Schriften, 1.* Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1969.
- Cartas a Russell, Keynes y Moore.* Madrid: Taurus, 1979.
- Diario filosófico, (1914-1916).* Barcelona: Planeta, 1982.
- Diarios secretos.* Madrid: Alianza, 1991a.
- Tractatus logico-philosophicus.* Madrid: Alianza, 1991b.
- Conferencia sobre ética.* Barcelona: Paidós, 1989.

2. TEXTOS SOBRE WITTGENSTEIN

2.1 LIBROS

- Bartley, W. W., *Wittgenstein.* Madrid: Cátedra, 1987.
- Baum, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein, vida y obra.* Madrid: Alianza, 1988.
- Botero, Juan José (ed.), *El pensamiento de L. Wittgenstein.* Bogotá: Unibiblos, 2001.
- Copi, Irving y Robert W. Beard (ed.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus.* London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Crary, Alice (ed.), *The New Wittgenstein.* Nueva York: Routledge, 2000.
- Edwards, James C., *Ethics without philosophy, Wittgenstein and the Moral Life.* Florida: University Presses of Florida, 2002.
- Fann, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein.* Madrid: Tecnos, 1992.

- Flórez, Alfonso, M. Holguín y R. Meléndez (comp.), *Del espejo a las herramientas, ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2003.
- Gellner, Ernest, *Language and solitude, Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hartnack, Justus, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1972.
- Janik, Allan y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1974
- Lopez de Santa María D., Pilar, *Introducción a Wittgenstein, sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder, 1986.
- McGuinness, B. F., *Wittgenstein, el joven Ludwig (1889-1921)*. Madrid: Alianza, 1991.
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein, the duty of genius*. Nueva York: Penguin Books, 1991.
- Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Mounce, H. O., *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Muguerza, Javier. *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1986.
- Russell, Bertrand, *Retratos de memoria y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1976.
- Stern, David y Béla Szabados (ed.), *Wittgenstein reads Weininger*. Nueva York: Cambridge University Press, 2004.
- Winch, Peter y otros, *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Eudeba, 1971.

2.2 ARTICULOS

- Diamond, Cora, "Throwing away the ladder: How to read the Tractatus" en: Diamond, Cora, *The realistic spirit*. Massachusetts: MIT, 1991, pp. 179-204
- Hintikka, Jaakko, "On Wittgenstein's "Solipsism"" en Copi, Irving y Robert W. Beard (ed.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966, pp. 157-161.

Nielsen, Kai, *El fideísmo wittgensteiniano* en: Caffarena, J. G. y J. M. Mardones (coords.), *La tradición analítica, materiales para una filosofía de la religión, t. II*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 163-188.

Quintanilla, Pablo, “El análisis filosófico del lenguaje: semántica y ontología” en: *Areté, revista de filosofía*, IV (1992), pp. 245-265.

Rigal, Elisabeth, “La crítica wittgensteiniana a la metafísica” en: *Areté, revista de filosofía*, X (1998), pp. 269-288.

Taylor, Charles, “Seguir una regla” en: Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos, ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 221-238.

Tomasini, Alejandro, “La filosofía mística de Russell y lo indecible en el *Tractatus*” en: *DIANOIA*, 36 (1996), pp. 157-180.

Von Wright, Georg Henrik, *Esquema biográfico* en: Ferrater Mora, José y otros, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 23 – 38.

Williams, Bernard, “Wittgenstein y el idealismo” en: Williams, Bernard, *La fortuna moral, ensayos filosóficos 1973 – 1980*. México: UNAM, 1993, pp. 183-206.

3. OTROS

3.1 LIBROS

Alvarez, A., *El dios salvaje, un estudio del suicidio*. Bogotá: Norma, 1999.

Antiseri, Darío, *El problema del lenguaje religioso: Dios en la filosofía analítica*. Madrid: Cristiandad, 1976.

