

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL CARÁCTER TERAPÉUTICO DE LA FILOSOFÍA EN WITTGENSTEIN Y HEIDEGGER

VICENTE GARCÍA-HUIDOBRO ANDREWS *

RESUMEN

El objetivo de este artículo es plantear algunas consideraciones respecto al carácter terapéutico de la filosofía en Heidegger y Wittgenstein. Con este fin, trato a cada uno de ellos por separado en torno a dos puntos fundamentales: a) aspectos de negatividad en su idea de filosofía y b) saldo positivo del ejercicio filosófico. Para finalizar, presento un breve resumen de los contenidos revisados en el que comparo el sentido y el alcance de los aspectos terapéuticos en la filosofía de ambos.

Palabras Clave: Filosofía, terapia, transformación, Wittgenstein, Heidegger

SOME CONSIDERATIONS ON THE THERAPEUTIC CHARACTER OF PHILOSOPHY IN WITTGENSTEIN AND HEIDEGGER

VICENTE GARCÍA-HUIDOBRO ANDREWS

ABSTRACT

The purpose of this article is to state some considerations regarding the therapeutic character of philosophy in Heidegger and Wittgenstein. To this end, I treat each separately on two fundamental points: a) negativity aspects in their idea of philosophy and b) positive outcome of the philosophical practice. To conclude, I present a brief summary of the contents reviewed in which I compare the meaning and scope of the therapeutic aspects in the philosophy of both.

Key words: Philosophy, therapy, transformation, Wittgenstein, Heidegger

Introducción

DESDE LA DÉCADA DEL 70 HASTA LA FECHA, autores de renombre como P. Hadot (2002), M. Foucault (2001) y M. Nussbaum (1994), han abordado ampliamente el tema de la terapia al interior de la filosofía. Estas investigaciones han consistido en revisiones históricas cuyo foco de interés ha sido, fundamentalmente, el helenismo y la filosofía romana. A partir de este contexto general, resulta atractivo problematizar sobre el carácter terapéutico que pueda tener la filosofía a partir de autores contemporáneos. Así, que me he propuesto investigar el tema desde la perspectiva de L. Wittgenstein y M. Heidegger, dos importantes pensadores para quienes esta problemática parece haber sido decisiva.

Al investigar sobre el carácter terapéutico que pueda tener la obra de un filósofo particular, se debe tener especial cuidado por comprender el sentido de sus afirmaciones en función del programa filosófico del cual forman parte, sin servirse de ellas de un modo descontextualizado que pueda inducir a errores o malentendidos. Cómo considerar la presencia de elementos terapéuticos en su obra, atendiendo al contexto específico de problemas en el cual ésta se enmarca, constituye un desafío. Con este fin, he decidido abordar la presencia de aspectos terapéuticos en la filosofía de Wittgenstein y Heidegger problematizando la idea de filosofía propuesta por cada uno de ellos. Para abordar ordenadamente este tema, he organizado la exposición abordando ambos autores por separado, en torno a dos puntos fundamentales: 1. Aspectos de negatividad en su idea de filosofía; y, 2. saldo positivo del ejercicio filosófico. Una vez revisados estos puntos en ambos autores, será posible comparar el sentido y el alcance que los aspectos terapéuticos tienen al interior de la idea de filosofía de cada uno, mostrando las diferencias y la gran cantidad de similitudes.

1. La idea de filosofía en Ludwig Wittgenstein

1.1 Aspectos de negatividad en su idea de filosofía

El filósofo es aquel que debe curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento, antes de poder llegar a las nociones del sano entendimiento humano (Wittgenstein, ACV, 254¹)

¹ Siguiendo la convención respecto a las notas de Wittgenstein, todas sus obras serán citadas a partir de las iniciales que se indican en las referencias y señalando el número del párrafo.

DENTRO DE LAS DIVERSAS INTERPRETACIONES del pensamiento de Wittgenstein, A. Kenny fue el primero en detectar una tensión entre dos concepciones distintas de la filosofía al interior de su obra (Kenny, 1984). Por un lado se encontraría una interpretación de la filosofía como un ejercicio negativo, al modo de una terapia médica o psicológica, es decir, como un método de cura de los problemas filosóficos, que en realidad no serían más que pseudo-problemas del entendimiento, y que deben ser disueltos y reconducidos a nuestro lenguaje cotidiano. Por otro lado, en diversos pasajes de la obra de Wittgenstein, se hallaría una concepción positiva de la filosofía, vinculada con la posibilidad de obtener una visión panorámica del empleo de nuestro lenguaje y una visión clara de su uso. Por ahora, atenderemos a la primera de estas concepciones y dejaremos la segunda para el apartado siguiente.

Wittgenstein señala que “el tratamiento que da el filósofo a una cuestión es como el tratamiento de una enfermedad” (IF, 133). Tal como he anotado, él establece una analogía con las curas médicas y la psicoterapia, especialmente el psicoanálisis (Cfr. GF II, V, 25; BT 87). El resultado de esta cura consistiría en “la develación de uno u otro sinsentido claro y de chichones que ha adquirido el entendimiento al chocar su cabeza en contra de los límites del lenguaje” (IF 119). Tal como señala A. Kenny (1984), Wittgenstein nos propone convertir el sinsentido que puede estar «latente» y reprimido tras una cierta manera de abordar un asunto, en un sinsentido «patente», *i.e.* poner al descubierto el sinsentido que habitualmente se halla oculto en nuestra *mente*.

Ahora bien, de lo que Wittgenstein nos quiere curar es de una serie de ilusiones que surgen en nuestro entendimiento a la hora de abordar nuestros usos cotidianos del lenguaje. Una ilusión a la que se hace referencia comúnmente es la *ilusión de ontologización*. Ésta es la que estaría operando subrepticamente en la imagen agustiniana del lenguaje, según la cual el significado de una palabra se encontraría en el objeto que ésta representa, de modo que «el» significado sería un determinado «algo» que habría que buscar en el mundo de los objetos físicos o, tal vez, en el mundo ideal de las intenciones de las mentes de los hablantes (Cfr. IF 1-7). Otra ilusión habitualmente criticada por Wittgenstein, y que se deriva de la anterior, es la *ilusión interno-externo*, tan característica de la psicología. Si yo concibo el modo de ser del hombre tal como si fuese una «cosa» (al modo de nuestro organismo), y no como un ser humano viviente, a la hora de abordar todos los fenómenos humanos voy a terminar utilizando categorías propias del

ámbito de las «cosas» como, por ejemplo, la de poseer una parte interna y otra externa y, de este modo, podría llegar a creer que la comprensión sería un estado mental interno de un sujeto (Cfr. UE II).

