



ISBN: 978-958-8943-50-3

Wittgenstein hipertextual

Autor

David Esteban Zuluaga Mesa





Wittgenstein hipertextual

Autor

David Esteban Zuluaga Mesa

Medellín - Colombia
2019

CD-193 Z94w

Zuluaga Mesa, David Esteban

Wittgenstein hipertextual [Recurso electrónico] / David Esteban Zuluaga Mesa . -- Medellín : Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó, 2019
119 p.

El presente libro es resultado del proyecto de investigación "Posibilidades hipertextuales de la ética de Wittgenstein" desarrollado en el marco de los estudios de Doctorado en Filosofía adelantados por su autor en la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.

WITTGENSTEIN, LUDWIG JOSEF JOHANN, 1889-1951 - CRÍTICA E INTERPRETACIÓN; FILOSOFÍA AUSTRIACA; WITTGENSTEIN, LUDWIG JOSEF JOHANN, 1889-1951 - PENSAMIENTO FILOSÓFICO; ÉTICA; WITTGENSTEIN, LUDWIG JOSEF JOHANN, 1889-1951 - ESTILO LITERARIO; LITERATURA HIPERTEXTUAL; Zuluaga Mesa, David Esteban

© Universidad Católica Luis Amigó
Transversal 51A N°. 67B-90. Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66

www.ucatolicalluisamigo.edu.co – fondo.editorial@amigo.edu.co

ISBN: 978-958-8943-50-3

Fecha de edición: 29 de octubre de 2019

Autor: David Esteban Zuluaga Mesa

Corrección de estilo: Leidy Andrea Ríos Restrepo

Diagramación y diseño: Arbey David Zuluaga Yarce

Edición: Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó

Jefe Fondo Editorial: Carolina Orrego Moscoco

Evaluación de contenido:

Esta obra ha sido evaluada por pares, aprobada por el Consejo Editorial de la Universidad Católica Luis Amigó y editada bajo procedimientos que garantizan su normalización.

Hecho en Colombia / Made in Colombia

El presente libro es resultado del proyecto de investigación "Posibilidades hipertextuales de la ética de Wittgenstein" desarrollada el marco de los de estudios de Doctorado en Filosofía adelantados por su autor en la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. La investigación fue financiada en su totalidad por la Universidad Católica Luis Amigó, razón por la cual se otorgan de manera exclusiva todos los créditos académicos a dicha Institución.

El autor es moral y legalmente responsable de la información expresada en este libro, así como del respeto a los derechos de autor; por lo tanto, no comprometen en ningún sentido a la Universidad Católica Luis Amigó.

Declaración conflictos de interés: el autor de esta publicación declara la inexistencia de conflictos de interés de cualquier índole con instituciones o asociaciones comerciales.

Para citar este libro siguiendo las indicaciones de la tercera edición en español de APA: Zuluaga Mesa, D. E. (2019). *Wittgenstein hipertextual*. Medellín, Colombia: Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó.

Este libro, publicado por la Universidad Católica Luis Amigó, se divulga protegido por las leyes de copyright y por los términos y condiciones de la Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional.

Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>



El libro *Wittgenstein hipertextual*, publicado por la Universidad Católica Luis Amigó, se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional.

Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

Índice general

Introducción	5
Generalidades de la investigación	8
Hipertexto y Wittgenstein	10
Consideraciones generales en torno al hipertexto	10
Wittgenstein: ¿hipertexto sin hipermedia?	19
El universo ético de Wittgenstein: hacia un encuentro hipertextual	42
El universo ético de Wittgenstein	42
Ludwig Wittgenstein: vida y filosofía	50
Atributos hipertextuales en la obra Ludwig Wittgenstein	91
Conclusiones	105
Referencias	114

Lista de tablas y figuras

Tabla 1. Constituyentes del <i>interjuego</i>	31
Tabla 2. Sistema de numeración <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>	106
Figura 1. Representación de <i>interjuego</i>	32
Figura 2. Confluencia de puntos de vista	75
Figura 3. Bifurcación de caminos derivados de la confluencia de puntos de vista	76
Figura 4. Posibilidades de lectura hipertextual de la obra de Wittgenstein a partir de diarios	111

Introducción

Esta publicación reúne dos cuestiones que han sido de mi interés durante varios años: el *hipertexto* y el pensamiento de Ludwig Wittgenstein. El carácter sintético de los dos estudios devino por la dificultad que como lector de Wittgenstein encontraba para abordar su pensamiento en torno a la *experiencia ética*, estética y religiosa congregada por él en una sola categoría: lo *místico* y que, dada la disposición formal de su obra, así como la naturaleza misma de lo místico (su *inefabilidad*), se muestra de difícil acceso.

En efecto, cuando me ocupaba de revisar la obra de Wittgenstein en lo referente a la *ética*, encontraba una escritura fragmentada, es decir, pequeñas anotaciones numeradas y distribuidas en distintos libros que hacían difícil el ejercicio de lectura y me invitaban a pensar, desde el punto de vista del método de lectura en una forma más provechosa de abordar textos de esta naturaleza.

La pregunta que surge en este punto es: ¿puede usarse el hipertexto como método de lectura en filosofía para abordar tópicos que no evidencian desarrollos teóricos sistemáticos sino solo enunciaciones discontinuas expresadas de manera fragmentaria, de tal modo que sea posible identificar la forma en que esas observaciones aparecen, se intercalan y entrelazan en diferentes escritos, sin pretender encontrar un concepto que, por antonomasia, nos indique cómo deben ser las cosas, definir continuidades o señalar diferencias de manera concreta en torno al tópico en cuestión?

Bajo la mirada que se describe en la pregunta, la expresión *método de lectura* se refiere a una forma ordenada de abordar cuestiones que, de acuerdo a su exposición, no evidencia una concatenación lineal de argumentos que conduzca al lector sistemáticamente de una tesis a una conclusión y que deriva de manera concreta en la siguiente pregunta: ¿es posible hacer una lectura hipertextual de las consideraciones que sobre la *ética* enuncia Wittgenstein en su obra?

El uso de las consideraciones éticas de Wittgenstein tiene una razón de ser, a saber: la exposición que sobre la ética hace el austríaco se evidencia a partir de observaciones o breves comentarios sobre la misma distribuidos en varios de sus escritos, tanto en los que tienen que ver con sus diarios y fragmentos epistolares como con su filosofía.

La justificación teórica del vínculo entre diarios personales, fragmentos epistolares y escritos filosóficos está trazada desde lo que David Stern (2016) denomina nivel micro de lectura, cuyo propósito es identificar la pluralidad de voces que convergen en sus escritos y la vinculación de las mismas a partir de observaciones o comentarios particulares abordados en ellos mediante secuencias relativamente cortas de frases que Wittgenstein repetidamente revisó y reorganizó.

La disposición u organización que Wittgenstein define para sus escritos incorpora un carácter modular, lo que permite el reconocimiento de la *fragmentariedad* que, en el caso de su producción filosófica, requiere seguir la secuencia de lectura fijada por Wittgenstein caracterizada por una concatenación lineal de preferencias, en oposición a sus diarios que dan la posibilidad de trazar rutas de lectura emergentes al orden cronológico en el que se presentan, atendiendo a alguna de las muchas cuestiones abordadas por el autor en los mismos.

La *ruptura de la línea* aparece cuando se da la posibilidad de asumir una ruta particular de lectura a partir de los bloques de texto que componen la obra, asunto que permite al lector configurar tramas según sus peculiares modos de relación y asociación con el texto. De esta manera, aparece la bifurcación de caminos, el *quebrantamiento de la línea* y la *libre asociación* a partir de la fragmentariedad y de la conexión con un lector dinámico capaz de reconocer las reglas del juego que se proponen, ofreciendo un panorama *multi-direccional* que conecta fragmentos y permite transitar entre los distintos escritos del autor a partir de sus observaciones.

Atendiendo a esto, en el primer capítulo, intitulado “Hipertexto y Wittgenstein”, se abordan dos cuestiones. En la primera, planteada en el apartado “Consideraciones generales en torno al hipertexto”, se identifican generalidades relacionadas con la hipertextualidad y se establece la

diferencia entre hipertexto y sistema de gestión de hipertexto advirtiendo que es posible hablar de hipertexto sin hipermedia. En la segunda cuestión, intitulada “Wittgenstein: ¿hipertexto sin hipermedia?”, se resaltan algunas consideraciones que evidencian la relación entre el pensamiento de Wittgenstein, el hipertexto, su sistema de gestión de hipertexto y se enuncia la posibilidad de existencia de un sistema de gestión de hipertexto analógico en la obra del filósofo austríaco, en virtud del diseño modular y el formato en que se presenta.

En el segundo capítulo, “El universo ético de Wittgenstein: hacia un encuentro hipertextual”, se presenta la categoría *universo ético*, su plausibilidad y contribución a la comprensión de las ideas de Wittgenstein, así como también las características o atributos expresados por el filósofo sobre la ética que permiten considerarla en su conjunto. Posteriormente, se hace un recorrido por obras como *Diarios secretos* (1914-16), *Tractatus logico-philosophicus* (1918), *Luz y sombra* (dos fragmentos, 1922 y 1925), *Conferencia sobre ética* (1929-30), *Movimientos del pensar* (1930-32 / 1936-37) e *Investigaciones filosóficas* (1945-1949), mediante el cual se identifican algunas expresiones vinculadas con lo que se denomina aquí el *universo ético de Wittgenstein*.

En este capítulo se resaltan las tensiones permanentes de Wittgenstein con el *mundo interior* y el *mundo exterior* que desembocan en lo que se da a conocer aquí como *presupuestos de corte ético*. Asimismo, se establece una relación entre dichos presupuestos y las categorías de ruptura de la línea, fragmentariedad, *descentralización* y dinamizador, inherentes al hipertexto y a los sistemas de gestión de hipertexto en los que podría encontrar lugar la obra de Wittgenstein, no solo con relación a los presupuestos formales, sino también a su filosofía.

En el tercer capítulo, denominado “Atributos hipertextuales en la obra Ludwig Wittgenstein”, se aborda la relación entre las generalidades del hipertexto trabajadas en el primer capítulo y el universo ético de Wittgenstein, considerado en el segundo, y se señalan las razones a partir de las cuales podrían considerarse los *nodos* que en el universo ético de Wittgenstein admiten una interpretación hipertextual.

Finalmente, se ofrece un apartado de conclusiones en el que se da respuesta a la pregunta: ¿es posible determinar los nodos que en el universo ético de Wittgenstein admiten una interpretación hipertextual? La cuestión se aborda atendiendo al carácter formal de la obra de Wittgenstein y a sus consideraciones en torno a la ética. Estas dos dimensiones permitieron evidenciar un abordaje sintético de las categorías de hipertexto y ética de Wittgenstein según el cual sí es posible determinar la fragmentariedad, la ruptura de la línea, la descentralización, la *trama* y la *multidimensionalidad* como categorías nodales que permiten una interpretación hipertextual en el universo ético del austríaco. Sin embargo, dada la inefabilidad que por su naturaleza comporta la ética de Wittgenstein, se ve con mayor claridad el influjo de las categorías hipertextuales asociadas con el sistema de gestión de hipertexto en el que tiene lugar su obra, que en la ética misma, cuyo lugar es el sujeto.

Generalidades de la investigación

El libro hace parte de los resultados derivados de la investigación Posibilidades hipertextuales de la ética Wittgenstein, cuyo punto de partida fue considerar que la fragmentariedad, la ruptura de la línea, la descentralización, la trama y la multidimensionalidad, pese al carácter analógico en el que se presenta la obra de Wittgenstein, son categorías nodales que permiten una interpretación hipertextual en el universo ético del austríaco.

El enfoque de la investigación es cualitativo. El objeto de estudio es el hipertexto y su relación con el universo ético de Wittgenstein. Las categorías principales del estudio fueron: hipertexto, fragmentariedad, ruptura de la línea, descentralización, trama, multidimensionalidad, ética de Wittgenstein y universo ético de Wittgenstein. Los referentes analíticos para las categorías iniciales fueron descriptivos y la recolección y análisis de la información se hizo mediante fichas analíticas y temáticas por categoría.

Finalmente, se hizo una selección de acepciones tomando como base el desarrollo temático de cada una de las categorías y se definieron los puntos de vista, fundamentos y garantes (así como el condicionamiento de puntos de vista) que permitieron, mediante un análisis documental, la elaboración concienzuda del libro que se presenta a continuación.

Hipertexto y Wittgenstein

Consideraciones generales en torno al hipertexto

La idea de hipertexto, como se conoce hoy, tiene su origen en Norteamérica en la segunda mitad del siglo XX. Su génesis se debe a la inquietud de Vannevar Bush, jefe del Departamento de Investigación y Desarrollo Científico de los Estados Unidos por aquel entonces, quien se maravillaba por la creciente producción académica de los investigadores y, al mismo tiempo, se preocupaba porque el volumen de información y su modo de almacenamiento no permitía el aprovechamiento del capital intelectual de manera óptima. Según Bush,

las publicaciones se han extendido mucho más allá de nuestra capacidad actual de hacer uso real del registro. El conjunto de la experiencia humana está creciendo a un ritmo prodigioso, pero los medios que empleamos para desplazarnos por ese laberinto hasta llegar al punto importante del momento son los mismos que utilizábamos en los tiempos de las carabelas (Bush como se citó en Landow, 1995, p. 26)¹.

La preocupación de Bush, según Landow (1995), “se debe a los inadecuados medios de almacenar y etiquetar la información” (p. 27) en cuanto exigían desplazamientos y largas búsquedas en grandes archivos ordenados alfabéticamente y, en muchos casos, por categorías y subcategorías; esto llevó a Bush a considerar un sistema de almacenamiento dinámico al que denominó Memex, cuyo funcionamiento, análogo al de la mente humana, fuera capaz de relacionar información nueva con acontecimientos pasados ya explorados para acrecentar así la producción y democratización de nuevo conocimiento y facilitar el acceso a la información. Según explica el norteamericano, “un Memex es un dispositivo en el que una persona guarda sus

¹ Publications has been extended far beyond our present ability to make real use of the record. The summation of human experience is being expanded at a prodigious rate, and the means we use for threading through the consequent maze to the momentarily important item is the same as was used in the days of square-rigged ships (Bush, 1945, p. 112).

libros, archivos y comunicaciones, dotado de mecanismos que permitan la consulta con rapidez y flexibilidad. Es un accesorio íntimo y ampliado de su memoria” (Bush como se citó en Landow, 1995, pp. 27-28)².

La pregunta inicial de Bush redundó en los actuales sistemas de cómputo que sirven como ventanas para la red de relaciones soñada por el norteamericano en la década de los 30, y que se concretaron cuando su coterráneo Ted Nelson (1987) definió el hipertexto en *Literary Machines*:

Con “hipertexto”, me refiero a una escritura no secuencial, a un texto que bifurca, que permite que el lector elija y que se lea mejor en una pantalla interactiva. De acuerdo con la noción popular, se trata de una serie de bloques de texto conectados entre sí por nexos, que forman diferentes itinerarios para el usuario (Nelson como se citó en Landow, 1995, p. 15)³.

La propuesta de los norteamericanos trascendió su tiempo e introdujo varios elementos novedosos en el marco de las tecnologías para el manejo de la información que tenían como propósito fundamental “sustituir los métodos esencialmente lineales que habían contribuido al triunfo del capitalismo por algo que, en esencia, son máquinas poéticas; (...) máquinas que capturan la brillantez anárquica de la imaginación humana” (Landow, 1995, p. 31).

Efectivamente, Bush y Nelson introdujeron cambios en la forma lineal de representar el conocimiento utilizando una tecnología novedosa, dinámica e interactiva que posibilitó concretar las especulaciones de pensadores como Roland Barthes (2004) quien, desde el ámbito filosófico, se permitía soñar con un texto ideal con múltiples redes que interactuaban entre sí sin que ninguna de ellas se sobrepusiera a la otra y, en lugar de tener una estructura de significados, generaba un cúmulo de significantes; un texto sin principio ni fin definidos, pero sí múltiples vías de acceso y diversos puntos de llegada.

² A memex is a device in which an individual stores all his books, records and communications, and which is mechanized so that it may be consulted with exceeding speed and flexibility. It is an enlarged intimate supplement to his memory (Bush, 1945, p. 121).

³ Well, by “hypertext” I mean non —sequential writing— text that branches and allows choices to the reader, best read at an interactive screen. As popularly conceived, this is a series of text chunks connected by links which offer the reader different pathways (Nelson, 1987, p. 2).

La ambición de Bush de optimizar la producción intelectual y, al mismo tiempo, de ir en contra de la linealidad, lo llevó a concebir el Memex como una máquina que, además de hacer posible el contraste entre varios textos de manera simultánea, contribuye a la resignificación de las nociones de autor y lector porque permite la inserción de notas marginales o análisis a propósito del tema que se investiga, como añadidos elaborados por el lector, para ampliar el panorama o ámbito de discusión ofrecido por el autor. De este modo, el lector empieza a desempeñarse al mismo tiempo como autor, —o al menos esa era la pretensión de Bush—.

Además del Memex, Bush⁴ también desarrolló su denominado sistema de índice por asociación que consiste en una disposición según la cual cualquier elemento puede ser elegido a voluntad para seleccionar inmediatamente otro. Gracias a este sistema se puede construir una *trayectoria* de lectura personalizada a partir de intereses particulares y asociaciones temáticas que amplían el horizonte de comprensión del lector-autor; un horizonte que además podía ser compartido.

Como elementos fundamentales inherentes al proyecto de Bush, aparecen las nociones de *texto* y *nexo*. Los textos (bloques de texto) están conectados mediante nexos que permiten a cada autor construir su propia trayectoria (camino recorrido) y articular su propia trama, es decir, el armazón lógico con el que el lector-autor entreteje su conocimiento.

El acercamiento al texto, bajo esta óptica, es guiado por el lector *multilinealmente* y no por el autor de manera lineal; esto supone la revaluación de la idea de principio y fin como factores determinantes a la hora de enfrentarse a un texto y permite que el lector inicie en un lugar X, según su interés temático, y termine en un lugar inesperado guiado por su propio instinto.

Esta consideración a propósito del hipertexto, hace pensar en el conocimiento como un gran tejido en el que confluyen infinidad de fibras que al ser cruzadas unas con otras (entramado y urdimbre) dan como resultado

⁴ Memex ayudó a dar un viraje a la idea de textualidad que, según Landow (1995), requiere: “en primer lugar, una reconfiguración radical de la práctica de lectura y de la escritura, en la que ambas actividades se acercan mucho más de lo que es posible con el libro impreso. En segundo lugar, a pesar del hecho de que concibiera el Memex antes del advenimiento de la informática digital, Bush intuyó que era necesario algo como la textualidad virtual para los cambios que propugnaba. En tercer lugar, su reconfiguración del texto introduce tres elementos completamente nuevos: los índices por asociación (o enlaces), los trayectos entre dichos enlaces y los conjuntos o tramas de trayectos” (p. 37).

el producto final: la tela. Cada punto de encuentro, cada intersección, cada nodo, configuran una textura que da identidad al tejido, lo hacen resistente y, al mismo tiempo, se bifurca en diferentes direcciones según la pretensión del artesano.

Hoy, segunda década del siglo XXI, la idea de hipertexto parece no haber cambiado mucho respecto de la definición atribuida por Nelson cuando dio al “término (...) su certificado de nacimiento”, como indica P. Sánchez (2012, p. 52), aun cuando sí se han ido perfeccionando sus herramientas. De hecho, ya para la época de Nelson,

los primeros ordenadores [habían] hecho su aparición [y] el concepto de “inteligencia artificial”, [había] sido acuñado por Marvin Minsky y la teoría literaria posestructuralista ha empezado a tener cierta relevancia. Tal vez por ello, a diferencia de Vannevar Bush, Nelson plantea su noción de hipertexto pensando en un soporte ya claramente digital (...) y hace hincapié en las posibilidades literarias del hipertexto (P. Sánchez, 2012, p. 52).

Desde entonces, han tenido lugar varias definiciones de hipertexto distintas en sus planteamientos, pero muchas de ellas con una preocupación común como punto de encuentro: la *multisecuencialidad*, preocupación que a primera vista solo tiene lugar en sistemas informáticos y que hace que surja esta pregunta: ¿Puede hablarse de hipertexto sin hipermedia? Nelson (1987) dejó la puerta abierta para la discusión porque vinculó la *no secuencialidad* y la bifurcación de caminos con la lectura en una pantalla interactiva cuando definió la expresión hipertexto en *Literary Machines*. Sin embargo, Nelson no fue el único en pronunciarse, también Genette (1989) hizo referencia al hipertexto como “a todo texto derivado de un texto anterior” (p. 17), sin hacer ningún énfasis en procesos hipermediales. Landow (1995) lo concibe como “un medio informático que relaciona información tanto verbal como no verbal” (p. 16), con un énfasis marcado en la informática. Lévy (1999) pone su sello en la posibilidad de construcción desde la interacción que ofrece el hipertexto al considerarlo como “una matriz de textos potenciales, de los cuales solo algunos se realizan como resultado de la interacción con un usuario” (p. 39).

No obstante, y en esto concuerdo con Krameritsch (2014), hablar del significado de hipertexto o de lo que promete ser es un asunto complejo, pues “existen muchas variantes de hipertexto, no sólo un único tipo ideal; al hablar de ‘hipertexto’, se puede estar refiriendo a muchas cosas. El hipertexto se caracteriza por una enorme variedad de formas” (p. 92) en las que, difícilmente, se pueden apreciar rasgos comunes. Por esta razón, lo que interesa aquí, más que alguna de las definiciones en particular, son los puntos comunes contenidos en ellas, entre los que aparecen, intercalan y entrelazan la multisequencialidad, la bifurcación, la derivación, la interacción, la libre asociación de los pensamientos, la democratización del conocimiento, la virtualidad, la hipermedia, etc.

Los rasgos tomados de las concepciones de Nelson, Genette, Lévy y Landow evidencian un presunto predominio tecnológico como elemento esencial del hipertexto. Sin embargo, esto no quiere decir que el hipertexto deba su génesis a algún tipo particular de dispositivos de lectura y escritura, aunque sea claro que lo favorecen, no solo en la época actual con la hipermedia, sino a través de los tiempos con las diversas tecnologías puestas al servicio de la divulgación del conocimiento: la escritura en piedra, en papel, la imprenta, entre otras, que han facilitado la divulgación del conocimiento. Según P. Sánchez (2012),

la influencia del soporte [tecnológico] en la evolución del hipertexto es innegable, pero [solo] si evitamos caer en un determinismo tecnológico como el liderado por McLuhan desde mediados de los sesenta, podemos distinguir entre hipertexto como tecnología y el hipertexto como concepto, dándonos la posibilidad de rastrear los orígenes de dicho concepto en otros soportes, como el impreso (p. 42).

Según esto, el soporte tecnológico en el que encuentra su lugar el hipertexto es contingente, de ahí que el abandono del determinismo tecnológico al que invita P. Sánchez sea pertinente; estoy de acuerdo en ello. Y, en ese sentido, concuerdo también con la posibilidad de ver separadamente el hipertexto de la tecnología. El soporte tecnológico está relacionado con los artefactos diseñados (en contextos y épocas particulares) para llevar a cabo procesos de lectura y escritura (un libro en papel, un dispositivo *Kindle*, un dispositivo *Ipad*, un computador, etc.), empero, ninguno de ellos por sí solo puede propiciar una interacción hipertextual sin caer en automatismos (como en el caso de las computadoras).

La expresión hipertexto (emancipada de la tecnología) es un neologismo compuesto por el prefijo griego *υπερ* (hiper) que indica: “sobre, por encima, más allá” (Yarza, 1999, p. 1422) y la expresión latina *textus* (texto) que refiere a “entrelazado, tejido, contextura” (Mir, 1999, p. 508). Se concibe como la posibilidad de vinculación de diversos textos, sin necesidad de apelar a procesos lineales de lectura, para dar lugar a movimientos no secuenciales en los que cada lector establece su propia ruta de lectura, y que se sirve de diversos soportes tecnológicos, entre ellos, los analógicos y digitales.

Las expresiones analógico (del griego *ἀναλογικός*) y digital (del latín *digitalis*) hacen referencia “a un aparato o un sistema que presenta información (...), mediante una magnitud física continua, [en el caso de] lo analógico (...) [y, en lo] digital, mediante el uso de señales discretas” (RAE, 2006), esto es, unidades independientes pero necesarias para establecer una ruta de lectura mediante un sistema binario. Por ejemplo, los libros y las revistas impresas son de carácter analógico; los equipos de cómputo, como las tabletas electrónicas, de carácter digital. Ambas son tecnologías al servicio del hipertexto, favorecen las dinámicas hipertextuales, aunque estas no impliquen necesariamente que se tenga que hablar de manera categórica de hipertexto como tecnología, como lo hace P. Sánchez. Más allá de esto, lo que se debe tener presente es que:

La mente humana opera por medio de la asociación. Cuando un elemento se encuentra a su alcance, salta instantáneamente al siguiente que viene sugerido por la asociación de pensamientos según una intrincada red de senderos de información que portan células del cerebro. Y tiene otras características, por supuesto; los senderos que no se siguen con frecuencia son propensos a desaparecer, los artículos no son totalmente permanentes, la memoria es transitoria. Sin embargo, la velocidad de la acción, la intrincación de los senderos, el detalle de las imágenes mentales, es impresionante más allá de todo lo demás en la naturaleza (Bush como se citó en P. Sánchez, 2012, pp. 49-50)⁵.

Así, si la mente humana funciona como una red de senderos de una magnitud tal, lo que hay que hacer, dice Bush, es construir una máquina que funcione del mismo modo (Bush como se citó en P. Sánchez, 2012, p. 50).

⁵ The human mind [...]. It operates by association. With one item in its grasp, it snaps instantly to the next that is suggested by the association of thoughts, in accordance with some intricate web of trails carried by the cells of the brain. It has other characteristics, of course; trails that are not frequently followed are prone to fade, items are not fully permanent, memory is transitory. Yet the speed of action, the intricacy of trails, the detail of mental pictures, is awe inspiring beyond all else in nature (Bush, 1945, p. 121).

Mas ¿es la tecnología digital la única capaz de potenciar la operación por asociación de la mente? Por supuesto que no. Una tecnología analógica como el libro impreso, por ejemplo, es capaz de cumplir el mismo efecto, es decir, hacer dar saltos al lector de un elemento a otro atendiendo a la libre asociación de pensamientos que se susciten a partir de un punto de partida cualesquiera.

El ser humano cobra aquí un lugar protagónico, pues es él quien, en definitiva, construye la trama, no solo conectando información que reposa almacenada en grandes bases de datos, sino también por el hecho de que él mismo es el modelo del que parte todo el desarrollo de lo que hoy se denomina hipertexto que, en cuanto tecnología, no es otra cosa que un símil de sus procesos mentales.

Lo anterior permite entonces establecer una división entre hipertexto y soporte tecnológico según la cual el hipertexto es un concepto que sugiere modos de lectura dinámicos apelando a la libre asociación del pensamiento y frente al que los soportes tecnológicos, denominados por Lamarca (2013) como “sistema[s] de gestión de hipertextos” (designación que se empleará de aquí en adelante), como los libros o dispositivos digitales de lectura, no son más que herramientas que facilitan esos modos de lectura dinámicos. Esta apreciación es fundamental, pues invita a comprender que no hay en rigor una necesaria relación de coexistencia entre hipertexto e informática, aunque los avances de esta última hayan favorecido indiscutiblemente al hipertexto —como ya se ha dicho—.

En este orden de ideas, cuando se habla de sistemas de gestión de hipertexto, se hace referencia a tecnologías digitales entre las que se pueden considerar la lectura en pantalla interactiva que Nelson (1987) proponía en *Literary Machines*; el sistema de bases de datos referido por Conklin (1987) en *Hypertext: An Introduction and Survey*; el conjunto de ilustraciones multimediales presentado por Meyrowitz (1989) en *The missing link: Why we're all doing hypertext wrong*; y también las tecnologías analógicas como revistas y libros en papel entre los que se encuentran, por ejemplo, el *Libro de las*

*mutaciones (I Ching)*⁶ que ofrece un tipo de lectura combinatoria no lineal; la novela *Rayuela* del escritor argentino Julio Cortázar (1981), que deja en evidencia su multidireccionalidad al decir en Tablero de direcciones: “a su manera este libro es muchos libros, pero sobre todo es dos libros” (p. 5); *El libro de arena* que inicia de manera enigmática el relato con la inscripción: “la línea consta de un número infinito de puntos; el plano, de un número infinito de líneas; el volumen, de un número infinito de planos; el hipervolumen, de un número infinito de volúmenes” (Borges, 2007c, p. 87); *Los poemas de la ofensa* cuando en Ofrecimiento apunta X-504: “por su condición de laberinto, un libro es la mejor trampa que existe para cazar espíritus” (Jaramillo, 2004, p. 13), obras que favorecen la construcción de *sentido* a partir de la contingencia y la libre asociación del pensamiento⁷.

El ser humano piensa multilinealmente, pero discurre linealmente; establece siempre puntos de partida y de llegada; configura su discurso en torno a relaciones lineales que, según las autoridades académicas, coadyuvan al establecimiento de lo que *es* (estatutos de verdad)⁸, mientras los pensamientos transitan por paisajes multiformes y dan pequeños saltos cada vez que algún nodo potencia una nueva relación.

⁶ Este libro, según P. Sánchez (2012), “[es] el ancestro más antiguo de un tipo de escritura combinatoria y no lineal que irá apareciendo esporádicamente a lo largo de la historia de la escritura hasta alcanzar su periodo de esplendor a partir de la segunda mitad del siglo XX” (p. 41). El *I Ching* o *El libro de Las mutaciones* es un antiquísimo libro chino “de comienzos del reinado de la dinastía de los Chou circa 1122 a 221 antes de nuestra era” como se refiere en la traducción que Vogelmann hace al español. *El libro de las mutaciones* es un libro oracular que permite un modelo de lectura combinatorio que resulta de lanzar por seis veces tres monedas que, dependiendo del lado por el que caigan, tienen un valor: 2 o 3. La suma de cada una de las series definidas por cada lanzamiento ofrecen un número (de un solo dígito) par o impar que se relaciona, cuando es par, con una línea partida (____), y cuando es impar, con una entera (____); así, de la combinación de las seis series resultantes se obtiene una figura que, en articulación con el libro, ofrece una manera particular de lectura dependiendo del lector y los intereses con los que este se acerque al libro.

⁷ Según P. Sánchez (2012), “desde esta perspectiva, estaremos en condiciones de considerar no sólo el *I Ching* como uno de los primeros hipertextos (análogicos), sino también de tener en consideración las aportaciones de Ramón Llull en el siglo XIII, la importancia del arte combinatoria de Leibniz o incluso aceptar que los índices, las referencias bibliográficas, las glosas marginales y las notas a pie de página son formas elementales de hipertextualidad que refutan la idea de que la lectura de un texto impreso es siempre lineal, de principio a fin” (pp. 42-43).

⁸ El dinamismo propio del pensamiento no se ve reflejado en las formas peculiares que ha diseñado el hombre para dar cuenta de sus propias elucubraciones. El pensamiento es entrópico, la forma en que se expresa es lineal, lo que hace que se establezcan puntos de partida y de llegada que permitan a los interlocutores comprender de manera “lógica” las expresiones de las cavilaciones propias. La dificultad, más allá de esto, no radica en la linealidad (en sí misma) en que se expone el pensamiento, sino en la tendencia a pensar que esa concatenación de ideas, que esa eventual linealidad es, por excelencia, el camino que se debe seguir indiscutible o incondicionalmente; ciertamente, hay procesos teóricos bien fundamentados y de los que dependen muchas ciencias, disciplinas o quehaceres para sustentar sus objetos de estudio, sin embargo, lejos de ser el punto de llegada de estas, se convierte en posibilidad de relación con otras ciencias de las que, a veces, parecen escindirse. ¿Cuántas líneas resultan de un plano? ¿Cuál de ellas es por antonomasia la que hay que seguir? Son cuestiones que, sin caer en dogmatismos, deberían ser preguntadas.

Visto así, el hipertexto representa para el hombre una posibilidad de asistir al mundo considerando escenarios multinodales desde los que cada individuo construye su propia trama, y permite vincular al menos tres momentos que anteceden cualquier sistema de gestión de hipertexto, a saber: 1) El momento del pensar (momento previo al decir): es multilineal en la medida en que en el pensamiento se configuran diversas y complejas posibilidades de recrear la realidad, afloran recuerdos, deseos y múltiples elucubraciones; 2) el momento del decir (pensamiento hecho palabra): es lineal en cuanto requiere de un punto de partida y uno de llegada (inicio y fin del discurso). Es relevante por su carácter nodal (vinculante) en cuanto permite el tercer momento: la libre asociación, entendido como 3) el momento de la articulación entre aquello que se dice y aquello que se piensa. Este tercer momento se asume como un confluir de voces, como el encuentro con los *otros* y consigo mismo, como la invitación a recrear nuevos caminos.

En este sentido, los sistemas de gestión de hipertexto lo que hacen es simular, utilizando medios diversos, los movimientos naturales que se presentan en el pensamiento de cualquier persona, haciendo aparecer elementos que, dado el carácter asociativo del pensamiento del ser humano, favorecen la *multilínea*, tal como lo menciona Bush (1945) en *As we may think*. Los sistemas de gestión de hipertexto son un medio que tiene como propósito representar de una manera más o menos completa la dinámica de los procesos mentales creando para ello andamiajes alternativos, mundos paralelos en los que puedan evidenciarse las complejas dinámicas del pensar humano por fuera de la linealidad del tiempo, pero que no serían más que una herramienta común sin el dinamismo que imprime el carácter asociativo del que dispone el pensamiento del hombre.

La memoria del hombre es representada por dispositivos de almacenamiento masivo en el entramado de los sistemas de gestión de hipertexto; el contenido con el que es llenado el dispositivo es análogo al conocimiento humano, de manera general, y al cúmulo de experiencias individuales, vivencias, contingencias, etc., que acontecen a una persona, de manera particular. Cada persona es un nodo que se conecta con sus pares en múltiples direcciones y según sus propios intereses, creando así múltiples vertientes y caminos que se bifurcan en diversas y variadas direcciones sin que se tenga claro, como regla general o mandato, cuál es el principio de aquello que

acontece ni el punto de llegada. Los caminos que se transitan emergen de las relaciones con las personas (nodos), del mismo modo en que lo hace un fragmento de texto inserto en la computadora cuando es estudiado por un lector.