Camus, Albert, *El Mito de Sísifo*. Madrid: Alianza, 1983.

Durkheim, Emilio, *El suicidio, estudio de sociología*. Buenos Aires: Schapire, 1971.

Epicuro, *Máximas para una vida feliz*. Madrid: Temas de hoy, 1996.

James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa, estudios de la naturaleza humana*. Barcelona: Península, 1994.

- Kenny, Anthony, *Action, Emotion and Will*. Nueva York: Routledge, 2003.
- Kolakowski, Leszek, *Dios no nos debe nada, un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*. Barcelona: Herder, 1996.
- Merton, Thomas, *Místicos y maestros zen*. Buenos Aires: Lumen, 2001.
- Maltsberger, John y Mark Goldblatt, *Essential Papers on Suicide*. Nueva York: New York University Press, 1996.
- Santuc, Vicent, *Pour une Philosophie de l'expression obeisant, These De Doctorat*. Paris: Faculté de Philosophie et De Théologie, Centre Sevres, 2001 (traducción al español inédita).
- Rawls, John, *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 2004
- San Agustín, *Confesiones*. Iquitos: Ceta, 1986.
- Weininger, Otto, *Sexo y Carácter*. Barcelona: Península, 1985.

3.2 ARTICULOS

- Freud, Sigmund, *Duelo y Melancolía* en: Freud, Sigmund, *Obras Completas, t. II*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, pp. 2091 –2100.
- Gutiérrez, Raúl, *En torno al lugar sistemático de la mística y San Juan de la Cruz* en: VV. AA., *Poetas y místicos, Homenaje a Fray Luis de León, San Juan de la Cruz y Arthur Rimbaud*. Lima, PUCP, 1991, pp. 107 – 121.
- Menninger, Karl A., *Psychoanalytic Aspects of Suicide* en: Maltsberger, John y Mark Goldblatt, *Essential Papers on Suicide*. Nueva York: New York University Press, 1996, pp. 20 –35.
- Nagel, Thomas, “El absurdo” en: Nagel, Thomas, *Ensayos sobre la vida humana*. México D.F.: FCE, 2000, pp. 34-53.
- Zilboorg, Gregory, *Differential Diagnostic Types of Suicide* en: Maltsberger, John y Mark Goldblatt, *Essential Papers on Suicide*. Nueva York: New York University Press, 1996, pp. 36 – 61.

3.3. PÁGINAS WEB

Sobre el fideísmo:

<http://plato.stanford.edu/entries/fideism/2.2.3>

31.01.07

RESUMEN DE LA TESIS

Título

Silencio sobre lo ético, el problema del sentido de la vida y el suicidio en la obra temprana de Ludwig Wittgenstein

Autor: Raschid Juan Carlos Rabi Hirata

Código: 19994359

I. Aspecto metodológico

La presente tesis se basa en la obra temprana de Ludwig Wittgenstein - "Tractatus Logico-Philosophicus" (TLP), "Diario filosófico (1914-1916)" (DF) y el complemento de este último, "Diarios Secretos" (DS) -. Toma en cuenta el trabajo biográfico de Ray Monk, Brian McGuinnes y Wilhelm Baum y la correspondencia de Wittgenstein con Paul Engelmann, Bertrand Russell y David H. Pinsent. También se nutre del enfoque antropológico de Pilar López de Santa María y el tratamiento del tema ético de A. Janik y S. Toulmin respecto a la obra temprana de Wittgenstein

Para abordar el tema del suicidio, se establece un diálogo entre Wittgenstein y los conceptos de Durkheim, Freud y Camus respecto a esta experiencia última en el ser humano.