Un muy buen ejemplo del modo *terapéutico* en que Wittgenstein aborda este tipo de ilusiones es el que se encuentra al inicio del *Cuaderno Azul*:

¿QUÉ es el significado de una palabra?

Ataquemos este problema preguntando, en primer lugar, qué es una explicación del significado de una palabra; ¿a qué se parece la explicación de una palabra? La forma en que ésta pregunta nos ayuda es análoga a la forma en que la pregunta ‘¿cómo medimos una longitud?’ nos ayuda a comprender el problema de ‘¿qué es longitud?’. Las preguntas ‘¿qué es longitud?’, ‘¿qué es significado?’, ‘¿qué es el número uno?’, etc. producen en nosotros un espasmo mental. Sentimos que no podemos señalar a nada para contestarlas y, sin embargo, tenemos que señalar a algo. (Nos hallamos frente a una de las grandes fuentes de confusión filosófica: un sustantivo nos hace buscar una cosa que le corresponda.) (CAM 27).

Podemos ver que la estrategia de Wittgenstein consiste simplemente en no responder a la pregunta tradicional por el significado, sino en plantear ciertos cambios fundamentales en la pregunta misma. En este caso, lo primero que hace es sustituir la interrogación por “el significado de una palabra” por la pregunta respecto a “una *explicación* del significado de una palabra”. Después, sustituye el modo de preguntar “¿Qué es?” por la pregunta “¿A qué se parece?”. Y, finalmente, termina suprimiendo la palabra *significado*. De este modo, en la nueva pregunta “¿A qué se parece la explicación de una palabra?” tan sólo preguntamos por el modo en que podríamos explicar una palabra y no por el significado de una palabra. Así, al omitir la pregunta “¿Qué es?” y el sustantivo *significado*, nos cuidamos de ser inducidos a buscar una instancia independiente –objetiva o mental– que debiera estar en correspondencia con esta palabra. Gracias a estos pequeños y fundamentales cambios, Wittgenstein disuelve la seudo-pregunta inicial que tan perplejos nos dejaba y, tal vez, algo más, lo cual veremos más adelante.

Este modo de proceder es un ejemplo concreto del método de examen gramatical que Wittgenstein nos propone aplicar a los problemas filosóficos, los cuales tan sólo surgen ante nosotros por una “malinterpretación de nuestras formas lingüísticas” (IF 111). Wittgenstein señala:

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 en su tierra natal?—

Nosotros reducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.” (IF 116)

Todo lo que hace la filosofía es tan sólo destruir falsos ídolos (Cfr. BT 88) y castillos en el aire (Cfr. IF 118) que nunca debieron haber existido. Tanto es así que, tal como Fermaidois cita a Wittgenstein, el fin de la filosofía es tan sólo “remover malentendidos, su fin no es generar comprensión” (Fermaidois, 1997: 80). Y, una vez realizado esto:

La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.

Pues no puede tampoco fundamentarlo.

Deja todo como está. (IF 124)

Y, luego, en el pasaje subsiguiente, Wittgenstein señala:

La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. (IF 126)

A diferencia de cómo se ha pensado históricamente, la función de la filosofía no sería la de una fundamentación última de nuestra experiencia, ni siquiera la de proveer un cierto tipo de explicación distinta a la de la ciencia, sino de análisis crítico y descriptivo respecto del mal uso de nuestro lenguaje. Por ello, para Wittgenstein, el único descubrimiento filosófico auténtico es “aquel que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero” (IF 133).

Difícilmente se puede exagerar la genialidad y la enorme fecundidad de semejante forma de afrontar y concebir los asuntos filosóficos. Sin embargo, si la filosofía consiste en un ejercicio de desarticulación de los enredos ocasionados por el mal uso del lenguaje propio de los filósofos, es lógico preguntarse, tal como lo ha hecho Kenny, si acaso no sería más sensato simplemente no meterse en el gremio. Ante el pasaje en que Wittgenstein señala: “¿Cuál es tu objetivo en filosofía?— Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas” (IF 309), Kenny (1984) cuenta que G. Ryle sensatamente se preguntó: ¿Qué ha perdido una mosca que nunca se ha metido en una botella cazamoscas?

1.2. Saldo positivo del ejercicio filosófico

NOS ENCONTRAMOS, PUES, FRENTE A LA PREGUNTA: ¿Para qué hacer filosofía si sólo es útil contra los filósofos? En su artículo sobre la concepción wittgensteiniana de la filosofía, E. Ferandois (1997) realiza una serie de cuestionamientos respecto a la idea de la filosofía en Wittgenstein como un mero ejercicio terapéutico en el que se termina rechazando la noción tradicional de filosofía como forma de conocimiento positivo. El autor nos señala que si nos fijamos bien en el ejemplo que ya hemos revisado respecto al análisis de la pregunta “¿Qué es el significado de una palabra?”, nos percataremos que lo que en verdad hace Wittgenstein es «reinterpretar» esta mala pregunta y no simplemente disolverla. Esto implica que “quien pregunta de esa manera, pregunta equivocadamente, pero no pregunta por nada” (Ferandois, 1997: 80) y, una vez que la pregunta ha sido reformulada, su respuesta puede contener información filosófica relevante. A su vez, Ferandois destaca que por más que Wittgenstein aborde los asuntos filosóficos de una manera en que pareciera que no tiene nada positivo que decir, el mismo hecho de no aceptar la pregunta tal como viene formulada y plantear ciertas modificaciones fundamentales, es producto de que posee buenas razones para considerar que en esta pregunta se encuentra un grave malentendido. Es decir, tras el ejercicio de disolución del seudo-problema filosófico, podría existir un saber que, más o menos explícito, guía esta práctica. Por tanto, algún tipo de conocimiento positivo ha de tener el filósofo; sin embargo, tal como señala Ferandois, quizá lo que el ejercicio filosófico traiga consigo no sea esencialmente un particular conocimiento positivo, sino la posibilidad de ganar cierta forma de mirada respecto a los asuntos. En efecto, Wittgenstein hace alusión a un tipo particular de visión panorámica (*Übersicht*) que nos permitiría ver las distintas conexiones entre los asuntos (Cfr. IF 122) y a la aspiración a una claridad completa (Cfr. IF 133).