Lo anterior hace que sea lícito pensar el hipertexto en escenarios distintos al de la informática y le da un estatus más amplio del que se le ha atribuido hasta ahora en relación con los sistemas de cómputo. El hipertexto es mucho más que enlazar información almacenada en bases de datos o fichas de metadatos de manera automatizada y previamente parametrizada. Tiene que ver con la expectativa de participar en algo que está ocurriendo: *la vida*, y esto implica cuestiones cotidianas como ir al mercado o charlar con un amigo; extraordinarias, como ser combatiente en alguna guerra; complejas, como elaborar una teoría, entre muchas otras actividades que en la vida hacen pasar intensidades (agradables o no) y a partir de las cuales se configura su sentido.

Wittgenstein: ¿hipertexto sin hipermedia?

Liestøl (1997) en *Wittgenstein, Genette y la narrativa del lector en el hipertexto*, se aventura a elaborar una reflexión a propósito de Wittgenstein y el hipertexto indagando acerca de las dificultades con las que se topó el austriaco para hacer extensiva la dinámica de su pensamiento en los modelos tradicionales de escritura (lineales).

El punto de partida de Liestøl es un fragmento del prólogo de *Investigaciones filosóficas* que dice:

He redactado como anotaciones, en breves párrafos, todos esos pensamientos. A veces en largas cadenas sobre el mismo tema, a veces saltando de un dominio a otro en rápido cambio. Mi intención era desde el comienzo reunir todo esto alguna vez en un libro, de cuya forma me hice diferentes representaciones en diferentes momentos. Pero me parecía esencial que en él los pensamientos debieran progresar de un tema a otro en una secuencia natural y sin fisuras. Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en una totalidad semejante, me di cuenta de que eso nunca me saldría bien. Que lo mejor

que yo podía escribir siempre se quedaría en anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una sola dirección [...]. Las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos y enmarañados viajes (Wittgenstein, 2009a, p. 161)⁹.

Para Liestøl (1997), Wittgenstein evidencia en el fragmento una discusión ya conocida: la imposibilidad de la escritura para dar cuenta del pensamiento en sentido amplio, y la insuficiencia de los modelos lineales tradicionales para mantener su dinamismo, que sirvió, al igual que los pensamientos de Borges¹⁰ con cuentos como “El jardín de los senderos que se bifurcan” (2007a), “El Aleph” (2007b), “El libro de arena” (2007c) o *Rayuela* de Cortázar (1981)¹¹, a la discusión que sostendrían posteriormente pensadores como Vannevar Bush y Ted Nelson a propósito de lo que se denomina hoy como hipertexto.

Las anteriores anotaciones permiten poner sobre la mesa dos consideraciones: una relacionada con las condiciones lineales con las que se comunica el conocimiento; y otra asociada al movimiento natural del pensamiento (no lineal), en la que se resaltan los modos individuales y contingentes de parti-

⁹ Ich habe diese Gedanken alle als Bsmstrkungen, kurze Absätze, niedergeschrieben. Manchmal in längeren Ketten, über den gleichen Gegenstand, manchmal in raschem Wechsel von einem Gebiet zum andern überspringend. — Meine Absicht war es von Anfang, alles diez einmal in einem Buche zusammenzufassen, von dessen Form ich mir zu verschiedenen Zeiten verschiedene Vorstellungen machte. Wesentlich aber schien es mir daß darin die Gedanken von einem Gegenstand zum ander in einer natürlichen und lückenlosen Folge fortschreiten sollten. Nach manchen mißglückten Versuchen, meine Ergebnisse zu einem solchen Ganzen zusammenzuschweißen, sah ich ein, daß mir diez nie gelingen würde. Daß das Beste, was ich schreiben konnte, immer nur philosophische Bemerkungen bleiben würden; daß meine Gedanken bald erlahmten, wenn ich versuchte, sie, gegen ihre natürliche Neigung, in einer Richtung weiterzuzwingen [...]. Die philosophischen Bemerkungen dieses Buches sind gleichsam eine Menge von Landschaftsskizzen, die auf diesen langen und verwickelten Fahrten entstanden sind (Wittgenstein, 2009a, p. 160).

¹⁰ Polotto (2012) emplea la literatura de Borges para indicar la pluralidad de caminos que se pueden seguir y la convergencia de discursos que se encuentran en un hombre. “Borges deja al lector guiarse por sus propios indicios y sacar conclusiones propias que serán validadas en tanto que la idea de un lector activo y competente parece entusiasmar más a Borges que la idea de una comparación argumentada entre textos” (p. 567). El lector aparece gracias al hipertexto como un ser dinámico en el que se entrecruzan discursos y vivencias que potencian la generación de nuevos discursos, de ahí que señale Polotto (2012) que “el lector que se encuentra frente a un texto de Borges se encuentra ante la infinita bifurcación del camino: todos parten de un mismo origen y todos son correctos, aun cuando llegan a sitios diferentes. Lo que importa no es el destino al que nos conduce la cooperación lectora sino la cooperación en sí, la posibilidad de pensar el texto en función de otros textos tiene un interés propio, independiente de los lazos más o menos lógicos que unan los textos comparados” (p. 567).

¹¹ Según García (2014), una de las propiedades que más se ha señalado a raíz de la popularización del hipertexto es la de la bifurcación de itinerarios, es decir, la de la posibilidad de optar por caminos distintos que ofrecen experiencias de lectura también distintas, como materialización de teorías literarias ensayadas por Borges, Calvino o Cortázar. Tal vez sea el relato “El jardín de senderos que se bifurcan” el texto fundacional más significativo a este respecto, metáfora por entonces de un posible texto infinito que se iría diversificando sin encontrar fin alguno. La idea central del cuento “El jardín...”, dice Calvino, es la de un tiempo múltiple y ramificado en el que todo presente se bifurca en dos futuros, de manera que forman una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos (p. 14). Para ahondar en esto se sugiere la lectura de la tercera parte del artículo de García (2014) “Literatrónica: un análisis hipertextual de Condiciones extremas” de Juan B. Gutiérrez denominada “Bifurcación de itinerarios. El texto como juego”.

cipar en los procesos de lectura y escritura y de la que, según Liestøl (1997), las *Investigaciones filosóficas* fueron el mayor logro de Wittgenstein¹² dada su disposición u organización modular en pequeños párrafos pues,

la forma fragmentada de Wittgenstein deja espacio para los movimientos en múltiples direcciones. Así, la constelación de breves observaciones, con sus cambios repentinos, sus cruces y saltos, se convirtió en la forma final de *Investigaciones* y contrasta con el libro que originalmente pretendía escribir. Rompiendo con el modelo unificado de lenguaje y realidad, presenta en su lugar una práctica y una imagen de la escritura que resisten al orden preconcebido pero que admiten la diversidad y la diferencia, (Liestøl, 1997, p. 111).

Evidentemente, Liestøl parte del carácter formal de la obra de Wittgenstein, y más concretamente de su carácter modular expresado, en este caso, en *Investigaciones filosóficas*; su argumento a favor del hipertexto reposa en las consideraciones señaladas por el austríaco en el prólogo de su libro en torno a la imposibilidad que él mismo ve de representar en los medios habituales su pensamiento pues estos, finalmente, solo le permiten presentar un álbum (fragmentos de *paisaje*) en lugar del libro que él mismo esperaba.

La apreciación de Liestøl no es descabellada, no obstante, sí parece ser limitada en la medida en que está confinando lo señalado por Wittgenstein en el prólogo a dos modos de representación particulares: 1) Un sistema de gestión de hipertexto analógico: que no permite la expresión de los paisajes del pensamiento en su completa dimensión por sus estructuras rígidas, sino, únicamente, la presentación de un álbum (limitante expresada por Wittgenstein en el prólogo de *Investigaciones*); 2) la implementación de un sistema de gestión de hipertexto digital como solución para la eliminación de las fronteras que no permiten el movimiento natural del pensamiento. No obstante, si se revisan desde la perspectiva de Krameritsch (2014) las consideraciones de Liestøl (1997) en torno a las limitaciones del texto y la incursión

¹² Dice Liestøl (1997) que "tras varios intentos fracasados de construir un libro compatible con lo que tenía preconcebido, Wittgenstein se conformó con no poder nunca escribir nada más que observaciones filosóficas. Esta búsqueda de continuidad y orden sucesivo y lineal dio paso a una forma en la que algo análogo a la lexía del hipertexto, el párrafo, se convirtió en la mayor unidad textual al proporcionar una forma lo bastante flexible como para acomodar la complejidad y multidireccionalidad de la materia" (p. 111).

(novedosa para ese entonces) de los sistemas de gestión hipertexto digital, se encuentra que la propuesta de Liestøl, y en general la de los precursores de estos,

[son solo las] voces de un discurso que acompañan el momento fundacional de un medio. Este discurso, llamado por la ciencia medial “intermedialidad primaria”, es un rito de iniciación en el cual se negocia y se discuten el potencial de innovación, las oportunidades y posibilidades, los peligros y los límites de una técnica. El mecanismo de este discurso es estructuralmente igual; (...): existen, por un lado, fuerzas que con el ánimo de conservar defienden los antiguos medios para mantenerlos en su posición hegemónica (...); por otro lado, existen fuerzas que pretenden atacarlos para aumentar la aceptación social del nuevo medio (Krameritsch, 2014, p. 92).

Es claro que la perspectiva que emerge de la disertación de Liestøl (1997)¹³ busca favorecer el nuevo medio (sistema de gestión de hipertexto digital) tomando elementos de importancia superlativa inmersos en la obra de un visionario como Wittgenstein y que, en el fondo, terminarían por considerarse como categorías propias del entramado hipertextual. Empero, más allá de la consideración de un sistema de gestión de hipertexto particular, Wittgenstein llamó la atención acerca del movimiento natural de sus pensamientos en todas direcciones (conocimiento por asociación) y enfatizó que se veían amenazados cuando “intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una sola dirección” (Wittgenstein, 2009a, p. 161).

Pese a lo anterior, Wittgenstein no es la contraparte del discurso de Liestøl; no sabía en lo más mínimo que su obra o las consideraciones del prólogo de *Investigaciones filosóficas* favorecerían ulteriormente el discurso fundacional de una nueva tecnología (sistema de gestión de hipertexto digital); sabía, sí, que la forma lineal de representar el conocimiento en su época limitaba todo su potencial impidiendo el movimiento, el dinamismo que por antonomasia reclama el pensamiento.

No obstante, el hecho de considerar que la obra de Wittgenstein no está formalmente representada en un sistema de gestión de hipertexto digital, no la aleja de la *multilinealidad* que supone hablar de hipertexto y de la libre

¹³ Liestøl consideró además que, “para presentar su filosofía, Wittgenstein pedía una organización y disposición textuales más holgadas que presentan un paralelismo obvio con las aclamadas liberación y carencia de centro de las estructuras hipertextuales” (Liestøl como se citó en P. Sánchez, 2012, p. 48).

asociación del pensamiento. Wittgenstein (2009a) deja ver en el prólogo de *Investigaciones filosóficas* algunas pistas que invitan a pensar en prospectiva cuando dice: “las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos y enmarañados viajes” (p. 161). En este fragmento se ofrecen dos categorías importantes: *bosquejo* y *paisaje*.

El lugar del hipertexto es el de lo *virtual* que, en oposición a lo real, “es lo que sólo existe en potencia” (Comte-Sponville, 2005, p. 554). El paisaje es análogo a lo virtual (el lugar del hipertexto), esto, para Wittgenstein, según se constata en la primera alusión que se hizo al prólogo, es equiparable al “lugar” en el que acontece el pensamiento; en el paisaje (en lo virtual), los pensamientos se mueven en todas direcciones, se bifurcan en pluralidad de caminos, analizan cuestiones desde múltiples ángulos, configuran nuevos trayectos y tejen nuevas relaciones.

Por su parte, el bosquejo aparece como el intento de abrir una ventana hacia el paisaje que se dibuja en el pensamiento; desde ella, sin embargo, no es posible abarcar la totalidad de caminos contenidos en paisaje ni tampoco su movimiento interno. Los bosquejos, atendiendo a la anotación del prólogo, ofrecían una visión fragmentada del paisaje pues “debían entonces ser ordenados, y frecuentemente recortados, para que pudieran darle al observador un cuadro del paisaje” (Wittgenstein, 2009a, pp. 161-163).

Desde esta perspectiva, acercarse a un libro, a un discurso, a una vida, etc., (y no solo en relación con la obra de Wittgenstein, aunque sea en este caso mi interés) es acercarse a un álbum, a una representación parcial del pensamiento mediante bosquejos que (independiente del sistema de gestión en que se representen) invitan a elegir una trayectoria.

El paisaje, en contraste con el bosquejo, en medio de su carácter multiforme, es denso, supone una relación *multidireccional* en la que confluyen innumerables posibilidades que podrían ser transitadas si son entendidas análogamente como rutas. Los caminos no son, sin embargo, caminos estáticos. Su principal cualidad es el movimiento, por eso no se alejan de la figura del laberinto: “en él las unidades de diferentes lenguajes simultáneos, se interrelacionan, tanto en la forma como en su sentido” (González, 2010,

p. 87), de ahí que lo que se dice y se escribe (bosquejos) sea el resultado de lo que decimos todos nosotros y los otros anteriores a nosotros. De ahí que nuestras ideas sean el confluir de muchos otros pensamientos.

El bosquejo está contenido en los sistemas de gestión que se empleen, como la foto en el álbum; su sentido, en una relación pragmática según la cual un bosquejo particular no se orienta a aquello que presuntamente se quiso decir con él, sino a los elementos con los que se relaciona de modo contingente. Según Deleuze y Guattari (2000),

nunca hay que preguntar qué quiere decir un libro [o un *bosquejo* en particular], significado o significante, en un libro no hay nada que comprender, tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades, en qué multiplicidades introduce y metamorfosea la suya (p. 11).

Lo anterior no parece ser lejano a lo propuesto por Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* en la medida en que el sentido de las palabras depende de aquello con que se encuentren interrelacionadas: su contexto (relación pragmática), y no a un sentido en sí mismo. Lo que se dice (bosquejo) y lo que se piensa (paisaje) se relacionan y se enriquecen con las experiencias del hombre en el mundo, se conectan con algo y solo desde esta conexión se puede ajustar un significado, metamorfosear el propio pensamiento.

El bosquejo es entonces un detonante del pensamiento frente al cual “la mente humana salta de una representación a otra a lo largo de una intrincada red, diseña caminos que se bifurcan, teje una trama infinitamente más complicada” (Lévy como se citó en González, 2012, p. 44), congregando la historia, la contingencia y la cotidianidad.

En este sentido, la relación de Wittgenstein con las dinámicas hipertextuales no subyace tras el carácter modular de su obra escrita en breves anotaciones y aforismos, pues el sistema de numeración que emplea implica ya una linealidad o trayectoria en lo que tiene que ver con un sistema de lectura prefijado. No obstante, cuando se considera la analogía que él mismo emplea en el prólogo de *Investigaciones filosóficas* (observaciones como bosquejos de paisaje) se abre un panorama en el que sí podría avizorarse alguna posibilidad hipertextual en su pensamiento, soportada en gran medida por las conside-

raciones relacionadas con la noción de *juegos de lenguaje*, *el lenguaje como forma de vida*, *el reconocimiento de diversas formas de vida* y distintos juegos de lenguaje, lo místico como *experiencia por excelencia*, entre otras, que otorgan dinamismo al pensar y llaman la atención a propósito de la importancia de las relaciones que tienen lugar en la vida ordinaria.

En esta medida, el hipertexto es un confluir de voces en el pensamiento que desborda las relaciones verticales de poder, está por encima de los sistemas de gestión de hipertexto (analógicos y digitales) y reconoce un mundo multiforme y heterogéneo que, según Moulthrop (2006), “invita a la gente a crear relaciones a voluntad en lugar de encender un programa estándar” (p. 156) que todos deban seguir y del que todos conozcan ya el desenlace. Y esto implica, según P. Sánchez (2012), que se vuelvan recurrentes las alusiones a categorías como: *ruptura de la linealidad*, fragmentariedad, descentralización, virtualidad, *lector* (pp. 58-73)¹⁴, que representan el dinamismo propio del pensar humano.

La ruptura de la linealidad está asociada con la discontinuidad o no linealidad al asumirse que no hay una secuencia fija de lectura que permita marcar de manera continua un *curso* desde un punto definido como inicial a otro como final. La anulación de secuencias fijas y la posibilidad de que cada uno busque su camino implica la definición de una ruta, de una trama que se supone lineal en función de las ideas que se conectan para configurar un sentido, de tal modo que dicha ruptura más que propender por la anulación de la linealidad, promueve su diversificación; anula la línea por antonomasia y *promulga las líneas* como posibilidad, elementos que permiten atribuir al hipertexto un sentido *multilineal* y *multisecuencial*. Así las cosas, indica P. Sánchez (2012) que es necesario

hablar de multisecuencialidad para referirnos a aquella característica esencial de los hipertextos, en los que no hay un único recorrido posible de lectura, sino una multiplicidad de caminos que el lector tiene la potestad de explorar, creando en cada lectura un itinerario distinto (p. 61).

¹⁴ P. Sánchez no solo ofrece esta taxonomía, que a mi juicio es pertinente, relacionada con categorías inherentes al hipertexto, sino que también elabora una breve disertación en la que pone sobre la mesa categorías de uso recurrente en el estudio hipertextual como: colectividad, muerte del autor, democratización y desmitificación del canon que, finalmente, no se constituyen como componentes esenciales del hipertexto, pero sí se perfilan como efectos colaterales de este. Asimismo, el autor aclara que la ruptura de la linealidad, la fragmentariedad, la descentralización, la virtualidad, el lector, la *interactividad* y el juego no aparecen necesariamente, en su conjunto, vinculadas al mismo tiempo a un hipertexto particular, si no que son contingentes. Se sugiere, para ampliar el desarrollo de estas ideas, consultar el numeral 2.1.3 “Los ingredientes del hipertexto” del texto *El arte de combinar fragmentos: prácticas hipertextuales en la literatura oulpiana* (Raymond Queneau, Georges Perec, Italo Calvino, Jacques Roubaud), de P. Sánchez (2012).

Atributos que reclamaba Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* para su escritura y que de alguna manera le hacían sentir que su libro no era más que una simple enunciación de bosquejos. Sin embargo, la multisequencialidad (contenida en el paisaje) aparece hermanada con la fragmentariedad (propia del bosquejo) en la que cada módulo (fragmento) acontece como posibilidad de camino, como alternativa para la configuración de nuevos paisajes.

El fragmento por sí solo no dice nada; requiere de una relación dinámica, de una intencionalidad, de una trama que, en los sistemas de gestión de hipertexto digitales, se evidencia en la posibilidad de desplazamiento entre links y en los sistemas de gestión de hipertexto analógicos, en la conexión que se hace entre párrafos cuando se lee un texto o cuando se articulan, en la labor del escritor, pequeños fragmentos llamados letras (grafemas) para elaborar palabras (lexemas) que harán parte de alguna oración (sintagma) que, probablemente, constituirán un párrafo que, a su vez, nutrirá una construcción más amplia.

Sin fragmentariedad no hay multisequencialidad, por ello, se hace necesario establecer una relación de coexistencia entre las dos categorías adoptando una mediación: la cohesión; por lo que me permito decir que la multisequencialidad acontece en virtud de la cohesión que subyace tras la relación entre fragmentos.

Siendo esto así, podría asumirse que las relaciones entre fragmentos son arbitrarias y, en efecto, favorecen la descentralización. Indica P. Sánchez (2012) que el “hecho de que se puedan producir diferentes recorridos de lectura (...) provoca una fluctuación del centro (...): no es que el centro del texto desaparezca (...) sino que se desplaza con cada nueva lectura o combinación” (p. 63). Esto se debe a la posibilidad que tiene cada lector de escoger su propio camino, de trazar su propia ruta. Al igual que con la ruptura de la línea, no se trata de anular la linealidad, se trata de multiplicarla; no se trata de anular el centro, se trata de anular el sentido único de centro, así como el de una única trayectoria.

La ruptura de la línea y la aparición de muchas otras; la diversidad de fragmentos que permiten configurar un trayecto en articulación con otros y la anulación de un centro rígido y unívoco se muestran como posibilidades de creación y hacen que el hipertexto sea concebido *in potentia* (P. Sánchez, 2012). Es decir, como posibilidad de crear el camino que se quiere transitar a través de la libre asociación. En efecto, la riqueza del hipertexto radica en que “su estructura es una red de posibilidades que sólo con la actuación efectiva de un lector [una persona] que toma decisiones puede terminar convirtiéndose en camino, actualizando lo que solamente existía en potencia” (P. Sánchez, 2012, p. 67).

La figura del lector que introduce P. Sánchez es sumamente relevante. El lector es el encargado del reconocimiento de los atributos que constituyen el hipertexto: ruptura de línea, fragmentariedad, descentralización, etc. Es aquel capaz de hacerse camino, de encontrar su mayor seguridad en el movimiento. De retornar a antiguas faenas y generar a partir de ellas nuevas posibilidades, nuevos modos de caminar. Esto supone una persona crítica, inquieta, creativa, dispuesta a tener que vérselas con el error, la interrogación y a estar abierto a las posibilidades que ofrece el mundo como centro móvil donde confluyen muchos otros con los que, indudablemente, hay que interactuar.

Para Krameritsch (2014), los atributos señalados resaltan la naturaleza modular del hipertexto, “es decir, su fragmentación en bloques de información, unidos a una estructura en red” (p. 93) dinamizada según la trayectoria que se entreteje atendiendo a sus posibilidades como aquello que está en potencia. Así las cosas, un texto es un tejido que se hace más extenso cuanto más se haya transitado entre nodos y se acrecenta su trama según el objetivo del lector que haya fijado la trayectoria.

La relevancia del hipertexto radica, según la exposición de P. Sánchez, en las unidades significativas que posibilitan la creación: la multilínea, la fragmentariedad, la descentralización. “Los vínculos son los que, en realidad, le confieren movilidad al texto [tejido] posibilitándole renunciar a la estructura lineal, secuencial y fija de la información, para habitar en lo multiseuencial, en lo multidireccional” (De Salvador, 2012, p. 1481). En efecto: “cada recorrido

define un orden de lectura igualmente concatenante y legítimo y este simple hecho modifica la relación del lector [dinamizador] con el texto [tejido] que entendido como red, no tiene sentido unívoco” (Bolter como se citó en De Salvador, 2012, p. 1481). Así, una relación hipertextual es una confluencia de módulos concatenados *en potencia* por quien define una trayectoria.

Más allá de esto, se debe considerar también el hipertexto desde el sistema de gestión de hipertexto analógico que emplea Wittgenstein en el que se evidencia una escritura aforística, breves párrafos numerados, vivencias particulares fechadas en forma de diario, etc., que, como se anotó anteriormente, alude al carácter modular inherente al entramado hipertextual.

A mi juicio, hay en Wittgenstein un desarrollo hipertextual en dos direcciones: la primera se refleja en la presentación modular de su escritura en general (sistema de gestión de hipertexto), manifiesta en la preocupación expresada en el prólogo de *Investigaciones filosóficas* y a la que Liestøl (1997) hace referencia de manera particular. La segunda aparece abocada al hipertexto, a la multisequencialidad que lo determina, a la fragmentariedad que convoca la libre asociación y a la descentralización.

Por otro lado, la vida no es solo un tránsito entre nacimiento y muerte, sino que implica algo más: la ambivalencia, la fluctuación, la inconsecuencia; elementos que, según Mónica Cavallé (2006), dan cuenta de la perfección humana y permiten la construcción de sentido de vida. Esto supone, más que una relación lineal, una configuración modular por estadios disímiles (propios de la vida corriente) que, en un plano de relativa incertidumbre, posibilitan la consideración de múltiples caminos.

Se admite con esto que la vida de una persona no transcurre (como *cursus*) linealmente y que, además, tiene un carácter modular, es decir, fragmentario; piénsese en las personas con las que uno podría relacionarse en un solo día de la vida (los padres, la pareja, los hijos, los compañeros de trabajo, el tendero, el vendedor de dulces que aparece mientras se está caminando, etc.) y los pensamientos o motivaciones que provocan cuando se interactúa con ellas. Cada una de esas personas es un nodo (puede decirse también, un

módulo en el andamiaje de la multilínea), cada uno de ellos tendrá algo por decir y aportará al propio pensamiento interfiriendo (contribuyendo) en la construcción de la trama o nutriendo una ya existente.

La trama supone una disposición interna, posible, virtual, para conectarse con otros módulos a través del pensamiento. Tales pensamientos tienen —por filiación contextual— la posibilidad de interactuar, de generar relaciones entre sí, y no solo eso, sino que también pueden, como resultado de la relación inicial, establecer virtualmente otros caminos distintos al sugerido en la primera interacción en la que, sin duda, el lenguaje es fundamental.

“Hablar [un] lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”, dice Wittgenstein (2009a, p. 185). Esa forma de vida no implica únicamente un particular modo de enunciación, sino la consideración efectiva de un lenguaje como actividad, como acción, y esto invita a considerar la manera en que las personas lo habitan, lo interpretan y, por supuesto, la manera en que se usa conforme a las vivencias de cada uno. Wittgenstein (2009a) llama juegos de lenguaje a esta pluralidad de usos, y hace referencia con ello “al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (p. 171).

Wittgenstein presenta, a modo de lista, una serie de juegos de lenguaje. Sin embargo, cuando se piensa en estos juegos como actividad o forma de vida, se percibe su confluencia en escenarios concretos donde cohabitan muchas personas. Cohabitar y confluir no solo complejizan la noción juegos de lenguaje, sino que abren un escenario plural en el que acontecen diversidad de juegos, y subyace tras estos también una pluralidad de reglas que deben comprender, presuntamente, quienes cohabitan.

Según Wittgenstein (2009a), entre los juegos de lenguaje se pueden considerar los siguientes:

- Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes
- Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas
- Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)
- Relatar un suceso
- Hacer conjeturas sobre el suceso
- Formar y comprobar una hipótesis
- Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas
- Inventar una historia; y leerla
- Actuar en teatro
- Cantar a coro
- Adivinar acertijos
- Hacer un chiste; contarlo
- Resolver un problema de aritmética aplicada
- Traducir de un lenguaje a otro
- Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar (p. 185)¹⁵.

Bajo este panorama se hace necesario movilizar la noción de juegos de lenguaje que propone Wittgenstein hacia una dimensión que se podría denominar *Interjuego*, entendida como la confluencia de factores disímiles y contingentes que subyacen tras el hecho de vivir, estableciendo relaciones con otros modos de interpretar un juego de lenguaje o forma de vida en que habitualmente se desenvuelve una persona.

La noción de interjuego hace que no solo se estime necesaria una concepción *multidimensional* de las formas de vida como no lineales, sino que también llama la atención acerca de las porciones de historia personal a que remiten; no se trata solo de recorrer senderos que se bifurcan, se trata de comprender la dinámica que motiva la elección de senderos particulares y la forma en que se inter-relacionan con otros posibles senderos y lo que emerge de ellos.

¹⁵ Das Wort "Sprachspiel" soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.

Führe dir die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele an diesen Beispielen, und anderen, vor Augen:

Befehlen, und nach Befehlen handeln-

Beschreiben eines Gegenstands nach dem Ansehen, oder nach Messungen-

Herstellen eines Gegenstands nach einer Beschreibung (Zeichnung)-

Berichten eines Hergangs-

Über den Hergang Vermutungen anstellen-

Eine Hypothese aufstellen und prüfen-

Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme-

Eine Geschichte erfinden; und lesen-

Theater spielen-

Reigen singen-

Rätsel raten-

Einen Witz machen; erzählen-

Ein angewandtes Rechenexempel lösen-

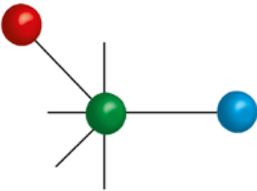
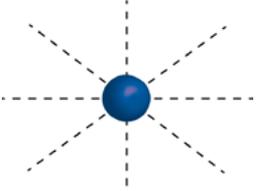
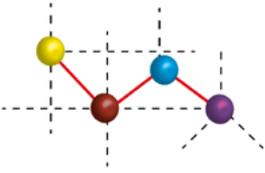
Aus einer Sprache in die andere übersetzen-

Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten (Wittgenstein, 2009a, p. 184).

La asimilación del tejido no debe hacerse solo concibiendo una red que permite el tránsito autónomo por caminos insospechados, sino como un grueso tejido que esconde entre sus fibras las razones que, ulteriormente, sostendrán o no la trama. Así las cosas, con el hipertexto no se debe limitar la posibilidad de movimiento por rutas arbitrarias e individualmente creadas, sino que se debe potenciar también la pregunta, la indagación a propósito de los caminos por donde se aventura el tránsito.

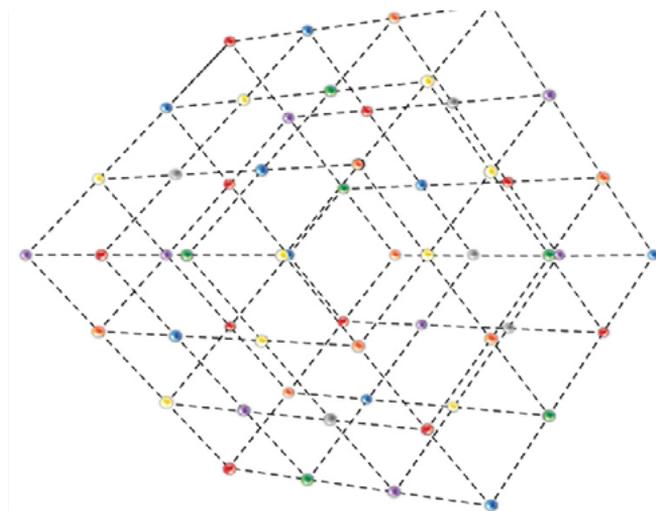
Hablar de hipertexto es, entonces, hablar de hipertejido (trenzar en libre asociación según las reglas de los juegos de lenguaje en los que se desenvuelve una persona, y redundante en un trenzar conjunto, es decir, en interjuego). Entre las principales características del interjuego se tienen las siguientes (ver tabla 1):

Tabla 1. Constituyentes del interjuego

Constituyentes	Módulos y vínculos
Es modular en cuanto está conformado por sujetos particulares inmersos en un contexto general (fragmentos).	
Nodal en cuanto a la cantidad de caminos que se desprenden de cada unidad particular y que sirven de puente o vínculo para conectar con los demás nodos.	
Virtual en cuanto que los caminos que se bifurcan son en todo caso posibilidad de relación (están en potencia).	
Y, puesto que pueden enlazarse con otras ideas y pensamientos para construir diversas trayectorias, son también trama.	

Lo anterior se podría representar desde una visión panorámica del siguiente modo (ver figura 1):

Figura 1. Representación del interjuego.



En la gráfica los sujetos están representados con esferas de colores. Cada uno de ellos efectúa una serie de movimientos autónomos en diferentes direcciones según las posibilidades que se les presenten; estas posibilidades están representadas con líneas imaginarias que conectan cada uno de los módulos y les dan su carácter nodal al permitir la generación de movimientos diversos en todas direcciones. Las relaciones se hacen más complejas, y al mismo tiempo más ricas, en la medida en que se sumen más sujetos, como en efecto ocurre en la vida cotidiana, en la que su dinamismo posibilita la ocurrencia de variadas relaciones y la confección de nuevas tramas.

Relaciones como estas aparecen con recurrencia en los distintos diarios que componen la obra de Wittgenstein. En *Diarios secretos*, por ejemplo, Wittgenstein (2009c) evidencia, entre otras, la relación que tiene con su hermano Paul y David Pinsent que, entre todas las posibilidades de ocurrencia inherentes a una relación particular, le ocasionan un sentimiento: nostalgia. Escribe el 20 de octubre de 1914: “Me siento mal. Trabajado *muchísimo*. Por la tarde mejoría. Pero no soy feliz de verdad, siento nostalgia por David: si al

menos pudiera escribirle” (p. 139)¹⁶. Y el 28 de octubre —ocho días después— apunta: “una y otra vez pienso en el pobre de Paul que repentinamente se ve privado de su profesión. Qué terrible ¡Qué filosofía se requerirá para poder sobreponerse a algo así!” (p. 142)¹⁷.

Ambas anotaciones se escribieron en un contexto común y complejo: la Primera Guerra Mundial. La guerra, como contexto general en el que acontecen las dos anotaciones, exige el reconocimiento de un juego de lenguaje, es decir, de una forma de vida para quienes intervinieron en ella y esto produce, de entrada, una afectación: comprender las reglas y aplicarlas. A esto se suma una segunda afectación, la falta de noticias de David Pinsent, y una tercera, relacionada con la pérdida del brazo de su hermano Paul Wittgenstein.

Cada una de estas afectaciones apuntan de manera concreta a una persona que *dinamiza*, en este caso, a Wittgenstein; primero, porque actuó como voluntario en la guerra, la vivió; segundo, por la entrañable amistad que tenía con Pinsent y del que, en el marco de una situación compleja de guerra, no sabía nada; tercero, por la amputación del brazo de su hermano.

Cada uno de los acontecimientos señalados a propósito de *Diarios secretos* produce afectaciones diferentes dependiendo de quien las considere, es decir, actúan como módulos (nodos). Para muchos de los que no vivieron la Primera Guerra Mundial, el acontecimiento podría estar representado en una afectación indirecta; para otros que no se interesan por el pensamiento de Wittgenstein o por los estudios musicales, probablemente el nombre de Paul o de David no diga nada.

Las afectaciones producidas por los acontecimientos señalados a propósito de Wittgenstein motivaron la expresión de muchas de las entradas de *Diarios secretos*, justo aquellas que se han tomado como referente para el desarrollo de este trabajo y que dan lugar a la escritura de estas líneas; se trata de una interacción que se podría asumir también como un ejemplo de interjuego.

¹⁶ Unwohl. Sebr viel gearbeitet. Nachmittags / besseres Befinden. Bin aber / nicht recht glücklich; habe / Sehnsucht nach David: Wenn/ ich ihm wenigstens schreiben (Wittgenstein, 1991, p. 74).

¹⁷ Immer wieder muss ich an den / armen Paul denken, der so plötz / lich um seinem Beruf gekommen / ist! Wie furchtbar. Welcher / Philosophi würde es bedürfen, / um darüber hinweg zu kommen! (Wittgenstein, 1991, p. 80).

