

Observaciones sobre ética y comunicación. Kierkegaard y Wittgenstein

Patricia C. Dip
Univ. Nac. de General Sarmiento
Univ. de Buenos Aires
CONICET

Resumen:

Nos ocupamos del tema de los estudiosos que realizaron la recepción conjunta de las obras de Kierkegaard y Wittgenstein con el objeto de señalar la importancia de estos tipos de abordajes para evitar la insalvable confrontación entre la filosofía analítica y la filosofía continental. En este marco, consideramos las cuestiones que es necesario tratar para estar en condiciones de realizar la recepción conjunta de ambos pensadores. Esta recepción no es posible debido a las temáticas que ocuparon a cada pensador y menos aún debido a las escuelas de pensamiento que se apropiaron de sus obras sino gracias a la importancia que tanto Kierkegaard como Wittgenstein le concedieron a la ética a la hora de pensar los problemas de la filosofía contemporánea. Los dos pensadores discutieron los problemas morales a partir de la confrontación entre ética y ciencia, desarrollando la herencia epistemológica heredada de Kant.

Summary:

We are concerned with the theme of the scholars who undertook the combined analysis of the work of Kierkegaard and Wittgenstein, our aim being to point out the importance of this kind of approach to avoiding the insoluble confrontation between analytical and continental philosophy. In this context, we consider the questions which it is necessary to deal with so as to be in a position to undertake the combined analysis of both thinkers. This analysis is possible, not due to the themes which concern each thinker, and still less to the schools of thought which appropriated their works, but thanks rather to the significance which both Kierkegaard and Wittgenstein conceded to ethics when it came to conceptualizing the problems of contemporary philosophy. The two thinkers discussed moral problems starting from the confrontation between ethics and science, developing the epistemological inheritance left by Kant.

Palabras claves: Kierkegaard, Wittgenstein, Ética

Keywords: Kierkegaard, Wittgenstein, Ethics

Introducción

No es evidente de suyo que exista algún vínculo teórico entre el pensamiento de Søren Kierkegaard -generalmente asociado al existencialismo y la teología negativa- y el de Ludwig Wittgenstein, quien produce su obra casi un siglo después, en el ámbito de la filosofía del lenguaje, teniendo *in mente* problemas relacionados con la lógica y la matemática. Además, aun si el ámbito de investigación del filósofo danés del siglo XIX y el del pensador vienés hubiera respondido a una misma escuela o tradición de pensamiento, todavía quedaría pendiente la pregunta sobre la necesidad, la pertinencia y el modo de establecer una conexión entre los dos filósofos. De hecho, las primeras publicaciones que se ocupan de considerar conjuntamente la obra de ambos pensadores aparecen entre mediados de los años 50 y comienzos de la década del 60.⁶² Esto indica que, a pesar de las declaraciones de M.C.O'Drury, el amigo de Wittgenstein que dio testimonio de que el filósofo vienés consideraba a Kierkegaard no sólo un gran escritor sino el pensador más profundo del siglo XIX, no hubo, sin embargo, trabajos que dieran cuenta de ello durante la vida de Wittgenstein. A pesar de resultar indiscutible que las propuestas filosóficas de Kierkegaard y Wittgenstein surgen de objetivos y métodos distintos, generados básicamente por la elección de diferentes objetos de estudio, como son el “lenguaje” por un lado y el “cristianismo”, por el otro, un análisis más detenido podría ofrecernos ciertas posibilidades comparativas sorprendentes. Sobre todo si consideramos que, en gran medida, la imposibilidad de establecer conexiones entre la obra de ambos pensadores parte más bien de las “escuelas” que han institucionalizado sus respectivas posturas, es decir, el existencialismo y la filosofía analítica, que de un autoexcluirse interior a las posturas mismas.