II. Planteamiento del problema

El problema del sentido de la vida, la separación entre nuestras expectativas y el mundo que nos acoge, es abordado por Ludwig Wittgenstein desde el ámbito de lo ético. Este tratamiento en su obra temprana - "Tractatus Logico-Philosophicus" (TLP), "Diario filosófico (1914-1916)" (DF) y el complemento de este último, "Diarios Secretos" (DS) – no supone guardar silencio al respecto según la concepción del lenguaje propuesta por el TLP, sino, más bien, a nuestro modo de ver, abordar lo ético de una forma distinta, desde una perspectiva antropológica (a partir de una concepción del ser humano). En tal sentido, la presente tesis toca el problema del sentido de la vida en la obra temprana de Wittgenstein desde su concepción de la voluntad en relación al mundo para responder a la problemática vital del ser humano.

III. Objetivos

- Señalar la problemática ética en la obra temprana de Wittgenstein como aquella relacionada con el problema del sentido de la vida.
- Identificar el problema del sentido de la vida dentro de la relación entre el ser humano y el mundo a través de la voluntad.
- Caracterizar la noción de voluntad en la obra temprana de Wittgenstein concibiéndola como un proceso dinámico o como la denominación para un tipo

de relación primordial de confianza radical y básica entre el ser humano y el mundo.

- Establecer el problema del suicidio como el principal argumento en contra de la propuesta de la confianza radical entre el ser humano y el mundo a través del ámbito volitivo.

IV. Hipótesis

La presente tesis sostiene que el problema del sentido de la vida se esclarece, en la obra temprana de Wittgenstein, en el actuar del ser humano, aunque no elimine la posibilidad dada del suicidio. La acción implica el despliegue de la voluntad en relación con el mundo replegándose¹ y cediendo al mismo al aceptarlo como horizonte de sentido en cada actuar concreto. Este momento originario de la volición en relación con el mundo está presente en cada acto y se le percibe como simultáneo, aunque sea previo a la acción misma. De esta forma, se elimina la aparente escisión entre nuestras expectativas y el mundo o la realidad, ya que, en tal división, contemplábamos nuestros actos como dispersos y desintegrados. El afirmar la relación con el mundo como trasfondo de articulación para el conjunto de nuestros actos hace posible darle soporte, estructuración y dirección a nuestro actuar concreto. No obstante, aún resuelto este dilema, queda abierta aún la posibilidad del suicidio, que implica la posibilidad de autoanular radicalmente y de forma última al sí mismo descartando la relación de sentido con el mundo. Frente a él, Wittgenstein sostendrá que, tal vez, la única norma ética a plantear - una propuesta imposible dado el silencio sobre lo ético del TLP - sea la prohibición del suicidio, ya que el mismo resulta ser siempre inesperado y sorprendente incluso para aquel que llega a doblar su voluntad y comete este mismo acto.

Cabe destacar que por “obra temprana” como término utilizado en nuestro título abarcamos en el presente trabajo a tres textos de Wittgenstein en especial: “Tractatus Logico-Philosophicus” (TLP), “Diario filosófico (1914-1916)” (DF) y el complemento de este último, “Diarios Secretos” (DS). Consideramos que el problema planteado en esta investigación aparece con claridad y se desarrolla en el período comprendido desde el inicio de la carrera filosófica de Wittgenstein en Cambridge pasando por la elaboración del TLP hasta llegar a su publicación en los años 1921 (en alemán) y 1922 (edición bilingüe alemán-inglés), aunque es muy probable que el problema del sentido de la vida y la tentación del suicidio hayan acompañado la vida de Wittgenstein desde temprana edad.

V. Breve referencia al marco teórico

El marco de referencia de la presente tesis toma en cuenta los tres textos principales de la obra wittgensteiniana correspondientes al período de elaboración del TLP: “Tractatus Logico-Philosophicus” (TLP), “Diario filosófico (1914-1916)” (DF) y el complemento de este último, “Diarios Secretos” (DS). Se toman como referencia estos textos complementando entre sí la explicación

¹ Agradezco por este aporte al Prof. Raúl Gutiérrez (Ver Nota 48 en el segundo capítulo)

acerca de los conceptos vertidos en ellos. En la medida de lo posible, se ha buscado aclarar conceptos con la propia obra del autor, aunque también se ha apelado en determinados pasajes del presente trabajo a correspondencia o aspectos biográficos del autor del TLP con el fin de reforzar ideas o argumentos a proponer.