Las consideraciones en torno al interjuego, resultantes de la noción de juego de lenguaje, recusan la noción tracteriana de *lenguaje*, si se entiende que con el lenguaje y sus manifestaciones se puede más que describir hechos, y permiten señalar también que en esta segunda etapa de su pensamiento el significado de una palabra depende de su uso. “Y esa multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan” (Wittgenstein, 2009a, p. 185).

En efecto, cada juego de lenguaje es modular. Esto ocurre no solo por el hecho de hacer parte de una actividad o forma de vida, sino también porque la comprensión de lo que acontece implica una pragmática, una superación de la literalidad (univocidad) y una apropiación de las reglas particulares que rigen cada uno de los juegos. Como lo muestra el siguiente ejemplo:

- » “*¡Se están peleando!*” Grita el señor alterado.
- » “*Tranquilo*”, responde el otro, “*es solo una obra de teatro al aire libre*”.

Comprender las reglas del juego permite disfrutar con emoción de una tarde de teatro al aire libre; salir corriendo por miedo a ser agredido por dos sujetos belicosos en una plaza pública; intentar detener al participante más agresivo para que el otro huya; hacer corrillo animando la pelea; entre otras posibilidades de juego que el lector pueda imaginar.

La asimilación del interjuego en relación con la idea de hipertexto conlleva al abandono de relaciones verticales de poder que implican la aceptación de consensos elevados al grado de verdad, así como de las relaciones horizontales que de manera lineal marcan una trayectoria. El interjuego requiere de una dimensión más compleja en la que converjan posibilidades indefinidas de usar el lenguaje y comprender las acciones que están implicadas en los distintos modos de vida asociados con cada juego.

Lo anterior mengua el carácter hegemónico de lo lineal como única vía de asistir al mundo y despliega la multisequencialidad como posibilidad de encuentro de muchos otros en un espacio común sin recurrir, necesariamente, a sistemas de gestión de hipertexto digitales como único recurso para el análisis hipertextual.

Es claro que las preocupaciones en torno a la escritura de Wittgenstein no son exclusivas de Liestøl, ni únicamente aplicables a *Investigaciones filosóficas*, como se ha señalado hasta aquí. Stern (2016) en *Wittgenstein's Texts and Style* plantea la siguiente pregunta: What did Wittgenstein write, and how did he write it? [¿Qué escribió Wittgenstein y cómo lo escribió?], apuntando al modo poco convencional de la escritura de las dos obras principales del austriaco: *Tractatus logico-philosophicus* e *Investigaciones filosóficas*. Según Stern (2016),

each remark in the *Tractatus* is numbered in an elaborate decimal system, which supposedly indicates 'the logical importance of the propositions' (TLP 1, footnote). However, while this arrangement certainly looks extremely systematic, the intricate structure of the text raises many more questions than it answers (...).

Each remark in *Philosophical Investigations* is numbered sequentially, from 1 to 693. Despite the linear arrangement, the topics discussed are intricately connected; many readers have approached it as a book in need of an analytical table of contents (p. 2).

Las apreciaciones de Stern apuntan a lo difícil que resulta concebir estas dos obras en una escritura filosófica convencional. Cuestión que está respaldada por Ramsey y Strawson. Ramsey (1923) señala en su *Reseña crítica del Tractatus* que una de las dificultades para la comprensión de la obra consiste en que no está escrita en prosa lineal consecutiva, y esto hace que, en lugar de ofrecer un desarrollo argumentativo extenso de sus ideas, solo ofrezca proposiciones cortas frente a las que podría quedar la sensación de no estar aún desarrolladas; el segundo, Strawson, porque considera que *Investigaciones filosóficas* presenta una serie de problemas enmarañados frente a los que es difícil identificar los puntos de vista del autor con respecto a los temas que discute y la forma en que se conectan¹⁸, y acusa, al igual que Ramsey, dificultades asociadas con la estructura y el estilo del libro.

La pregunta de Stern (2016) pone en evidencia la discusión en torno al estilo y estructura de la escritura de Wittgenstein, frente a los que Ramsey y Strawson extrañaban el modo convencional de escritura filosófica; mientras Liestøl (1997) consideraba que el estilo y la estructura de los escritos de Wittgenstein, puestos en el sistema de gestión adecuado, posibilitarían una

¹⁸ A number of intricate problems intricately connected. It also presents in itself an intricate problem: that of seeing clearly what the author's views are on the topics he discusses, and how these views are connected. The difficulty of doing this arises partly from the structure and style of the book (Strawson como se citó en Stern, 2016, p. 2).

comprensión más amplia de lo que, según el austríaco, aparece en *Investigaciones* como bosquejos de paisajes (Wittgenstein, 2009a, p. 161). Stern (2016) se vale de esto para distinguir dos posiciones asociadas con el estilo de la escritura de Wittgenstein en el que se han encasillado muchos de sus intérpretes: externalismo e internalismo.

En el externalismo se parte de la idea según la cual el estilo de la escritura es ajeno al contenido y desarrollo argumentativo de los textos, y se hace del estilo algo contingente. El propósito del lector inscrito en esta consideración es claro: reconstruir de manera convencional la trama argumental para establecer lo que Wittgenstein redactó en sus escritos de manera sintética como lo pretendieron, en su momento, Ramsey y Strawson. Para ellos, las ideas que Wittgenstein presentó en *Tractatus* e *Investigaciones*, respectivamente, podrían ser reconstruidas sin perder su trama argumentativa utilizando el estilo lineal comúnmente empleado para la escritura en filosofía.

Por su parte, en el internalismo se considera que el estilo es fundamental para la comprensión de la escritura de Wittgenstein, y se hace del estilo algo sustancial a la escritura. Stern (2016) advierte, no obstante, que cuando se habla de internalismo se deben considerar dos niveles: moderado y fuerte. El moderado sostiene que el estilo empleado por Wittgenstein atiende a consideraciones relacionadas con su método, aunque advierte que este puede ser expresado con independencia del estilo; el fuerte, por el contrario, procura aunar estilo y método indicando que ambos son más o menos lo mismo¹⁹.

El punto central de estas dos formas de considerar la escritura de Wittgenstein está directamente relacionado con lo que externalistas e internalistas entienden por la expresión estilo. Para los primeros, estilo hace referencia a todos aquellos aspectos que no afectan el desarrollo argumentativo de la escritura de Wittgenstein y que, como plantea Stern (2016), tienden a considerarse desde perspectivas literarias, poéticas o estéticas²⁰.

¹⁹ In other words, the externalist holds that Wittgenstein's style is independent of his method and his arguments; the moderate internalist holds that his style serves methodological ends, but the method can be independently expressed and justified; the strong internalist holds that the style is more or less the method (Stern, 2016, p. 4).

²⁰ Whatever aspects of a piece of writing that do not affect its sense or reference, aspects that could be removed by rephrasing that text without changing its semantic significance, and so are only of interest from a literary, poetic, or aesthetic perspective (Stern, 2016, p. 4).

Para los internalistas, estilo implica mucho más que esto, pues atienden a la forma en que Wittgenstein escribió, esto es, al modo en que la composición de su escritura es necesaria para la comprensión de su pensamiento:

These include not only the disparity between the highly structured decimal numbering system of the *Tractatus* and the apparent lack of structure of the sequentially numbered *Philosophical Investigations*, and the related contrast between the condensed and oracular pronouncements of the *Tractatus* and the extended conversations typical of much of the later work, but also his use of such devices as multiple voices, thought experiments, provocative examples, striking similes, rhetorical questions, irony, and parody (Stern, 2016, pp. 4-5).

Liestøl (1997), en la misma línea de Ramsey y Strawson, comparte la idea de estilo concebida por los externalistas, es decir, aquella que considera que el estilo de la escritura es ajeno al contenido y desarrollo argumentativo de los textos. A pesar de ello, las pretensiones del primero frente a los segundos no apuntan al mismo propósito. Esto se debe a que mientras Ramsey y Strawson procuran reconstruir de manera convencional la trama argumental de la escritura de Wittgenstein, Liestøl busca reconstruir, de manera no convencional (multilinealmente), esa misma trama, resaltando que los sistemas de gestión lineales no permiten, como indica el propio Wittgenstein en la sección del prólogo, que los pensamientos progresen de un tema a otro en una secuencia natural y sin fisuras.

Aunque Liestøl (1997) echa mano de un pasaje del prólogo de *Investigaciones filosóficas* para intentar fundamentar su punto de vista a favor de una posibilidad de lectura alternativa de la obra de Wittgenstein, Stern (2016) invita a ir más allá informando que el debate no está enraizado únicamente en lo que se conoce como el pensamiento del segundo Wittgenstein. Por el contrario, la discusión encuentra también señales en *Tractatus logico-philosophicus* cuando Wittgenstein enuncia en el prólogo que

si este trabajo tiene algún valor, lo tiene en un doble sentido. Primero por venir expresados en él pensamientos, y este valor será tanto más grande cuanto mejor expresados estén dichos pensamientos. (...) En este punto soy consciente de haber quedado muy por debajo de lo posible. Sencillamente porque para consumir la tarea mi fuerza es demasiado escasa. Otros vendrán, espero, que lo hagan mejor.

La *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me equivoco

en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas²¹ (Wittgenstein, 2009e, pp. 5-7).

La discusión apunta a lo que tiene que ver con el *valor* que Wittgenstein atribuye al *Tractatus*, pues, para los externalistas, el hecho de que Wittgenstein plantee que el valor del texto aumentará si los pensamientos allí contenidos son expresados de una mejor forma, apunta a la división entre estilo y contenido, pues, mientras el estilo puede ser modificado, “mejorado”, “la verdad de los pensamientos [allí] comunicados me parece, en cambio, intocable” (Wittgenstein, 2009e, p. 7). Sin embargo, es el propio Wittgenstein quien enuncia, a escasas tres líneas de la expresión anterior, que el segundo sentido en el que el libro tiene valor consiste en “haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas” (Wittgenstein, 2009e, p. 7), lo que hace a los internalistas suponer que el estilo (método) no puede ir separado del contenido, máxime cuando el propio *Tractatus* en 6.54 da algunas pistas al decir: “mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo”²² (Wittgenstein, 2009e, p. 138); lo cual, según Stern (2016), busca producir cambios en la comprensión de *sí mismo* y esto implica algo más profundo que intentar demostrar que los resultados a los que llega pueden ser expresados atendiendo a estilos distintos al que se presenta en el *Tractatus*²³.

Frente a lo anterior se hace necesario considerar la siguiente cuestión: ¿Estas interpretaciones aplican solo para los escritos en los que Wittgenstein expone contenido filosófico o tienen también injerencia en los demás escritos que componen su obra y que exponen opiniones o puntos de vista relacionados con cuestiones personales? Asunto que conduce a una pregunta más

²¹ Wenn diese Arbeit einen Wert hat, so besteht er in Zweierlei. Erstens darin, daß in ihr Gedanken ausgedrückt sind, und dieser Wert wird umso größer sein, je besser die Gedanken ausgedrückt sind. Je mehr der Nagel auf den Kopf getroffen ist. —Hier bin ich mir bewußt, weit hinter dem Möglichen zurückgeblieben zu sein. Einfach darum, weil meine Kraft zur Bewältigung der Aufgabe zu gering ist. —Mögen andere kommen und es besser machen. Dagegen scheint mir die Wahrheit der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv. Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig zu haben. Und wenn ich mich hierin nicht irre, so besteht nun der Wert dieser Arbeit zweitens darin, daß sie zeigt, wie wenig damit getan ist, daß die Probleme gelöst sind (Wittgenstein, 2009e, pp. 4-6).

²² Meine sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie— auf ihnen—über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.). Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig (Wittgenstein, 2009e, p. 137).

²³ From this perspective, the ultimate aim of the book is not to prove certain results, results which could equally well be formulated in other words, but to bring about a change in self-understanding that is not primarily of a cognitive nature (Stern, 2016, p. 6).

concreta: ¿Qué textos componen la obra de Wittgenstein? Para Stern el asunto puede considerarse al menos desde dos perspectivas: nivel macro y nivel micro. El nivel macro orienta sus esfuerzos a pensar la escritura de Wittgenstein en su conjunto y evaluar cuáles de sus textos podrían constituir algo denominado la obra de Wittgenstein. Para ello clasifican los textos en preparatorios y transitorios atendiendo a los que podrían ser llamados como textos importantes por su contenido, unidad y acabado entre los que se podrían considerar dos enfoques²⁴

one is to hold with Hacker, von Savigny, and Cavell, that only the *Tractatus* and *Philosophical Investigations* are works of Wittgenstein's; the other, probably taken for granted by most interpreters, is to add in all or most of the posthumous publications as works, in effect deferring to the judgment of his editors (see e.g. Hintikka, 1991; Kenny, 1976; 2005 on the history of Wittgenstein editing). On another, more systematic, approach one would only include those writings that reached some level of sufficiently polished revision, or that Wittgenstein once considered to be prepared for publication (see Schulte, 1992, ch.1.3; 2005; Glock, 2007) (Stern, 2016, p. 10).

La consideración del nivel macro abre el debate, entre otros asuntos, acerca de si se puede hablar de un proyecto unitario o no dadas las variaciones en el contenido y el método de los escritos considerados en los dos enfoques anteriores. De esto se desprenden distintos puntos de vista de entre los que resulta la idea de hablar de un primer y segundo Wittgenstein, enfocados en *Tractatus* e *Investigaciones* respectivamente; la idea de una ruptura entre sus escritos tempranos y su obra posterior (incluidos, además de *Tractatus* e *Investigaciones*, otros textos de su legado); la idea de un Wittgenstein intermedio (establecido como un proceso de transición entre *Tractatus* e *Investigaciones*), e incluso, la idea de un tercer Wittgenstein si se considera la segunda parte de *Investigaciones* y *Sobre la certeza*. Asuntos frente a los que Ariso (2012) ofrece una lectura crítica que, junto a la de Stern (2016, pp. 8-14), podría ayudar a ampliar este punto de la discusión.

Por su parte, el nivel micro no atiende a una visión general de sus escritos ni a establecer clasificaciones tan radicales como lo hace el nivel macro (obra unitaria; primer y segundo Wittgenstein; Wittgenstein intermedio; tercer

²⁴ Para ahondar en esta discusión, se sugiere revisar la sección *Identifying Texts and Works* de *Wittgenstein's Texts and Style* (Stern, 2016).

Wittgenstein, etc.), sino que procura la identificación de la pluralidad de voces que convergen en sus escritos y la vinculación de las mismas a partir de observaciones o comentarios particulares abordados en los distintos escritos del austríaco. Stern (2016) indica al respecto que “the principal frame of reference is not the work, but those relatively short sequences of sentences that he repeatedly revised and rearranged” (p. 15).

Los bosquejos de paisaje referidos por Wittgenstein en el prólogo de *Investigaciones*, y que Liestøl (1997) toma como punto de partida para su indagación, son análogos a las observaciones o comentarios particulares a partir de los cuales se puede propiciar el reconocimiento de la pluralidad de voces en los escritos de Wittgenstein, lo cual ofrece la posibilidad de considerar tanto los escritos de carácter filosófico como aquellos que tienen que ver con cuestiones personales; en esta medida, los escritos atienden a varias etapas y, en efecto, a una diversidad de voces antes de poder hablar —si es que tiene lugar— de una versión definitiva de los textos.

Wittgenstein’s method of composition, revision, and rearrangement, leads from the remarks written down in his wartime notebooks, to a manuscript containing several stages of construction of the Prototractatus, and from there to the polished typescript of the Tractatus. In the case of Philosophical Investigations, there remains a much longer and more intricate trail of revision and rewriting available, including at least three successive drafts of the book. Remarks are often numbered sequentially in the more polished typescripts—each numbered section in the Tractatus and Philosophical Investigations is a remark (Stern, 2016, p. 16).

En este sentido, mientras en el nivel macro la vinculación entre escritos personales y filosóficos es dudosa dada la unidad temática y el carácter concluyente con que se clasifican los mismos, en el nivel micro se justifica dicha vinculación a partir de las secuencias que se pueden establecer entre observaciones a lo largo de sus escritos, haciendo que el énfasis de la discusión esté puesto en las secuencias mediante las que Wittgenstein revisa y organiza sus pensamientos. De ahí que en este trabajo sea lícito abordar observaciones relacionadas con la ética tanto en diarios privados como en escritos filosóficos, en lugar de limitar el estudio de la ética al *Tractatus logico-philosophicus* en el que tiene lugar el asunto de manera decidida.

En este orden de ideas, lo que se pretende en este trabajo, al hacer un recorrido por varios de los escritos de Wittgenstein, no es unificar los periodos de pensamiento en los que tradicionalmente se ha dividido su obra con una noción como la de hipertexto atendiendo al nivel macro. Lo que realmente se busca es atender a la pluralidad de voces que se presentan en torno a la ética en el marco de los escritos del austríaco —y esto implica considerar un nivel micro—, sin la pretensión de decir que la ética es hipertextual, sino de identificar los nodos que posibilitan una interpretación hipertextual desde la lectura en el nivel micro.

La perspectiva externalista en la que se clasificó a Liestøl (1997) dio lugar a la generación de sistemas de gestión de hipertexto digitales con los que se pretendía reconstruir, de una manera más dinámica, el pensamiento filosófico de Wittgenstein. Un buen ejemplo de esto es el sitio web *Wittgenstein Source*²⁵ gestionado por el Archivo Wittgenstein, en la Universidad de Bergen, en el que se ofrece la posibilidad de acceder a fuentes originales de los escritos del austríaco que presentan en muchos casos el facsímil del texto y los procesos de revisión y análisis del mismo. En este sitio web se brinda la posibilidad de cooperar con el proceso de estudio porque se permite sugerir otros modos de considerar los escritos, así como anunciar posibles errores en el proceso de edición y análisis de los mismos a los investigadores que han ofrecido las versiones contenidas en la página.

Lo que marca la diferencia entre el objetivo que en este trabajo se persigue y las perspectivas presentadas por Liestøl y Stern es, fundamentalmente, el hecho de vincular categorías asociadas con el hipertexto al *estilo* en el que se presentan los escritos de Wittgenstein y, por tanto, indispensables para su comprensión. Lo cual sitúa el trabajo en una línea de análisis internalista fuerte mediada por un nivel de lectura micro que, como ya se dijo, procura la identificación de la pluralidad de voces que convergen en los escritos de Wittgenstein y la vinculación de las mismas a partir de observaciones o comentarios particulares abordados en sus distintos escritos. Asunto que se pretende abordar en el siguiente capítulo tomando como pretexto la ética.

²⁵ Se sugiere visitar el sitio en el siguiente enlace: <http://www.wittgensteinsource.org>

El universo ético de Wittgenstein: hacia un encuentro hipertextual

Lo que dice la ética no añade nada, en ningún
sentido a nuestro conocimiento.
Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo
personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por
nada del mundo ridiculizaría.
(Wittgenstein, 2009b, p. 523)

El universo ético de Wittgenstein

Barrett (1994) inicia su reflexión en *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein* señalando que su propósito central es mostrar que las “consideraciones, el interés de Wittgenstein por los valores, sean éticos, religiosos o estéticos, no fueron accesorias en su pensamiento, sino centrales” (p. 13). Para ello, Barrett dispone de una visión panorámica de la obra del austríaco desde la que vislumbra los dos momentos en que se divide tradicionalmente su obra: primer y segundo Wittgenstein. Para él es claro que el Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas* (segundo Wittgenstein) abandona algunas de las ideas expresadas en *Tractatus logico-philosophicus* (primer Wittgenstein), principalmente, las relacionadas con la teoría del lenguaje como representación figurativa. Esta teoría considera el lenguaje como representación, como pintura de los hechos del mundo. En ella el lenguaje tiene como función imitar la realidad, ponerse en lugar de los estados de cosas, lo que hace que se pueda decir con Wittgenstein que el lenguaje tiene sentido cuando representa los hechos del mundo. A esta representación de los hechos por cuenta del lenguaje se le da el nombre de proposición, definida por Wittgenstein en *Tractatus* 4.01 así: “La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos”²⁶.

²⁶ “Der Satz iste in Bild der Wirklichkeit. Der Satz iste in Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken” (Wittgenstein, 2009e, p. 34).

La teoría del lenguaje como representación figurativa con la proposición como elemento fundamental,

sirvió para distinguir entre lo que puede y no puede decirse: esto es, las proposiciones de la ciencia, por una parte, y las proposiciones o más bien expresiones de la lógica, la teoría del lenguaje, la metafísica y los valores, por otra (Barrett, 1994, p. 17).

Para el primer Wittgenstein, según *Tractatus* 6.53: “el método correcto de la filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural [...] este sería el único estrictamente correcto”²⁷ del que se escapan, entre otros, la lógica, la metafísica y los valores entre los que se incluyen las expresiones de la ética, la estética y la creencia religiosa.

El presunto abandono de la teoría del lenguaje como representación figurativa mencionado por Barrett, dio lugar a una nueva perspectiva en la que, según Reguera (2009) “[Wittgenstein] no piensa que exista el lenguaje como entidad única, fija, con una gramática y una lógica delimitadas” (p. LXXXV), planteamiento que hace que Barrett (1994) se pregunte: “cuando Wittgenstein abandona la teoría del lenguaje como representación figurativa ¿abandonó también la distinción tajante entre proposiciones de la ciencia y expresiones de valor?” (p. 17).

Las primeras elucubraciones de Barrett en torno a su pregunta permiten marcar un periodo comprendido aproximadamente entre 1914 y 1920-21 en el que se pueden ubicar dos obras de importancia superlativa para el estudio de esta primera parte del pensamiento wittgensteiniano: *Diario filosófico* y *Tractatus logico-philosophicus*, en ellas Wittgenstein aborda una idea fundamental en el desarrollo de su primera filosofía: encontrar un concepto general de proposición que, como indica en *Diario filosófico*: “conlleva también un concepto muy general de la coordinación de proposición y estado de cosas” (Wittgenstein, 2009d, p. 27). Coordinación que da lugar a la ya nombrada teoría figurativa que, según *Tractatus* 2.1, “figura hechos”²⁸, y 2.11, “repre-

²⁷ Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft —also etwas, was mit Philosophie nichts zutun hat—, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß ergewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend —er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten— aber sie wäre die einzig streng richtige (Wittgenstein, 2009e, p. 136).

²⁸ Wir machen uns Bilder der Tatsachen (Wittgenstein, 2009e, p. 14).

senta estados de cosas”²⁹, lo que acentúa la idea según la cual “una proposición muestra su sentido mostrando lo que pudiera ser una situación o estado de cosas real” (Barrett, 1994, p. 34).

¿Qué ocurre entonces con las expresiones del lenguaje que no figuran hechos o representan estados de cosas? A esas expresiones las llama Wittgenstein pseudoproposiciones, son expresiones que “aunque parecen decir algo, de hecho, no dicen nada, sea porque no pueden decir nada, únicamente mostrarlo, sea porque ni siquiera hay nada que mostrar. No representan nada, aunque parecen representar algo, e incluso algo profundo” (Barrett, 1994, p. 36). Las proposiciones pueden ser aseveradas, las pseudoproposiciones no (tampoco negadas).

Wittgenstein, al margen de las proposiciones que constituyen el corpus de las *Naturwissenschaften*, clasifica de dos formas lo que se nombró anteriormente como pseudoproposiciones o proposiciones aparentes: 1) *Sinnlos* (carentes de sentido), entre ellas la tautología y la contradicción y, 2) (sinsentido) entre las que se encuentran las expresiones de carácter ético, estético, religioso, filosófico o metafísico.

Según *Tractatus* 6.1, las proposiciones de la lógica son tautológicas³⁰, carecen de sentido en tanto no son representaciones figurativas de la realidad; “las proposiciones de la lógica, pues, no dicen nada”³¹, como se lee en *Tractatus* 6.11. Asimismo, “representan cómo podemos hablar del mundo, ser una imagen especular (Spiegelbild) del mundo en un sentido formal (...). No se aplica a ningún hecho concreto del mundo y sin embargo puede aplicarse a cualquiera” (Barrett, 1994, p. 38), de ahí el carácter trascendental de la lógica expresado por Wittgenstein en *Tractatus* 6.13 cuando dice: “La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental”³². Lo propio ocurre, por ejemplo, con la matemática: muestra la lógica del mundo utilizando ecuaciones, pero no

²⁹ Das Bild stellt die Sachlage im logischen Raume, das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten vor (Wittgenstein, 2009e, p. 14).

³⁰ Die Sätze der Logik sind Tautologien (Wittgenstein, 2009e, p. 110).

³¹ Die Sätze der Logik sind sagen also Nichts. (Sie sind die analytischen Sätze) (Wittgenstein, 2009e, p. 110).

³² Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt. Die Logik ist transcendental (Wittgenstein, 2009e, p. 120).

dice nada, de ahí que diga Wittgenstein en *Tractatus* 6.2 que “la matemática es un método lógico. Las proposiciones de la matemática son ecuaciones, es decir, pseudoproposiciones”³³.

Wittgenstein propone en *Tractatus* 6.341³⁴ una analogía de la ciencia en la que asemeja la mecánica newtoniana con una red que se posa sobre una realidad para poder describirla, sin que la red haga parte de la realidad de la que se da cuenta, sin embargo,

si bien la red (...) nos ayuda a describir los acontecimientos naturales de manera ordenada y racional, [la red] no puede ser descrita. Así, (a) las ciencias naturales descansan sobre asunciones relativas al mundo que la ciencia no puede ni justificar ni refutar con sus métodos, por la sencilla razón que esos métodos dependen de ellas; (b) esos presupuestos no son parte de la ciencia natural, del mismo modo que la malla o red no es parte del dibujo que intenta formalizar, y (c) aunque no sean descriptibles, su presencia, función y necesidad es evidente: se manifiesta por sí misma (Barrett, 1994, pp. 39-40).

De esto se sigue que, a pesar de lo dicho en *Tractatus* 4.11: “la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales)”³⁵, los principios fundamentales de las ciencias naturales no son proposiciones sino pseudoproposiciones carentes de sentido (*sinnlos*), pues, como indica Wittgenstein en *Tractatus* 6.3432, “no debemos olvidar que la descripción del mundo mediante la mecánica es siempre enteramente general. En ella nunca se trata, por ejemplo, de puntos

³³ Die Mathematik ist eine logische Methode. Die Sätze der Mathematik sind Gleichungen, also Scheinsätze (Wittgenstein, 2009e, p. 120).

³⁴ Die Newtonsche Mechanik z. B. bringt die Weltbeschreibung auf eine einheitliche Form. Denken wir uns eine weiße Fläche. Auf der unregelmäßige schwarze Flecken wären. Wir sagen nun: Was für ein Bild immer hierdurch entsteht, immer kann ich seiner Beschreibung beliebig nahe kommen, indem ich die Fläche mit einem entsprechend feinen quadratischen Netzwerk bedecke und nun von jedem Quadrat sage, daß es weiß oder schwarz ist. Ich werde auf diese Weise die Beschreibung der Fläche auf eine einheitliche Form gebracht haben. Diese Form ist beliebig, denn ich hätte mit dem gleichen Erfolge ein Netz aus dreieckigen oder sechseckigen Maschen verwenden können. Es kann sein, daß die Beschreibung mit Hilfe eines Dreiecks-Netzes einfacher geworden wäre; das heißt, daß wir die Fläche mit einem größeren Dreiecks-Netz genauer beschreiben könnten als mit einem feineren quadratischen (oder umgekehrt) usw. Den verschiedenen Netzen entsprechen verschiedene Systeme der Weltbeschreibung. Die Mechanik bestimmt eine Form der Weltbeschreibung, indem sie sagt: Alle Sätze der Weltbeschreibung müssen aus einer Anzahl gegebener Sätze—den mechanischen Axiomen—auf einen gegebene Art und Weise erhalten werden. Hierdurch liefert sie die Bausteine zum Bau des wissenschaftlichen Gebäudes und sagt: Welches Gebäude immer du aufführen willst, jedes muß du irgendwie mit diesen und nur diesen Bausteinen zusammenbringe. (Wie man mit dem Zahlensystem jede beliebigen Anzahl, so muß man mit dem System der Mechanik jeden beliebigen Satz der Physik hinschreiben können) (Wittgenstein, 2009e, pp. 124-126).

³⁵ Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft (oder die Gesamtheit der Naturwissenschaften) (Wittgenstein, 2009e, p. 45).

materiales *determinados*, sino de puntos *cualesquiera*³⁶ tal como ocurre con la lógica y la matemática. Las pseudoproposiciones carentes de sentido no pueden decirse, se muestran, tal como lo indica el austríaco en *Tractatus* 6.36: “si hubiera una ley de causalidad podría rezar así: ‘Hay leyes naturales’. Pero por supuesto, tal cosa no puede decirse; se muestra”³⁷.

Como las tautologías, las contradicciones y las proposiciones de la lógica, los principios *a priori* de la ciencia, no son sinsentido (*unsinnig*). Nada dicen del mundo, de cómo son las cosas. No dicen nada (...). Pueden ser traducidos sin pérdida al simbolismo: ‘‘si p entonces q’’ o ‘‘p → q’’ . En esa medida tiene sentido y representan figurativamente la realidad, pero sólo la estructura formal de la realidad, y no hecho concreto alguno y menos aún la totalidad de los hechos. Su sentido reside en su simbolismo y lo muestran por medio de su simbolismo (Barrett, 1994, p. 40).

Uno de los puntos más sensibles aparece, sin embargo, asociado con las pseudoproposiciones sinsentido (*unsinnig*), relacionadas con la filosofía y las expresiones valorativas. De las primeras dice Wittgenstein en *Tractatus* 4.003 que “la mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas sino sinsentidos”³⁸. Este sinsentido resulta de la adopción de los rasgos accidentales inherentes al signo proposicional en lugar de los rasgos esenciales, tal como lo menciona en *Tractatus* 3.34 y 3.341. En efecto, si se relaciona esta consideración con lo propuesto por Wittgenstein en 6.53 (El método correcto de la filosofía consistiría propiamente en esto: no decir nada más de lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural), ¿quedaría en entredicho, necesariamente, el planteamiento del *Tractatus logico-philosophicus*? Por supuesto que sí, pues, “por ser [una obra] filosófica no dice nada ni del mundo, ni de la lógica y el lenguaje, sus supuestos temas” (Barrett, 1994, p. 41). Aunque Wittgenstein insiste en que sus proposiciones son elucidaciones, como bien lo expresa en *Tractatus* 6.54:

³⁶ Wir dürfen nicht vergessen, daß die Weltbeschreibung durch die Mechanik immer die ganz allgemeine ist. Es ist in ihr z. B. nie von bestimmten materiellen Punkten die Rede, sondern immer nur von irgendwelchen (Wittgenstein, 2009e, p. 128).

³⁷ „Wenn es ein Kausalitätsgesetz gäbe, so könnte es lauten: ‘Es gibt Naturgesetze’. Aber freilich kann man das nicht sagen: es zeigt sich” (Wittgenstein, 2009e, p. 128).

³⁸ Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig (Wittgenstein, 2009e, p. 128).

Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella).

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo³⁹.

La filosofía, así considerada, se distancia de las pseudoproposiciones carentes de sentido en cuanto estas últimas —verbigracia la lógica— muestran un andamiaje para configurar una imagen del mundo, la filosofía no. Las expresiones de valor, por su parte, son de la misma naturaleza que las expresiones de la filosofía, esto es: no retratan hechos como la proposición ni muestran un andamiaje general para configurar una imagen del mundo como la lógica y la matemática. El valor no se atiene a las contingencias de los hechos, no está sujeto a la ocurrencia de un acontecimiento particular y esto hace que deba ser considerado fuera del mundo. “De aquí se sigue que los enunciados o expresiones valorativas no dicen nada, no nos dicen nada del mundo ni de cosa alguna en él, de lo que acaece (...). Son sin sentido (*unsinnig*)” (Barrett, 1994, p. 45).

De este modo, al decir que las expresiones valorativas son sinsentidos, lo que se está indicando es que estas expresiones no enuncian hechos verificables, como sí ocurre con las ciencias naturales en las que hay correspondencia entre proposición y hecho. Más allá de esto, aceptar que las expresiones de valor no están en el mundo sino fuera de él, no debe hacer suponer una separación entre estas y el mundo, antes bien, al igual que con las expresiones filosóficas que componen el *Tractatus* que, según 6.54, son elucidatorias como escaleras a las cuales subir para tener una visión distinta del mundo, “los hechos, todos ellos, pertenecen sólo a la tarea, no a la solución”⁴⁰, como se indica en *Tractatus* 6.4321. Bajo la consideración de Valdés (2003), esto indica que “los hechos, el mundo, son sólo parte de la tarea de indagar sobre lo místico, pero no forman parte de la solución. Los hechos tienen que ver con cómo son las cosas y no con que las cosas son” (p. 273), como informa Wittgenstein en *Tractatus* 6.44⁴¹.

³⁹ Meine sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie —auf ihnen— über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.). Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig (Wittgenstein, 2009e, p. 137).

⁴⁰ Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung (Wittgenstein, 2009e, p. 134).

⁴¹ Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist (Wittgenstein, 2009e, p. 134).

De lo anterior surge una pregunta (sin referirnos a la ética como una teoría, al contrario, y afirmándola como *actividad* en el corpus Wittgensteiniano): ¿Es posible agrupar las múltiples anotaciones y aforismos relacionados con la ética de tal modo que se pueda captar lo que no se dice a través de lo que se dice? Es claro, según plantea Wittgenstein, que la ética no puede ser expresada mediante una teoría, pues, “nada de lo que somos capaces de decir puede constituir el objeto (la ética)”, como informa Wittgenstein (2009b) en *Conferencia sobre ética*, ya que el objeto de la ética es inaprensible.

Se hace necesario acudir a una categoría particular que permita agrupar los bosquejos de paisaje relacionados con la ética que aparecen a lo largo de la obra del austríaco; para ello se utilizará la expresión *universo* que deriva del latín *universus [unus, versus]* y, según el *Diccionario por raíces del latín y las voces derivadas* (2007), significa “considerado en su conjunto” (p. 839). En este caso, la palabra universo expresa el agrupamiento de elementos vinculados con la ética que fueron expresados por Wittgenstein en sus diversos aforismos y anotaciones. Estos elementos están relacionados con algunos aspectos: 1) Los juicios de hecho no implican los juicios de valor (según *Tractatus* 6.41, esto se refiere a que “en el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; no hay en él valor alguno”⁴²); 2) la no existencia de enunciados de hecho de orden absoluto (según indica Wittgenstein en *Tractatus* 6.42, atendiendo a lo enunciado en 6.41: “no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada que sea más alto”⁴³); 3) la distinción entre las proposiciones de ciencia y las expresiones de valor según la cual la ética no se agota en el lenguaje; y 4) la ética acontece en el sujeto.