⁶² Paul Holmer es uno de los pioneros a la hora de pensar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein de manera conjunta, con una extensa bibliografía, centrada básicamente en problemas de orden teológico. Ya en 1955 introdujo una línea de lectura que impide concebir a Kierkegaard como un mero pensador existencialista y a Wittgenstein en los estrechos márgenes de la filosofía analítica. Cfr. (Bell 1988). Por su parte, (Cavell 1969) se dedicó a analizar la posibilidad de establecer conexiones entre el existencialismo y la filosofía analítica. Según él, “tanto Wittgenstein como Kierkegaard ven a su mundo padeciendo por culpa de ilusiones engañosas. Ambos juzgan que su cometido de escritores es descubrir y diagnosticar tales ilusiones y liberarnos de ellas. En uno y en otro la cura exige la vuelta a nuestra ordinaria existencia de hombres.” (Cavell 1965). D.Z.Phillips, (estudiante de Rush Rhees), en los años 60 conectó a Kierkegaard y Wittgenstein en relación con el problema del lenguaje religioso. (Phillips 1992). En la década del 70, una de las obras claves con relación al estudio conjunto de las obras de Wittgenstein y Kierkegaard, es *La Viena de Wittgenstein* (Toulmin y Janik 1973).

La autoría filosófica

Wittgenstein comparte con Kierkegaard cierto “espíritu filosófico”, contrapuesto al modo especulativo de comprender la filosofía y cuya matriz es existencial. Es la necesidad de comprender la filosofía como actividad de auto-conocimiento en el sentido socrático, la que justifica el uso de la “comunicación indirecta” en el caso del filósofo danés, y el de la idea de “mostración” de aquello inexpresable en el lenguaje, que Wittgenstein utiliza en el *Tractatus*. De allí que pueda pensarse que, en el ámbito de la reflexión acerca de las posibilidades y límites del quehacer filosófico, es posible hallar las conexiones más significativas entre las propuestas de ambos pensadores. (Conant 1997) lo expresa del siguiente modo: “Creo que lo que Wittgenstein tomó de Kierkegaard (y modificó a su manera) fue una cierta concepción de autoría filosófica.” Ahora bien, plantear un vínculo entre las ideas de Kierkegaard y Wittgenstein implica asumir una tesis “interpretativa” que debe ser explicitada para poder evaluar tanto la coherencia del análisis a realizar como los resultados últimos del mismo. Ya que, conectar los proyectos de dos pensadores no supone necesariamente que el resultado de tal empresa conduzca únicamente al señalamiento de semejanzas. En todo caso, la conexión no se establece sólo en el seno de la “afinidad” teórica. En este sentido, hay quienes, como John Cook, han sostenido que a pesar de la tendencia reciente a encontrar afinidades entre las ideas de Kierkegaard y Wittgenstein, éstas no tienen ningún rasgo común.⁶³ En suma, el panorama con el que nos enfrentamos es el siguiente: por un lado, están quienes reprueban el intento de indicar posibles analogías entre las obras de ambos pensadores, y por el otro, aquellos que encuentran coincidencias incluso con relación a temáticas que a primera vista y de modo intuitivo no parecen ofrecer ningún rasgo común.

Como es sabido, en general Wittgenstein no es muy propenso a citar filósofos. Las referencias a Kierkegaard en su obra son escasas. Sin embargo, según (Hallett 1977), puede sostenerse que ya en 1919 Wittgenstein leía a Kierkegaard. H.D.P.Lee, (Ort 1998) quien asistió a algunas conferencias de Wittgenstein del período 1929-1931, da testimonio de que aprendió danés para leer a Kierkegaard en el original. (Ort 1998) sostiene que la influencia de Kierkegaard sobre el primer Wittgenstein puede ser sólo objeto de “especulación”, pues si bien en una carta de Russell a Lady Ottoline Morrell fechada el 20 de diciembre de 1919, da cuenta de que Wittgenstein estaba leyendo a Kierkegaard por