Es importante señalar que nuestro trabajo se centra en su totalidad en la obra de Wittgenstein sin incorporar o relacionar elementos similares en autores como Kierkegaard, Schopenhauer o Weininger, cuyas obras conoció el creador del TLP, aunque siga en discusión el tipo de influencia ejercido por estos pensadores en el pensamiento wittgensteiniano. Hemos preferido centrarnos en la obra temprana de Wittgenstein, en la medida de nuestras posibilidades y limitaciones, para esclarecer los temas propuestos en este trabajo dejando como tarea pendiente y posterior la búsqueda de líneas de influjo o divergencia.

VI. Conclusiones

El interés principal del TLP es delimitar nuestro decir a todo aquello a expresar con sentido de acuerdo al lenguaje propuesto por esta obra. El mismo debe corresponderse con la articulación formal entre la estructura del lenguaje y la del mundo. De este modo, sólo el lenguaje de las ciencias naturales podrá dar cuenta a cabalidad de los hechos del mundo. Sin embargo, otros temas como el arte, la religión o la ética dejan de ser expresados adecuadamente, a pesar de ser este último, paradójicamente, el tema central del TLP para Wittgenstein. Es decir, el eje principal del texto resulta inexpresable en el lenguaje propuesto por el TLP – el “decir” -, aunque podrá ser abordado desde el “mostrar”: la acción concreta de la persona.

Lo ético supone así para Wittgenstein no un conjunto de normas prescriptivas o la discusión acerca de la vida buena, sino, más bien, enfrentar el problema del sentido de la vida de manera exclusiva y personal. Con este fin, se examina el actuar del ser humano desde la perspectiva del despliegue de la voluntad en relación con el mundo en la acción concreta. Ambos ámbitos, tanto el volitivo como el mundano, se delimitan en la relación que establecen entre sí. Sin embargo, la volición no puede prescindir del horizonte del mundo, del cual depende para su actuar concreto y, más bien, su aceptación originaria previa y presente en todo actuar como tal ha supuesto que la voluntad se haya doblegado a sí misma replegándose sobre sí y reconociendo al mundo como el trasfondo de nuestro actuar que nos brinda el soporte y dirección a nuestros actos. De esta forma, se deja de lado el problema del sentido de la vida, ya que su planteamiento supone la posibilidad de descartar el trasfondo u horizonte vital (el mundo) a nuestros actos. Esto es, como hemos visto, imposible.

La afirmación de la voluntad supone así la aceptación del mundo como un todo o trasfondo que plenifica e hilvana nuestras acciones aisladas y particulares. Ahora bien, esto implica paradójicamente una decisión última: replegarse sobre sí misma y someterse a un ámbito externo y mayor como el mundo. Es decir, la voluntad toma la decisión de no decidir más y acogerse o doblegarse a un

orden mayor (en términos wittgensteinianos, al mundo, a la vida, a Dios). Esto implica así dejar de lado nuestra voluntad particular.

Nosotros hemos optado, a lo largo de este trabajo, por denominar a este desplazamiento como “recoger o replegar la voluntad”. Hemos preferido evitar la expresión “anular la voluntad”, ya que consideramos que, en este último caso, la misma se diluye y pierde su autonomía frente a un orden (que se reconoce como) superior, con el cual nos acoplamos y fusionamos finalmente. El “replegar la voluntad” hace posible que ella deje de ser autónoma al decidir abandonar la posibilidad de optar por sí misma y elegir someterse (aunque suene paradójico) a un campo que consideramos distinto y superior: la vida, el mundo, Dios. El ámbito volitivo, al recogerse y no anularse, no termina por fusionarse con aquello distinto de sí. Más bien, preserva, de este modo, la autonomía de su propio actuar, aunque lo hará con un enfoque distinto desde el momento de repliegue. A partir de ese instante de “conversión” (llamamos así al sometimiento a un orden reconocido como distinto y superior), la voluntad encuentra un trasfondo o base de sentido, donde desplegar y concatenar las acciones tanto pasadas como futuras cobrando nuestro actuar sentido vigente y pleno en el presente.