La contribución de la categoría universo a esta investigación está en la posibilidad que ofrece de articular las consideraciones que Wittgenstein presenta en torno a la ética y que se tornan complejas: 1) Por el carácter modular de su obra presentada en aforismos y anotaciones de diario, excep-

⁴² Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert—und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig. Was es nicht-zufällig macht, kann nich in der Welt liegen; denn sonst wäre dies wieder zufällig. Es muß außerhalb der Welt liegen (Wittgenstein, 2009e, p. 132).

⁴³ Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken (Wittgenstein, 2009e, p. 132).

tuando el texto *Conferencia sobre ética* que evidencia una escritura lineal; 2) porque las anotaciones en torno a la ética no aparecen concentradas en un solo libro; y 3) porque su escritura ofrece textos relacionados tanto con su producción filosófica como con sus diarios personales y fragmentos epistolares, y en ambos se evidencia una preocupación por la ética.

La plausibilidad de la categoría universo está representada en: 1) La posibilidad de hacer confluir, bajo la denominación universo ético de Wittgenstein, los aspectos relacionados con la ética inherentes a su producción filosófica y a sus diarios y fragmentos epistolares, sin sobredimensionar el alcance de uno y otro, y 2) la posibilidad de hacer una lectura hipertextual determinando los nodos que se presentan como una invitación a los lectores para la configuración de rutas de lectura alternativas en torno al problema de la ética.

Entre las obras consideradas para este ejercicio y que hacen parte de la producción filosófica del austríaco se encuentran: *Tractatus logico-philosophicus* (1918), *Conferencia sobre ética* (1929-30) e *Investigaciones filosóficas* (1945-1949). Y entre los diarios y fragmentos epistolares están: *Diarios secretos* (1914-16), *Luz y sombra* (dos fragmentos, 1922 y 1925) y *Movimientos del pensar* (1930-32 / 1936-37). A pesar del orden descrito y la clasificación de su obra en dos grupos, se apeló a una lectura en orden cronológico de los textos con la intención de *mezclar* su vida y su filosofía. Atendiendo a esto, los diferentes textos se abordarán a continuación en el siguiente orden: 1) *Diarios secretos* (1914-16), 2) *Tractatus logico-philosophicus* (1918), 3) *Luz y sombra* (dos fragmentos, 1922 y 1925), 4) *Conferencia sobre ética* (1929-30), 5) *Movimientos del pensar* (1930-32 / 1936-37) y 6) *Investigaciones filosóficas*.

Ludwig Wittgenstein: vida y filosofía

La guerra se hace en uno mismo, no sobre los demás.
Habría que tenerlo siempre presente
(Jaramillo, 2015, p. 119).

Conocí a Wittgenstein por el aforismo 11⁴⁴ de *Investigaciones filosóficas* en el momento en que un profesor de lingüística proponía a su curso asumir el lenguaje como una caja de herramientas en la que cada una de las palabras tuviera un uso variopinto, análogo a las diversas funciones que tienen las distintas herramientas en una caja. Desde ese momento me dediqué a la encantadora tarea de leer su obra; inicié por el *Tractatus logico-philosophicus*, me acerqué a la *Conferencia sobre ética* y finalicé mi primera fase de lectura con *Investigaciones filosóficas*; todos ellos textos de un alto valor filosófico y ricos en concreción y profundidad.

Sin embargo, mi mayor fascinación por el autor aconteció cuando me acerqué —en lo que denominé mi segunda fase de lectura— a sus diarios y fragmentos epistolares; la forma en que describía situaciones personales comunes a todos los seres humanos, sus profundos temores y el intento desbordado por propiciar para sí mismo un sentido de vida contrastaban con el rigor de la filosofía que caracterizaba su obra.

De sus planteamientos, el que más me inquietó fue su invitación al silencio, que redundaba en la ética (en consecuencia, incomunicable) y en la experiencia por excelencia como soporte de lo místico (experiencia ética, estética y religiosa), asunto del que nunca teorizó pero que reposa subrepticamente en distintos lugares de su obra.

⁴⁴ Denk an die Werkzeuge in einem Werkzeugkasten: es ist da ein Hammer, eine Zange, eine Säge, ein Schraubenzieher, ein Maßstab, ein Leimtopf, Leim, Nägel und Schrauben. –So verschieden die Funktionen dieser Gegenstände, so verschieden sind die Funktionen der Wörter (Wittgenstein, 2009a, p. 174).

Se denomina *Diarios secretos* a una recopilación de tres cuadernos⁴⁵ en los que Wittgenstein escribía con regularidad sus vivencias a partir del momento en que se alistó como voluntario al segundo regimiento de artillería de plaza de Cracovia, “un día después de que Austria declarase la guerra a Rusia, el 7 de agosto de 1914” (Moreno, 2009, p. 123). En ellos se evidencia un movimiento pendular entre el *pathos* y el *logos*, reflejado en las amarguísimas tensiones suscitadas por el temor a los recurrentes pensamientos suicidas, a la pérdida de su legado, a las afectaciones producidas en él por los otros, que hicieron que un joven con futuro promisorio en muchas de las tareas en que ocupó su pensar se alistase como voluntario para pelear en la Primera Guerra Mundial, en la que las múltiples situaciones cotidianas potenciarían la indagación por sí mismo, su ánimo, su *voluntad* y la trascendencia. Paradójicamente, son asuntos que hacen parte de aquello de lo que, según el propio Wittgenstein, no se puede hablar: lo místico.

Lo anterior implica una confrontación entre Wittgenstein y el mundo, frente al que inevitablemente debe tomar posición (aunque esta posición no pueda ser representada proposicionalmente). En este sentido, a la posición particular o punto de vista de una persona cuando se enfrenta a tensiones entre lo que espera que ocurra (los ideales propios) y lo que efectivamente ocurre en el mundo (hechos), y entre esta confrontación y los ideales de los otros (las demás personas), se la ha denominado aquí como presupuesto de corte ético.

Presupuesto de corte ético hace referencia a la disposición particular o punto de vista de una persona derivada de la confluencia de diversos factores inherentes al hecho de estar en relación con otras personas y situaciones. La importancia filosófica de la categoría radica en que al considerar entre los escritos de Wittgenstein los diarios privados, nos percatamos de que la

⁴⁵ Los cuadernos están organizados por fechas: “Cuaderno primero”, del 9 de agosto de 1914 a 30 de octubre del mismo año; “Cuaderno segundo”, del 30 de octubre de 1914 a 22 de junio de 1915; “Cuaderno tercero”, del 28 de marzo al 19 de agosto de 1916. Después de múltiples querellas con los profesores Elizabeth Anscombe, Georg Henrik von Wright y Rush Rhees —quienes habían sido nombrados por el propio Wittgenstein como custodios de su legado— el profesor Wilhelm Baum publicó los *Diarios secretos* por primera vez en los números 5 y 6 de la *Revista Saber* de 1985 en Barcelona, después de que Friedrich August von Hayek le entregara valiosa información que él mismo no pudo publicar porque los cuidadores del legado “prohibieron que hiciera uso de las cartas de Wittgenstein que Russell había entregado y le pusieron otra serie de mezquinas dificultades. [...] von Hayek interrumpió sus trabajos en 1954, redactó un texto que no publicó, y se desentendió completamente del asunto” (Baum, 1991, p. 13). Bajo la traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza editorial publicó en 1991 una nueva edición que, basada en la primera, incluyó una introducción (crítica) del propio Baum y un valioso ensayo del profesor Reguera intitulado: “Cuadernos de guerra”. En 2009 la Editorial Gredos publicó una nueva edición en español de *Diarios secretos* con traducción y notas de Luis Fernando Moreno Claros.

instancia teórica está antecedida por una instancia de índole práctica en la que tiene lugar lo místico y que se muestra en anotaciones de diario relacionadas con el *trabajo*, los otros, la *vida exterior* y el *espíritu* y que no pueden ser abordados, por su naturaleza, desde una instancia teórica.

Las expresiones *arbeit* (trabajo) y *arbeiten* (trabajar) son tal vez algunas de las palabras más recurrentes en los *Diarios secretos*, sobre todo en los cuadernos primero y segundo y en el tercero en menor grado. Según Baum (1991) y Moreno (2009) la expresión *trabajar* se refiere al trabajo intelectual, es decir, a la reflexión sobre problemas lógico-filosóficos. “Su ‘*trabajo*’ en esas fechas [1914-1916] consistía en el intento de desarrollar una visión lógico-filosófica coherente de la realidad; trataba de explicar el ‘mundo’ desde la lógica, y de hallar las correspondencias y vínculos entre ambos” (Moreno, 2009, p. 123).

Desde la primera entrada de *Diarios secretos* el 9 de agosto de 1914, un día después de su alistamiento, Wittgenstein dejaba ver su interés por el trabajo: “ich jetzt arbeiten können??!” [¿¿¿Podré trabajar ahora??!], interés que según Baum (1991) consiste “en reseñar cada día si ha ‘trabajado’, en qué condiciones anímicas [...], y con qué resultados” (p. 39). El 21 de agosto de 1914 aparece el primer registro de trabajo de Wittgenstein en el que admite haber trabajado aunque sin éxito: “ein wenig aber erfolglos gearbeitet”; situación que se reafirma cuando al día siguiente, 22 de agosto de 1914, dice: “estamos desde hace 3 días sobre un banco de arena. Trabajo de vez en cuando con muchas interrupciones, y hasta ahora, sin éxito. Todavía no llego a algo firme. Todo se evapora en el aire. ¡¡¡Pero adelante!!!”⁴⁶.

En principio, las anotaciones respecto al trabajo parecían reflejar la angustia del joven Wittgenstein por la imposibilidad de llevar a cabo sus propósitos y por los pocos avances conseguidos en su intención de tratar de explicar el mundo desde la lógica; esto sobre todo en los periodos en que prestó su servicio en el barco y la fábrica⁴⁷. Sin embargo, para Reguera (1991), las anotaciones relacionadas con el trabajo no tienen que ver solo con el trabajo intelectual, sino también con cuestiones más íntimas y sublimes relacionadas

⁴⁶ Stehen schon 3 Tage auf einer Sandbank. Arbeite oft mit vielen Unterbrechungen und bis- her ganz erfolglos. Kann noch immer auf nichts Festes kommen. Alles geht in Dunst auf Nur zu!!! (Wittgenstein, 1991, p. 44).

⁴⁷ Según Reguera (1991), los periodos en que se podría dividir los *Diarios Secretos* son: otoño de 1914 en el barco; primavera de 1915 en la fábrica; verano de 1916 Galicia (p. 214).

con su propia experiencia vital en el frente de batalla, asegurando que “de los meses de retaguardia provienen las anotaciones más numerosas y técnicas; pero de la época del frente, en Galitzia, las más íntimas y sublimes” (p. 211).

A los meses en la retaguardia se deben las anotaciones del *Diario filosófico* y la antesala del fundamento lógico del *Tractatus*; a los meses en el frente de batalla se deben las anotaciones de *Diarios secretos* de las que se desprende el sentido último del *Tractatus*: la invitación al silencio. Según Reguera (1991), esta doble dirección y sentido de la época de los diarios se pueden clasificar en lo que él denomina *camino a la generalidad* y *camino al silencio*. Indica el autor:

El camino de la generalidad: un camino de ida y vuelta de los particulares a la generalidad y viceversa, cuyo recorrido en ambos sentidos producirá una crisis y una quiebra de los fundamentos en todo el aparato desarrollado hasta entonces para el análisis lógico del lenguaje; esta crisis y quiebra buscará salidas de tres tipos: hacia fundamentos ontológicos (mundo), hacia intermediarios gnoseológicos (figuras) y hacia su ejercicio real en los lenguajes que de hecho se hablan, se deba (ciencia) o no (mística). (...), *el camino al silencio*, que, ya como senda perdida, sale propiamente de las salidas del otro; no solo al mundo y para su descripción ontológica, sino, más allá, a los fundamentos mismos del mundo, a sus mismos límites de disolución, por dentro (la lógica tautológica) y por fuera (lo místico inefable) (p. 214).

La expresión transita por diversos estadios a lo largo de los *Diarios secretos*, de ahí que no sea difícil encontrar anotaciones como: “Nicht gearbeitet” [No trabajado] (10/08/1914) / “Heute noch nicht gearbeitet” [Hoy no trabajado todavía] (17/08/1914) / “Arbeite oft mit vielen Unterbrechungen und bis her ganz erfolglos” [Trabajo de vez en cuando con muchas interrupciones, y hasta ahora, sin éxito] (22/08/1914) / “ich arbeite täglich mehr oder weniger und recht zuversichtlich” [Trabajo todos los días más o menos y muy confiado] (12/09/1914), que evidencian el ánimo y los resultados y, algunos meses después, anotaciones como: “Denke viel über mein Leben nach, und dies ist auch ein Grund, weshalb ich nicht arbeiten kann. Oder ist es umgekehrt?” [Reflexiono mucho sobre mi vida y ésta es también una razón para que no pueda trabajar. ¿O es al revés?] (13/11/1914), que repenti-

namente terminan sobreponiendo la vida al trabajo como se ve en la entrada del 3 de diciembre de 1914 cuando dice: “Nichts, gearbeitet; aber viel erlebt” [Trabajado, nada, pero vivido mucho].

Esta ambivalencia, las múltiples cadencias y las aparentes inconsecuencias que parecen hallarse en las diversas entradas se deben, 1) a los problemas filosóficos que para aquel entonces intentaba resolver Wittgenstein y que según Monk (1997) buscaban atender a la paradoja de Russell relacionada con la teoría de tipos con la que este último respondió —para él mismo de manera insatisfactoria— a las inconsistencias presentadas por Frege en *Grundgesetze*⁴⁸. Y 2) “a la gravedad de la vida del frente, la intimidación con la que se vive el mundo y a uno mismo en la inmediata cercanía a la aniquilación bruta [que] van dando profundidad y otro alcance y miras al trabajo intelectual” (Reguera, 1991, p. 213) que hacen que Wittgenstein dé un viraje de los problemas lógico-filosóficos a la vida y acentúe la convicción de que probablemente haya algo más profundo a lo que quizá se deba apuntar.

En efecto, la relevancia de esta categoría para lo que se ha denominado presupuesto de corte ético radica en la división que establece Wittgenstein entre el trabajo intelectual y la vida interior y que se ilustra mediante la siguiente analogía el 31 de octubre de 1914:

Hoy temprano otra vez hacia Cracovia. Trabajado el día entero. ¡He atacado *en vano* el problema! Pero antes prefiero dejar mi sangre frente a esta fortaleza que renunciar a mi propósito. La mayor dificultad consiste en conservar la fortaleza conquistada hasta que uno pueda aposentarse plácidamente en ella. Y hasta que no haya caído *la ciudad* uno no puede aposentarse tranquilamente y para siempre en uno de los fuertes”. Esta noche tengo guardia y por desgracia debido al intenso trabajo me encuentro otra vez *muy cansado*.⁴⁹ (Wittgenstein, 2009c, p. 143).

⁴⁸ Las implicaciones de esta situación para la vida de Wittgenstein se pueden leer en el texto de Ray Monk (1997) *Wittgenstein. El deber de un genio* en el que el autor evidencia las angustias de Wittgenstein cuando aun siendo estudiante de aeronáutica en Manchester intentaba resolver cuestiones filosóficas derivadas de la obra de Frege y Russell (pp. 43-49).

⁴⁹ Heute früh wieder gegen Krakau Den ganzen Tag gearbeitet. Habe das Problem vergebens gestürmt! Aber ich will eher mein Blut vor dieser Festung lassen, ehe ich unverrichteter Dinge abziehe. Eine grösste Schwierigkeiten ist, die einmal eroberte Festung zu halten, bis man ruhig in ihnen sitzen kann. Und bis nicht die Stadt gefallen ist, kann man nicht für immer ruhig in einem der forts sitzen. Heute nacht habe ich Wache und bin leider schon durch das intensive Arbeiten sehr müde. Meine Arbeit noch immer ohne Erfolg! Nur zu! Stehen heute nacht in Szxhuzin (Wittgenstein, 1991, pp. 82-84).

¿Habremos conquistado ya una fortaleza, es decir, resuelto un problema —intelectual o interiormente— de tal modo que podamos aposentarnos tranquilamente y para siempre? Es evidente que no. Por eso es importante esta analogía, pues sobre la base de la guerra invita a la conservación y la regulación de la fuerza, de la voluntad y el ánimo⁵⁰.

El hecho de asumir *arbeit* por fuera de la restringida apreciación que tanto Baum (1991) como Moreno (2009) refieren, y considerar en su lugar que *arbeit* puede significar cualquier actuación-acción que desde el punto de vista individual favorezca la construcción de sentido en la vida de los hombres, hace pensar en un Wittgenstein que funda pensamiento en razón del *otro* que lo interpela.

En el barco, por ejemplo, Wittgenstein se refiere de manera peyorativa a los miembros de la tripulación —con excepción de algunos comandantes que le parecían simpáticos— describiendo su carácter con expresiones como: gentuza, canallas, hombres horribles en virtud del trabajo que desempeñaban y los motivos que los impulsaban a él. En efecto, los otros se configuran como pieza clave del engranaje del pensamiento de Wittgenstein, pues es el otro quien no permite aposentarse plácidamente en las fortalezas que se creen propias.

El otro, los otros son los que imprimen dinamismo cuando la mirada de un solo hombre ha quedado petrificada y permiten la aparición de los presupuestos de corte ético. El desacuerdo que ve Wittgenstein, la vulgaridad que emerge de la gentuza, de los canallas, etc., está enmarcado en el hecho de que el austríaco no asiente su proceder, no afirma sus ideales de trabajo como, probablemente, ellos tampoco afirman el suyo; por esto, la alteración de su estado de ánimo, evidenciada en diversas entradas de *Diarios secretos*, está relacionada con las emociones, entendidas como “la expresión de una actitud de aceptación o rechazo de un hecho, una situación, un evento, etc., [y que] comporta sentimientos, pensamientos y demás” (Tomasini, 2003, p. 241) que hacen que aquel muchacho que entonces tenía entre 25 y 27 años exprese el

⁵⁰ Isidoro Reguera (1991) en *Cuadernos de guerra* aborda la idea de trabajo haciendo un contraste entre *Diarios secretos* y *Diario filosófico*. Para ello, establece una división de los diarios según el tema de las anotaciones, así: a) Agosto 1914 a febrero 1915. Momento culmen: otoño de 1914 (octubre, noviembre y diciembre); b) Febrero a junio 1915. Momento culmen: primavera de 1915 (abril, mayo, junio); c) Junio 1915 a marzo 1916. Periodo de recopilación o recapitulación: otoño de 1915; d) Marzo 1916 a enero 1917. Momento culmen absoluto: verano de 1916 (julio y agosto); e) Enero 1917 a noviembre 1918 (final de la guerra). Momento culmen: verano 1918 (redacción del *Tractatus*).

fastidio o hartazgo que algunos miembros de la tripulación le suscitan. Por ejemplo, el 25 de agosto de 1914⁵¹ escribió con fastidio: “no hay ni un solo tipo decente en toda la tripulación”. Allí evidencia su forma de percibir al otro que, a pesar de ser canalla, se convierte en otro significativo en cuanto lo conduce a pensar: “¿cómo debo comportarme con ellos en el futuro? ¿Debo simplemente aguantar? ¿Y si no quiero hacerlo qué?” (Wittgenstein, 2009c, p. 127).

Asimismo, en la entrada del 20 de octubre de 1914 —casi dos meses después— se veía alterado por un otro que, en lugar de suscitarle fastidio, le ocasionaba una profunda tristeza, causada también en parte por la soledad en que vivía: “por la tarde mejoría. Pero no soy feliz de verdad, siento nostalgia por David⁵²: si al menos pudiera escribirle”⁵³. Y el 28 de octubre de 1914, ocho días después de la nota anterior, escribe: “una y otra vez pienso en el pobre Paul⁵⁴ que repentinamente se ve privado de su profesión. Qué terrible, ¡Qué filosofía se requerirá para poder sobreponerse a algo así!”⁵⁵ (Wittgenstein, 2009c, p. 142).

Las tres entradas tienen que ver con un otro significativo (la tripulación, su amigo y su hermano) en primer lugar, porque hacen que se introduzcan preguntas de corte ético asociadas con el deber: “¿cómo debo comportarme con ellos en el futuro?”, tendientes a reflexionar no solo sobre *lo que se debe*, sino también sobre la posición propia ante *eso* que se debe: “¿Y si no quiero hacerlo qué?”; en segundo lugar, porque dejan entrever que tanto la

⁵¹ Gestern ein furchtbarer Tag. Abends wollte der Scheinwerfer nicht funktionieren. Als ich ihn untersuchen wollte, wurde ich von der Mannschaft durch Zurufe Gröhlen etc. gestört. Wollte ihn genauer untersuchen, da nahm ihn der Zugführer mir aus der Hand. Ich kann gar nicht weiter schreiben. Es war entsetzlich. Das eine habe ich gesehen: Es ist nicht ein einziger anständiger Kerl in der ganzen Mannschaft. Wie aber soll ich mich in Zukunft zu dem allen stellen? Soll ich einfach dulden? und wenn ich das nicht tun will? Dann muss ich in einem fortwährenden Kampf leben. Was ist besser? Im 2. Fall würde ich mich sicher aufreiben. Im ersten vielleicht nicht. Es wird jetzt für mich eine enorm schwere Zeit kommen, denn bin jetzt tatsächlich wider so verkauft und verraten wie seinerzeit in der Schule in Linz. Nur eines ist nötig: Alles, was einem geschieht, betrachten können. SICH SAMMELN! Gott helfe mir (Wittgenstein, 1991, p. 46).

⁵² David Pinsent y Ludwig Wittgenstein se conocieron en el Trinity College en 1912. De acuerdo a lo que puede leerse en los *Diarios secretos*, entre David y Wittgenstein existía una amistad cercana, entrañable. Pinsent muere en 1918 en un accidente de avión en el que hacía las veces de copiloto.

⁵³ Unwohl. Sebr viel gearbeitet. Nachmittags besseres Befinden. Bin aber nicht recht glücklich; habe Sehnsucht nach David: Wenn ich wenigstens schreiben könnte. Aber mein Geist spricht in mir gegen meine Depressionen. Gott mit mir (Wittgenstein, 1991, p. 74).

⁵⁴ “Paul (1887-1961), el hermano pianista de Ludwig Wittgenstein, perdió el brazo derecho en la Primera Guerra Mundial” (Baum, 1991, p. 79). Después de esto “Paul se esforzó de tal modo por tocar el piano a pesar de su lesión que tras la guerra adquirió fama como concertista” (Moreno, 2009, p. 141).

⁵⁵ Immer wieder muss ich an den armen Paul denken, der so plötzlich um seinem Beruf gekommen ist! Wie furchtbar. Welcher Philosophie würde es bedürfen um darüber hinweg zu kommen! (Wittgenstein, 1991, p. 81).

presencia como la ausencia impactan el pensar y disponen para la acción y, en tercer lugar, porque reafirman la perspectiva que se señalaba a propósito del trabajo como una actividad entrañable que ayuda a la construcción del sentido de la vida y la profunda melancolía en la que se cae cuando esta entrañable tarea no puede ser ejecutada (refiriéndose al caso de Paul), asunto que pone en entredicho su propio trabajo lógico-filosófico y lo hace exclamar: “¡Qué filosofía se requerirá para poder sobreponerse a algo así!” (Wittgenstein, 2009c, p. 142).

La relevancia del otro como presupuesto de corte ético radica en primer lugar, en el papel que tiene (el otro) en la vida de Wittgenstein —y viceversa— y en segundo lugar, en el hecho de advertir que la paz interior se empieza a alcanzar cuando se “¡comprend[e] a los seres humanos! [Apunta Wittgenstein:] Cuando creas odiarlos en vez de hacerlo, trata de comprenderlos. ¡Vive en paz interior!” (Wittgenstein, 2009c, p. 177).

Sin embargo, uno de los elementos que más afecta el ánimo del joven Wittgenstein está relacionado con la imposibilidad de concebir al otro, en general, como un ser dialógico. Se dice en general porque no es un secreto que Wittgenstein era cuidadoso en la selección de sus amistades y completamente apático con las personas que, como en el caso de la tripulación del barco, eran concebidas por él como gente de baja categoría. Lo particular de todo esto está en que, si bien su estilo selectivo aflora con facilidad, Wittgenstein no puede ser indiferente ante lo que él mismo ha decidido dejar de lado; esta es la razón por la que es posible hablar aquí del otro como un otro significativo; es decir, otro que a todas luces afecta su sentido de la vida.

Esta situación se torna compleja en la medida en que muchos de los esfuerzos que hace Wittgenstein para conservar el buen ánimo parten del intento/necesidad de mantenerse inmutable, blindado, frente a los acontecimientos de la vida exterior, casi hasta el punto de hacer pensar que en esto radica su proyecto, pues, de este modo, podrá mantener la paz interior.

A pesar de que intenta establecer una barrera entre lo que acontece fuera y la afectación de sus emociones, Wittgenstein termina por admitir que es difícil pensar o trabajar teniendo que soportar situaciones vulgares —provenientes de la tripulación— o emocionalmente complejas —como la

falta de noticias de David y la pérdida del brazo de Paul— y admite que con tales situaciones no es posible hacerse extremadamente ligero o mantenerse inmutable, lo cual hace que por momentos se evidencie resignación y desasosiego, como en la entrada del 26 de agosto de 1914 cuando escribe: “Ayer me propuse *no ofrecer ninguna resistencia*, hacerme extremadamente muy ligero, por así decirlo, para mantenerme inmutable en mi interior”⁵⁶ (Wittgenstein, 2009c, p. 127).

Por lo general, estas situaciones de abatimiento aparecen cuando Wittgenstein no ha logrado trabajar; cuando no tiene noticias de sus amigos más queridos; cuando no logra dar solución a situaciones cotidianas o cuando se hastía del entorno de la guerra. Esto se evidencia, por ejemplo, en la anotación del 5 de octubre de 1914⁵⁷ que refleja un día melancólico, primero por la carta de Keynes, y segundo, por el recuerdo de Russell y la incertidumbre de saber si todavía lo recuerda:

Hoy recibí una carta de Keynes, llegada a la comandancia del regimiento por Noruega. Sólo escribe para preguntarme qué pasará con el dinero de Johnson tras la guerra. La carta ha sido como una punzada, pues duele recibir una carta de negocios por parte de alguien con quien antes te has llevado bien y sobre todo en esta época. [...] Estos últimos días pensé a menudo en Russell. ¿Todavía pensará en mí? ¿Acaso no fue curioso nuestro encuentro? (Wittgenstein, 2009c, p. 135).

La anotación termina por expresar un pensamiento en el que se admite el influjo que tiene la vida exterior en el sentido de la vida⁵⁸; dice Wittgenstein: “En los tiempos en que nos va bien exteriormente no pensamos

⁵⁶ Hebe mir gestern Vorgenommen, keinen Widerstand zu leisten, mein Äusseres so zu sagen ganz leicht zu machen, um mein Inneres ungestört zu Lassen (Wittgenstein, 1991, p. 48).

⁵⁷ Heute erhielt ich einen Brief von Keynes, der über Norwegen ans hiesige Regimentskommando kam. Er schreibt nur, um mich zu fragen, wie es mit Johnsons Geld nach dem Kriege werden wird. Der Brief hat mir einen Stich gegeben, denn es schmerzt, einen Geschäftsbrief von einen zu kriegen, mit dem man früher gut gestanden ist und gar in dieser Zeit. _____ Soeben erhielt ich eine Karte von Mama, vom ersten d.M. Alles wol! Nun also! _____ Dachte in den letzten Tagen oft an Russell. Ob er noch an mich denkt? Es war doch merkwürdig, unser Zusan wir nicht an die Ohnmacht des Fleisches; denkt man aber an die Zeiten der Not, dann kommt sie einem zum Bewusstsein. Und man wendet sich zum Geist (Wittgenstein, 1991, p. 64). Atendiendo a la edición de Wilhelm Baum (1991), la línea continua (_____) informa de aquellas palabras que no se pudieron descifrar al momento de la edición.

⁵⁸ En los *Diarios secretos* se pueden encontrar diversas entradas que ilustran la situación que se intenta destacar en este punto, sin embargo, llama la atención la recurrencia con la que estas aparecen en el Tercer cuaderno del Diario, sobre todo si se tiene en cuenta que es el cuaderno que más acentúa el carácter reflexivo de Wittgenstein. De entre las diversas anotaciones que aparecen al respecto, es preciso señalar tres: 17-7-1916: “Todavía sigo enojándome. Soy un hombre débil” / 12-8-1916: “Tú sabes qué tienes que hacer para vivir feliz; ¿por qué no lo haces? Porque eres insensato. Una vida mala es una vida insensata. El asunto es no enojarse” / 13-8-1916 “Lucho todavía en vano contra mi mala naturaleza. ¡Dios me favorezca!” (Wittgenstein, 2009c, pp. 180-181).

en la impotencia de la carne; pero si uno piensa en épocas de desgracias, entonces sí que cobra conciencia de aquellas. Y uno se vuelve hacia el espíritu”⁵⁹ (Wittgenstein, 2009c, p. 135). Para Wittgenstein, dejarse afectar por la vida exterior, estadio en el que confluyen el trabajo y el otro, es asentir la debilidad del espíritu.

Wittgenstein concluye su diario el 19 de agosto de 1916 con lo que ha sido dado a conocer como *Cuaderno tercero*. Según Reguera (1991) “este tercer cuaderno es menos descriptivo, más interiorizado y religioso que los otros” (p. 211); tal vez es por eso que se encuentran diversas anotaciones a propósito de la relación mundo exterior-mundo interior y lo que parecen ser, a partir de esta relación, las bases para discernir el origen de un presunto problema ético: la ética tiene lugar en el sujeto, es él, como límite del mundo, el portador de la ética.

Sin embargo, como propiedad inherente a lo entrañable, la disertación se torna compleja haciendo que solo se pueda circundar el objeto en lugar de aprehenderlo; esto se debe tanto a la connotación íntima con que Wittgenstein utiliza el término *espíritu* como a las diversas acepciones en que probablemente ha tratado de encasillarse.

La primera alusión que hace Wittgenstein al espíritu aparece el 12 de septiembre de 1914, a poco más de un mes de haber empezado su servicio como voluntario. Esta primera mención está motivada por la lectura del libro *Kurze Darlegung des Evangeliums* [Breve Exposición del Evangelio] de Tolstoi⁶⁰. Dice Wittgenstein: “Immer wieder sage ich mir im Geiste die Worte Tolstoi vor: ‘Der Mensch ist obnmächtig im schein aber frei durch den Geist’. Möge der Geist in mir sein!” [Una y otra vez me repito interiormente las palabras de Tolstoi: ‘El hombre es *impotente* en la carne, pero *libre* gracias al espíritu’. ¡Ojalá que el espíritu esté en mí!]⁶¹ (Wittgenstein, 1991, p. 52).

⁵⁹ In den Zeiten des äusseren Wohlergehens denken wir nicht an die Ohnmacht des Fleisches; denkt man aber an die Zeiten der Not, dann kommt sie einem zum Bewusstsein. Und man wendet sich zum Geist (Wittgenstein, 1991, p. 64).

⁶⁰ Según Martínez, “la información alrededor de la vida del filósofo austríaco pone en evidencia que su manera de entender y vivir la religión no fue tan sólo fruto de su particular genialidad, sino el resultado de una original apropiación de autores como San Agustín, Silesius, James, Tolstoi, Dostoievski y Kierkegaard, que moldearon su perspectiva en este campo” (Martínez, 2009, p. 11). Para ahondar en la importancia de estas influencias se sugiere consultar la tesis doctoral de Darío E. Martínez M. intitulada: *Wittgenstein y la religión*, así como el texto *Muerte y religión: del Tolstoi maduro al joven Wittgenstein* de Nicolás Sánchez Durán (2012).

⁶¹ Para conocer más acerca del influjo de Tolstoi en el pensamiento de Wittgenstein, se sugiere consultar el bello texto de Núñez (2009) titulado *Tolstoi y Wittgenstein: la búsqueda de la vida feliz*.

Después de la anotación del 12 de septiembre de 1914, las alusiones al espíritu son recurrentes, aunque no así la forma de referirlas: den Geist (el espíritu), mein Geist (mi espíritu), Ich bin Geist (soy espíritu). Por ejemplo, en la mención a propósito de Tolstoi, la expresión *den Geist* (el espíritu) presupone un espíritu que apenas se descubre y del que se espera una relación hipostática: “¡Ojalá que el espíritu esté en mí!”. Esto quiere decir que el espíritu puede no estar en él o —en caso de poseerlo— que en cualquier momento puede abandonarlo.

En principio, Wittgenstein toma el espíritu tolstoiano como referente, como modelo para su vida, como invocación, como seguridad. Expresiones como: ¡Que el espíritu me ilumine! / *El espíritu sigue asistiéndome* / *Que el espíritu me dé fuerza* / *El espíritu sea conmigo*⁶² dan cuenta de ello. Sin embargo, más allá de esta presunta invocación, el *Diario* evidencia también una tensión que hace notar que Wittgenstein intenta aprehender el espíritu procurando más una “salvación interior” que “obedecer la voluntad divina, cifrada en la sacralización de los vínculos fraternos” (N. Sánchez, 2012 p. 258), como lo concebía Tolstoi.

La interiorización del espíritu, servirle o hacerse uno con él: en eso consiste la batalla que libra Wittgenstein en su interior. No obstante, pese a que la primera anotación a propósito del espíritu aparece el 12 de septiembre de 1914 con la mención que el joven soldado hace de Tolstoi, algunas anotaciones anteriores evidencian que la lucha que se acaba de referir no es nueva. El 15 de agosto de 1914 dice: “¡¡¡Por el amor de Dios, no perderse a sí mismo!!! Y la manera más fácil de perderse uno mismo es querer entregarse a las demás personas” (Wittgenstein, 2009c, p. 125). Y diez días después agrega: “sólo una cosa es necesaria: poder observar todo lo que a uno le suceda. ¡RECOGERSE EN SÍ MISMO!” (p. 127). Anotaciones que evidencian la consciencia de sí, de la mismidad y de la importancia que tiene el sí mismo para Wittgenstein. Podría decirse que Wittgenstein ya había empezado desde muy joven a recogerse sobre sí mismo, de ahí la renuncia a su fortuna, su alistamiento como voluntario, su disposición para trabajar como jardinero y como maestro de escuela.