⁶³ Cook restringe su análisis al tema de la “creencia religiosa”. Según Cook, la verdad cristiana remite en Kierkegaard al absurdo, mientras que Wittgenstein se opone a la idea de la promesa de felicidad eterna y no considera que el cristianismo sea decisivo al respecto de lo que le sucederá al alma en el futuro. El cristianismo describe más bien lo que efectivamente sucede en la vida humana. Aparece en Wittgenstein una cierta “naturalización” del cristianismo con la que Kierkegaard no estaría de acuerdo.

entonces, no está documentado que durante el período en el que Wittgenstein escribe el *Tractatus* leyera a Kierkegaard. Es una cuestión abierta, por otra parte, si Wittgenstein leía o no la traducción que Theodor Haecker publicaba del danés en *Der Brenner*. Por eso, según Ort, es más atinado pensar en la influencia de Kierkegaard en el segundo Wittgenstein, ya que aparecen referencias al pensador danés en manuscritos como *Cultura y Valor*.

Tanto la obra filosófica de Kierkegaard como la de Wittgenstein presentan características similares: aunque son producciones singulares de compleja naturaleza, irreductibles a esquemas escolares de comprensión, han sido objeto de apropiación de líneas de pensamiento opuestas entre sí como es el caso de las distintas variantes del “existencialismo”, el positivismo lógico y la filosofía analítica. Desde el punto de vista doctrinario, no sería posible plantear coincidencia alguna entre las obras de ambos autores. Sin embargo, si consideramos la importancia de sus respectivos aportes en el ámbito de la filosofía contemporánea, respetando la peculiaridad de los planteos de cada uno de ellos, que de un modo u otro se han enfrentado a la tradición sistematizadora de la filosofía moderna, descubriremos que existe por lo menos una manera de analizar conjuntamente las propuestas teóricas del llamado “primer Wittgenstein” y la producción pseudónima de Kierkegaard del período 1843-1846.⁶⁴ Esta manera es la que habremos de denominar “la herencia del problema epistemológico kantiano”.⁶⁵

Tras las huellas de Kant

Consideraremos el problema de la relación entre la ética y los límites del lenguaje, con el objeto de señalar la posibilidad de concebir el pensamiento de ambos autores sobre este tema como ejemplo de los límites que hay que tener *in mente* al discutir las posturas de estos filósofos al margen de las tradiciones que se apropiaron de su recepción.

⁶⁴ Kierkegaard intentó concluir su obra como autor con el *Postscriptum* (1846) y dedicarse, o bien a ser maestro, o bien a ser pastor. Sin embargo, el denominado asunto “El Corsario” lo convenció de seguir escribiendo. Por eso, la obra producida hasta 1846 se conoce con el nombre de “primera autoría”, mientras que la escrita a partir de ese año en adelante con el de “segunda autoría”. En este trabajo me estoy concentrando especialmente en la denominada “primera autoría”.

⁶⁵ Pensar al primer Wittgenstein y a Kierkegaard conjuntamente, partiendo de la idea de que comparten el presupuesto epistemológico kantiano, no es evidente de suyo. El primer Wittgenstein fue considerado por la escritura del *Tractatus* como un “modelo” para el empirismo. No todos los lectores del *Tractatus* ven el carácter “crítico” de la filosofía del lenguaje en esa obra. Uno de los primeros en subrayar los rasgos kantianos de la propuesta de Wittgenstein es (Erik Stenius 1964). Kierkegaard, a su vez, suele pensarse como opositor al idealismo hegeliano pero, hasta la aparición de la obra sistemática de (Ronald Green 1992) no se detectó seriamente la influencia kantiana en la obra del pensador danés.

Creo que este modo de proceder puede dar cuenta de cierta afinidad conceptual que no depende de las temáticas tratadas ni de los métodos utilizados, sino de algo aun más primordial, a saber: la concepción sobre el pensamiento filosófico. De modo tal que, lo que hace posible delimitar un problema que Kierkegaard y Wittgenstein comparten es, justamente, un aspecto previo al planteo del problema mismo, el enfoque general que les permite vislumbrar la misma dificultad. Este enfoque está determinado básicamente por la oposición a los prejuicios metafísicos de la filosofía moderna.