A pesar de lo antes visto, el desplazamiento de la voluntad también puede tener una dirección distinta a la señalada sin replegarse, acogerse a un trasfondo y desplegar el actuar sobre la puesta en sentido de nuestras acciones. El movimiento de la voluntad puede derivar en un acto extremo último: el suicidio.

Ninguno de nosotros espera al suicidio como el final de su vida. Es inesperado por definición. No está previsto o siquiera se puede anticipar, que nuestros actos terminen de esta forma. Por esta razón, a pesar de tener la plenitud del sentido de la vida, no está eliminada esta posibilidad y, por este motivo, Wittgenstein señala que el suicidio aún puede sorprendernos. Muchas veces, incluso, el principal sorprendido con este acto es la persona misma, que lo comete, ya que ir en contra del instinto de supervivencia supone una gran fuerza de voluntad o, por el contrario, una debilidad de la misma. A diferencia de posiciones que consideran la posibilidad del acto de suicidio como la mejor expresión de nuestra libertad, Wittgenstein es cauto ante el mismo, ya que su posible ocurrencia seguirá vigente, mientras la voluntad cuente con el doble movimiento de salir de sí o replegarse en ella misma. Esta dinámica deja abierta la opción de anularse totalmente a través de la autoeliminación. Por tal razón, sostendrá en una entrada de sus “Diarios Filosóficos”² que la única norma ética a plantear - si esto fuera posible - sería la prohibición del suicidio.

Como se ha señalado previamente, el movimiento volitivo hacia fuera de sí o de repliegue hacia uno mismo acompaña el actuar del ser humano como la actividad reflexiva misma, en la cual el acto de filosofar puede ser equiparado a un proceso de “conversión” - aceptar cediendo una posición nueva o distinta

² Ver la nota 95 para ver el pasaje completo.

ya sea propia o ajena - como lo considerará Wittgenstein en algún momento del desarrollo de su pensamiento ³:

La dificultad de la filosofía no es una dificultad intelectual como la de las ciencias, sino una dificultad de conversión. Lo que debe ser conquistado es la resistencia de la voluntad (Kenny: p. 263)

El repliegue o recogimiento de la voluntad trae como consecuencia una forma distinta de entender a la práctica filosófica misma. La filosofía es, a su vez, conversión personal, para Wittgenstein, ya que no sólo es un trabajo constante con y sobre las ideas aisladas, sino, en especial, con el ámbito volitivo que brinda direccionalidad al pensar dirigiéndolo hacia reflexiones diversas buscando su aceptación o rechazo.

Por medio del despliegue de la voluntad en relación con el pensar, nuestra reflexión puede ampliar sus perspectivas aceptando o rechazando puntos de vista divergentes producto de la discusión o de la especulación personal. Este proceso implica una relación estrecha entre el ámbito volitivo y el intelectual en la persona. No es nuestra pretensión determinar el grado de influjo de uno sobre el otro, pero sí señalar cierto tipo de mutua relación entre lo volitivo y lo intelectual en procesos reflexivos⁴. De este modo, se explica la importancia de la persuasión en la discusión filosófica. Persuadir no supondrá sólo dar cuenta de ideas precisas y sustentadas, sino, más bien, apelar simultáneamente al ámbito volitivo, el cual permitirá asentir o discrepar, finalmente, de los planteamientos discutidos.