Rápidamente, ya tenemos aquí cuál sería el saldo positivo de la filosofía: un modo de visión panorámico que aspira, incluso, a una claridad completa. Sin embargo, ¿compete este modo de visión tan sólo a los asuntos filosóficos? En *Philosophical Grammar* Wittgenstein señala, efectivamente, que “la filosofía son los problemas filosóficos, es decir, las preocupaciones individuales particulares que llamamos ‘problemas filosóficos’” (GF I, X, 141). No obstante, si esto es así, la filosofía no tendría ninguna otra utilidad

más que obtener una visión panorámica respecto a los pseudo-problemas de otros filósofos y, seguiría en pie la atingente objeción de Ryle (Kenny, 1984). Con todo, el punto decisivo radica en saber cuál es el alcance que Wittgenstein le otorga a los “problemas filosóficos”.

Para Wittgenstein, los problemas filosóficos parecen ser problemas personales. Este asunto ha sido tema de discusión por J. Conant (2001) quien cuestiona la interpretación que D.Z. Phillips sostiene respecto a ciertas frases de Wittgenstein como: “El trabajo filosófico [...] consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre uno mismo” (ACV 84) o “Es imposible escribir sobre uno mismo con más verdad de la que uno *es*” (ACV 172). Según Phillips, en estos pasajes se abordarían problemas estrictamente filosóficos y no lo que habitualmente se entiende por dificultades personales. Frente ello, Conant señala que la línea que separa lo filosófico y lo personal, en el caso de Wittgenstein, no es tan aguda como lo supone Phillips, y que distinguir absolutamente los dos ámbitos impediría comprender las razones que él posee para comprender el trabajo filosófico como una suerte de trabajo personal. En efecto, uno puede asociar este tipo de frases con problemas netamente filosóficos o, por el contrario, considerarlas como meras expresiones de las características personales de nuestro autor; sin embargo, por medio de ambas interpretaciones, eludimos el tema fundamental respecto a cuáles puedan ser los argumentos de Wittgenstein para sostener que el trabajo filosófico deba ser comprendido como un trabajo en uno mismo.

Tal como cita Kenny, Wittgenstein nos dice que “La filosofía es una herramienta útil sólo en contra de los filósofos y en contra del filósofo dentro de nosotros” (Kenny, 1984: 48). Pareciera, entonces, que ser filósofo no consiste sólo en dedicarse a un cierto tipo de asuntos, sino que es «algo» que habita dentro de uno. En esto radica el punto decisivo: ¿Sólo los filósofos llevan un filósofo dentro suyo? Según parece, para Wittgenstein, la filosofía es de algún modo parte de la condición humana en la medida en ella está encarnada en nuestro lenguaje (Cfr. BT 90). Como es bien conocido, él señala que en nuestra lengua hay depositada toda una mitología (Cfr. BT 93) y que “las formas primitivas de nuestro lenguaje: sustantivo, adjetivo y verbo, muestran la imagen simple a cuya forma quiere el lenguaje reducirlo todo” (BT 93: 434; Cfr. ACV 94). Al parecer, todos llevamos un filósofo «dentro» de nosotros mismos debido a que habitamos en un lenguaje que posee toda una mitología y una visión simplificada del mundo.

Con toda razón alguien podría pensar que si los errores en los cuales incurre explícitamente el filósofo no son sino ilusiones que de algún modo son portadas por nuestro lenguaje, entonces éstas podrían estar afectando tácitamente el modo como cualquier hombre mira el mundo. No obstante, Wittgenstein no parece pensar esto. De hecho, él nos señala:

Los problemas filosóficos no nos salen al paso en la vida práctica (como por ejemplo, en las ciencias naturales), sino sólo cuando no nos dejamos guiar por una finalidad práctica en la formación de nuestras proposiciones, sino por ciertas analogías en el uso de nuestro lenguaje (BT 91)

Wittgenstein piensa que las ilusiones que nuestro lenguaje contiene no son algo que nos afecta en nuestra vida práctica, sino tan sólo cuando dejamos a un lado nuestra implicación cotidiana en nuestros asuntos y comenzamos a tematizar teóricamente respecto de ellos, dejándonos guiar por ciertas analogías en el uso de nuestro lenguaje. Con todo, si bien esto se hace más patente en el caso del filósofo, lo mismo le sucede al psicólogo o al matemático cuando deja de hacer ejercicios y se pone a hablar sobre las matemáticas (Cfr. UE II; GF II).

Si recapitulamos lo que hemos visto hasta aquí, podríamos concluir, entonces, que el método de análisis gramatical de la filosofía nos puede brindar un modo de visión panorámico, y una claridad que sería la cura frente a los errores e ilusiones que seguramente surjan al «interior» de cualquier hombre cuando éste intente abordar temática y conceptualmente un asunto, debido a ciertas características inherentes a nuestro lenguaje. No obstante, existen ciertos pasajes en los que Wittgenstein se muestra más drástico respecto al alcance de todo esto. Por ejemplo:

«Los hombres están profundamente envueltos en confusiones filosóficas, esto es, gramaticales. Y liberarlos de ellas presupone que se les arranque de las enormemente variadas combinaciones en las que están presos. Se tiene, por así decir, que reagrupar su lenguaje todo. **Pero este lenguaje, sin embargo, se originó // desarrolló // así, porque los hombres tenían –y tienen– la propensión a pensar así.** Por eso, su erradicación es posible sólo para aquellos que viven en una instintiva sublevación contra // la insatisfacción con // el lenguaje. No para aquellos que viven en el rebaño siguiendo plenamente su instinto, en aquel rebaño que ha creado este lenguaje como su auténtica expresión. /» (BT 90, resaltado del autor)

Es decir, las tendencias a la ilusión que se hallan en nuestro lenguaje serían nada menos que el resultado de una tendencia del modo de pensar del hombre mismo. A partir de este pasaje Kenny (1984) cita la doctrina cristiana del pecado original. A mi juicio, uno puede no creer en esta misteriosa tendencia en el ser mismo del hombre con sus resonancias religiosas o metafísicas, pero la situación sigue siendo crítica, ya que basta con percatarse que en nuestro lenguaje actual se encuentran estas dificultades para que el problema ya habite entre nosotros. Por ello, la pregunta que surge con urgencia es: ¿Cómo podríamos liberarnos de estas tendencias al error?