La crítica a la metafísica sistemática es común a varios pensadores. No sólo Kierkegaard y Wittgenstein, sino también Nietzsche, Heidegger, Marx, y la Escuela de Frankfurt la critican. La cuestión no tiene que ver con la crítica en sí misma, que todos realizan, sino con las razones que la impulsan y el método utilizado para realizarla. En el caso de Kierkegaard y Wittgenstein, ambos parten de una distinción epistemológica kantiana básica, a saber: la diferencia entre el mundo de los hechos y el mundo de los valores, que otros autores como Nietzsche o Heidegger, por ejemplo, ni siquiera reconocen. Por eso, tomo el “reconocimiento” de esa distinción como punto de partida de la comprensión conjunta de ambos autores en lo que respecta al tema de la relación entre los límites del lenguaje y la ética. Sin embargo, a pesar de plantear el problema de esta relación tomando como punto de partida la distinción epistemológica kantiana, luego se oponen al pensador alemán en el aspecto formalista y universal que adquiere la ética en el pensamiento de Kant. Ciertamente, ambos descartan el proyecto “fundacionista” de Kant, que intenta fundamentar la ética “racionalmente”. En todo caso, si pensarán todavía en términos de fundamento de la ética, éste no sería ya metafísico sino antropológico.

Ahora bien, los elementos antropológicos que Kierkegaard destaca en su obra pueden percibirse en el ámbito de la praxis ético religiosa. Sólo si oponemos la antropología en sentido kantiano, o sea, empírico, a la fundamentación universal de la razón, podremos ver la conexión entre ésta y la ética que Kierkegaard sugiere al comprender que el problema moral hace referencia al individuo particular y no al sujeto trascendental. No obstante, Kierkegaard no niega la necesidad de un principio universal a la hora de establecer pautas morales. La diferencia con el kantismo consiste en que el pensador danés no busca este principio en la razón sino en la fe. Por eso, la universalidad kierkegaardiana es, en definitiva, sinónimo de deber absoluto para con Dios, como se pone de manifiesto en *Temor y Temblor*.

Tanto el Kierkegaard del período indicado como el primer Wittgenstein se ocupan de “delimitar” el universo de discurso de los valores, y más específicamente el de los valores éticos, partiendo del mismo presupuesto metodológico, a saber: la utilización de la noción de “crítica” de la razón introducida por Kant. Esta coincidencia metodológica nos permite establecer un ámbito común a partir del cual

pensar el diálogo entre Kierkegaard y Wittgenstein, diálogo que, con su posibilidad, daría cuenta de la necesidad de superar los términos en los que se debate la filosofía contemporánea todavía hoy, a saber: en el quicio del enfrentamiento entre la filosofía analítica y la filosofía continental.

Abordar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein concentrándose en el fundamento kantiano del origen de los interrogantes que abren en el terreno de la ética, no significa, sin embargo, sobreestimar la presencia del filósofo alemán en la obra de estos dos pensadores. Solamente nos limitamos a señalar que la fuente de los planteos éticos de Kierkegaard y Wittgenstein puede hallarse en el modo de concebir el problema moral introducido por la “epistemología” kantiana. En este sentido, si fuera posible referirse a esta cuestión en términos de herencia, debería sostenerse que la deuda que ambos pensadores tienen con Kant es “epistemológica” pero no “ética”. Ciertamente, la idea de que el problema ético no puede ser planteado si no es a partir de una relación de dependencia teórica con la epistemología es cara al idealismo crítico.