En tal sentido, este es un aporte valioso del TLP, a nuestro modo de entender: destacar el rol que cumple nuestro ámbito volitivo en relación con el pensar tanto en las vivencias cotidianas respecto al sentido presente en ellas como también en el campo de la reflexión filosófica misma. Sin esta relación mutua, no sería posible cambiar nuestra forma de pensar, y menos la de vivir.

VII. Bibliografía

1. TEXTOS DE WITTGENSTEIN

Engelmann, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a memoir*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

Wittgenstein, Ludwig, *Schriften, 1*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1969.

³ Esta idea muy posterior a la época de su obra temprana, a fines de los años 40, será formulada por Wittgenstein de la siguiente forma: “The difficulty of philosophy is not an intellectual difficulty like that of the sciences, but the difficulty of a conversion. What has to be conquered is the resistance of the will” (Kenny: p. 263)

⁴ Coincidimos en este punto con Edwards, cuando reflexiona sobre el planteamiento ético de este mismo período: “Thought and will, rationality and action, remained, from a theoretical perspective, unconnected with one another” (Edwards: p. 6). Sin embargo, desde la perspectiva volitiva o práctica, ambos están en estrecha relación, a nuestro modo de ver, como hemos intentado demostrar en este trabajo.

Cartas a Russell, Keynes y Moore. Madrid: Taurus, 1979.

Diario filosófico, (1914-1916). Barcelona: Planeta, 1982.

Diarios secretos. Madrid: Alianza, 1991a.

Tractatus logico-philosophicus. Madrid: Alianza, 1991b.

Conferencia sobre ética. Barcelona: Paidós, 1989.

2. TEXTOS SOBRE WITTGENSTEIN

2.1 LIBROS

- Bartley, W. W., *Wittgenstein.* Madrid: Cátedra, 1987.
- Baum, Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein, vida y obra.* Madrid: Alianza, 1988.
- Botero, Juan José (ed.), *El pensamiento de L. Wittgenstein.* Bogotá: Unibiblos, 2001.
- Copi, Irving y Robert W. Beard (ed.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus.* London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- Crary, Alice (ed.), *The New Wittgenstein.* Nueva York: Routledge, 2000.
- Edwards, James C., *Ethics without philosophy, Wittgenstein and the Moral Life.* Florida: University Presses of Florida, 2002.
- Fann, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein.* Madrid: Tecnos, 1992.
- Flórez, Alfonso, M. Holguín y R. Meléndez (comp.), *Del espejo a las herramientas, ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein.* Bogotá: Siglo del Hombre, 2003.
- Gellner, Ernest, *Language and solitude, Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hartnack, Justus, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea.* Barcelona: Ariel, 1972.

- Janik, Allan y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1974
- Lopez de Santa María D., Pilar, *Introducción a Wittgenstein, sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder, 1986.
- McGuinness, B. F., *Wittgenstein, el joven Ludwig (1889-1921)*. Madrid: Alianza, 1991.
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein, the duty of genius*. Nueva York: Penguin Books, 1991.
- Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Mounce, H. O., *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Muguerza, Javier. *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1986.
- Russell, Bertrand, *Retratos de memoria y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1976.
- Stern, David y Béla Szabados (ed.), *Wittgenstein reads Weininger*. Nueva York: Cambridge University Press, 2004.
- Winch, Peter y otros, *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Eudeba, 1971.

2.2 ARTICULOS

- Diamond, Cora, "Throwing away the ladder: How to read the Tractatus" en: Diamond, Cora, *The realistic spirit*. Massachusetts: MIT, 1991, pp. 179-204
- Hintikka, Jaakko, "On Wittgenstein's "Solipsism"" en Copi, Irving y Robert W. Beard (ed.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966, pp. 157-161.
- Nielsen, Kai, *El fideísmo wittgensteiniano* en: Caffarena, J. G. y J. M. Mardones (coords.), *La tradición analítica, materiales para una filosofía de la religión, t. II*. Barcelona: Anthropos, 1992, pp. 163-188.
- Quintanilla, Pablo, "El análisis filosófico del lenguaje: semántica y ontología" en: *Areté, revista de filosofía*, IV (1992), pp. 245-265.
- Rigal, Elisabeth, "La crítica wittgensteiniana a la metafísica" en: *Areté, revista de filosofía*, X (1998), pp. 269-288.