Wittgenstein considera que lo que nos puede liberar no es algo que tenga relación con nuestro entendimiento, sino con nuestra voluntad. La filosofía exige un trabajo personal, exige una renuncia de nuestra manera de sentir, no de nuestro entendimiento (Cfr. BT 86). En este momento uno puede decir, está bien, yo quiero eso, pero ¿Cómo puedo lograr este cambio en mi voluntad y en mi modo de sentir? O bien, preguntarse: ¿Es esto algo que sea parte de la filosofía en sí misma? ¿Puedo esperar esta ayuda por parte de un filósofo? En alguna medida sí, de hecho existen muchos aspectos en el modo en que Wittgenstein expone su filosofía que van en esta línea.

G. Gabriel ha afirmado que el modo de expresión del *Tractatus* poseería tanto un significado filosófico como un sentido ético. Según Gabriel, para Wittgenstein, la ética no tiene ningún sentido en cuanto conjunto de enseñanzas que habría que aplicar a nuestra vida práctica y, por ello, si existiese algo así como la ética, ésta tan sólo podría consistir en arremeter contra los límites del lenguaje de un modo “paradójico” (con una clara alusión a Kierkegaard). Según Gabriel, los aforismos que cree encontrar en el *Tractatus*, serían el modo en que Wittgenstein ha llevado a cabo esta labor en su obra dejando a un lado cualquier tipo de enseñanza ética para realizar, lo que él denomina, un *acto ético* (Gabriel, 2007).

En los escritos posteriores al *Tractatus*, Wittgenstein tematiza respecto a este tipo de asuntos. En sus *Comentarios sobre la rama dorada*, señala que al filósofo no le basta con constatar la verdad, sino que ha de encontrar el camino que va desde el error hacia la verdad. Por ello aboga por abordar repetidamente los mismos asuntos pero desde distintas perspectivas (Cfr. ACV 292), e insiste en la búsqueda de las palabras exactas que permitan, por un lado, dar cuenta de la fisionomía exacta del asunto y, por otro, expresar los falsos pasos del pensamiento de modo tal que éste diga: “Sí, así exactamente

lo había pensado yo”. Wittgenstein señala que no podemos sacar al otro del error a no ser que él reconozca que la reconstrucción que hemos hecho es realmente la expresión exacta de su sentimiento y a propósito de ello cita al psicoanálisis (Cfr. BT 87).

Con todo, podemos aún hacernos la pregunta: ¿Tiene un texto escrito tanta fuerza sobre nosotros? Difícil es exagerar lo que puede llegar a suceder mediante un texto, bien lo sabemos aquellos que hemos elegido el camino de las humanidades pero, ¿basta un texto para cambiar una tendencia que está anclada en nuestra voluntad? ¿Es capaz un texto de producir una renuncia en nuestra manera de sentir?

2. La idea de filosofía en Martín Heidegger

2.1. Aspectos de negatividad en su idea de filosofía

SI EN EL CASO DE WITTGENSTEIN RESULTA MÁS ATRACTIVO PRESENTAR un saldo positivo del ejercicio filosófico que su conocida idea de la filosofía como terapia, en el caso de Heidegger puede resultar más novedoso señalar que sus primeras lecciones de juventud pueden ser consideradas, en gran medida, como un ejercicio de desarticulación de pseudo-problemas filosóficos. Esto se puede encontrar en la primera de sus lecciones de 1919, en la que, tras plantear prolija y detalladamente el problema de los neokantianos respecto a la pre-donación material, en la última página señala que “el problema de la donación material no es un verdadero problema; en realidad, es un problema que sólo surge en el contexto de la teoría” (Heidegger, 2007a: 142). En efecto, uno de los mayores esfuerzos de Heidegger en sus primeras lecciones consistió, precisamente, en alertar respecto al conjunto de dificultades, tergiversaciones y pseudo-problemas que surgen al llevar a cabo una aproximación excesivamente cargada de teoría a los fenómenos (Escudero, 2007). Es tal la importancia que Heidegger brinda durante esa época a estos temas de orden metodológico, que en sus lecciones sobre fenomenología de la religión llega a plantear que todas las preguntas de la filosofía no serían otra cosa que preguntas por el *cómo*, *i.e.* preguntas por el método (Heidegger, 1995: 87).

A continuación, no tematizaremos respecto a cuál es el modo de aproximación a los fenómenos que Heidegger proponía como característico de la filosofía; esto es algo que quedará para la sección siguiente. Por ahora,

tan sólo expondremos un conjunto de consideraciones de orden negativo, relacionadas con el esclarecimiento de distintos tipos de dificultades que Heidegger devela en el acceso temático a la experiencia. Para esto, nos serviremos del trabajo de F. De Lara (2012), quien ha expuesto con gran claridad cómo, en las lecciones del joven Heidegger, pueden encontrarse prefiguradas tres tipos de ilusiones en las cuales incurre nuestro entendimiento al tematizar y conceptualizar nuestra habitual experiencia pre-temática en el mundo. Tal como veremos, la percatación de este tipo de ilusiones no sólo es útil en el campo de la filosofía.