⁶² Estas anotaciones corresponden, respectivamente, a las entradas de: 12/09/1914; 15/09/1914; 16/09/1914; 28/09/1914 correspondientes al *Cuaderno primero* de los *Diarios Secretos*.

Ich bin Geist (soy espíritu) es tal vez la más contundente declaración de Wittgenstein en el cuaderno primero; una muestra plena de recogimiento, pero también de combate, de lucha que contrasta con la entrada del 2 de noviembre de 1914 del *Cuaderno segundo* donde escribe: “*es ist wirklich ein Glück, dass man sich selbst hat und immer zu sich flüchten kann*” [es realmente una suerte tenerse a sí mismo y poder siempre refugiarse en uno mismo] (Wittgenstein, 1991, p. 84). Aquí, decir sí mismo es igual a decir espíritu. Esto quiere decir que se es espíritu —*soy espíritu* en palabras de Wittgenstein— cuando se logra refugio en uno mismo. Wittgenstein parece tomar esto como precepto (tal vez el único) para su propia vida cuando en momentos de desasosiego agrega: “¡¡Lo único, no perderse a sí mismo!!! ¡Recógete!” (p. 147); “Lo único, no perderse a sí mismo” (p. 158); “¡¡Lo fundamental es que no te pierdas a ti mismo!!” (p. 165).

En efecto, las ideas que toma Wittgenstein de Tolstoi, como agrega Núñez (2009), no solo alimentan la noción de espíritu, sino que anuncian la retirada del mundo. Es en este punto en el que radica la tensión; es por esto que decir: “lo único, no perderse a sí mismo” puede ser asumido como un precepto, pues, según puede leerse en Wittgenstein, esto es lo preferible, sobre todo cuando la mayor parte del tiempo se pasa alejado de sí mismo.

En tal sentido, retirarse del mundo no debe asumirse como una anulación de este; retirarse del mundo es comprender que en él las cosas acontecen como acontecen y que la verdadera paz interior radica en uno mismo, está en uno mismo. El espíritu que está en uno mismo, y que en algún momento de *Diarios secretos* posibilita a Wittgenstein decir *soy espíritu*, aparece bajo el adjetivo posesivo *mein* (mi) (*mein Geist* / mi espíritu). Por su parte, el nominativo singular *der* (el) (*der Geist* / el espíritu) hace referencia a una suerte de espíritu que lo asiste cuando no está presente el propio espíritu y que, de acuerdo con la dinámica de los *Diarios secretos*, se podría denominar Dios. Comenta Reguera (1991):

El espíritu parece en el DS la introyección wittgensteiniana de todos sus ideales morales, un súper-yo ideal a quien recurrir dentro de sí mismo —como fuera de sí recurre a Dios— en momentos en los que parece perderse. El espíritu sería como ese yo en el que reposar dentro de uno, pero que no existe sino como islote lejano, perdido y añorado (...). La imagen ideal de sí mismo, en que racionalizar sus miserias, pero también en que tomar conciencia de ellas (p. 196).

El tratamiento que se evidencia en *Diarios secretos* a propósito del espíritu y Dios hace pensar en Wittgenstein como un hombre profundamente religioso⁶³. Su relación personal con el misterio redundaba en la vida espiritual, —el sí mismo— en la que se recoge y refugia. Este es su precepto: no perderse a sí mismo. Sin embargo, la mayor complejidad en lo que a este tema respecta radica en que Wittgenstein no se ocupó, desde el punto de vista filosófico, del tema religioso. Lo que se puede encontrar, y esto parece ser aún más significativo, es el registro de la batalla que día a día libra con su vida, experiencias personales en situaciones diversas que matizan según el ánimo su relación íntima con su espíritu o el auxilio de Dios para encontrarlo, asunto que puede verse en sus diarios o comunicaciones personales.

En efecto, “el espíritu funciona [...], como reducto hipostático (sagrado o no) de los ideales intelectuales-éticos de Wittgenstein, donde él, por eso, se siente libre y ‘recogido’ (puro), frente a la carne en general que lo atenaza y ‘dispersa’ (entre las cosas)” (Reguera, 1991, p. 197). Esta libertad y recogimiento, sin embargo, deben entenderse —cuando se habla de los ideales intelectuales— como el sentido que por antonomasia subyace tras el trabajo, no necesariamente intelectual, y que hace que la relación hipostática resulte de la unión de una naturaleza humana con algo distinto de esta naturaleza (sentido) que no está en el mundo pero que libera, recoge, purifica.

Por otro lado, el carácter hipostático de los ideales éticos de Wittgenstein está determinado por la contingencia, por la relación que necesariamente se establece con el mundo que atenaza y dispersa, que obliga a invocar el espíritu (der Geist) cuando no *se es* espíritu (mein Geist). Por tanto, dice Wittgenstein: “¿cómo he de vivir para superar cada instante [de la vida]?” Respuesta: “Vivir el bien y la belleza hasta que la vida concluya por sí misma” (Wittgenstein, 2009c, p. 136). Mas ¿se puede vivir el bien y la belleza? Sí. Lo único, no te pierdas a ti mismo. Aunque como se citó en otro apartado: “¡es muy difícil servir al espíritu con el estómago vacío y sin dormir!” (Wittgenstein, 2009c, p. 131), lo cual ilustra lo complicada que puede llegar a ser la relación del hombre con el mundo.

⁶³ La relación Wittgenstein-religión aparece en muchos casos —y con justa razón— como una relación extremadamente compleja en virtud de las anotaciones que él mismo agregó en sus *Diarios* y cartas. Se sugiere, si la pretensión es ahondar en esta relación, consultar la tesis doctoral del profesor Darío E. Martínez M. intitulada *Wittgenstein y la religión* (2009).

Esta compleja relación entre mundo interior y mundo exterior no solamente aflora en las diversas anotaciones de los *Diarios secretos*, sino que encuentra también su correspondencia filosófica en su obra cumbre, *Tractatus logico-philosophicus*⁶⁴. El libro, complejo desde todo punto de vista, evidencia una escritura concreta que al lado del estilo aforístico con el que se presenta la obra, da la sensación de que a cada entrada la asiste todo un universo discursivo no expresado por el autor y frente al cual el lector debe hacer un esfuerzo superlativo para ir entretejiendo de a poco su sentido; esto deja un amplio espacio para la especulación que nutre el debate en el que actualmente se ve inmersa la obra.

Tan fascinante como el *Tractatus* es lo que parece ser su génesis. Se podría decir que lo que se conoce hoy como *Tractatus* es el resultado de una serie de elucubraciones que el joven Wittgenstein registraba en sus cuadernos de notas entre 1914 y 1916 (*Notebooks*), escritos a la par de aquellos que con el paso del tiempo se conocerían como *Diarios secretos*, luego de diversas querellas entre los cuidadores del legado Wittgenstein y los investigadores dedicados a su obra.

Wittgenstein registra en *Diario filosófico* el resultado de sus reflexiones en torno a su quehacer lógico y filosófico y en *Diarios secretos*, las situaciones inherentes a su propia vida. En efecto, las dinámicas contenidas en los dos diarios hacen que el *Tractatus*, donde confluyen muchas de las inquietudes abordadas en los diarios, pueda considerarse como un libro bifronte: “el de todo aquello que puede ser objeto de un discurso, es decir, los hechos del mundo, y otro sobre el que es necesario guardar silencio” (Rivera, 2006, p. 20), que establece una clara diferencia entre lo que se puede decir y aquello que solamente se puede mostrar, como se evidencia por ejemplo en *Tractatus* 3.221, 3.332, 4.022, 4.121, 4.1212, 4.461, 5.61, 5.62, 6.36, 6.54 y 7.

⁶⁴ En 1918 Wittgenstein finaliza lo que se conoce hoy como una de las más grandes obras de la filosofía del siglo XX: el *Tractatus logico-philosophicus*. Para aquel entonces el joven voluntario había sido apresado en el campo de prisioneros de Montecassino al sur de Roma, desde donde hizo llegar a Russell —a través de un Keynes— una copia del manuscrito. La obra se publica por primera vez en 1921 bajo el título *Logisch-Philosophische Abhandlung* en la revista alemana *Annalen der Naturphilosophie*. Un año después, en 1922, el *Tractatus* ve la luz en Inglaterra tras la incorporación de la introducción que hace Russell.

Desde esta perspectiva, el *Tractatus* no solo puede ser asumido como un libro de lógica, sino también —y de esto el propio Wittgenstein estaba convencido⁶⁵— de ética⁶⁶. Así, “[el] ámbito ubicado más allá del mundo y más allá del lenguaje significativo es el de la ética. Ética que por su carácter inefable no responde en absoluto al modelo de ética logocéntrica, normativa y de tradición filosófica” (Rivera, 2006, p. 20). Sin embargo,

toda una primera generación de discípulos pudo considerarle un positivista porque realmente tenía en común con ellos algo de enorme importancia: trazar la línea delimitadora entre aquello de lo que se puede hablar y aquello de lo que hay que guardar silencio, exactamente igual a ellos. La única diferencia es que para ellos no hay nada sobre lo que guardar silencio. [...] Mientras que Wittgenstein está profundamente convencido de que lo único que importa en la vida del ser humano es aquello sobre lo cual, en su opinión, hay que guardar silencio (Engelmann, 2009, pp. 149-150).

En *Diarios secretos*, en contraste con el *Tractatus*, las anotaciones van de la vida cotidiana (con su ir y venir, con su ambivalencia) a la filosofía; mientras que en *Diario filosófico* y *Tractatus* parte de la lógica y la filosofía y termina por dar un lugar, aunque fuera del mundo, al sujeto y con él, al silencio.

En la dinámica del *Tractatus*, los presupuestos de corte ético no tienen lugar, pues estos aparecen en virtud de la tensión que se establece entre el sujeto y el mundo, y ello supone hablar de un sujeto empírico que tiene lugar en los diarios personales pero que es anulado por el propio Wittgenstein en la visión ética del *Tractatus* en la que se considera, en lugar de este, un sujeto metafísico.

⁶⁵ En una carta dirigida a Ludwig Ficker, Ludwig Wittgenstein dice: “El sentido del libro es ético. [...] mi obra se compone de dos partes, de lo que aparece en ella y de lo que *no* he escrito” (Wittgenstein como se citó en Moreno, 2009, p. 11).

⁶⁶ Para Horacio Luján (2010), plantear que el *Tractatus* es un libro de ética más que un libro de lógica es un error recurrente en la mayoría de las interpretaciones de tinte ético a propósito de esta obra y dice que “la interpretación ética corre el riesgo de sufrir la misma suerte que las interpretaciones que privilegian el análisis del lenguaje: no ver el libro como un todo y priorizar uno de los componentes; con ese gesto se funda un nuevo dogmatismo” (Luján, 2010, p. 119), por ello se hace necesario considerar el libro en su “plena” dimensión y no solo desde una de ellas.

La estructura del *Tractatus* está determinada por 7 enunciados. Cada uno de ellos expone una idea y los numerales subsiguientes —a excepción de la idea 7— se encargan de desarrollar la idea principal⁶⁷. El propósito de la idea 1 a la 4, de manera completa, (y solo la primera parte de las ideas 5 y 6) es explicar los constituyentes del mundo y la función del lenguaje, entre otros asuntos relacionados con la lógica; desde la entrada 5.6 (Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo) hasta la 5.641 ((...) 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)⁶⁸, desde la 6.4 (Todas las proposiciones valen lo mismo) hasta la 6.54 ((...) Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas (...))⁶⁹ y de manera contundente la 7 (De lo que no se puede hablar hay que callar)⁷⁰, se tratan cuestiones relacionadas con (mi) lenguaje, (mi) mundo, el límite del mundo, el yo filosófico, la voluntad y el silencio.

En la visión tractariana, el mundo equivale a la totalidad de los hechos. Los hechos son descritos mediante proposiciones.

La proposición se compone de palabras (nombres), así como el estado de cosas (y el hecho) se compone de objetos. Las palabras de la proposición conforman una constelación análoga a la de los hechos presentes, y por ello ofrecen una figura de los hechos (Engelmann, 2009, p. 153).

⁶⁷ La siete ideas o aforismos principales del *Tractatus logico-philosophicus* son:

1. Die Welt ist, was der Fall ist. (El mundo es todo lo que es el caso).
2. Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten. (Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas).
3. Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke. (La figura lógica de los hechos es el pensamiento).
4. Der Gedanke ist der sinnvolle Satz. (El pensamiento es la proposición con sentido).
5. Der Satz ist eine Wahrheitsfunktion der Elementarsätze. (La proposición es una función veritativa de las proposiciones elementales).
6. Die allgemeine Form der Wahrheitsfunktion ist: $[p, \xi, N (\xi)]$. Dies ist die allgemeine Form des Satze. (La forma general de la función veritativa es: $[p, \xi, N (\xi)]$. Esta es la forma general de la proposición).
7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen. (De lo que no se puede hablar hay que callar) (Wittgenstein, 2009e).

⁶⁸ 5.6. Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenze meiner Welt.

5.641. Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die Rede sein kann. Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die "Welt meine Welt ist". Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sonder das metaphysische Subjekt, die Grenze—nicht ein Teil der Welt (Wittgenstein, 2009e).

⁶⁹ 6.4 Alle Sätze sind gleichwertig.

6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie—auf ihnen—über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist) (Wittgenstein, 2009e).

⁷⁰ 7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen (Wittgenstein, 2009e).

Por su parte, cuando las preferencias no tienen que ver con los hechos, se las denomina pseudoproposiciones porque no cumplen con las condiciones de una proposición genuina, es decir, no retratan ningún hecho⁷¹. Comenta Martínez al respecto que,

al estar por fuera de la contingencia de los hechos, lo que las pseudoproposiciones éticas intentan decir, son afirmaciones que expresan lo no contingente, lo no ocasional, lo no accidental. Esto es, la expresión de valor intenta decir algo absoluto, algo incondicional, algo que no se puede decir (2005, p. 25).

A pesar de que en el *Tractatus* hay diversas anotaciones que podrían evidenciar presuntas consideraciones a propósito de la ética, la reflexión se limitará solo a las cuatro entradas en las que se refiere de manera explícita la expresión ética a lo largo de todo el libro, a saber:

6.42 Por eso tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto. / **6.421** Es claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental. (Ética y estética son una y la misma cosa). / **6.422** Cuando se asienta una ley ética de la forma “tú debes...” el primer pensamiento es: ¿y qué si no quiero? Pero está claro que la ética no 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) / **6.423** De la voluntad como soporte ético no cabe hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la Psicología (Wittgenstein, 2009e, pp. 133-135)⁷².

⁷¹ Para ampliar estas consideraciones, se sugiere revisar el bello libro *Cartas, encuentros, recuerdos* en el que Paul Engelmann (2009), amigo entrañable de Wittgenstein, ofrece una explicación acerca de las principales ideas del *Tractatus* que no son solo resultado del proceso de lectura del libro, sino también de las largas conversaciones que sostuvo con Wittgenstein durante años.

⁷² 6.42 Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken. / 6.421 Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. Die Ethik ist transcendental. (Ethik und Aesthetik sind Eins).

6.422 Der erste Gedanke bei der Aufstellung eines ethischen Gesetzes von der Form “du sollst...” ist: Und was dann, wenn ich es nicht tue? Es ist aber klar, daß die Ethik nichts mit Strafe und Lohn im gewöhnlichen Sinne zu tun hat. Also muß diese frage nach den folgen einer Handlung belanglos sein.—Zum Mindesten dürfen diese Folgen nicht Ereignisse. Denn etwas muß doch an jener Fragestellung richtig sein. Es muß zwar einer Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen. (Und das ist auch klar, daß der Lohn etwas Angenehmes, die Strafe etwas Unangenehmes sein muß).

6.423 Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden (Wittgenstein, 2009e, pp. 133-135).

También se establecen conexiones por coherencia temática entre estas proposiciones y algunos apartados del *Diario filosófico*, y entre este último y *Diarios secretos*. Procedimiento justificado porque a partir de cada una de las entradas se atiende a problemas de diferente talante enunciados en el *Tractatus* que redundan, finalmente, en la tensión entre mundo (lo decible) y ética (lo indecible) y que pone a la ética como límite del mundo.

Si bien se citan únicamente cuatro aforismos, el entramado dibujado a partir de ellos es de amplias dimensiones, pues en el marco del *Tractatus* se evidencia un proceso de decantación de las ideas en torno a lo decible que culmina con la aparición del sujeto volitivo como portador de la ética, y del silencio como fundamento místico contrapuesto a la metafísica y a sus típicas preguntas por el ser y el origen; este silencio, según Luján (2010) “es traducido en lo cotidiano por una actitud ética: aceptación de los hechos del mundo sin intentar mudarlos y, sobre todo, sin intentar sobrepasarlos en su imbricación con el lenguaje, sin intentar decir lo inefable” (p. 227).

“El metafísico intenta llevar al campo de la razón discursiva [lo] sobrenatural e indecible. Wittgenstein (...) propone la alternativa del silencio ante la elocuencia de la metafísica. La pregunta por el ser y el origen es reemplazada por el silencio” (Luján, 2010, p. 227). En efecto, dado que la ética no está en el marco de los hechos del mundo sino en el límite de este, no es posible hablar de proposiciones de ética (6.42); la ética no resulta expresable (6.421).

Wittgenstein es lo suficientemente claro al inicio del *Tractatus* (2009e) cuando dice en 1: *Die Welt ist, was der Fall ist* [el mundo es todo lo que es el caso] y en 1.11: *Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es alle Tatsachen sind* [el mundo viene determinado por los hechos, y por ser éstos todos hechos], sin embargo, es claro también cuando dice en 6.421: *Die Ethik ist transcendental* [la ética es trascendental], es decir, no hace parte del mundo. La ética no trata de hechos.

Dado que el papel de la proposición es elaborar un retrato lógico de los hechos del mundo y las expresiones que tienen que ver con la ética no tienen correlato en el mundo, no retratan hechos, se puede decir junto con Wittgenstein en 6.42 que no se puede hablar de proposiciones de ética. La

ética no se puede expresar, por eso el sentido se construye fuera del mundo, esto es, en el interior del sujeto, pues, como dice Wittgenstein (2009e): en el mundo “todas las proposiciones valen⁷³ lo mismo” (p. 133).

El 24 de julio de 1916 Wittgenstein escribe en *Diarios secretos*: “Nos disparan. Y con cada disparo se estremece mi alma. ¡Me gustaría tanto seguir viviendo!”⁷⁴ (2009c, p. 180). La anotación de quien en aquel entonces era soldado voluntario se podría dividir en dos: 1. Un hecho: “nos disparan” (que tal vez en ese momento era constatable) y, 2. Un sentimiento (con cada disparo se estremece mi alma) que redundaba en un deseo: ¡Me gustaría tanto seguir viviendo!

Ese mismo día, Wittgenstein (2009d) también añade una anotación en *Diario filosófico*: “El mundo y la vida son uno (...). La ética no trata del mundo. La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica. Ética y estética son uno” (p. 104). Las anotaciones hacen pensar que en el hombre confluye una doble perspectiva, una direccionada a lo que se puede decir con claridad y otra orientada a aquello frente a lo que hay que guardar silencio (análoga a la perspectiva bifronte del *Tractatus* referida líneas atrás).

La primera parte de la anotación del *Diario filosófico*, “el mundo y la vida son uno”, contrasta con dos anotaciones que aparecen posteriormente en las entradas 5.621 y 5.63 del *Tractatus logico-philosophicus*, a saber: Die Welt und das Leben sind Eins [el mundo y la vida son una y la misma cosa] y Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos) [yo soy mi mundo. (El microcosmos)]. Asimismo, la segunda parte de la cita, “La ética no trata del mundo. La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica. Ética y estética son uno”, encuentra eco también en el *Tractatus* en el aforismo 6.421 que dice: “Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es *transcendental* (Ética y estética son una y la misma cosa)”.

⁷³ Se sugiere revisar el aforismo 6.41 del *Tractatus logico-philosophicus* que habla acerca del valor de las proposiciones y la consideración de sentido por fuera del mundo. Asimismo, se sugiere revisar los comentarios que Valdés (2003) agrega a los aforismos 6.4, 6.421, 6.422 y 6.423.

⁷⁴ Werden beschossen. Und bei jedem Schuss zuckt meine Seele zusammen. Ich möchte so gerne noch wei ter leben! (Wittgenstein, 1991, p. 154).

Si no hay proposiciones de ética es claro que esta no resulta expresable. Por tanto, la ética debe trascender el límite del mundo, es decir, de lo decible. *Tractatus* 5.6, “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”⁷⁵, resume aquello que puede ser dicho; el mundo se muestra de acuerdo al lenguaje que solo yo entiendo⁷⁶ (Muñoz y Reguera, 2009, p. 105); ese es el límite de lo decible: “que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje significan los límites de *mi* mundo”⁷⁷ (Wittgenstein, 2009e, p. 105), lo demás se muestra: trasciende al mundo.

La entrada 6.422 del *Tractatus* guarda correspondencia con la anotación del 30 de julio de 1916⁷⁸ del *Diario filosófico*:

Curioso: hoy me enojo porque, con la infantería, donde ahora tengo el avituallamiento, no recibo ración de oficial, tal como en principio se me prometió. Así que mi comportamiento es en sumo grado pueril y malvado. A pesar de ello soy incapaz de dominar mi enojo por la injusticia sufrida. Una y otra vez tengo que pensar en ella y en cómo podría remediarla. Así de necio es el hombre (Wittgenstein, 2009c, p. 181).

Esta última, en contraste con la primera (6.422), no solo ofrece comentarios relacionados con lo problemática que resulta ser para Wittgenstein una ley ética de la forma *tú debes*, que redundan además en la reflexión a propósito de premios y castigos, sino que también comenta acerca de la vida feliz y lo armoniosa que resulta respecto a la desgraciada.

La preocupación por el deber (en el marco de la ética) es algo recurrente en Wittgenstein. En los *Diarios secretos*, como se señaló anteriormente, se preguntaba cómo debería comportarse con la tripulación del barco en el futuro y, posteriormente, decía ¿y si no quiero hacerlo qué? De la misma

⁷⁵ Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt (Wittgenstein, 2009e, p. 104).

⁷⁶ Se adoptó para este trabajo la traducción de Muñoz y Reguera contenida en el tomo I de las obras completas publicado por la Editorial Gredos en el año 2009, sin embargo, es pertinente señalar que “hubo durante mucho tiempo un problema de interpretación [frente a la expresión: *del solo lenguaje que yo entiendo*] (...) —en alemán ‘*der Sprache, die allein ich verstehe*’— que puede interpretarse como ‘el lenguaje que yo sólo entiendo’ o ‘el solo (único) lenguaje que yo entiendo’”. Para ampliar la perspectiva de esta discusión se sugiere revisar los comentarios que Valdés (2003) agrega al aforismo 5.62 del *Tractatus logico-philosophicus*.

⁷⁷ Diese Bemerkung gibt den Schlüssel zur Entscheidung der Frage, inwieweit der Solipsismus eine Wahrheit ist. Was der Solipsismus nämlich meint, ist ganz richtig, nur läßt es sich sagen, sondern es zeigt sich. Daß die Welt meiner Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen der Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen meiner Welt bedeuten (Wittgenstein, 2009e, p. 104).

⁷⁸ Komisch: Heute ärgere ich mich darüber, daa ich bei der Infanterie, wo ich jetzt in Verpflegung bin, nicht Offiziers-Mena ge bekomme, wie mir anfangs in Aussicht gestellt wurde. Ich benehme mich also im höchsten Grade kindisch und schlecht. Aber trotzdem kann ich meinen Ärger über das erlit- tene Unrecht nicht bemeistern. Immer wieder muss ich daran denken und wie ihm etwa abgeholfen werden könnte. So dumm ist der Mensch (Wittgenstein, 1991, p. 156).

forma, en anotaciones posteriores al *Tractatus* como *Vivencia nocturna* (1922), Wittgenstein se sentía agobiado por el deber cuando —casi como una obligación— sentía que debía incorporarse para hacer la señal de la cruz, o de lo contrario su vida perdería sentido. Y poco más de una década después se encuentra en *Movimientos del pensar* (1930-1932 / 1936-1937), de manera más sobria y crítica, lo inconveniente que resulta ser el deber cuando se asocia con el premio o el castigo, admitiendo que sería mucho más provechoso escuchar: “si no haces esto desaprovecharás la vida, que: si no lo haces se te castigará” (Wittgenstein, 2009f, p. 278).

En un sentido ordinario, relacionar la ética con la dinámica del premio y el castigo supondría asumir que la ética aparece en el plano de lo que es el caso y, por tanto, haría parte de los hechos del mundo. No obstante, dado que ya se indicó junto con Wittgenstein en 6.42 “que no puede haber proposiciones de ética”, se tendría que asumir también que lo enunciable no puede sustentar lo no enunciable, pues lo enunciable hace parte del mundo, lo no enunciable lo trascienden: la ética es trascendental.

La recompensa o el castigo no deben depender de la prescripción, deben depender de la acción voluntaria. La prescripción busca hacer coincidir un enunciado con un comportamiento, es como si se estableciera una inversión en los planteamientos que Wittgenstein expone en el *Tractatus* de tal modo que, mientras las proposiciones retratan los hechos del mundo y dicen lo que es y no es el caso, la prescripción actúa como un modelo que hay que seguir y, que de no hacerlo, traería consecuencias negativas para la vida. 6.422 reafirma lo enunciado en 6.42: No puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto (Wittgenstein, 2009e, p. 133). Igualmente, dado que la ética no tiene nada que ver con los hechos del mundo, esta se torna inexpresable (proposicionalmente) y se hace, en efecto, trascendental.

Si la ética no hace parte del mundo, si no puede ser expresada y además, no tiene nada que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario, entonces ¿cuál es el lugar de la ética?: el lugar de la ética es el del yo, esto es, el sujeto metafísico (como se expresa en *Tractatus* 5.641⁷⁹). Aproximadamente tres

⁷⁹ Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die Rede sein kann. Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die “Welt meine Welt ist”. Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sonder das metaphysische Subjekt, die Grenze—nicht ein Teil der Welt (Wittgenstein, 2009e, p. 106).

años antes de que Wittgenstein hiciera llegar su *Tractatus* a Russell, escribió en el *Diario filosófico*: “hace mucho tiempo que vengo siendo consciente de la posibilidad, por mi parte, de escribir un libro: ‘*el mundo con el que me he encontrado*’” (Wittgenstein, 2009d, p. 74); el libro, según se lee en el *Diario*, se ocuparía de algunos aspectos de orden lógico y, continúa Wittgenstein (2009d):

Habría que informar también sobre mi cuerpo, señalando qué miembros están sujetos a mi voluntad, etc. Es un método, ciertamente, de aislar el sujeto o, más bien, de mostrar que en un sentido importante no hay sujeto: precisamente de este no se podría hablar en este libro (p. 74).

Esta apreciación quedaría plasmada posteriormente en el aforismo 5.631 y se acentuaría luego en 5.632 al indicar: “Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt” [el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo]. Lo que no hace posible hablar del sujeto en el mundo con el que me he encontrado es la voluntad, esta desplaza al sujeto hasta el límite del mundo en la medida en que el mundo de la representación que construye el sujeto no es efectivamente el mundo que debería retratar la proposición; más allá de esto, lo que interesa a Wittgenstein no es el sujeto de la representación —que es una mera ilusión según Wittgenstein— sino el sujeto volitivo: el sujeto de la volición⁸⁰ existe.

El mundo tractariano es independiente de la voluntad del sujeto. El mundo se muestra en la proposición; la voluntad en la acción, al parecer, es la única forma de evidenciar algo que Wittgenstein denomina yo y que, como él mismo dice en la entrada del 5 de agosto de 1916 de *Diario filosófico*, es el portador de la ética.

⁸⁰ Podría decirse que para Wittgenstein hay al menos dos acepciones de voluntad. Una tiene que ver con la voluntad relacionada con el deseo mediante el cual se demanda o se espera algo del mundo (que, como se vio, es como es) y que, de no cumplirse, haría al hombre infeliz o feliz si llegara a cumplirse. Este tipo de voluntad no es la que concierne a la ética. La Voluntad como soporte ético no tiene que ver con el deseo, con aquello que se demanda del mundo, sino con un sentimiento interior que invita a renunciar a una felicidad que tenga que depender del mundo. Esta es la *Voluntad* que interesa a Wittgenstein, la del sujeto que (voluntariamente) se aparta del mundo que lo acorrala y lastima al no satisfacer las demandas por él propuestas; así, dice Wittgenstein el 11 de junio de 1916: “No puedo dirigir los acontecimientos del mundo según mi voluntad, sino que soy completamente impotente. Solo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo, podré independizarme de él —y, en cierto sentido, dominarlo—” (Wittgenstein, 2009d, p. 100).

Aforismos como: “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (5.6) o “yo soy mi mundo” (5.63), entre otros, contrastan con el hecho de que el yo no sea en absoluto un objeto; esto ocurre porque el mundo es mi mundo, no el mundo, de ahí que se pueda decir con Wittgenstein, con amplia relevancia para la ética, que bueno o malo no acontecen en el mundo, sino en el yo, en el sujeto (Wittgenstein, 2009e, p. 106).

Al final de la tesis 5 del *Tractatus*, Wittgenstein habla de un yo filosófico que no tiene que ver con el hombre (dentro de una cultura) ni con el cuerpo humano (que es igual al de cualquier ser vivo), ni tampoco con el de la psicología que, como él mismo expone en 5.641, trata del alma humana, “sino [que tiene que ver con] el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo—” (Wittgenstein, 2009e, p. 107). El sujeto volitivo habrá de conocer todo lo que le sea permitido conocer con claridad y luego podrá refugiarse en sí mismo, encontrarse con su espíritu.

El austríaco distingue entre voluntad psicológica y voluntad (filosófica o ética); la primera es aquella “de la que somos conscientes al desear, [la otra], de la que no somos directamente conscientes” (Barrett, 1994, p. 87), es inefable, un misterio. En este sentido, cuando Wittgenstein dice en 6.423: “Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nich gesprochen werden” [de la voluntad como soporte ético no cabe hablar], se está refiriendo, como él mismo enunció en 6.373, a que “Die Welt ist unabhängig von meinem Willen” [el mundo es independiente de mi voluntad], por tanto, no existe una conexión lógica entre la voluntad (filosófica) y los hechos del mundo. Por su parte, dice Valdés (2003): “cualquier acontecimiento del mundo que podamos llamar voluntario (...) sólo puede ser de interés para las ciencias que se ocupan de *lo que es el caso*. (...) La voluntad como fenómeno del mundo no puede ser portadora de lo ético” (p. 271). Idea que se conecta con la inexistencia de las proposiciones de ética, su inexpresabilidad, su superación a propósito del premio y el castigo en sentido convencional como reafirmación del sujeto, límite del mundo y portador de la ética.

Por su parte, la entrada 7 reafirma la idea según la cual lo que no se puede decir, no se puede decir, por eso hay que guardar silencio. Así las cosas, atendiendo a lo dicho por Wittgenstein, “cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser

dicho claramente”; en esto consisten seis de las siete ideas del *Tractatus*, en decir claramente lo que pueda ser dicho, por lo demás, “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen” [de lo que no se puede hablar hay que callar] (Wittgenstein, 2009e, p. 137) y este silencio incumbe ciertamente a la ética.

Curiosamente, es el propio Wittgenstein, pese a los presupuestos señalados en el *Tractatus*, quien invita a trascender el límite cuando en *Luz y sombra* (2006)⁸¹ en un fragmento de 1922 intitulado “Vivencia (sueño) nocturna”⁸² refiere una vivencia que tiene lugar a partir de un sueño en el que Mining (su hermana) adula su capacidad intelectual diciendo: “ahí se ve precisamente la diferencia entre los espíritus” (Wittgenstein, 1922, p. 28). “Wittgenstein rechaza la apreciación de su hermana, aunque admite que en el fondo le alegra el reconocimiento de su espíritu superior” (Zuluaga, 2016, p. 112).

Al despertar, Wittgenstein se avergüenza de su vanidad al mostrarse alegre por la superioridad de espíritu que en él percibe Mining. Así, “movido por una especie de arrepentimiento, dice Wittgenstein, hice la señal de la cruz” (Wittgenstein, 1922, p. 28),

no obstante, la displicencia del gesto al no levantarse de la cama o arrodillarse cuando estaba en el acto, produjeron en él sensaciones que le hacían ver su fragilidad ante las exigencias de dios que caían sobre él y que de no cumplir harían de su vida —inmediatamente— un sinsentido (Zuluaga, 2016, p. 112).

⁸¹ En septiembre de 2006, la editorial Pre-textos presentó en traducción al castellano, *Luz y sombra: una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar* de Ludwig Wittgenstein. La edición está compuesta por una reproducción del original de cada uno de los fragmentos (facsimilar), su transcripción literal, la versión normalizada de los mismos y un apartado de aclaraciones (Zuluaga, 2016, p. 111).

⁸² “Vivencia (-sueño) nocturna” es una anotación que, de acuerdo con la inscripción que aparece en el facsimilar, se podría asumir como la hoja suelta de un diario fechada el 13 de enero de 1922. El texto aparece en medio de dos fragmentos: el primero evidencia una lista de actividades programadas por día de lunes a viernes (Zuluaga, 2016, p. 111), así: “para el lunes: A Magallanes B. I. Corrección de los trabajos de clase. Superficie de la pirámide. Área del hexágono regular. $h/2$. g algebraico. II. Escritura. Palabras que memorizar. C.I. Escritura. Cálculo de fracciones (mental). Contenido del hectolitro. Peso de un eje. D. Lectura. Para el martes: A. Examen de cálculo. B. Corrección de la redacción. D. Canto. E. Asia” (Wittgenstein, 2006, p. 27); el segundo, continúa Zuluaga (2016), fechado el 16 de enero de 1922, un recordatorio en el que anuncia algunas actividades para el día siguiente (p. 112): “Para mañana: A. Repetición: el viaje de Magallanes. Con ocasión de ese viaje, Polinesia. Origen de las islas polinésicas. Arrecifes de coral. Mucho” (Somavilla, 2006, p. 30).

Wittgenstein hace un intento por desvirtuar las exigencias de Dios al explicarlas como una ilusión y no como una orden, pese a lo cual termina considerando la influencia de Dios sobre su propia voluntad y su falta de preparación para afrontar sus exigencias que podrían redundar en la renuncia a la amistad y a toda dicha terrena (Wittgenstein, 1922, p. 29).

Finalmente, como indica Zuluaga (2016), al intentar incorporarse temerosamente de la cama por miedo a posibles sueños de similar naturaleza, Wittgenstein sufre un accidente que le produce un fuerte dolor, asunto que le permite alejarse por un momento de sus pensamientos interiores, frente a los que su fuerte dolor parece resultar más llevadero.