Taylor, Charles, "Seguir una regla" en: Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos, ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 221-238.

Tomasini, Alejandro, "La filosofía mística de Russell y lo indecible en el *Tractatus*" en: *DIANOIA*, 36 (1996), pp. 157-180.

Von Wright, Georg Henrik, *Esquema biográfico* en: Ferrater Mora, José y otros, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 23 – 38.

Williams, Bernard, "Wittgenstein y el idealismo" en: Williams, Bernard, *La fortuna moral, ensayos filosóficos 1973 – 1980*. México: UNAM, 1993, pp. 183-206.

3. OTROS

3.1 LIBROS

Alvarez, A., *El dios salvaje, un estudio del suicidio*. Bogotá: Norma, 1999.

Antiseri, Darío, *El problema del lenguaje religioso: Dios en la filosofía analítica*. Madrid: Cristiandad, 1976.

Camus, Albert, *El Mito de Sísifo*. Madrid: Alianza, 1983.

Durkheim, Emilio, *El suicidio, estudio de sociología*. Buenos Aires: Schapire, 1971.

Epicuro, *Máximas para una vida feliz*. Madrid: Temas de hoy, 1996.

James, William, *Las variedades de la experiencia religiosa, estudios de la naturaleza humana*. Barcelona: Península, 1994.

Kenny, Anthony, *Action, Emotion and Will*. Nueva York: Routledge, 2003.

Kolakowski, Leszek, *Dios no nos debe nada, un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*. Barcelona: Herder, 1996.

Merton, Thomas, *Místicos y maestros zen*. Buenos Aires: Lumen, 2001.

Maltsberger, John y Mark Goldblatt, *Essential Papers on Suicide*. Nueva York:

New York University Press, 1996.

Santuc, Vicent, *Pour une Philosophie de l'expression obeisant, These De Doctorat*. Paris: Faculté de Philosophie et De Théologie, Centre Sevres, 2001 (traducción al español inédita).

Rawls, John, *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 2004

San Agustín, *Confesiones*. Iquitos: Ceta, 1986.

Weininger, Otto, *Sexo y Carácter*. Barcelona: Península, 1985.

3.2 ARTICULOS

Freud, Sigmund, *Duelo y Melancolía* en: Freud, Sigmund, *Obras Completas, t. II*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, pp. 2091 –2100.

Gutiérrez, Raúl, *En torno al lugar sistemático de la mística y San Juan de la Cruz* en: VV. AA., *Poetas y místicos, Homenaje a Fray Luis de León, San Juan de la Cruz y Arthur Rimbaud*. Lima, PUCP, 1991, pp. 107 – 121.

Menninger, Karl A., *Psychoanalytic Aspects of Suicide* en: Maltzberger, John y Mark Goldblatt, *Essential Papers on Suicide*. Nueva York: New York University Press, 1996, pp. 20 –35.

Nagel, Thomas, “El absurdo” en: Nagel, Thomas, *Ensayos sobre la vida humana*. México D.F.: FCE, 2000, pp. 34-53.

Zilboorg, Gregory, *Differential Diagnostic Types of Suicide* en: Maltzberger, John y Mark Goldblatt, *Essential Papers on Suicide*. Nueva York: New York University Press, 1996, pp. 36 – 61.

3.3. PÁGINAS WEB

Sobre el fideísmo:

<http://plato.stanford.edu/entries/fideism/2.2.3>

31.01.07