La primera de las ilusiones distinguidas por De Lara es la *ilusión de cercanía*. Ésta consiste en la creencia ingenua de que nuestro discurso sobre algo expresa un contenido que es immanente a nuestra experiencia y que ha sido ganado de manera originaria, a partir de nuestra experiencia íntima respecto al asunto en cuestión. Sin embargo, es un hecho bien conocido que el discurso tiene tal distancia respecto a la experiencia que nos es posible hablar de muchas cosas, sin la necesidad de tener una verdadera vivencia de ellas. Esta dificultad se agrava aún más si se tiene en cuenta que, para Heidegger, todo contenido de la vida fáctica «es» siempre “en algún discurso implícito cualquiera” (Heidegger, 1994: 134). De esta manera, es posible que nosotros sí hayamos tenido una experiencia originaria del fenómeno en cuestión y que, al intentar esclarecerlo para nosotros mismos o los demás, acabemos falseándolo, producto de la multiplicidad de discursos previamente dispuestos que lo determinan en una u otra dirección.

Este fenómeno se hace evidente, por ejemplo, cuando alguien posee una experiencia de abatimiento o desgano e intenta explicarse a sí mismo o a algún otro qué es lo que le está sucediendo. Es común que en el momento en el que intente hacer esto, la persona se distancie de la experiencia vivida que está teniendo y comience a buscar palabras o *clichés psicológicos* que determinen indirectamente lo que le sucede. Una vez en esta situación, es muy probable que en este distanciamiento reflexivo respecto a su experiencia aparezcan todo tipo de influencias ajenas y que la persona pueda terminar pensando que tiene una depresión o un cuadro bipolar, cuando en realidad simplemente está harta de su trabajo, o cualquier otra cosa. En ejemplos como éste, que se manifiestan constantemente en el trabajo de un psicoterapeuta, se hace evidente la enorme dificultad que existe para dar cuenta temáticamente de lo que realmente vivimos en nuestra experiencia encarnada, y la gran probabilidad de terminar falseándola al tematizarla.

La segunda ilusión mencionada por De Lara (2012) ya ha sido abordada por nosotros en la sección relativa a Wittgenstein, y es la más conocida dentro de la obra de Heidegger. El autor la denomina también: *ilusión ontológica*, y consiste en que una vez que hemos quebrado nuestra inserción en la experiencia y nos movemos en el ámbito del discurso, intentamos mantener el fenómeno a la vista frente a nosotros y solemos abordarlo temáticamente a partir de categorías ontológicas ínsitas a nuestro lenguaje como las de «sustancia» y «objeto».

Gran parte de las consideraciones metodológicas del joven Heidegger (1995), tienen por meta remitir distintos contenidos que nuestro discurso tiende a ontologizar objetualmente, como la idea de un *yo* o de una *conciencia*, lo que él denomina «modos» de comportamiento. Esto es lo que conducirá a que más adelante defina el ser del *Dasein* como un «modo» de la existencia (Heidegger, 2006), trascendiendo las tradicionales objetivaciones psicológicas de la vida anímica (Rodríguez, 1997). Este cuestionamiento a la objetualización psicológica de la vida anímica ha recibido un amplio tratamiento al interior de la filosofía analítica (Ryle, 2005), donde se ha denunciado la naturalización de una serie de constructos psicológicos por medio de los cuales se pretende señalar cosas que de algún modo se encuentran ahí, dentro de nuestra cabeza. Ya que los constructos de la psicología aluden a fenómenos mentales, se dispensa del carácter material de estos constructos, pero se continúa pensando en ciertos contenidos ideales cuyo modo de existencia es pensado a partir de las mismas categorías con las que pensamos una piedra o un zapato. Esto es algo que no se da tan sólo con la idea general de la *mente* como lo ha mostrado Ryle, sino también, por ejemplo, con constructos más específicos como la noción de *inteligencia*: es común que la gente se pregunte: “¿Qué tan inteligente soy?”, como si fuese similar a preguntarse: “¿Qué tan alto soy?”. Es por ello que en la historia de este constructo, tuvo un efecto de genialidad y liberación el que finalmente Boring (Rosas, Boetto, & Jordán, 2005) señalara que la inteligencia no es más que lo que miden los test de inteligencia (*i.e.* test que fueron hechos en determinada época con propósitos y motivaciones muy específicos vinculados con la inserción laboral en la sociedad industrial). Lo mismo sucede, también, con otros constructos psicológicos que han pasado a formar parte del vocabulario común de las personas. Piénsese, por ejemplo, en el auge de los *sicodiagnósticos* o en la noción de *depresión* que recién mencionábamos: es habitual escuchar a una persona decir que «tiene» depresión y, una vez dicho esto, es bastante difícil preguntarle qué

puede estar motivando su tristeza o abatimiento. De repente, simplemente la persona «tiene» depresión o, peor aún, «es» depresiva, así como quien «tiene» un zapato o «es» bajo.

Finalmente, la última ilusión expuesta por De Lara (2012), es la que él denomina como *ilusión logicista o analítica*. Ésta consiste en que debido a que el lenguaje posee la forma de una articulación de partes (sujeto y predicado / verbos, adjetivos y sustantivos) es fácil que tomemos la articulación de éstas como si fuesen partes del fenómeno mismo. De esta manera, nos parece que el fenómeno consistiera en un compuesto articulado y no en una experiencia unitaria y continua como lo subraya Heidegger (2007a) siguiendo a Husserl y Bergson. En este caso, piénsese nuevamente en las teorías psicológicas, ésta vez, en el caso de las teorías modernas sobre la «cognición». Una vez que se hace un corte entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, surge la necesidad de concebir alguna instancia comunicante entre ambos polos: ésta sería la cognición. Ahora bien, si en esta instancia distinguimos entre distintas facultades como la percepción, la imaginación y la memoria, es cuestión de tiempo para que comiencen a aparecer nuevas sub-diferenciaciones como, por ejemplo, entre sensación y percepción, imaginación y fantasía o memoria de corto, mediano y largo plazo. Si seguimos con este procedimiento, que ya se comienza a volver automático, luego vamos a necesitar nuevas instancias psíquicas de comunicación entre las distintas piezas, como podría ser la famosa *memoria de trabajo*. Por último, este mismo procedimiento nos llevará a requerir alguna instancia sintética de los contenidos aportados por todos estos componentes, justo en este punto aparece, lógicamente, el *yo*. De esta manera, por medio de un movimiento que cobra una cierta inercia se termina construyendo una imagen del hombre como un *puzzle* articulado que se ordena muy bien en los índices de los manuales de psicología.