La adulación que Mining hace a su hermano aparece en el plano de la capacidad intelectual, es decir, en el ámbito correspondiente a su labor lógico-filosófica (*arbeit*). Esto establece una relación entre trabajo (*arbeit*) y espíritu (*geits*) según la cual, para Mining, la capacidad intelectual, el trabajo, conduce al enaltecimiento del espíritu mismo. Sin embargo, dado que para Wittgenstein enaltecer el espíritu implica un espíritu hipostasiado, que permita decir Ich bin Geist, en el que pueda recogerse, la vergüenza que siente al alegrarse por el reconocimiento que le hace su hermana evidencia la ausencia del espíritu hipostasiado en él, lo cual le obliga a recurrir a Dios en un momento en el que parece perderse a sí mismo.

La preocupación inicial de Wittgenstein frente a la displicencia de su gesto, cuando arrepentido se persigna, y que en principio evidenciaba toda su miseria, se ve superada cuando entiende que la vida espiritual supera las prescripciones: incorpórate, persígnate, arrodíllate, etc., y pone “en evidencia la presencia de identidad con la Divinidad y el significado místico” (Núñez, 2009, p. 35) en el que se resalta el reconocimiento de sí mismo como catapulta a la vida feliz.

La Vivencia hace notoria la tensión recurrente entre mundo interior y mundo exterior en *Diario filosófico*, *Diarios secretos* y *Tractatus logico-philosophicus*, así como lo problemático que resulta para él lo concerniente al premio y el castigo derivados de la ley ética como aparece en *Tractatus* 6.422; asimismo, da cuenta de aquello frente a lo que hay que guardar silencio: “cuestiones religiosas y éticas, sobre las cuales [...] no aspiraba establecer teoría

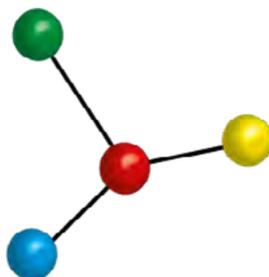
alguna” (Somavilla, 2006, p. 63). En este orden de ideas, “callar la boca implica la propia experiencia de sentido que deviene una vez se logra marcar distancia de aquellos que ‘hablan con claridad’ sin que ni siquiera puedan tocar los problemas vitales” (Zuluaga, 2016, p. 114) relacionados con la vida espiritual.

En efecto, a los aspectos relacionados con experiencias en las que aflora la vida espiritual y en los que tiene lugar la ética se les denomina: lo místico. En este punto el trabajo lógico-filosófico configura la labor crítica y aclaratoria que, atendiendo a *Tractatus* 6.54, permite tirar la escalera después de haber subido por ella para lograr una visión correcta del mundo (la ética). Esto quiere decir que el *Tractatus* no debe entenderse de manera unívoca como un libro de lógica o un libro de ética, pues ambas consideraciones son coexistentes. Una parte depende de la otra, cohabitan en el texto.

Los presupuestos de corte ético son presupuestos de emergencia, evidencian una contingencia causada por la confluencia en el mundo de muchos otros —diferentes a mí— que también propenden por una vida feliz, de tal modo que la tensión encuentra otros puntos de fuga que ya se habían señalado: 1) Entre los ideales propios y el mundo de los hechos (lo que efectivamente ocurre en el mundo) y 2) entre los ideales propios y los de los otros —más lo que efectivamente ocurre en el mundo—.

Esto se podría ejemplificar del siguiente modo (ver figura 2): Imagínese el lector tres personas representadas por círculos de colores: uno verde que piensa que el sentido de la vida está en el trabajo lógico-filosófico, uno azul que considera que el sentido radica en no perderse a sí mismo y otro amarillo que piensa que el sentido de la vida se funda en dios.

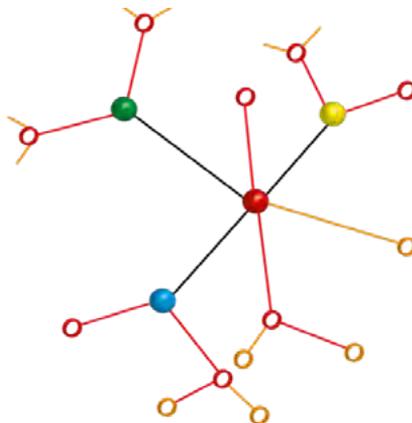
Figura 2. Confluencia de puntos de vista



Los tres confluyen, se encuentran en un espacio que para todos es común (punto rojo) donde entra en juego no solo el conocimiento que cada uno pueda tener de su mundo, sino también su propia interioridad. El encuentro debe estar mediado por un diálogo fecundo que permita pensar en el otro como un otro significativo, no para hacerlo un mí, sino para intentar desentramar su sentido; no su origen, sí su proyección, sus alcances.

Se debe agregar, no obstante, que esta relación se complejiza rápidamente, pues cada una de las personas (círculos de colores) son al mismo tiempo enlaces, puntos de encuentro y devenir (una red). En cada uno se funda un diálogo, cada uno es posibilidad, camino: donación (ver figura 3).

Figura 3. Bifurcación de caminos derivados de la confluencia de puntos de vista



Wittgenstein no funda ninguna teoría relacionada con aspectos de orden ético o religioso porque su perspectiva del lenguaje, así como la naturaleza misma de lo místico (inefable), le impidieron hacerla. Sin embargo, hay evidencia, gracias a sus propias enunciaciones, de que había una fuerte preocupación en él por estos temas, como hemos visto en los textos abordados hasta aquí en los que advertimos cómo a partir de vivencias y elucubraciones, Wittgenstein entra en profundas angustias y contradicciones.

En un fragmento epistolar de 1925 denominado “El ser humano en la campana de cristal roja”, Wittgenstein ejemplifica mediante una analogía los posibles movimientos que podrían ejercer los seres humanos, entre los cuales resalta aquel que potenciaría la superación del límite; dice:

Imagínate un ser humano que desde su nacimiento vive siempre en una estancia en la que la luz entra sólo a través de cristales rojos. Éste quizá no se pueda imaginar que haya otra luz que la suya (roja), considerará la cualidad roja como esencial a la luz, en cierto sentido no notará en absoluto la rojez de la luz que le rodea. En otras palabras: considerará su luz como la luz y no como un tipo especial de turbiedad de la única luz (pues eso es en realidad) (Wittgenstein, 1925, p. 55).

Según esto, la campana de cristal roja se asemeja a una estancia en la que convergen seres humanos que, atendiendo al fragmento, luego de moverse de acá para allá, podrían: 1) Resignarse, 2) tranquilizarse, ponerse cómodos o 3) liberarse (Zuluaga, 2016, p. 115). El sentimiento de resignación aparece cuando el ser humano “se [da] cuenta de la limitación, pero no puede romper el cristal y [acaba] resignándose” a vivir como la estancia le permite (Wittgenstein como se citó en Somavilla, 2006, p. 55). La resignación se enmarca en la impotencia de saber que hay algo más allá del cristal que delimita la estancia; esta impotencia-resignación se podría describir como el origen de la tensión entre aquello que es dado y aquello a lo que se aspira. Es la primera batalla de la guerra interior que libra Wittgenstein y que se expresa en *Diarios secretos* —sobre todo en los *Cuadernos primero y segundo*— en los que arremete contra el otro y el mundo exterior por creerlos causa de su abatimiento, y le generan impotencia que redundan en resignación.

Por otra parte, el sentimiento de tranquilidad-comodidad tiene lugar cuando al llegar al límite de la estancia el ser humano se devuelve con naturalidad “[aceptando] el asunto [el límite] como si fuera un cuerpo dentro del espacio” (Somavilla, 2006, pp. 55-56). Se retira y sigue viviendo como antes, según los límites que le impone la propia estancia.

Finalmente, el sentimiento de liberación se da cuando el ser humano desde su propia voluntad dice: “tengo que atravesarlo [el cristal, la estancia] e introducirme en el espacio de la luz” (Somavilla, 2006, pp. 55-56). Este sentimiento de libertad, lejos de ser un momento de apacible calma, es el momento

de mayor tensión entre el mundo interior y el mundo exterior. Se caracteriza por el deseo permanente de no perderse a sí mismo, por la renuncia al mundo y por la perturbable idea de pensar que no se tiene el suficiente valor para atravesar definitivamente el cristal, asunto que se puede ver en varias de las entradas del *Cuaderno tercero de Diarios secretos*.

Los estadios 1 y 2 referidos a la resignación y la tranquilidad-comodidad, respectivamente, representan la imposibilidad del ser humano de sobrepasar los límites de la cultura, es decir, la estancia de cristal.

La luz roja resultante del paso de la luz originaria a través de los cristales enturbia el pensamiento causando un efecto similar al producido cuando se mira a través de cristales de colores. En el primer caso la resignación del ser humano aparece cuando se da cuenta que su visión está mediada por un efecto tal que no logra aprehender las cosas tal como son y se resigna asumiendo equívocamente que sólo hay una forma de asistir al mundo, a saber: a través de su cultura. El segundo, por su parte, no se percata ni siquiera de la turbiedad de la estancia, de tal modo que para él el mundo es la estancia misma a pesar de que constantemente choque contra sus límites. El estadio 3 está representado por el ser humano libre, que habiendo llegado al límite de la estancia, se permite luego de una poderosa confrontación, traspasar el cristal rojo de tal modo que logre ver la luz originaria (Zuluaga, 2016, p. 115).

“Esa libertad es idéntica a verdad y claridad, dado que sólo por ella se perciben correctamente las cosas, vueltas transparentes como una luz diáfana” (Somavilla, 2006, p. 94). Así, la expresión “imagínate un ser humano que desde su nacimiento vive siempre en una estancia en la que la luz entre sólo a través de cristales rojos” (Wittgenstein, 2006, p. 55) permite suponer, según se lee en Zuluaga (2016), dos dimensiones para la luz: la primera como una luz originaria; la segunda como turbiedad, como una especie de degradación de la luz originaria. La primera es el ideal puro; la segunda, dado que entra a través de los cristales rojos, es el ideal de la cultura. La luz roja es perceptible únicamente en la estancia a partir de la cual el hombre “considerará la cualidad roja como esencial a la luz, [y] en cierto sentido no notará en absoluto la rojez de la luz que le rodea” (Wittgenstein, 1925, p. 55). Wittgenstein afirma que:

El ser humano en la campana de cristal roja es la humanidad dentro de una cultura determinada. La luz es el ideal y la luz turbia el ideal de la cultura. Éste se considerará el ideal mientras la humanidad no haya llegado todavía al límite, pues toda cultura es sólo una parte limitada del espacio (Wittgenstein, 1925, p. 56).

La contraposición que emerge entre el ideal de la cultura y el ideal puro (espiritual) se da en razón de que las culturas, como indica Somavilla (2006), solo pueden ofrecer respuestas mientras persistan⁸³, esto quiere decir que la cultura tiene un límite y con este lo tendrán también la ciencia, las artes, la filosofía, la religión, etc., pues son elementos que aparecen directamente vinculados con la cultura; de ahí que la construcción de sentido que el hombre vaya propiciando para sí mismo deba estar por encima de la ciencia, las artes, la filosofía y la religión; de ahí que la ética no haga parte del mundo y que su portador sea el sujeto volitivo, como se enuncia en el *Tractatus*.

Wittgenstein ve el conocimiento como una cuestión que tiene que ver con el talento, aunque afirma que la construcción de sentido y la importancia del ser humano no se establecen por el talento sino por el encuentro de este con la luz originaria. Dice Somavilla (2006) al respecto:

El talento, por muy extraordinario que sea, que ha tocado el límite, pero que sólo se conforma con él [...] ya no nos puede conmover con sus juegos, incluso con los más bellos [...]; excepto allí donde se llega a una confrontación más profunda. La peculiaridad —es decir, la originalidad—, incluso la más señalada, no es lo que conmueve, se trata por así decirlo, de algo animal. La confrontación con el espíritu, con la luz, conmueve (pp. 57-58).

Para Wittgenstein, tener talento es importante, sin embargo, conformarse con el talento, una vez se ha llegado al límite de la estancia, es perder la oportunidad de lograr una confrontación consigo mismo. Más que el talento, lo que le parece llamativo es la confrontación profunda con el espíritu: atravesar el cristal. Salir a la libertad de lo abierto es, valga la expresión, entrar en sí mismo, hacerse lo suficientemente ligero, liviano.

⁸³ Según Somavilla (2006), “En una metáfora, el ideal religioso —como el ideal ‘puro espiritual’— se compara con la luz blanca; los ideales de las diferentes culturas, por el contrario, con las luces de colores que aparecen cuando la luz pura brilla a través de los cristales de color [...] mientras una época cultural persista y sea capaz de proporcionar algo al ser humano, este la considerará como lo verdadero, absoluto—la luz—, ignorando que la cultura, en el fondo, no es más que un reflejo de una luz que está arriba, un reflejo de lo realmente espiritual. ‘no más que un sueño de espíritu’” (p. 90).

Es claro que para Wittgenstein lo fundamental es llegar al límite de la estancia, su guerra consiste en traspasarlo con intensidad, con fuerza. El encuentro con la luz originaria es el encuentro consigo mismo (soy espíritu); así, como él mismo dice: “el ser humano importante siempre tiene que habérselas de algún modo con la luz, [...] si llega al límite de la cultura ha de enfrentarse con ella y, entonces es ese enfrentamiento, [...] lo que nos conmueve de su obra” (Wittgenstein, 1925, p. 57).

Según esto, tener talento es meritorio, pero no tanto como tener talento y encontrarse espiritualmente consigo mismo; los primeros participan de la cultura, los segundos, la trascienden. Personajes como Ramsey, Freud, Mahler y Spengler⁸⁴ son, según las anotaciones de Wittgenstein (2009f), talentosos, pero distanciados del ideal puro espiritual. Ramsey, por ejemplo, es antipático; “su crítica no ayuda a seguir adelante sino que estancaba y desilusionaba” (p. 192). De Freud decía: “es un verdadero cerdo o algo semejante, pero en lo que dice hay enorme contenido” (p. 193). Contrario a lo ocurrido con personajes como Wagner, Moore, Beethoven, entre otros⁸⁵, quienes fueron considerados por Wittgenstein como hombres que tenían una profunda relación espiritual. De Beethoven decía: “es completamente realista; quiero decir que su música es completamente verdadera, o sea: ve la vida completamente como es & después la exalta. Se trata completamente de religión & en absoluto de composición musical [...]” (p. 226).

Para Wittgenstein, el encuentro con el espíritu implica no solo tener que vérselas con el trabajo intelectual, sino también con temores y deseos, esperanzas y angustias propias de la vida corriente, cotidiana. La falta de espíritu no obedece pues, en esta medida, a una falta de entendimiento, sino a la falta de humanidad. Comenta a propósito:

⁸⁴ Para ahondar en esta cuestión se sugiere revisar en *Movimientos del pensar* las entradas: 27-4-1930 a propósito de Ramsey; 27-4-1930 relacionada con Freud; 9-5-1930 referida a Adolf Loos / Spengler / Freud; 6-5-1931 y 6-3-1937 para Mahler y Spengler, respectivamente.

⁸⁵ Para hacer una lectura más detallada sobre este asunto se sugiere revisar en *Movimientos del pensar* las entradas: 29-4-1930 para Bruckner / Brahms / Wagner; 7-10-1930 a propósito de Moore y 1-3-1931 y 31-10-1931 relacionadas con Beethoven y Lichtenberg, respectivamente.

Ayer estuve un rato sentado en el jardín del Trinity & allí pensé, curiosamente, cómo el buen desarrollo corporal de toda esta gente [los intelectuales] va unido a una falta total de espíritu (no me refiero a falta de entendimiento)⁸⁶ (Wittgenstein, 2009f, p. 195).

En este sentido, Ramsey, Freud, Mahler y Spengler no son faltos de entendimiento, pero sí de espíritu (tienen talento, pero no han logrado una confrontación profunda, espiritual consigo mismos); mientras que Wagner, Moore y Beethoven participan de ambos.

Si se considera lo anterior desde un texto como *Conferencia sobre ética*⁸⁷, podría decirse que la relación con el entendimiento y el espíritu se articula con el binomio decible/indecible en relación con las expresiones de ética y la forma particular de usar el lenguaje cuando se hace uso de las mismas.

En *Conferencia*, Wittgenstein aborda tres cuestiones en las que cobra un lugar protagónico el uso que se hace de algunas expresiones que habitualmente se relacionan con la ética: 1) El uso *trivial/relativo* o ético/absoluto que se hace del propio lenguaje, 2) la imposibilidad de un enunciado de hechos para ser o implicar un juicio de valor ético o absoluto, y 3) la ética como absoluto.

El propósito de Wittgenstein, partiendo de la definición que da Moore de la ética (“La ética es la investigación general sobre lo bueno”), es señalar los rasgos generales de la ética subyacentes tras expresiones más o menos

⁸⁶ La indignación que siente Wittgenstein a propósito de la falta de espíritu de algunos intelectuales está motivada por un comentario que hace Dorothy Milder Moore a propósito de una crítica hecha a una sinfonía de Bruckner. Dice: “Hoy me enseñó la señora Moore una crítica necia de una interpretación de la 4ta sinfonía de Bruckner en la que el crítico insulta a Bruckner & también habla sin respeto de Brahms y Wagner. Primero no me produjo impresión puesto que lo natural es que los perros ladren ante todo —lo grande & lo pequeño— pero luego me dolió. En cierto sentido me noto (extrañamente) afectado cuando pienso que nunca se comprende el espíritu” (Wittgenstein, 2009f, pp. 194-195). Un día después, el 30 de abril de 1930, Wittgenstein agrega la anotación que se ha citado en este texto.

⁸⁷ Entre finales de la segunda década del siglo XX y principios de la tercera, Ludwig Wittgenstein ofrece en Cambridge una conferencia donde trataba el asunto de la ética. Los editores de *The Philosophical Review*, revista que la publica por primera vez en 1965, casi 35 años después, señalan que “probablemente se dictó en la sociedad conocida con el nombre *“The heretics”* en la que, por estas fechas (septiembre de 1929 y diciembre de 1930), Wittgenstein ofreció una conferencia” (Cruz, 1997, p. 31). Desde su primera publicación en 1965, el manuscrito intitulado en aquella ocasión como *Wittgenstein’s Lecture on Ethics* y que se podría traducir al español como *Conferencia sobre ética*, se ha constituido en pieza fundamental para el engranaje de la obra de Wittgenstein; por un lado, porque marca el periodo de transición entre el *Tractatus logico-philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas*, y por otro, porque es tal vez el único texto en el que se ocupa de manera explícita de algunos problemas asociados con la ética enunciados someramente ya en el *Tractatus*.

sinónimas como: valioso, significativo, correcto, justo, decoroso, etc., en relación con el uso que se hace de dichas expresiones, e indica que no todos los usos —aunque se refieran a la misma palabra— son éticos necesariamente.

Cada una de las expresiones relacionadas con la ética “se usan, de hecho, en dos sentidos muy distintos. [...] El sentido trivial o relativo y el sentido ético absoluto” (Wittgenstein, 2009b, p. 516). El sentido trivial o relativo, que en líneas generales no es un sentido ético, se caracteriza por el establecimiento de metas previamente fijadas o convenidas, de tal modo que hablar de bueno, por ejemplo, implica el logro de dicha meta, esto es: la tendencia a un fin que, para ser valioso, significativo, bueno, etc., debe concretarse. En efecto, señala Wittgenstein (2009b): “la palabra ‘bueno’ en sentido relativo significa simplemente que satisface un cierto estándar predeterminado” (p. 516).

Así, cuando afirmamos que este hombre es un buen pianista queremos decir que puede tocar piezas de cierto grado de dificultad con un cierto grado de habilidad. Igualmente [...] si digo que ésta es la carretera *correcta*, me refiero a que es la carretera correcta en relación a una meta. Usadas de esta forma, tales expresiones no representan dificultad o problema profundo alguno (Wittgenstein, 2009b, p. 517).

Por otra parte, cuando se habla del sentido ético absoluto se incurre en el uso abusivo del lenguaje, pues, mientras los primeros (trivial/relativo) son relativos al fin previamente fijado, los segundos (ético/absoluto) intentan decir algo que está más allá de los hechos. Así, dado que “estas experiencias, que se denominan de lo absoluto, no son hechos del mundo [...], cada vez que se intenta decirlas se hace un uso ilícito del lenguaje, arremetiendo contra sus límites” (Martínez, 2009, p. 161).

La dinámica que se establece entre lo trivial-relativo y lo ético-absoluto trae a la conversación una idea contenida en *Tractatus logico-philosophicus*, en la cual se establece una tensión entre lo que puede ser dicho y lo que no, elemento que se expresa de manera directa en la conocida tesis 7 de la obra: “De lo que no se puede hablar hay que callar” (Wittgenstein, 2009e, p. 137), y que había sido referida en algunas tesis precedentes con anotaciones como: “no hay proposiciones de ética” (6.42), “la ética no resulta expresable” (6.421), entre otras.

Sin embargo, ¿qué es aquello de lo que no se puede hablar y qué de lo que sí? Lo indecible guarda una estrecha relación con lo que el austríaco ha denominado lo místico (*das Mystische*), dentro de lo que no solo se considera la ética sino también la estética y la experiencia religiosa; su indecibilidad radica en que las expresiones lingüísticas con las que se profieren juicios relacionados con lo místico (pseudoproposiciones) no aguardan correspondencia con los hechos del mundo, sino que, por el contrario, intentan dar valor a estos arremetiendo contra el límite del mundo. Por otro lado, cuando se refiere a lo decible, “la función del lenguaje es la de representar el mundo, y la única cosa que se puede hacer con las palabras es describir hechos” (Martínez, 2009, p. 150). En efecto, continúa Martínez (2009) diciendo que

el valor de la experiencia ética y religiosa al no ser un hecho, no puede ser formulado o expresado lingüísticamente. Si se persiste en el intento se acaba enunciando sinsentidos o se acaba dando un uso descriptivo-relativo a los términos, lo que conduce a la formulación o expresión lingüística de hechos, que no es lo que se pretende comunicar (p. 162).

Así las cosas, cuando se refieren expresiones como valioso, bueno, correcto en un sentido relativo, se está en el campo de lo que se puede decir con claridad; por el contrario, cuando las expresiones del lenguaje pretenden señalar lo más alto, aquello que no puede ser dicho, se está sobrepasando el límite del mundo, es decir, se está atravesando —tal como se mostraba en *La campana de cristal roja*— el cristal que enturbia la mirada y hay un acercamiento con ímpetu a la luz diáfana, originaria.

La anterior es la razón por la cual el libro *El mundo con el que me he encontrado* que Wittgenstein pretendía escribir y que se abordaba líneas atrás en relación con *Diario filosófico* y *Tractatus*, y que es retomado también en *Conferencia sobre ética*, no puede hablar del sujeto, pues el sujeto es límite del mundo al igual que la ética y esto quiere decir que “este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético (en sentido absoluto), ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio” (Wittgenstein, 2009b, p. 517): la ética es trascendental. El libro⁸⁸ “contendría todos los juicios de valor relativos y

⁸⁸ Dice Wittgenstein (2009b): “supongamos que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados e inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribe su saber en un gran libro; tal libro contendría la descripción total del mundo” (p. 517).

todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Por tanto, todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían en el mismo nivel” (pp. 517-518).

Más allá de la relevancia que tiene la *Conferencia sobre ética* para las disquisiciones en torno a la tensión entre lo decible, lo indecible y de la necesidad de un sujeto volitivo capaz de arremeter contra el límite del mundo, en *Movimientos del pensar*⁸⁹ Wittgenstein evidencia que algunos de sus mayores temores se mantienen a pesar del tiempo y las vicisitudes, entre ellos: el miedo a perder la razón, asociado con su trabajo lógico-filosófico, y a perderse a sí mismo, vinculado con su vida interior.

El estilo llano y reposado con el que escribe *Movimientos del pensar* no parece ser compatible con la intensa preocupación que se evidencia cuando el tema de sus anotaciones recae sobre sí mismo. Para Wittgenstein, el espíritu es condición sin la cual el ser humano no podrá encontrar la felicidad, algo tan profundamente entrañable, tan íntimo que parece por momentos olvidarse. Dice Wittgenstein (2009f):

Todo lo más esencial se descubre cuando se pierde de repente. Y en que no se nota precisamente porque es tan esencial y por eso tan acostumbrado. Como tampoco se nota que se respira continuamente hasta que se tiene bronquitis & uno se da cuenta de que lo que se consideraba obvio no lo es tanto en absoluto. Y hay todavía muchas más clases de bronquitis espiritual (p. 190).

Wittgenstein siente la ausencia del espíritu (soy espíritu) porque se ha perdido a sí mismo. Asevera en la misma entrada: “padezco una especie de obstrucción espiritual” y unas líneas más adelante dice: “muy a menudo o casi siempre estoy lleno de miedo” (p. 189). La situación contrasta con las anotaciones escritas en los *Diarios secretos* en los que se decía que la relación con los otros y el trabajo impactaban la vida interior y, en consecuencia, al espíritu.

⁸⁹ Aproximadamente 16 años después de la primera anotación en *Diarios secretos* —9 de agosto de 1914— Wittgenstein inicia otro Diario: *Movimientos del pensar*. En él registra las vivencias de dos periodos de su vida: 1930-1932 / 1936-1937. Para este momento, el pensamiento de Wittgenstein había madurado: la Gran guerra en la que militó como voluntario ya había finalizado, habían transcurrido casi 10 años desde la publicación de la primera edición del *Tractatus logico-philosophicus*; había trabajado como maestro de escuela rural, como jardinero en un convento, y hacia 1929, ofrecido la *Conferencia sobre ética*. Wittgenstein había ganado andadura en su vida y su filosofía.

Uno de los puntos clave tratados en *Movimientos del pensar* está asociado con el deber. El mayor número de entradas se encuentran en el periodo final del Diario, 1937, en el que también se incluyen diversas anotaciones a propósito de la religión y la fe.

Las apreciaciones a propósito del “deber” contrastan con el sentimiento de desasosiego experimentado por Wittgenstein cuando, en “Vivencia (-sueño) nocturna”, no cumple las exigencias de dios al no incorporarse de la cama en el momento de persignarse y que lo hacen reconocer toda su fragilidad y falta de voluntad.

Para Wittgenstein, el “deber” se relaciona directamente con el castigo: debes hacer tal o cual cosa. Si no lo haces entonces eres una mala persona, etc. Esto se puede ver en el siguiente fragmento de 1922:

Hice la señal de la cruz. Sentí que debía acompañar ese gesto incorporándome [...] pero fui demasiado vago para ello e hice la señal de la cruz semiincorporado y me acosté de nuevo. Pero entonces sentí que debía levantarme, que Dios exigía eso de mí. Sucedió así: sentí de repente mi completa inanidad y comprendí que Dios podía exigir de mí lo que quisiera, con la consecuencia de que mi vida se convertiría inmediatamente en un sin sentido si no obedecía (Wittgenstein, 1922, p. 28).

El deber asociado con el castigo, con la necesidad de hacer algo incluso en contra de la propia voluntad, genera en Wittgenstein un sentimiento de molestia y represión que disminuye al ser humano apagando su vitalidad. Dice Wittgenstein (2009f): “Me gustaría mucho más escuchar: 'si no haces esto desaprovecharías la vida', que: 'si no haces esto se te castigará' ” (p. 278). Actuar según el “deber” teniendo como referente el castigo hace de la vida una simple apariencia⁹⁰ porque lo que mueve las actuaciones del individuo es el temor al castigo y no la convicción propia frente aquello que ansía.

⁹⁰ En la entrada de octubre 31 de 1931 de *Movimientos del pensar*, dice Wittgenstein: “Me imagino a veces a las personas como bolas: una de oro auténtico de parte a parte, otra con una capa de material sin valor, debajo oro; la tercera con un dorado aparente pero falso, debajo —oro. Y de nuevo una en la que debajo del dorado hay basura & en la que en esa basura hay de nuevo un granito de oro auténtico” (Wittgenstein, 2009f, p. 243).

Wittgenstein es sumamente crítico frente a las situaciones que exigen de él un comportamiento particular con el *tú debes*, que en principio parecen surgir como motivación propia, pero que luego de un proceso de reflexión aparecen como el mandato de alguien más, como una imposición. Por ejemplo, el 25 de marzo de 1937 anota:

Me vino la idea de que debía ayunar mañana & pensé: lo quiero hacer. Pero inmediatamente después me pareció como una orden, que tenía que hacerlo & me resistí a ello. Dije: “quiero hacerlo si me sale del corazón & no porque se me ordene” (Wittgenstein, 2009f, p. 297).

Podría decirse que Wittgenstein ha mantenido su posición frente al “deber” y la obediencia a lo largo de su obra, lo cual se refleja en *Diarios secretos* —como se ha visto— cuando se pregunta en la entrada del 25 de agosto de 1914 a propósito de la tripulación del barco en el que prestaba su servicio como voluntario: “¿Cómo debo comportarme con ellos en el futuro? ¿Debo simplemente aguantar? Frente a lo cual él mismo responde: ¿Y si no quiero qué?”

Wittgenstein camina sobre una delgada línea —y esto es compartido por todo ser humano— entre lo que se debe y lo que se quiere hacer. Sabe, por un lado, qué es lo que se debe hacer para actuar conforme a lo que se espera, de tal modo que si uno se diera a la tarea de hacer un examen sobre esta materia se presume que, con relativa facilidad, podría ser aprobado, sin que esto implique que quien apruebe el examen sea una buena persona. Pero por el otro, reconoce su interioridad, sabe que lo que se debe hacer no representa más que una orden, que hacerlo no representaría más que un acto de obediencia.

La ética no depende de saber qué es lo que se debe hacer frente a ciertas situaciones particulares. La ética se da en un marco de relativa incertidumbre, esto es: en la contingencia que subyace en la vida cotidiana, de tal modo que las actuaciones más sensatas y realmente entrañables se evidencian cuando se responde a situaciones de la vida diaria en las que afloran el sí mismo y la voluntad (ética en sentido absoluto). El deber nos hace, por ejemplo, buenos ciudadanos, buenos trabajadores, buenos estudiantes, pero no verdaderamente felices, sí obedientes. No obstante, cuando las cosas salen

del corazón —dice Wittgenstein (2009f)— no se habla de obediencia, ni hay mortificación: mueres precisamente por obediencia de una orden, por mera obediencia (p. 297).

Wittgenstein no está interesado en algo denominado ley moral natural; no cree que las actuaciones de cada una de las personas estén sujetas a preceptos de los que dependan para ser felices. “Una proposición ética es una acción personal. No una constatación de un hecho” (Wittgenstein, 2009f, p. 228), lo cual supone que el “deber” no está ligado a una lista de chequeo, según la cual, ante una cierta situación particular, quepa un comportamiento también particular y que, de no ser así, haría a las personas desobedientes.

El austríaco favorece más al trasgresor de la ley natural que a la ley misma porque para él la ética no es algo que venga dado para todos del mismo modo y frente a la que todos tengamos que decir “¡de acuerdo!”, pues no tiene el carácter de hecho. La ética no depende de los premios y los castigos; es más bien una condición inherente al espíritu que ayuda a discernir entre lo que se debe y lo que se quiere; es la que impone el carácter crítico al espíritu, la muestra de que no se ha perdido el sí mismo.

Wittgenstein somete su reflexión a examen en una publicación póstuma intitulada *Investigaciones filosóficas*⁹¹. El Wittgenstein de *Investigaciones Filosóficas* es sosegado. Su reflexión, al margen de lo que se evidenció en *Movimientos del pensar*, no se refiere a vivencias personales, sino, por el contrario, a un análisis de orden filosófico que, a diferencia de su primera obra, se escapa del entresijo de la lógica que trazaba una barrera entre el mundo y el sujeto, quedando este último, como sujeto ético, fuera del mundo.

Desde este punto de vista, las *Investigaciones filosóficas* hacen parte de un ejercicio crítico al que el propio Wittgenstein (2009a) somete su primera obra, pues, como él indica: “desde que hace dieciséis años comencé a ocuparme

⁹¹ Las *Investigaciones filosóficas* fueron escritas entre 1945 (primera parte) y 1947-49 (segunda parte). Según indica Wittgenstein (2009a) en el prólogo, el libro contiene “el precipitado de *Investigaciones filosóficas* [de las que se ha ocupado en los últimos dieciséis años” (p. 161). Este libro, al lado de la *Conferencia sobre ética* y el *Tractatus logico-philosophicus*, se constituye en uno de los tres grandes pilares de su filosofía y sirve como fundamento para hablar de un primer y un segundo Wittgenstein.

de nuevo de filosofía, hube de reconocer grandes errores en lo que había suscrito en ese primer libro”⁹² (p. 163), errores que lo llevaron a considerar un mundo esencialmente distinto al de la perspectiva tractariana.

Si bien es cierto que *Investigaciones filosóficas* aborda diferentes temas —“el concepto de significado, de proposición, de lógica, los fundamentos de la matemática, los estados de conciencia y otras cosas” (Wittgenstein, 2009a, p. 162)—, Wittgenstein parece asumir para el análisis de todo esto una idea que explora inicialmente en *Conferencia sobre ética* y que se constituye en un punto común para su nuevo análisis, a saber: el uso del lenguaje y los diversos sentidos que afloran según este y que, ciertamente, escapan al ámbito particular de la lógica.

En este punto, la mirada de Wittgenstein se desplaza de la lógica a la vida ordinaria. Esto ocurre porque, al decir de Rivera (2006), “el nivel abstracto en el que se mantiene la argumentación del *Tractatus* no puede ya satisfacer a un hombre que a diferencia de la mayoría de los filósofos profesionales, eligió vivir de acuerdo a sus convicciones” (p. 67). En efecto, el Wittgenstein tractariano era esencialista⁹³, el de las *Investigaciones filosóficas*, práctico.

El carácter práctico de esta obra ofrece un escenario radicalmente distinto a propósito del lenguaje, en primer lugar “porque es en el ámbito de la sociedad donde se inserta y adquiere sentido la acción del hombre” (Rivera, 2006, p. 67); en segundo lugar porque esta nueva condición invita a pensar que la función del lenguaje no puede limitarse a representar (figurar) los hechos del mundo. El hombre empieza con esto a inmiscuirse en el mundo, se eliminan los límites de lo decible representados en la proposición y se abre un nuevo panorama en el que el sentido de la proposición no depende únicamente de la correspondencia entre esta y los hechos del mundo.