Tal como se puede ver, en estas tres ilusiones expuestas tenemos valiosos aspectos de negatividad que se encuentran actuando en la filosofía del joven Heidegger, y que pueden ser fructíferamente aplicados a otras disciplinas. Durante esta época, Heidegger está constantemente desarticulando y descubriendo algunos pseudo-problemas al interior de la filosofía pero, a diferencia de Wittgenstein, lo hace con el claro propósito de replantearlos de un nuevo modo. En sus lecciones, él invita a sus alumnos a estar cautos respecto a cuáles son las motivaciones que guían nuestro modo de abordar los fenómenos y a considerar cómo las distinciones y problemas que vayan apareciendo en nuestro camino se encuentran prefiguradas por nuestro modo

de abordaje y, por tanto, por las motivaciones que nos guían. Se hace patente, entonces, que todo va a depender de cuáles sean las motivaciones que nos guían en este abordaje. Éste es el punto que veremos a continuación.

2.2. Saldo positivo del ejercicio filosófico

SIGUIENDO LA DISTINCIÓN DE E. HUSSERL entre distintas regiones ontológicas, Heidegger (2000) nos señala que existen múltiples modos de abordar temática y conceptualmente un asunto. Un modo muy particular es el que caracteriza a las ciencias positivas, las cuales abordan la realidad como un conjunto de cosas distinguiendo los diversos registros de su captación. *Grosso modo*, se puede diferenciar el registro propio de las ciencias de la naturaleza y el de las ciencias humanas o históricas. Dentro de la primera esfera, nos encontramos con las ciencias que se encargan del registro de los fenómenos netamente materiales: la química inorgánica aborda la materia inerte; la biología, los entes materiales vivos y, la física, los entes materiales que están sujetos a movimiento. A diferencia de las ciencias de la naturaleza, las ciencias humanas abordan el mundo espiritual, ya sea de manera individual, como la psicología; de manera colectiva, como la sociología o, en relación con su devenir en el tiempo, como la historia, etc. A su vez, de estas ciencias positivas, también es posible distinguir las ciencias formales, como la geometría, que aborda el espacio puro, o la matemática que se encarga de las relaciones de cantidad, etc. Lógicamente, toda esta partición de las distintas ciencias se llevó a cabo de un modo histórico, no de acuerdo a un plan preconcebido, sino en relación con los distintos problemas fundamentales que en cada caso investigaban las ciencias. El resultado es que podemos abordar teóricamente a un mismo ente, al hombre, por ejemplo, iluminándolo desde perspectivas completamente diferentes, que abran una enorme cantidad de fenómenos para los cuales se necesite una buena cantidad de nuevos conceptos (piénsese el caso de un análisis de la actividad del SNC como correlato de un estado anímico).

Lo común a todos estos modos de comportamiento científico es abordar los fenómenos de un modo temático (a diferencia de otros modos de abordaje como el de nuestra vida práctica o la música, entre otros) y conceptual (a diferencia de la opinión, la literatura, etc.). El modo de abordaje temático y conceptual de la ciencia se rige a partir de ciertas motivaciones y supuestos que no son asunto de ella y que van prefigurando un determinado tipo de método que guía sus investigaciones.

Para el joven Heidegger, la filosofía se distingue de este modo de aproximación a los fenómenos en dos aspectos fundamentales. Por un lado, por el hecho de ser una manera de acceso a los fenómenos cuya motivación explícita es el intento de dar cuenta de ellos de un modo radical, último y originario (una *Urwissenschaft*, dice él). Por otro lado, por la claridad respecto a la relación entre a) las motivaciones que guían nuestro acceso a los fenómenos y el consecuente modo de abordaje de ellos b) y, con ello, a la larga, con los asuntos y problemas de los cuales terminemos haciendo cuestión.

La pregunta que surge ahora es cuál sería el objeto de semejante ciencia originaria. Si el anhelo es un modo de abordaje radical y sin supuestos, podría pensarse que el único tema de la filosofía debiera ser: “hacer tema de eso que siempre ya está presupuesto, debería intentar poner a la luz desde dónde y cómo se configura la experiencia de algo: qué juega un papel últimamente en toda experiencia.” (De Lara, 2012: 20); es decir, respecto a la instancia última de donación de sentido. Sin embargo, tal como señala De Lara, bien podría objetarse que la radicalidad no la pusiera este tipo de asuntos, sino el modo de abordaje mismo. Nosotros, dejaremos esto abierto.

Una vez llegados a este punto surge la siguiente cuestión: si, tal como hemos visto, la tematización teórica corre el riesgo de perder su carácter originario por todas las ilusiones descritas anteriormente: ¿Qué forma de tematizar es conveniente? ¿Cuál es el modo de tematizar de la filosofía en su anhelo de radicalidad? La propuesta del joven Heidegger es oponer al método de la reflexión de la fenomenología de Husserl, el método de la repetición (Escudero, 2007). Heidegger sostiene que, al intentar captar nuestra experiencia por medio de la reflexión, se produce una objetivación de la vivencia reflexionada que de algún modo pasa a ser «algo» que yo contemplo teóricamente como estando-ahí «en» mi «conciencia interna». Frente a ello, Heidegger invita a intentar repetir la vivencia para así, de algún modo, permitir que sea ella misma desde sí y en sí la que guíe el ejercicio de tematización (Rodríguez, 1997).

Esta atención a la vida misma y el consecuente rechazo del nivel trascendental de los conceptos filosóficos, va a tener grandes implicancias a la hora de concebir cuál podría ser el estatuto de los conceptos filosóficos. En efecto, en sus primeras lecciones, como las dedicadas al análisis de las epístolas paulinas en 1920-21, que ya hemos citado, Heidegger señala

que lo que caracteriza los conceptos filosóficos es el ser formalmente indicativos (*Formalanzeige*). ¿Qué significa esto? Una sucinta respuesta es la que se encuentra en sus lecciones posteriores de 1929 tituladas: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. En ellas, Heidegger nos dice que lo particular de los conceptos filosóficos es que en todos ellos se encierra la exigencia de una transformación del propio ser, pero no al modo de una posterior aplicación ética de lo ya primeramente concebido, sino como algo que es esencial a su verdadera comprensión.