⁹² Seit ich nämlich vor 16 Jahren mich wieder mit Philosophie zu beschäftigen anfang, mußte ich schwere Irrtümer in dem erkennen, was ich in jenem ersten Buche niedergelegt hatte. Diese Irrtümer einzusehen, hat mir—in einem Maße, das ich kaum selbst zu beurteilen vermag—die kritik geholfen, die meine Ideen durch Frank Ramsey erfahren haben,—mit welchem ich sie während der zwei letzten Jahre seines Lebens in zahllosen Gesprächen erörtert habe.—Mehr noch als dieser—stets kraftvollen und sichern—kritik verdanke ich derjenigen, die ein Lehrer dieser Universität Herr P. Sraffa durch viele Jahre unablässig an meinen Gedanken geübt hat. Diesem Ansporn verdanke ich die folgereichsten der Ideen dieser Schrift (Wittgenstein, 2009a, p. 162).

⁹³ Según Martínez (2005), “el Wittgenstein del *Tractatus* sostenía que la forma general de la proposición es la esencia de la proposición y que dar la esencia de la proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción, o sea, la esencia del mundo (Tr. 5.471 – 5.4711)” (p. 34).

Wittgenstein comprende que el lenguaje lógico-filosófico no es aplicable a las diversas situaciones que se presentan al margen de los procesos teóricos, esto es, en la vida cotidiana. Entiende, y esto no parece ser nuevo, que el ser humano interactúa en diversos escenarios, que cada escenario tiene sus reglas y, ciertamente, un propósito. Por eso es necesario aceptar, de la mano de Martínez (2005), que “no hay un objetivo único en la práctica del lenguaje (...) el lenguaje no es una herramienta con un objetivo, sino una colección de herramientas que se usan con distintos propósitos” (p. 35).

No obstante, Wittgenstein advierte acerca de la necesidad de reconocer y respetar las reglas del juego relacionadas con el uso particular que se hace del lenguaje con el fin de no caer en discusiones innecesarias, pues, “uno de los mayores errores que pueden cometerse, es confundir un juego con otro y tratar de comprender uno con las reglas de otro” (Martínez, 2005, p. 37). Esto implica, al mismo tiempo, no solo comprender el juego que se juega, sino dar un viraje de la pretendida esencia del lenguaje al uso cotidiano del mismo. Dice Wittgenstein que

cuando los filósofos usan una palabra —“conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre”— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?— *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano⁹⁴ (Wittgenstein, 2009a, p. 261).

Según se entiende aquí, Wittgenstein pone en práctica a lo largo de su vida no solo la multiplicidad del lenguaje sino también las prácticas y hábitos (no lingüísticos) inherentes a las formas de vida referidas en *Investigaciones filosóficas*; por eso no es coincidencia que escribiera textos paralelos pero esencialmente distintos, unos referidos a su vida personal y otros a su ejercicio profesional (verbigracia: *Diarios secretos* y *Diario filosófico*), ni tampoco que por mucho tiempo se considerara un libro de lógica (*Tractatus*), se diera lugar a lo místico y se establecieran las bases de lo que puede ser dicho claramente y aquello que solo puede ser mostrado.

⁹⁴ Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen—“Wissen”, “Sein”, “Gegenstand”, “Ich”, “Satz”, “Name”—und das Wesen des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück (Wittgenstein, 2009a, p. 260).

Investigaciones filosóficas aparece por lo general como la recusación de las ideas tractarianas, sin embargo, aunque los objetivos que se persiguen en cada una de estas importantes obras son diferentes, más que hablar radicalmente de recusación, se podría hablar de un ejercicio crítico que busca aunar, desde el lenguaje, distintas condiciones que hacen parte de la vida de los seres humanos y que son divisibles únicamente bajo presupuestos teóricos, mientras que en la vida cotidiana permanecen indiferenciados.

Una de las nociones más significativas de *Investigaciones filosóficas* es la de juegos de lenguaje referida “al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado”⁹⁵ (Wittgenstein, 2009a, p. 171). Esto, según Martínez (2005), “permite ver con mayor claridad el aspecto pragmático del lenguaje” (p. 36), pues, al dejar de considerarse de manera esencial la forma general de la proposición como modelo para decir algo acerca del mundo, lo que en el contexto del *Tractatus* aparecía en el ámbito pseudoproposicional, y por tanto, fuera del mundo, se entiende ahora, según esta nueva disposición, como un juego de lenguaje frente al que se tiene como tarea reconocer las acciones con las que está ligado y las circunstancias en que aparece. En este sentido, hablar de juegos de lenguaje es, como lo dice el propio Wittgenstein, pensar en el lenguaje como una actividad o forma de vida.

Siendo esto así, podríamos aventurarnos a decir que si revisamos la obra de Wittgenstein desde la perspectiva de *Investigaciones filosóficas*, el *Tractatus*, la *Conferencia sobre ética*, los Diarios, los fragmentos epistolares, etc., esta obedece a una puesta en escena evidente de su noción de juegos de lenguaje, de una manera particular, con reglas propias que resultan del uso del lenguaje que Wittgenstein ejerce en cada una de ellas y que deberíamos comprender y evitar a toda costa confundir. Lo anterior no implica desconocer que dichos juegos están interconectados entre sí por cierto aire o parecidos de familia que ofrecen un escenario propicio para analizar cómo las expresiones relacionadas con la ética favorecen la multilinealidad, construyen a partir de la fragmentariedad, descentralizan el conocimiento y, ciertamente, invitan al dinamismo, asuntos de los que tratará el siguiente capítulo.

⁹⁵ Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das “Sprachspiel” nennen (Wittgenstein, 2009a, p. 170).

Atributos hipertextuales en la obra Ludwig Wittgenstein

Cuatro vidas rectas componen un asterisco
(Jaramillo, 2004, p. 13).

Hay dos obras de Wittgenstein que aportan de manera superlativa al asunto de la ética: *Tractatus logico-philosophicus* y *Conferencia sobre ética*. Ambas, sin pretender sobredimensionar las perspectivas éticas del *Tractatus*, como subraya Luján (2010)⁹⁶, permiten el reconocimiento de ideas relacionadas con la ética en las que se puede notar un viraje en el pensamiento del austríaco, asunto que redundaba en el dinamismo propio de su segunda filosofía.

La perspectiva del *Tractatus* es clara en señalar que la función del lenguaje es la de representar los hechos del mundo mediante proposiciones; sin embargo, dado que las expresiones relacionadas con ética no retratan hechos, sino que profieren juicios en relación con los hechos, termina Wittgenstein por admitir en 6.42 que “no hay proposiciones de ética” (Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken), atendiendo a una entrada anterior (6.373) que plantea que “el mundo es independiente de mi voluntad” (*Die Welt ist unabhängig von meinem Willen*), del propio deseo de que las cosas ocurran de tal o cual modo.

Wittgenstein aborda en 6.41 el problema del sentido indicando que “el sentido del mundo tiene que residir fuera de él”⁹⁷ y lo pone en el mismo plano de la voluntad: el mundo es independiente de mi voluntad, el sentido, lo resultante de esta. Sin embargo, Wittgenstein es contundente al decir en

⁹⁶ Según Luján (2010), el *Tractatus* se ha tendido a interpretar, bajo un cierto dogmatismo, como un libro de lógica (sin lugar para la ética) o como un libro de ética (sin lugar para la lógica). Sin embargo, acentúa el autor, el *Tractatus* se debe “abordar [bajo lo que llama] complementación entre lógica y ética, [indicando que] sólo en la interacción de estos dos elementos, considerados trascendentales por Wittgenstein, podremos leer la obra como un todo, sin calificarla de contradictoria”.

⁹⁷ Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert—und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig (Wittgenstein, 2009e, p. 132)

ese mismo aforismo que “en el mundo todo es como es y todo sucede como sucede”, lo cual hace que tanto el sentido como la voluntad reposen fuera del mundo tractariano. Asimismo, el valor al que se refiere al decir “no hay en él [el mundo] valor alguno y, si lo hubiera, no tendría ningún valor”, se sabe, por la *Conferencia sobre ética*, que es de corte absoluto y que, en oposición a lo relativo, tendría que ubicarse fuera del mundo junto con el sentido y la voluntad.

En el *Tractatus*, Wittgenstein traza una línea entre todo aquello que puede ser dicho con claridad en las proposiciones referidas a los hechos y todo aquello que aspira a expresar algo que sea más elevado: lo absoluto, la voluntad y el sentido que, según su consideración, tienen que residir fuera del mundo.

Sin embargo, para Rhees (1997), Wittgenstein en *Conferencia sobre ética*, da un viraje a las ideas que proponía en su primera obra, y realza lo siguiente:

[Wittgenstein] ya no creía que se pudiera dar una descripción general de las proposiciones en términos de funciones veritativas. Cada proposición pertenece a un sistema de proposiciones y existen varios sistemas de proposiciones. Las reglas formales o las reglas internas de los sistemas son distintas entre sí (...) varios sistemas permiten la descripción de un mismo estado de cosas: la descripción queda determinada por diversas coordenadas. En este sentido, no podía hablar de un sistema de proposiciones éticas o de juicios de valor como si fuera posible determinar el valor de un objeto conjuntamente con su peso y temperatura (p. 54).

Esta nueva consideración anotada por Rhees abre un abanico de posibilidades en el que la forma general de la proposición deja de ser el modelo por antonomasia y se empieza a considerar como sistemas en los que se favorece, más que las condiciones de verdad de las proposiciones, las diversas coordenadas en las que se inscriben las expresiones del lenguaje, pues, “expresamos juicios de valor, no en cualquier momento, sino en aquellas circunstancias en que tiene sentido hacerlo” (Rhees, 1997, p. 54), lo cual indica que sobre la expresión proferida no recae un análisis veritativo soportado en la correspondencia entre proposición y hecho, sino en las particulares circunstancias que dan lugar a la preferencia.

Lo anterior hace que en *Conferencia sobre ética* el uso del lenguaje tenga un lugar preponderante. Como se vio en el capítulo anterior, Wittgenstein define dos usos del lenguaje, uno para referirse a los hechos, a lo constatable, que va en correspondencia con el mundo tractariano: uso trivial o relativo; y otro, que concentra todo aquello que desborda la relación objetiva con el mundo y abre lugar a la voluntad, a la experiencia: uso ético o absoluto.

El uso ético o absoluto implica no solo preguntar *¿cómo* es el mundo? como lo hace el uso relativo, sino que deja que el mundo sea⁹⁸ (lo místico en *Tractatus*, 6.44). La pregunta por *cómo* es el mundo implica preguntar *cómo* están las cosas, los hechos. Dejar que el mundo sea implica, como señala Rhee (1997), saber algo de la cultura cuando por ejemplo aflora la expresión: “No hay ninguna frase que pueda expresar todo lo que quería decir cuando le di las gracias” (p. 56); es preciso conocer el marco en el que se ha formulado y también acerca de las particulares circunstancias que la motivaron, asunto que, difícilmente, tiene que ver con una mera enunciación de hechos.

El cambio de perspectiva evidenciado en las ideas tractarianas respecto a las de *Conferencia sobre ética* permite la consideración de elementos que en su primera obra aparecían fuera del mundo: la voluntad, el valor absoluto y el sentido. Proponer juicios de valor ético o absoluto como alternativa a los juicios de valor triviales o relativos, predominantes en la visión tractariana, hace que Wittgenstein procure para su obra una ruptura tan radical que terminaría redundando ulteriormente en un cambio de método⁹⁹: se pasa de un método analítico a un método gramatical (que aflora en *Investigaciones filosóficas*).

El cambio de método al que da lugar la *Conferencia sobre ética* respecto a la primera línea de pensamiento representada con el *Tractatus* es análogo a una de las categorías abordadas en el primer capítulo a propósito del hiper-

⁹⁸ Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist (Wittgenstein, 2009e, p. 134).

⁹⁹ Darío Martínez (2005) en su libro *La religión y la tarea de la Teología a la luz del pensamiento de Ludwig Wittgenstein* amplía esta consideración: “es analítico en la medida que intenta descomponer la realidad a través de la lógica [...] hasta llegar a los elementos atómicos lógicos, los constituyentes básicos que combinados conforman estados de cosas en correspondencia isomórfica con el lenguaje [...]. Esencialista porque entiende el significado de una palabra como imagen que permanece idéntica y no se transforma a pesar de los cambios que pueda sufrir la realidad [...]. Explicativo en la medida que su análisis lógico permite que aparezca de forma simple en su ‘real’ dimensión el pensamiento humano y no a través de los confusos ropajes con que lo reviste el lenguaje corriente [...]. Por último, la actitud teórica del método, consiste en ver toda una variedad de fenómenos a través de un paradigma o modelo de explicación, que para el caso lo constituye la forma general de la proposición que reduce la variedad y la diferencia de enunciados lingüísticos a una forma única de enunciados que tienen como función retratar la realidad” (p. 118).

texto: ruptura de la línea. Esto acontece porque Wittgenstein renuncia a considerar los fenómenos del mundo desde un modelo explicativo (¿cómo es el mundo?), basado en la forma general de la proposición que, según Martínez (2005), “reduce la variedad y la diferencia de los enunciados lingüísticos a una forma única de enunciado que tiene como función retratar la realidad” (p. 119), y empieza a considerar las palabras a partir de contextos situacionales y socioculturales que desbordan el carácter eminentemente esencialista del *Tractatus*.

El rompimiento de la línea obedece a un ejercicio crítico del autor frente a su propia obra que termina rindiendo sus frutos en *Investigaciones filosóficas*, obra en la que “[sitúa] el significado de las palabras y las palabras mismas en un contexto determinado; [en el que] no pueden darse ni palabras ni significados en general y en abstracto desvinculadas de unas condiciones o ambientes específicos” (Martínez, 2005, p. 122).

En efecto, la ruptura de la línea de pensamiento que Wittgenstein había desarrollado en el *Tractatus* no implica la anulación de la linealidad en sí como elemento por excelencia para la elaboración de un discurso, o el desarrollo de una trama, sino que saca el lenguaje de la consideración esencialista en la que lo había encasillado para darle un poco más de movilidad, lo descentraliza.

Lo anterior supone la reivindicación de la multilínea, la posibilidad de configurar nuevas trayectorias a partir del sometimiento a la incertidumbre que supone la utilización y la aprehensión de palabras en contextos disímiles, y permite escapar de la tiranía a la que Wittgenstein había sometido al lenguaje en el primer momento de su pensamiento.

En efecto, siendo la *Conferencia sobre ética* un texto de transición que enfila sus baterías para el cambio de método que aparece con fuerza en *Investigaciones filosóficas*, es importante dejar claro que:

todo el argumento de la Conferencia va dirigido a mostrar que la ética constituye un intento de sobrepasar los límites del lenguaje, [y] esto no equivale a afirmar que se identifique con un mal uso del mismo (que sea, por ejemplo, un juego de palabras engañoso), sino más bien que no es el lenguaje su lugar natural (Cruz, 1997, p. 16).

El mundo de la ciencia es retratado por la proposición. A través de ella se puede decir cómo están las cosas, retratar las posibles relaciones y sus múltiples ocurrencias, de tal modo que cuando bajo esta dimensión se hable de juicio de valor, lo máximo que se pueda lograr sea un juicio de valor relativo, lo que no implica, como se vio, una perspectiva genuinamente ética.

La razón por la que la ética no puede ser retratada por el lenguaje se asocia a que esta no está al mismo nivel de las ciencias naturales¹⁰⁰, por tanto, no existe para ella algo que pueda denominarse como estados de cosas, no hay para la ética hechos atómicos ni moleculares que puedan ser retratados proposicionalmente; la ética es trascendental. “¿Cuánta ética cabe, entonces, en el lenguaje? Poca, ciertamente, por razón de su propia naturaleza. En él sólo caben juicios de valor relativos, los cuales se asimilan en última instancia a los juicios de hecho” (Cruz, 1997, p. 16).

La ética no tiene nada que ver con el conjunto de ciencias que pueden ser retratadas proposicionalmente; no está en el mundo, está en el límite del mundo, es decir, en el sujeto. Pretender retratar la ética es, finalmente, pretender hacer un retrato de la propia interioridad, es desvelar la más profunda intimidad; esta consideración de la ética es la que redundante en las tensiones de Wittgenstein evidenciadas en algunos apartados de su obra.

Wittgenstein estaba convencido del abismo insalvable entre las consideraciones inherentes a la ciencia y aquellas que tenían que ver con la interioridad del hombre. Sabía que la aprehensión del mundo tractariano no podría, desde ningún punto de vista, impactar la interioridad del ser humano; tenía claro además “que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hechos, [y que] ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto” (Wittgenstein, 2009b, p. 517), situación que aflora en diversos lugares de su obra y que encuentra eco en *Tractatus* 6.52 cuando dice: “Sentimos que, aun cuando todas las posibles preguntas científicas

¹⁰⁰ Esta consideración supone la distinción entre los métodos de la ciencia (orientados a fenómenos naturales, empíricos, basados en hipótesis explicativas, fundamentadas en los hechos del mundo) y los de la filosofía (descriptivos, sin pretensión de hacer avanzar el conocimiento, con la intención de aclarar malentendidos lingüísticos). Wittgenstein lo refiere así en *Cuaderno azul*: “Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad la filosofía es puramente descriptiva” (Wittgenstein, 2011).

hayamos obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado”¹⁰¹. Lo que indica que las cuestiones relacionadas con la ética corresponden a una dimensión entrañable del ser humano.

La ética no es una ciencia, por tanto, no se puede indagar acerca de su estado de cosas; al no ser tal, la ética no puede ser retratada por la proposición y, en consecuencia, se debe desplazar al límite del mundo. Al estar en el límite del mundo, la ética no puede ser enseñada proposicionalmente. Según Wittgenstein, no pueden existir una serie de pasos generales que conduzcan a las personas a hacer el bien bajo la denominación de ética; todo intento semejante se constituye para Wittgenstein en una falsa ética que intenta hacer pasar juicios de valor relativo por juicios de valor absoluto.

Esta condición de la ética hace aparecer en Wittgenstein el concepto de descentralización inherente al hipertexto en la medida en que se desplaza la ética (como absoluto) al límite del mundo, estableciendo una división entre esta y lo que es el caso. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que se dé la anulación del mundo tractariano, pues este empieza a considerarse dentro del universo de la multilínea, pero sí que el límite fluctúa, cambia, se vuelve dinámico al entrar en relación con el sujeto como portador de la ética.

En tal sentido, la ética en Wittgenstein se puede entender como un atributo del sujeto que aflora cuando se desata la tensión entre este y el mundo tal cual como es, y que conduce a los presupuestos de corte ético abordados en el capítulo anterior, entendidos como la posición particular o punto de vista de una persona cuando se enfrenta a tensiones entre lo que espera que ocurra (los ideales propios) y lo que efectivamente ocurre en el mundo (hechos), y entre estos dos y los ideales de los otros (las demás personas).

La obra de Wittgenstein, y con mayor intensidad los diarios y fragmentos epistolares, son ricos en la exposición de presupuestos de corte ético. Situaciones particulares como la convivencia de Wittgenstein con la gentuza con la que compartía en el barco en el que fue voluntario en la Primera Guerra Mundial; la pérdida del brazo de su hermano pianista; el fallecimiento de

¹⁰¹ Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort (Wittgenstein, 2009e, p. 136).

David Pinsent; su romance fallido con Marguerite¹⁰² y otras cuestiones más elevadas como el temor a la locura y sus constantes pensamientos suicidas, hacían que Wittgenstein tuviera que tomar posición de manera particular para cada uno de los casos frente a los que su único precepto era conservarse inmutable, no perderse a sí mismo.

Indagar acerca de los presupuestos particulares que hacen que una persona pueda ser considerada buena es una cuestión que tiene que ver con juicios relativos, con algo que a la luz de *Conferencia sobre ética* podría denominarse como una falsa ética en cuanto tiene que ver con consideraciones triviales. Es indispensable atender a las motivaciones particulares que movilizan cada una de las propias decisiones, sin embargo, como dichas motivaciones no aparecen en el mundo como estados de cosas, lo mejor que se puede hacer es volcarse al silencio. En el fondo, es algo que no parece ser en absoluto misterioso; es solo una muestra de respeto por quien, en efecto, la vida ha tocado de otro modo, lo ha sometido a circunstancias diferentes a las que yo he tenido que vivir.

Informa Rhees (1997) que

cuando le sugiri[ó] la cuestión de si el apuñalamiento de César por parte de Bruto era una noble acción (como creyó Plutarco) o algo particularmente diabólico (como pensó Dante), Wittgenstein afirmó que no era susceptible de discusión. “Nunca en tu vida sabrás qué es lo que pasó por su mente antes de decidir asesinar a César. ¿Qué sentimiento debería haber tenido para que pudieras decir que el asesinato de su amigo era una acción noble?” (p. 57).

El sentido ético (como absoluto) aflora a partir de las experiencias particulares del sujeto que se nutren de la fragmentariedad, es decir, de las particulares circunstancias con que tiene que lidiar día a día y que, según la forma

¹⁰² Marguerite representa en *Movimientos del pensar* lo que David Pinsent en *Diarios secretos*: una amistad entrañable, un amor profundo. La amistad de Pinsent le fue arrebatada por la Guerra en 1918 en un accidente de avión cuando viajaba como copiloto, mientras que el amor de Marguerite, por Talla Sjögren, con quien se casó en 1933 cansada de los prejuicios de Wittgenstein frente al amor y el tema del matrimonio. Wittgenstein dice en la entrada del 9 de mayo de 1930: “estoy muy enamorado de R. [Respinger, nombre de soltera de Marguerite de Chambrier], es verdad que ya desde hace mucho tiempo, pero ahora con fuerza especial. Y sin embargo sé que con toda probabilidad el asunto no tiene esperanza alguna. Eso quiere decir que debo estar preparado ante la posibilidad de que se comprometa & case en cualquier momento. Y sé que ello me resultará muy doloroso. Sé pues que no debo colgarme con todo mi peso de esa cuerda porque sé que cederá algún día. Lo que quiere decir que debo permanecer sentado con los pies en el suelo & mantener sólo la cuerda, no colgarme de ella” (2009f, p. 201).

de considerarlas, están en capacidad de hacerlo feliz o desgraciado, todo depende de la forma en que asimile aquello que, se sabe, no puede cambiar muy a pesar del deseo que muchas veces le impulsa a pretender hacerlo.

En este punto vale la pena retornar a la pregunta de Cruz (1997): “¿Cuánta ética cabe, entonces, en el lenguaje?”. Decir que poca en sentido tractariano es comprensible. Sin embargo, ¿qué ocurre con esta cuestión si se piensa en el cambio de método que, según se indica aquí, sobreviene a la *Conferencia sobre ética*? ¿Cuánta ética cabe en el lenguaje si se atiende a la variedad de usos que puede tener el mismo?

En la *Conferencia sobre ética* se llama la atención acerca de los dos usos a los que pueden someterse las expresiones relacionadas con ética: trivial o relativo y ético o absoluto, dando así una alternativa a lo presentado en el *Tractatus*; posteriormente, en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein “critica el esencialismo de su primera obra, por considerar que el presupuesto que lo sostiene (...) desatiende el lenguaje cotidiano (...), en aras de establecer unas condiciones lógicas puras que se constituyen en exigencia de toda proposición” (Martínez, 2005, p. 34). Esto hace que Wittgenstein considere, con una visión mucho más evolucionada que la expresada en la *Conferencia*, el lenguaje en articulación con las acciones cotidianas generadas en circunstancias específicas que hacen que la noción de uso trascienda a la noción de *juego*.

La noción de juego de lenguaje abre ciertamente el camino al método gramatical, según el cual las palabras tienen significado y los enunciados, sentido, atendiendo a las especiales circunstancias en que acontezcan, como se mencionó atrás; lo cual resalta el carácter polisémico y dinámico de las palabras. No obstante, por más apertura que se haya logrado en *Investigaciones filosóficas* respecto al *Tractatus* sobre la concepción policroma del lenguaje según escenarios particulares o formas de vida, se considera aquí que, difícilmente, la pregunta formulada por Cruz (1997), “¿Cuánta ética cabe, entonces, en el lenguaje?” (p. 16), podría esperar una respuesta distinta a la que él mismo da: “Poca, ciertamente por razón de su propia naturaleza”, y no porque en el lenguaje solo quepan juicios de valor relativos, como asiente Cruz, sino también porque la ética tiene que ver con una experiencia tan

entrañable que ni siquiera los juicios de valor éticos o absolutos alcanzan a dar cuenta de aquello que experiencia una persona cuando ha trascendido el límite.

No puede informarse acerca de lo apropiado o inconveniente que pudo haber resultado el accionar de Wittgenstein en cada uno de los acontecimientos descritos por él en sus diarios y fragmentos epistolares porque, aplicando el mismo rasero que empleó el austríaco para responderle a Rhees (1997) cuando este le indagó acerca de lo noble o diabólica que pudo haber resultado la muerte de César por parte de Bruto, nunca se sabrá lo que pasó por la cabeza de Wittgenstein antes de decidir actuar conforme actuó, aunque sí su pretensión de no perderse así mismo, de permanecer inmutable frente aquello que, bien sabía, no podía cambiar del mundo.

El carácter multidimensional del universo ético de Wittgenstein está vinculado a los presupuestos de corte ético por la confluencia en la vida ordinaria de posturas particulares en torno a situaciones que podrían resultar comunes; con esto se refiere a que tampoco es posible entrever las disposiciones internas que, por ejemplo, tienen lugar en las personas con las que él se relacionó de manera afectiva: Russell, Pinsent o Marguerite; aquellas que merecieron de él un juicio favorable por su trabajo y humanidad: Wagner, Moore, Beethoven, o aquellas que le merecieron alguna consideración crítica frente a su falta de espíritu: Freud, Mahler y Spengler.

En efecto, más allá de la descentralización subyacente al cambio de método y a la consideración del lenguaje como juego, la fragmentariedad aparece vinculada con las contingencias inherentes a las posiciones particulares que resultan de la propia experiencia de mundo y que encuentran eco en lo que líneas atrás se denominó como lo virtual. En este caso, considerando la relación paisaje-bosquejo que Wittgenstein propone en el prólogo de *Investigaciones* y que Liestøl (1997) intenta problematizar, la experiencia ética toma el lugar del paisaje y el ejemplo (la acción) —no el lenguaje (pues como se vio cabe en él poca experiencia ética)—, el lugar del bosquejo; la experiencia ética desde el plano de la virtualidad permanece en potencia y solo llega a materializarse, por decirlo de algún modo, a través del ejemplo.

Por fuera del ejemplo, los esfuerzos por intentar expresar la experiencia ética utilizando el lenguaje podrían permitir un uso ético del lenguaje asociado con juegos de lenguaje en los que aparezcan expresiones como valiente, cobarde, decoroso, prudente, etc., que sirven para evaluar conductas que “están íntimamente asociadas con ciertas emociones, actitudes, sentimientos y prácticas” (Martínez, 2005, p. 38) en un marco contextual concreto y desde el cual se ofrecen algunas ideas de cómo debería ser o no debería ser el mundo.

El carácter inexpresable de la ética, sumado al carácter trascendental de la misma, acentúan, en el universo ético de Wittgenstein, la cualidad inherente al hipertexto que posibilita la construcción de tramas diferenciadas según las particulares circunstancias de quienes las construyen, permitiendo la ruptura de disposiciones universales enmarcadas la mayoría de la veces, como señala Barrett (1994), “en forma de órdenes, prohibiciones, exhortaciones y admoniciones” (p. 56) que poco o nada se relacionan con la experiencia individual, para dar lugar a una experiencia que aunque inexpresable, cambia la propia actitud frente al mundo, trasciende el límite por él trazado.

El método gramatical permite una concepción del lenguaje más amplia respecto a la adoptada por el analítico, explora su riqueza y elasticidad, cualidades asociadas a formas de vida heterogéneas en las que el sentido del lenguaje aflora de manera natural cuando las personas discurren de manera desprevenida al compartir algunas ideas en el marco de su vida cotidiana y esto es ya, frente a la concepción tractariana, una enorme ganancia.

El método gramatical es consonante con la parte de la filosofía analítica que se ocupa del uso de las palabras, lo que permite generar redes semánticas a partir de la libre asociación. No muestra interés en la generalización ni en asignar significados comunes a las palabras con independencia del contexto en que aparecen, por el contrario, investiga los casos concretos, particulares, en los que una palabra es utilizada. En este sentido, las consideraciones tractarianas asociadas con la correspondencia isomórfica entre lenguaje y mundo, con la forma general de la proposición como lente para la investigación en filosofía o con la clarificación lógica del pensamiento, etc., se dejan a un lado y se empieza a considerar el significado de las palabras como fenómeno espacial y temporal (Martínez, 2005, pp. 121-122).

Así, en el marco de las *Investigaciones filosóficas*, el significado de una palabra no depende de su referencia, sino del uso que se haga de la misma en un contexto particular; de ahí que se pueda decir que el uso del lenguaje en la vida ordinaria se constituye, por antonomasia, en prioridad para la filosofía del segundo Wittgenstein; “nombrar no es señalar o etiquetar como pensaba Russell. Nombrar es preparar el camino para describir” (Santamaría, 2009, p. 353).

En términos generales, el propósito del método gramatical es reconocer el uso de las palabras en el lenguaje cotidiano según el juego de lenguaje en el que aparezcan. Y dado que existen tantos juegos de lenguaje como relaciones o intenciones comunicativas existan, dicho método “busca clarificar la utilización de las palabras [...] y así establecer criterios que rijan tal utilización. No se establece el significado de una palabra, sino que se proponen reglas sobre su funcionamiento en juegos de lenguaje concretos” (Martínez, 2005, p. 124).

Al ser un análisis encaminado a la consideración del uso del lenguaje, su orientación fundamental viene dada desde lo que se podría denominar ética analítica, entendida como “una concepción de la ética resultante de aplicar los procedimientos metodológicos de la filosofía analítica a los conceptos, los juicios y los argumentos morales” (Velázquez, 1999, p. 151). Su punto de partida es el lenguaje, por eso, hablar de ética analítica es poner sobre la mesa la pregunta por el uso de las expresiones asociadas con la ética. Su objetivo no es trazar una línea entre lo que debe o no hacer una persona para ser considerada buena o mala, sino discernir sobre lo que se quiere decir cuando se expresa, por ejemplo, x es una buena persona.

¿Qué ocurre, sin embargo, con las expresiones relacionadas con la ética en el marco del método gramatical? ¿El sentido que adoptan dichas expresiones puede entenderse como un uso genuinamente ético en medio de esta elasticidad?

Atendiendo a lo que ha sido dicho, cuando se considera la expresión x es bueno, surgen cuestiones como: ¿Conforme a qué es bueno x? ¿x es bueno porque es valiente? ¿x es bueno porque cumple con sus obligaciones? ¿x es bueno porque hace lo correcto?, mas, ¿qué es hacer lo correcto?, etc.;

cuestiones que hacen que, desde el punto de vista del método gramatical, las expresiones relacionadas con la ética como bueno, correcto, valiente, etc., ofrezcan un panorama más amplio relacionado con los múltiples juegos de lenguaje que pueden tener lugar en formas de vida (culturas) particulares; sin embargo, dado que la respuesta a estas cuestiones no apunta a lo más alto, a lo inefable, sino a asuntos convencionales relacionados con las particulares condiciones en que se desenvuelve un grupo de personas y que parecen sugerir algunos comportamientos o actitudes frente a determinadas circunstancias que, además, parecen estar mediadas por premios y castigos, no podría asumirse que el método gramatical posibilite hablar de un uso genuinamente ético del lenguaje.

Por eso la pregunta de Cruz (1997), (“¿Cuánta ética cabe en el lenguaje?”), así como su respuesta, son fundamentales, pues el juego de lenguaje no solo permite identificar las particulares condiciones en que aparece una expresión o determinar el significado de una palabra, sino también, y con mucha más convicción, trazar las reglas del juego.

Según esto, el vasto número de palabras relacionadas con la ética como: correcto, cobarde, egoísta, envidioso, moderado, generoso, etc., que emergen de las prácticas cotidianas no pueden expresar una genuina disposición ética, solo alcanzan a expresar el sentido que, a partir de un marco contextual concreto, se haya dispuesto para ellas.

Rengifo (2013), frente al amplio número de palabras que podrían ser objeto de análisis, establece una clasificación particular asociada con el uso de dichas expresiones en contextos diversos definiendo dos grupos, *a* y *b*, a partir de los cuales se puede señalar aquello sobre lo que es posible hacer alguna evaluación y aquello que resulta siendo inefable (la ética).

En el grupo *a* (que a su vez se divide en dos momentos 1 y 2), considera:

1. Aquellas palabras que describen el carácter de las personas (o sus acciones). Entre ellas: valiente, cobarde, moderado, decoroso, intemperante, prudente, liberal, magnánimo, codicioso, envidioso, egoísta, justo, injusto, avaro, generoso, benevolente, “amigable”, correcto, entre otras. Y,

2. La evaluación positiva o negativa de las acciones en la que se consideran “aquellas palabras que por su grado de generalidad sirven fundamentalmente para valorar el carácter de las personas o los motivos de las acciones, antes que para describirlas” (Rengifo, 2013, p. 14), concretamente: bueno o malo.

El grupo b está “constituido por expresiones como ‘obligatorio’ y ‘no-obligatorio’. Las palabras de este grupo no sirven para describir el carácter o la manera de ser de las personas” (Rengifo, 2013, p. 15), sino para clasificar acciones.

Para juzgar positivamente el carácter de las personas hay que tener en cuenta dos cosas. Primero que estas personas cumplan con sus obligaciones. Si no las cumple, cuando podría haberlo hecho, la evaluación será negativa. Segundo, en caso de que las personas cumplan con sus obligaciones, hay que examinar por qué motivos lo hacen. Si el motivo es un buen deseo (como el deseo de cumplir con los deberes), entonces la valoración de esta acción será positiva. Si el motivo es un mal deseo o una pasión (como el odio o el temor), la evaluación será negativa¹⁰³ (Rengifo, 2013, p. 15).

Esto se puede poner en práctica. Dice Wittgenstein (2009c) en *Diario secreto* el 15 de abril de 1916:¹⁰⁴ “dentro de ocho días marcharemos a la posición de fuego. ¡Ojalá se me conceda poner en juego mi vida en una tarea difícil!” (p. 175). En el marco de la cita, la expresión “¡Ojalá se me conceda!” evidencia el ímpetu por estar, voluntariamente, desarrollando una tarea compleja como podría ser, hipotéticamente, estar en el frente de batalla, asunto que se constituye, en un contexto de guerra, en una acción intrépida que hace que los soldados que tomen ese riesgo sean descritos en su carácter como valientes.