Según Heidegger, un concepto filosófico sólo puede ser realmente comprendido si no se lo toma como un significado de algo que estuviera «ahí» presente, tal como una definición objetiva, sino como un contenido que posee una exigencia de transformación. Él lo señala así:

el contenido de significado de estos conceptos no mienta ni dice directamente aquello a lo que se refiere, sino que sólo da una indicación, una remitencia a que quien comprende es exhortado por este plexo de conceptos a llevar a cabo una transformación de sí mismo en la existencia. (Heidegger, 2007b: 356)

Todo concepto filosófico trae consigo ciertas indicaciones que deben ser vividas por quien lo recibe para realmente comprenderlo. Lo que usualmente sucede es que tomamos los conceptos en su contenido, pero sin su indicación, y los convertimos en una suerte de definición objetiva que pudiera transmitirse de boca en boca. Cuando esto pasa, ellos dejan de dar realmente lo que mientan y se terminan convirtiendo en una fácil salida para un posible cuestionamiento, una salida en la cual queda intacta nuestra experiencia. Una vez que esto sucede, el cuestionamiento de la filosofía se extravía en problemas particulares que no tienen ningún anclaje verdadero en nuestra existencia.

Pero, ¿qué quiere decir que sean *formalmente* indicativos? Lo formal de los conceptos alude al hecho de que aún cuando la indicación apunta “en cada caso a una concreción de la existencia particular en el hombre, [...] jamás la llevan ya consigo en su contenido” (Heidegger, 2007b: 356). Es decir, son formales porque el tipo de transformación que porta todo concepto filosófico no es algo que se desprenda de su contenido sino, más bien, de una determinada actitud a la cual éste apunta, a un modo de situarse ante un asunto, que debe ser vivido por cada persona para comprender qué es lo que se está proponiendo.

Tal como ya se habrá dado cuenta el lector, llegamos a un punto similar al que alcanzamos anteriormente con Wittgenstein, quien señalaba que la filosofía exige un trabajo personal, algo que depende de nuestra voluntad y que él describía como una renuncia en nuestro modo de sentir. Por su parte, Heidegger señala que, “de nada sirve toda la agudeza de la interpretación ni todo el énfasis de la exposición si no acontece, en cada caso, la transformación del Dasein” (Heidegger, 1983: 433, traducción mía).

Por otra parte, al igual que Wittgenstein, Heidegger también piensa que existe una tendencia natural a caer presa del error. En las lecciones de 1929, Heidegger señala que las malinterpretaciones de nuestro entendimiento se deben a un “«acomodamiento natural» del entendimiento vulgar” (Heidegger, 2007b: 353). Se trataría de una actitud fundamental de la que ningún hombre puede declararse inocente y que sólo “puede comprenderse en su necesidad a partir de la esencia del hombre” (Heidegger, 2007b: 356). Es decir, de modo similar a como lo piensa Wittgenstein, esta tendencia no sólo afectaría al filósofo, sino a todo hombre. Sin embargo, Heidegger va un paso más allá señalando que esta tendencia también se encuentra operando en nuestra vida práctica. Si bien, en sus primeras lecciones, el filósofo alemán ponía el acento en las distorsiones ocasionadas por un acceso a los fenómenos excesivamente cargado de teoría, con el paso del tiempo va a pensar que esta tendencia hacia el error es algo que opera de un modo tácito también en nuestra vida cotidiana. Tanto es así que en *Ser y Tiempo* concebirá que es parte de la esencia del hombre la existencia de una cierta tendencia a interpretarse a sí mismo a partir de las categorías ontológicas del ente intramundano, este sería el movimiento de caída (*Verfallen*), el cual es un momento constitutivo del cuidado y, por tanto, de la estructura de la temporeidad (Heidegger, 2006: 179).

Nuevamente, se asoma la noción de *pecado original*. Y, tal como lo señalé en el caso de Wittgenstein, no hace ninguna diferencia para nuestros propósitos inmediatos preguntarnos si esto es realmente cierto; basta con que estemos de acuerdo en la existencia efectiva de esta tendencia a interpretarnos a partir de las categorías propias del modo de ser del ente que «esta-ahí», para que el problema ya habite entre nosotros. Una vez más, esto parece algo innegable.

Reaparecen ahora las preguntas con respecto a cómo puede realizarse esta transformación. En el caso de Heidegger, la idea de que los conceptos

son indicadores formales implica que este cambio no es parte de la filosofía en sí misma. Sin embargo, la verdadera realización de la actividad filosófica depende de ella. Queda entonces pendiente la pregunta sobre cómo puedo lograr este cambio en mi existencia óntica. Respecto a esto, Heidegger nos remite en una nota de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2006: 318) a la famosa obra de K. Jaspers *Psicología de las Concepciones de mundo* (1967) donde se aborda el tema de las *situaciones-límite*. Pero, hasta donde conozco, él mismo nunca se hace cargo de éste tema.

3. Síntesis

TRAS HABER REALIZADO ESTA BREVE REVISIÓN de la idea de filosofía, tanto en Wittgenstein como en Heidegger, podemos afirmar que:

- a. Ambos pensadores consideran que la filosofía tiene una función negativa que consiste en hacer frente a una serie de ilusiones que se encuentra operando en la tematización de nuestra experiencia cotidiana.

Si se revisa con atención algunas de las ilusiones develadas por Heidegger y Wittgenstein, se halla que son muy similares. En *IF*, Wittgenstein critica el hecho de que exijamos un cierto orden ideal a nuestras proposiciones y que juzguemos a partir de éste los asuntos, tal como él lo había hecho en el *Tractatus*, asociando por medio de la figura lógica la estructura de los pensamientos y la del mundo (*ilusión de logicidad*) (Cfr. IF 97). A su vez, tal como hemos visto con el ejemplo de la pregunta por: ¿Qué es el significado? Wittgenstein denuncia cómo la estructura del lenguaje nos hace caer en errores como la búsqueda de un contenido objetivo (*ilusión ontológica*). Finalmente, la *ilusión interno-externo*, denunciada por Wittgenstein en las teorías mentalistas de la comprensión, también es criticada por Heidegger por medio de su idea de la existencia como *ser-en-el-mundo*.

Tal vez en la única ilusión que podemos encontrar discrepancias es en la *ilusión de cercanía*. En efecto, en *IF* Wittgenstein señala:

Nos parece como si tuviéramos que *penetrar* los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las “posibilidades” de los fenómenos. Nos acordamos,

quiere esto decir, del *tipo de enunciado* que hacemos sobre los fenómenos [...]

Nuestro examen es por ello de índole gramatical (IF 90).

La *ilusión de cercanía* denunciada por Heidegger consiste, precisamente, en mostrar el error común que comete el filósofo al dejar de atender a aquello que dicen nuestros enunciados (los fenómenos), distanciándose del contenido vivido para dirigir la mirada al ámbito del discurso. Si bien, Wittgenstein ya no va tras una suerte de esencia ideal que se ocultaría al interior de nuestro uso habitual del lenguaje, él sí se alejaría de la vivencia originaria del fenómeno solicitando la ayuda del lenguaje para examinar todas aquellas posibilidades del fenómeno que son vistas en él.

- b. La función negativa de la filosofía consistiría en traernos de vuelta desde estas ilusiones a nuestra experiencia cercana, ya sea hacia los usos cotidianos del lenguaje en el caso de Wittgenstein, o hacia nuestra experiencia originaria de carácter pre-reflexivo y sus distintos modos o etapas de estructuración en Heidegger.
- c. Ahora bien, ambos autores consideran que estas ilusiones afectarían a todo hombre –filósofo o no– ya sea en el acceso teórico al mundo según Wittgenstein, o en nuestra vida práctica según Heidegger.
- d. Ellos piensan que estas ilusiones se deben a una dificultad más profunda que un mero descuido de nuestro entendimiento, que tiene relación con el modo de ser del hombre mismo. De acuerdo con Wittgenstein, esta dificultad estaría anclada en nuestro modo de pensar, o pertenecería a la esencia del *Dasein*, según Heidegger.
- e. Por esto último, ambos creen que, en última instancia, el requisito para llevar a cabo el modo de tematización conceptual propio de la filosofía, es algo más difícil que la mera agilidad y agudeza de nuestro entendimiento y que involucra una mayor implicación nuestra. Para Wittgenstein, esto consistiría en un cambio de nuestra voluntad y modo de sentir; para Heidegger, en una transformación de nuestra existencia.

f. Por medio de esta clase de transformación o cambio, la filosofía nos brindaría un saldo positivo que no se reduce a una posesión de cierto tipo de conocimiento sino, más bien, a la obtención de un modo distinto de abordar las cosas. Una mirada sinóptica en el caso de Wittgenstein, o un modo de consideración más originario y radical, en el de Heidegger.

g. Finalmente, mientras que para Wittgenstein el cambio de nuestra voluntad y de nuestros sentimientos parece ser, en alguna medida, parte de la actividad filosófica en sí misma, la noción que Heidegger tiene de los conceptos filosóficos como *indicaciones formales*, implica que aquí se llega a un límite para la filosofía.

Referencias

CONANT, J. (2001). Philosophy and Biography. *Wittgenstein. Biography & Philosophy*. J. C. Klagge (ed.). Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press. (pp. 16-50).

DE LARA, F. (2012). El estatuto fenomenológico de la indicación formal en Heidegger. *Filosofía Unisinos*. Vol. 13, No. 1. (pp. 15-29).

ESCUDERO, J. A. (2007). El programa filosófico del joven Heidegger (en torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo). *Eidos*. No. 7. (pp. 10-27).

FERMANDOIS, E. (1997). Teoría, terapia, modo de ver: sobre la concepción wittgensteiniana de la filosofía. *Enrahonar*. Vol. 27. (pp. 75-101).

FOUCAULT, M. (2001). *Subjectivité et vérité; L'Herméutique du sujet*. Madrid: Akal.

GABRIEL, G. (2007). ¿La lógica como literatura? Observaciones sobre el significado de la forma literaria en Wittgenstein. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. HADOT, P. (ed.). Valencia: Pre-textos. (pp. 125-141).

HADOT, P. (2002). *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel.

HEIDEGGER, M. (2007a). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (Trad. J.A. Escudero). Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, M. (2007b). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. (Trad. A. Ciria). Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, M. (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer.

- HEIDEGGER, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. (Trad. J. J. García). Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- JASPERS, K. (1967). *Psicología de las concepciones del mundo*. (Trad. M. Marín). Madrid: Gredos.
- KENNY, A. (1984). Wittgenstein on the Nature of Philosophy. *The Legacy of Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- NUSSBAUM, M.C. (1994) *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Tecnos: Madrid. (pp. 71-100).
- ROSAS, R.; BOETTO, C. & JORDÁN, V. (2005). *Introducción a la Psicología de la Inteligencia*. 3ª. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- RYLE, G. (2005). *El concepto de lo mental*. (Trad. E. Rabossi). Barcelona: Paidós.
- WITTGENSTEIN, L. (1984). *Los cuadernos azul y marrón (CAM)*. (Trad. F. Gracia). Madrid: Tecnos.
- WITTGENSTEIN, L. (1992a). *Big Typescript «Filosofía» (BT)*. *Revista de Filosofía*. 3ª época, Vol. V, No. 7. (Trad. S. Sánchez). Madrid: Editorial Complutense. (pp. 3-39).
- WITTGENSTEIN, L. (1992b). *Gramática filosófica (GF)*. (Trad. L.F. Segura) México: UNAM.
- WITTGENSTEIN, L. (1996). *Aforismos, Cultura y Valor (ACV)*. (Trad. E. C. Frost). Madrid: Espasa Calpe.
- WITTGENSTEIN, L. (2004). *Investigaciones filosóficas (IF)*. (Trad. A. García & U. Moulines). Barcelona: UNAM/Crítica
- WITTGENSTEIN, L. (2008). *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, volumen II (UE II) (Trad. L. M. Valdés). Madrid: Tecnos.