Ir voluntariamente al frente de batalla permite describir, según el grupo 1 de palabras contenidas en a, el carácter de Wittgenstein como el de un hombre valiente, acción que, atendiendo al grupo 2 de palabras de a, puede ser considerado por sus comandantes como positiva y, por tanto, ser evaluada

¹⁰³ Para ampliar estas consideraciones se sugiere remitirse a *Filosofía moral, una investigación sobre los conceptos éticos fundamentales*, de Mauricio Rengifo (2013).

¹⁰⁴ In 8 Tagen gehen wir in Feuerstellung. Möchte es mir ver gönnt sein, mein Leben in einer schweren Aufgabe Spie zu setzen! (Wittgenstein, 1991, p. 144).

como buena. Esto se debe a que, según se pudo leer, la acción valerosa de Wittgenstein parte de una decisión voluntaria (no obligatoria) de desarrollar una tarea en extremo peligrosa.

La pregunta que viene a continuación deriva en otras dos: ¿Qué razones motivaron esta decisión? ¿Un buen deseo representado en su sentido patriótico y, en consecuencia, movido por el ansia de salir victorioso del combate? o ¿Un mal deseo, como pudo haber sido acabar con su vida? Si la decisión fue movilizada por un mal deseo (como en efecto parece ser por lo descrito en la entrada del 28 de marzo de 1916¹⁰⁵), se asumirá que una acción que en principio era valiente, pase a ser de súbito evaluada como negativa.

La dificultad que aflora en este punto está ligada no con la posibilidad de configurar sentidos y reconocer las reglas de un juego de lenguaje particular, sino con la imposibilidad de evaluar el *deseo*¹⁰⁶ que moviliza las acciones. Las consideraciones éticas de la forma *tú debes* hacer esto o lo otro, y si no lo haces tendrás este o aquel castigo, están orientadas al cumplimiento de acuerdos, consensos, aprobaciones que hacen que todos terminen transitando el mismo camino y actuando, la mayoría de las veces, más por el temor al castigo o por lo grato del premio, que por la posibilidad de encontrarse consigo mismos. Es por eso que hay que trascender la cultura, arremeter contra el límite, como se evidencia en *La campana de cristal roja*.

En este sentido, comprender las reglas del juego del universo ético en Wittgenstein y los nodos que en él admiten una interpretación hipertextual implica aceptar que la ética es inefable, se refugia en el silencio, se manifiesta a través del ejemplo (acción) y, al mismo tiempo, se nutre de la fragmentariedad, trasciende la cultura, descentraliza las formas de asistir al mundo y evidencia, multidimensionalmente, las diversas tramas que tienen lugar en este; riqueza que se escapa por la pretensión de convertir al otro en un *mi*.

¹⁰⁵ ... und müsse mir das Leben nehmen. Ich litt Höllenqualen. Und doch war mir das Bild des Lebens so verlockend, dass ich wieder leben wollte. Erst dann werde ich mich vergiften, wenn ich mich wirklich vergiften will (Wittgenstein, 1991, p. 140).

¹⁰⁶ Según Cruz (1997), si se desciende al plano de los comportamientos, lo anterior se traduce en que no hay ninguna relación entre mi voluntad y los hechos del mundo. Ella solo puede cambiar los límites de mi mundo y nunca "aquello que puede expresarse con el lenguaje" (*Tractatus*, 6.43). Lo bueno y lo malo aluden a una relación con el todo y por tanto, del sujeto consigo mismo p. 21).

Conclusiones

¿Es posible determinar los nodos que en el universo ético de Wittgenstein admiten una interpretación hipertextual?

La pregunta amerita el abordaje de al menos dos consideraciones: la primera, asociada con los elementos formales inherentes a la obra de Wittgenstein, esto es, su sistema de gestión de hipertexto; la segunda, a las apreciaciones que sobre la ética desarrolla el austríaco y las correspondencias nodales que se establecen a partir de estas con el hipertexto.

En primer lugar, cuando se refiere la obra de Wittgenstein como sistema de gestión de hipertexto, la tesis se centra, necesariamente, en la disposición u organización que él mismo ha definido para sus obras y que incorpora un carácter modular, *fragmentario*, como acontece, por ejemplo, con *Tractatus lógico-philosophicus* e *Investigaciones filosóficas*.

En *Tractatus*, Wittgenstein emplea un sistema de numeración según el cual las ideas de primer nivel o tesis son representadas con números arábigos que van del 1 al 7. Cada uno de los numerales hace referencia a una tesis que, con excepción de la 7, se desarrollan mediante un sistema subordinado de subcategorías que buscan ahondar —desarrollar— un argumento asociado con la tesis principal o una subcategoría de la misma. Así, por ejemplo, Wittgenstein en la tesis 2 dice:

- » 2. Lo que es el caso, un hecho, es la existencia de estados de cosas¹⁰⁷.

Todas las apreciaciones conducentes a desarrollar directamente esta idea irán precedidas del número 0 y de un dígito según el número de ideas subordinadas que corresponda a este, en orden ascendente empezando en 1; de este modo, dado que el enunciado que sigue inmediatamente después de

¹⁰⁷ 2. Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.

2 pretende ampliar la noción de “estados de cosas” contenida en la primera idea, es decir, ampliar el panorama enunciado en la tesis, se expresa del siguiente modo:

- » 2.01 Un estado de cosas es una combinación de objetos¹⁰⁸.

El número 2 hace referencia a la idea de primer orden, aquello de lo que se trata; el 0 a que se sigue trabajando algún elemento particular asociado con la idea principal (2), y el 1 siguiente, el número de ideas aportado frente a esta cuestión que, de seguirse desarrollando, sumará un nuevo dígito también considerado en orden ascendente, lo que indica que se está tratando una cuestión que atañe al último tema o problema abordado, así:

- » 2.011 Es esencial a las cosas el que puedan ser parte constituyente de un estado de cosas¹⁰⁹.

El sistema puede ser representado así:

Tabla 2. Sistema de numeración del *Tractatus logico-philosophicus*

Sistema de numeración			Enunciado	Expresión a desarrollar en la entrada siguiente
2			Lo que es el caso, un hecho, es la existencia de estados de cosas	“estados de cosas” como combinación de objetos
	0	1	Un estado de cosas es una combinación de objetos	“estado de cosas” Como constituyentes de estados de cosas.
		1	Es esencial a las cosas el que puedan ser parte constituyente de un estado de cosas	“la posibilidad de ocurrencia de una cosa en un estado de cosa”
		2	En lógica nada sucede de forma accidental: Si una cosa <i>puede</i> ocurrir en un estado de cosas, entonces la posibilidad de tal estado de cosas tiene que estar ya prejuzgada en la cosa en cuestión	_____

El sistema se repite hasta abordar cada una de las tesis con sus respectivas subcategorías, a excepción de la 7 que, como se dijo, solo queda enunciada.

Por su parte, en *Investigaciones filosóficas*, aunque también se emplea un sistema de numeración, se evidencian cambios substanciales respecto al *Tractatus*. En *Investigaciones* no se aplica, como en el *Tractatus*, un desarrollo

¹⁰⁸ 2.01 Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen).

¹⁰⁹ 2.011 Es ist dem Ding wesentlich, der Bestandteil eines Sachverhaltes sein zu können.

por categoría y subcategorías en una relación de subordinación, sino una numeración ascendente que inicia en 1 y finaliza en 693 (la primera parte) y del I al XIV (la segunda), que además se presenta en bloques de texto más extensos que los de la primera parte; dichos bloques son muy similares a los que se presentan en *Escrito a máquina* (2014), con la diferencia de que este texto evidencia una separación por temas y por números.

La disposición sistemática de *Tractatus* e *Investigaciones* permite el reconocimiento de atributos relacionados con la fragmentariedad, una de las categorías abordadas a propósito del hipertexto, en el carácter modular que evidencian ambas obras (fragmentos numerados). Pese a esto, no se logra afirmar una clara disposición a lo que se ha denominado ruptura de la línea, pues se hace necesario seguir la secuencia de lectura previamente fijada por Wittgenstein, así como la asimilación de ideas centrales elaboradas a partir de una concatenación lineal de preferencias que hacen, por ejemplo, que no se pueda comprender con relativa facilidad la tesis 2 del *Tractatus*: “Lo que es el caso, un hecho, es la existencia de estados de cosas”, si no se ha considerado previamente la tesis 1: “el mundo es todo lo que es el caso” y las categorías que de ella se desprenden.

No obstante, si se abandona la idea de considerar estos libros separadamente y, en su lugar, son asumidos como un proceso global continuo de creación, como si se tratara de dos bloques de texto (lo cual favorece el carácter modular y la descentralización), podría evidenciarse cómo aparece la ruptura de la línea al lado de la fragmentariedad. Esto se refleja en *Investigaciones filosóficas* cuando se deja de considerar el modelo de categorías y subcategorías tractariano de la forma 2–2.01–2.011–2.012, etc., y se implementa uno más flexible representado en secuencia ascendente (1, 2, 3, 4, 5...), que brinda al lector la posibilidad de priorizar aquellos temas a los que se quiere referir, mediante un ejercicio de libre asociación, a partir de bosquejos de paisaje presentados en el texto.

La ruptura de la línea, la fragmentariedad y la descentralización aparecen cuando se consideran estas dos obras en su conjunto y se atiende a que en *Investigaciones filosóficas* —en oposición a la forma tractariana—, Wittgenstein redacta “en breves párrafos todos [sus] pensamientos. A veces en largas cadenas sobre el mismo tema, a veces saltando de un dominio a

otro en rápido cambio” (Wittgenstein, 2009a, p. 161). El autor obedece a su intención de escribir un libro cuya forma permitiera la libre movilidad del pensamiento de un tema a otro, asunto que, como él mismo informa en el prólogo del libro, no logró con *Investigaciones* pero que, sin duda, en contraste con el *Tractatus*, ofrece muchas más posibilidades de configurar rutas de lectura diversas.

Por su parte, *Diarios secretos* evidencia en su organización un panorama similar al que se presentó en *Tractatus* e *Investigaciones*. El Diario, como suele ocurrir con textos de esta naturaleza, se presenta en orden cronológico; inicia el 9 de agosto de 1914 y finaliza el 19 de agosto de 1916, sin embargo, la manera en que Wittgenstein redacta sus vivencias y los temas que aborda invitan al lector a trazar su propia ruta de lectura (si así lo desea), atendiendo a alguna de las muchas cuestiones abordadas por el autor en el texto, e incluso ofrece la posibilidad de contrastar la obra con *Diario filosófico*, escrito simultáneamente.

En efecto, la ruptura de la línea aparece cuando, gracias a la forma en que se presentan las distintas entradas de los *Diarios secretos*, se da la posibilidad de asumir una ruta particular de lectura a partir de los bloques de texto que componen la obra (fragmentariedad), lo que hace que el lector pasivo se convierta en un lector dinámico en virtud de la trama que construye a partir de sus peculiares modos de relación y asociación con el texto.

No quiere decir esto que, a diferencia de lo dicho en el prólogo de *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein haya logrado expresar algo diferente a bosquejos; quiere decir que los bosquejos que presentan los *Diarios secretos* permiten un movimiento natural del pensamiento para el lector en medio de la heterogeneidad temática presentada en ellos; asunto que se replica con la misma fuerza en *Diario filosófico* y *Movimientos del pensar*.

Podría decirse, atendiendo a la primera cuestión relacionada con los elementos formales inherentes a la obra de Wittgenstein y a su relación con las dinámicas hipertextuales, que *Tractatus logico-philosophicus* e *Investigaciones filosóficas* (consideradas separadamente) comparten con el hipertexto un elemento nodal, la fragmentariedad, en la medida en que su estructura

modular incorpora bloques de texto que podrían asemejarse a unidades discretas si se hablara de un sistema de gestión de hipertexto digital. En ambos textos, su sistema de numeración invita formal (por la secuencia) y temáticamente (por la subordinación temática entre preferencias) a seguir un orden, una secuencia que inicia en 1 y termina en un lugar X claramente definido en cada una de las obras.

Sin embargo, si se analizan *Tractatus logico-philosophicus* e *Investigaciones filosóficas* de manera conjunta como dos etapas del proceso evolutivo de la obra de Wittgenstein, además de mantenerse el carácter modular representado por la fragmentariedad, se podría considerar también entre ellas la ruptura de la línea, como elemento nodal, en la medida en que el sistema de numeración utilizado en la segunda (*Investigaciones*) respecto al de la primera (*Tractatus*) se flexibiliza porque pasa de un modelo rígido de categorías y subcategorías a uno que, por su plasticidad, permite elaborar procesos de libre asociación, e incluso, reevaluar o asentir planteamientos de la primera obra desde las consideraciones de la segunda, asunto que potencia la descentralización del conocimiento al permitir que se asuma la visión tractariana como un juego de lenguaje particular y sus reglas para poder jugarlo.

Por otro lado, *Diarios secretos*, *Diario filosófico* y *Movimientos del pensar* reúnen, al igual que *Tractatus* e *Investigaciones*, los atributos relacionados con la ruptura de la línea, la fragmentariedad y la descentralización por su carácter modular. No obstante, más allá de esto, los *Diarios* introducen el carácter dinámico del lector al permitirle asumir una trama particular asociada con algunos de los temas que propone Wittgenstein en ellos. Los *Diarios* acentúan el carácter virtual propio del hipertexto haciendo que permanezca in potentia, es decir, como posibilidad para favorecer rutas y sentidos alternos según los intereses del lector por la amplitud y variedad de los temas que se abordan en ellos.

Al asumir los *Diarios* como un sistema de gestión de hipertexto con mayor amplitud que *Tractatus* e *Investigaciones*, estos posibilitan a partir de sus planteamientos un panorama más amplio de la obra de Wittgenstein porque permiten considerar desde diversos lugares los entresijos por los que se movió el austríaco en su cotidianidad. Esto ofrece a su vez la posibilidad

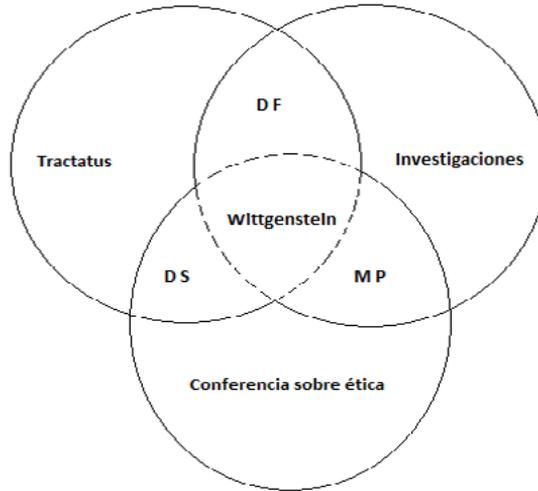
de considerar la relación con la filosofía y, al mismo tiempo, con lo más entrañable, el espíritu, para encontrar conexiones con diferentes elementos y en múltiples direcciones en el amplio entramado de su obra. De esta manera, aparece la bifurcación de caminos, el quebrantamiento de la línea y la libre asociación a partir de la fragmentariedad y de la conexión con un lector dinámico capaz de reconocer las reglas del juego que en ella se proponen.

Esta visión panorámica se evidencia en la posibilidad que ofrecen los Diarios de encontrar coincidencias con el marco global de la obra del autor; dichas coincidencias actúan como puente multi-direccional que conecta fragmentos y permite transitar entre los distintos libros a partir de los temas abordados, aunque con las limitaciones inherentes a un sistema de gestión de hipertexto analógico como el empleado por el austríaco.

En efecto, atendiendo a este primer panorama, se puede decir que fragmentariedad, ruptura de la línea, descentralización, trama y multidimensionalidad son categorías nodales implícitas en el sistema de gestión de hipertexto utilizado por Wittgenstein a lo largo de su escritura. Lo cual sugiere una continuidad con el paisaje, es decir, con aquello que no se puede ver de su pensamiento y que los bosquejos (su obra), gracias a su disposición modular, permiten considerar aunque muchas otras ideas permanezcan veladas debido a su naturaleza inconmensurable. Esto obliga a que en la exposición aparezca una división temática de lo que en su pensamiento transita dinámicamente y sin fisuras.

Asumir la obra de Wittgenstein desde el dinamismo que se propone permite la consideración de un modelo de lectura entrópico que da lugar a la vinculación del grueso de su obra. Esto es posible porque, como se muestra en la figura 4, las obras se cruzan entre sí y responden al mismo tiempo a un núcleo común, Wittgenstein, que se enuncia en los diarios aquí referidos, en bosquejos de paisaje que tienen que ver tanto con su interioridad como con su trabajo filosófico. Así, en los diversos diarios está la posibilidad de confluencia del grueso de su obra, por eso aparecen como elementos nucleares colindantes con “Wittgenstein” y separados de este únicamente por líneas imaginarias.

Figura 4. Posibilidad de lectura hipertextual de la obra de Wittgenstein a partir de sus diarios



De acuerdo con esta lectura, los diarios actúan como posibilidad (virtual) de conexión entre nodos a partir de los que el lector bifurca caminos y configura tramas que parten de tratamientos temáticos particulares, pero guardan coherencia interna con la totalidad de su pensamiento. De ahí que en *Investigaciones filosóficas*, por ejemplo, todavía se atiende a los entresijos propuestos en *Tractatus logico-philosophicus* y se busquen rutas diferentes para lograr decir lo que en efecto se espera decir.

Por otro lado, si se atiende a la segunda consideración que es preciso tener en cuenta para responder la pregunta planteada, se muestra que la preocupación por la ética hace parte de una de esas líneas de pensamiento que es posible transitar en Wittgenstein cuando se considera su obra de manera conjunta, aunque no como un desarrollo teórico, sistemático. A pesar de las alusiones que hace el autor en *Tractatus* y en *Conferencia sobre ética* (por nombrar algunas), una obra con estas características se muestra completamente esquiva y por ello, inabarcable, a tal punto que cuando se transita queda la sensación de que lo único aprehensible de la situación es el recogimiento sobre sí mismo; la apelación al silencio y, dada su inefabilidad, la consideración de la acción —del ejemplo— como evidencia del propio recogimiento según el cual, no está permitido mentirse a sí mismo.

Cuando se habla de determinar los nodos que en el universo ético de Wittgenstein admiten una interpretación hipertextual al margen de los elementos formales descritos anteriormente, lo primero que se debe tener en cuenta es el conjunto de reglas que, como forma de vida, rodean la expresión, esto es: 1) La inefabilidad (su lugar natural es el silencio, no el lenguaje); 2) la *trascendentalidad* (tiene lugar en lo más íntimo del sujeto); 3) la acción (se muestra a través del ejemplo).

Atendiendo a lo anterior, el universo ético adquiere un carácter multidimensional vinculado a los presupuestos de corte ético, debido a la confluencia de posturas particulares en torno a situaciones que resultan comunes (nodos) en la vida ordinaria, pero que al estar en interrelación con muchos otros (y su libre asociación de pensamiento), se pueden tornar en extremo complejas, como se muestra en las figuras 2 y 3 (páginas 75 y 76 de este texto).

La consideración ética de Wittgenstein, al estar por encima de la ética normativa¹¹⁰, favorece la descentralización del pensamiento y potencia el ejercicio dialógico del sujeto quien, al tener frente a sí senderos que se bifurcan, dinamiza críticamente su pensar, como lo hace Wittgenstein cuando en *Diarios secretos* se pregunta: “¿cómo debo comportarme con ellos en el futuro? [Refiriéndose al trato que *debía* dar a los miembros de la tripulación en la que prestó servicio como voluntario] ¿Debo simplemente aguantar? ¿Y si no quiero hacerlo qué?” (Wittgenstein, 2009c, p. 127).

El carácter modular en el que Wittgenstein presenta sus obras, que en principio parece solo atender a una disposición formal como acentúa Liestøl (1997) refiriéndose a *Investigaciones filosóficas*, produce una serie de movimientos intempestivos en múltiples direcciones (según el lector y su libre capacidad asociativa) en los que todo parece articularse y en los que la ética toma el papel del libro que el autor pretendió escribir (referido en el prólogo de *Investigaciones filosóficas*), “en el que los pensamientos [progresaran] de un tema a otro en una secuencia natural y sin fisuras” (Wittgenstein, 2009a, p. 161) y del que, finalmente, solo se podrían enunciar bosquejos.

¹¹⁰ Dice Velázquez (1999) que “por ética normativa se [entiende] el esfuerzo por establecer juicios valorativos, principios y reglas que de forma sistematizada [justifiquen] una determinada forma de actuar” (p. 155). Para ampliar esta noción se sugiere leer el artículo “Ética analítica y ética aplicada”, en el que Velázquez hace una bien lograda síntesis del contraste entre ética analítica y ética aplicada que ayudará, sin duda, a ampliar no solo la distinción conceptual, sino también los modos como podrían complementarse.

La ética hace parte del paisaje al que solo se puede acceder por pasajes a través de pequeñas ventanas (bosquejos); de ahí que la ética de Wittgenstein, al igual que el enmarañado fluctuar del pensamiento, no quepan en el lenguaje, pues este permite solo la enunciación de pequeños fragmentos cuya virtud es potenciar asociaciones que, como atributo de lo virtual, dan lugar a nuevas posibilidades de pensamiento, al diseño de nuevas y enriquecedoras tramas. El pensamiento y la ética en Wittgenstein no caben en el lenguaje, pero son el soporte de todo aquello cuanto se puede decir y de todo aquello que, en el marco de la ética, se puede mostrar. El lenguaje es la expresión del pensamiento; la acción, de aquello que tiende a lo más alto: la experiencia ética.

Los nodos en los que el universo ético de Wittgenstein admite una interpretación hipertextual trascienden el mero carácter formal con el que la mayoría de veces han sido caracterizados y atienden, de manera contundente, a la relación dinámica que se puede establecer entre los sujetos y el mundo que, como se sabe, solo altera la disposición particular de estos.

En efecto, la inexpresabilidad de la ética, su trascendentalidad, el dinamismo que imprime en el sujeto y, en general, los atributos entrópicos que la caracterizan, asociados con el hipertexto, permiten determinar los nodos que en el universo ético de Wittgenstein admiten una interpretación hipertextual, a saber: la ruptura de la línea, la fragmentariedad, la multidimensionalidad, la trama y la descentralización y que se articulan, desde el punto de vista formal, con el sistema de gestión de hipertexto abordado en la primera consideración a propósito de la pregunta. Situación que podría generar, por qué no, líneas alternativas para la investigación de la obra de Wittgenstein que se corresponderían con un modo de pensamiento enteramente dinámico.

Así las cosas, la experiencia ética aflora a partir de las experiencias particulares del sujeto que, al no ser uniformes, se nutren de la fragmentariedad, es decir, de las particulares circunstancias en que se mueve en su vida cotidiana y de las que resulta —dada la confrontación entre sus propios ideales, los de los otros y el acontecer del mundo— un accionar que no se relaciona en nada con el universal *tú debes* (con sus premios y castigos), sino con una especial condición interior que hace que el sujeto prefiera volcarse sobre sí (trascienda el límite), antes que resignarse a ser una buena persona, pero completamente desgraciado. La experiencia ética no cambia el mundo, pero sí transforma el límite, el lugar desde el que se mira.

Referencias

- Analógico. (2006). En *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=2VvDfUT>
- Ariso, J. M. (2012). ¿Tiene sentido hablar de un “tercer Wittgenstein” posterior a 1946? En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 45, 223-242.
- Barrett, C. (1994). *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza.
- Barthes, R. (2004). *S/Z*. Argentina: Siglo XXI.
- Baum, W. (1991). Estudio introductorio. En *Diarios secretos* (pp. 9-34). Madrid: Alianza.
- Borges, J. L. (2007a). El jardín de los senderos que se bifurcan. En *Obras completas I* (pp. 567-577). Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (2007b). El Aleph. En *Obras completas I* (pp. 743-756). Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. (2007c). El libro de arena. En *Obras completas III* (pp. 87-91). Buenos Aires: Emecé.
- Bush, V. (1945). As we may think. En *The Atlantic Monthly* (July 1945). Recuperado de <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1945/07/as-we-may-think/303881/>
- Cavallé, M. (2006). *La sabiduría recobrada*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Comte-Sponville, A. (2005). *Diccionario filosófico*. Barcelona: Paidós.
- Conklin, J. (1987). Hypertext: An Introduction and Survey. En *Computer: Survey & tutorial series*, 18-41. Recuperado de <http://www.ics.uci.edu/~andre/informatics223s2009/conklin.pdf>

- Cortázar, J. (1981). *Rayuela*. Barcelona: Bruguera.
- Cruz, M. (1997). De lo que no se puede hacer, lo mejor es hablar. En *Conferencia sobre ética* (pp. 9-28). Barcelona: Paidós.
- De Salvador, S. (2012). El sujeto hipertextual: la desterritorialización en la comunicación mediada por el ordenador. En *Proceedings of the 10th Word Congress of the International Association Semiotic Studies*. España: Universidad de Coruña. Recuperado de http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/13441/CC-130_art_145.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2000). *Rizoma*. Valencia: Pre-textos.
- Digital. (2006). En *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=Dl56Lag>
- Engelmann, P. (2009). *Cartas, encuentros, recuerdos*. Valencia: Pre-textos.
- García, J. M. (2014). Literatrónica: un análisis hipertextual de Condiciones extremas, de Juan B. Gutiérrez. *Álabe* 9. Recuperado de: <http://revistaalabe.com/index/alabe/article/view/154/165>
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- González Vargas, S. A. (2010). El hipertexto en la literatura. *Hojas universitarias*, 63, 86-92.
- González Vargas, S. A. (2012). *Narrativa hipertextual: hacia la construcción de una crítica*. (Tesis de maestría) Universidad Nacional de Colombia, <http://www.bdigital.unal.edu.co/9953/1/sergioarturogonzalezvargas.2012.pdf>
- Jaramillo Escobar, J. (2004). *Los poemas de la ofensa*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Jaramillo Restrepo, V. R. (2015). ¡Que haya amor! *Perseitas*, 3(2). Recuperado de <https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/article/viewFile/1622/1384>

- Krameritsch, J. (septiembre-diciembre, 2014). In memoriam Hipertexto. Sobre el surgimiento y el ocaso de las redes narrativas a lo largo de la historia. *Historia Crítica* (54). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81132437006>
- Lamarca, M. (2013). *Hipertexto, el nuevo concepto de documento en la cultura de la imagen*. (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de: <http://www.hipertexto.info/>
- Landow, G. (1995). *Hipertexto*. Barcelona: Paidós.
- Lévy, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.
- Liestøl, G. (1997). Wittgenstein, Genette y la narrativa del lector en el hipertexto. En Landow, G. P. (comp.) *Teoría del hipertexto* (pp. 109-145). Barcelona: Paidós
- Luján Martínez, H. (2010). Alcance y pertinencia de las lecturas éticas del Tractatus de Wittgenstein. *Ideas y valores*, 59(142). Recuperado de <http://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36601/38522>
- Martínez, D. (2005). *La religión y la tarea de la teología a la luz del pensamiento de Ludwig Wittgenstein*. Bogotá D.C.: Digiprint Editores.
- Martínez, D. (2009). *Wittgenstein y la religión* (Tesis doctoral inédita). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Meyrowitz, N. (1989). The missing link: why we're all doing hypertext wrong. En *The society of text: hypertext, hypermedia, and the social construction of information* (pp. 107-114). Cambridge: Instituto de Tecnología de Massachusetts.
- Mir, J. (1999). Textus. En *Diccionario ilustrado Vox Latino-Español* (p. 508). Barcelona: SPES.
- Monk, R. (1997). *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Moreno, L. (2009). Prólogo. En *Diarios secretos* (pp. 9-17). Madrid: Gredos.

- Moulthrop, S. (2006). Retroceder: la vida y la escritura en el espacio roto. En *Teoría del hipertexto: la literatura en la era electrónica*. Madrid: Lecturas.
- Muñoz & Reguera, I. (2009). Estudio introductorio. En *Ludwig Wittgenstein I*. Madrid: Gredos.
- Nelson, T. (1987). *Literary Machines*. En *Chapter Zero Added for Edition 87.1*, May. Recuperado de <http://www.tcnj.edu/~robertso/readings/nelson-literary-machines.pdf>
- Núñez de Morillo, N. (enero-junio, 2009). Tolstoi y Wittgenstein: la búsqueda de la vida feliz. *Lógoi. Revista de Filosofía*, (15). Recuperado de <http://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/temas/index.php/logoi/article/viewFile/643/632>
- Polotto Sabaté, M. L. (2012). La ciudad de los senderos que se bifurca. Coincidencias en la construcción de espacios oníricos: “El inmortal” de Jorge Luis Borges y “Kubla Khan” de Samuel Taylor Coleridge. *Miscelanea Comillas*, 70(137). Recuperado de <https://revistas.upcomillas.es/index.php/miscelaneacomillas/article/view/692/571>
- Reguera, I. (1991). Cuadernos de guerra. En *Ludwig Wittgenstein* (trad. Sánchez Pascual) (pp. 159–231). Madrid: Alianza.
- Reguera, I. (2009). Ludwig Wittgenstein, el último filósofo. En *Wittgenstein I* (pp. XI–CXXII). Madrid: Editorial Gredos.
- Rengifo Gardeazabal, M. (2013). *Filosofía moral. Una investigación sobre los conceptos éticos fundamentales*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Rhees, R. (1997). Acerca de la concepción wittgensteiniana de la ética. En *Conferencia sobre ética*, (pp. 51-63). Barcelona: Paidós.
- Rivera, S. (2006). *Ludwig Wittgenstein. Entre paradojas y aporías*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Sánchez, N. (2012). Muerte y religión: del Tolstoi maduro al joven Wittgenstein. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 45. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/download/40415/38771>

- Sánchez, P. (2012). *El arte de combinar fragmentos. Prácticas hipertextuales en la literatura oulipiana (Raymon Queneau, Georges Perec, Italo Calvino, Jaques Roubaud)* (Tesis doctoral) Universidad de Granada, España. Recuperado de <http://hera.ugr.es/tesisugr/21692944.pdf>
- Santamaría Velasco, F. (2009). Wittgenstein frente a la búsqueda Russelliana de un lenguaje lógicamente perfecto. *Escritos* 17(39). Recuperado de <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/223/185>
- Somavilla, I. (2006). *Luz y sombra: una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. Valencia: Pre-textos.
- Stern, D. (2016). Wittgenstein's Texts and Style. En H. A. Glock & J. Hyman (Eds.) *A Companion to Wittgenstein*, (pp. 41-55). Blackwell.
- Tomasini Bassols, A. (2003). Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein. México: Plaza y Valdés.
- Universus. (2007). En *Diccionario por raíces del latín y las voces derivadas* (2.a ed.). España: Universidad de Deusto.
- Valdés Villanueva, L. (2003). Estudio introductorio. En *Wittgenstein. Tractatus Logico-Philosophicus* (pp. 13-59). Madrid: Tecnos.
- Velázquez Jordana, J. L. (1999). Ética analítica y ética aplicada. En A. López Cuenca (Coord.) *Resistiendo al oleaje: reflexiones tras un siglo de filosofía analítica* (pp. 151-161). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Recuperado de https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/241/22077_Etica%20analitica%20y%20etica.pdf?sequence=2
- Wittgenstein, L. (1922). Vivencia (-sueño) nocturna. En Somavilla (2006). *Luz y sombra una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar* (pp. 13-30). Valencia: Pre-textos.
- Wittgenstein, L. (1925). El ser humano en la campana de cristal roja. En Somavilla (2006). *Luz y sombra una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar* (pp. 33-58). Valencia: Pre-textos.

- Wittgenstein, L. (1991). *Geheime Tagebücher*. Edición bilingüe. España: Alianza.
- Wittgenstein, L. (2009a). *Philosophische untersuchungen*. Edición bilingüe. En *L. Wittgenstein, Obras completas I* (pp. 155-633). Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, L. (2009b). Conferencia sobre ética. En *L. Wittgenstein, Obras completas II* (pp. 513-523). Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, L. (2009c). Diarios secretos. En *L. Wittgenstein, Obras completas II* (pp. 121-182). Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, L. (2009d). Diario filosófico. En *L. Wittgenstein, Obras completas II* (pp. 19-120). Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, L. (2009e). *Logisch-philosophische Abhandlung*. Edición bilingüe. En *L. Wittgenstein, Obras completas I* (pp. 1-153). Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, L. (2009f). Movimientos del pensar. En *L. Wittgenstein, Obras completas II* (pp. 183-306). Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, L. (2011). *El libro azul*. Caracas: Bid & co. Editor.
- Wittgenstein, L. (2014). *Escrito a máquina*. Madrid: Trotta.
- Yarza, F. (1999). *ὄπερ*. *Diccionario Griego-Español* (p. 1422). Barcelona: Editorial Ramón Sopena.
- Zuluaga Mesa, D. E. (2016). Ludwig Wittgenstein: trascendiendo el límite de la cultura. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 55(143). Recuperado de <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/28317/28387>

Información del autor

David Esteban Zuluaga Mesa

Doctor en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Es director de la revista *Perseitas* y líder del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó.

Entre sus publicaciones se destacan el libro *Ludwig Wittgenstein: de la esencia a la contingencia* (2013), publicado por el Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó y el artículo *Ludwig Wittgenstein: trascendiendo los límites de la cultura* (2016), publicado por la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*.

Contacto: david.zuluagame@amigo.edu.co

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8975-5957>

Reseña

El propósito de este libro es analizar la posibilidad de confluencia entre los principales atributos de la hipertextualidad y una parte de la obra de Ludwig Wittgenstein que, por su naturaleza, permanece velada: la ética.

La publicación está pensada en tres momentos: el primero, tiene como objetivo señalar qué se entiende por hipertexto e identificar posibles relaciones entre este y la obra de Wittgenstein. El segundo, hace un recorrido por obras del pensador austriaco, entre ellas, *Diarios secretos*; *Diario filosófico*; *Tractatus Logico-Philosophicus*; *Vivencia (-sueño) nocturna*; *El ser humano en la campana de cristal roja*; *Conferencia sobre ética*; *Movimientos del pensar e Investigaciones filosóficas*; identificando consideraciones asociadas con el universo ético de Wittgenstein y la forma en que se podrían establecer relaciones análogas entre estas y la hipertextualidad. El tercero, enumera las potenciales relaciones entre el hipertexto y la ética de Wittgenstein indicando las razones a partir de las cuales podrían considerarse o no las posibilidades hipertextuales de la ética de Wittgenstein.