Ética, epistemología y comunicación

A pesar de provenir de tradiciones filosóficas diferentes, Kierkegaard y Wittgenstein intentaron formular los problemas más relevantes a los que se enfrenta la ética contemporánea de un modo “aparentemente” similar. Ambos se preocuparon, por un lado, por pensar la ética en contraposición a la ciencia, y por el otro, por subrayar la legitimidad del “discurso” ético a pesar de no tener el mismo *status* que el discurso científico e incluso cuando, en sentido estricto, es un tipo de discurso que no puede siquiera ser “formulado” teóricamente.

Según los cánones de la filosofía trascendental, la razón teórica y la razón práctica forman parte de una única razón que debe mostrar consistencia funcionando sistemáticamente. Lo que Kierkegaard y Wittgenstein defienden es que, cuando el problema ético es planteado de modo tal que no responde a la exigencia de ser subsumido bajo los dictámenes de una razón entendida como principio epistemológico sistemático, recién se comprende que “lo ético” hace referencia a una cuestión que, concebida sólo “teóricamente”, es traicionada. Wittgenstein en su obra temprana identificó lo ético con el *Sinn der Welt*, del que no se puede hablar y que forma parte del reino de lo místico.⁶⁶

⁶⁶ Lo que está en juego aquí, en definitiva, es una concepción del hombre que supone que la ciencia no es capaz de ofrecer respuestas a la pregunta ¿qué debo hacer? Esta pregunta trasciende el ámbito de competencia del discurso científico y sólo puede ser respondida personalmente y de manera subjetiva por el agente moral.

Ambos pensadores se concentraron en la relación entre ética y comunicación⁶⁷. El primer Wittgenstein expresa este problema, dependiente de la formulación de su teoría pictórica del lenguaje, al establecer una diferencia radical entre lo expresable y lo inexpressable, que coloca a la ética, en el mejor de los casos, en el ámbito de lo “mostrable”. Kierkegaard también supone que la ética, en sentido estricto, no puede “ser dicha” sino que sólo puede ser “mostrada” de manera indirecta. Un indicio de esta intención puede hallarse en el hecho de que las obras en las que hace referencia al problema ético son generalmente producidas por pseudónimos que presentan al lector situaciones dilemáticas y paradójales pero que no ofrecen doctrina ética alguna.

Ahora bien, negarle a la ética validez científica no significa necesariamente, como quiso pensar la interpretación positivista de Wittgenstein, que los problemas morales no tengan ningún valor o deban ser lisa y llanamente obviados. Las consecuencias de concebir la ética de modo no científico son básicamente dos, en primer lugar, la que Wittgenstein formula en su producción temprana: la imposibilidad de comunicar lo ético. Y, en segundo lugar, la que Kierkegaard contempla en los *Papirer VIII.2 B*, donde busca formular un tipo de discurso que sea capaz de dar cuenta del problema ético del modo “apropiado” (edificante). A pesar del fracaso comunicativo del que da cuenta, Wittgenstein pareciera asumir que la inevitable tendencia humana a “traspasar” los límites del lenguaje exigiría la solución kierkegaardiana.

En definitiva, aquello de lo que no se puede hablar puede, no obstante, “mostrarse”. El modo de mostrarlo es el que Kierkegaard denomina “discurso indirecto”. La diferencia más significativa entre los dos pensadores surge al analizar el *status* que detenta la categoría de “mostración” pues, mientras el “mostrar” puede pensarse en Kierkegaard como un modo indirecto de “decir”, no sucede lo mismo en el caso del primer Wittgenstein. Para éste no puede existir ninguna manera válida de traducir lo mostrable a lo decible que no comprometa el origen mismo de la distinción entre decir y mostrar, que es consecuencia directa de su teoría pictórico-representativa del lenguaje.

⁶⁷ En los *Papirer VIII.2 B*, donde se incluye una serie de *Conferencias* que Kierkegaard no publicó ni pronunció jamás (tal vez por la naturaleza del tema, es decir “lo ético”, que exige que la comunicación misma se realice en el “medio” apropiado, a saber: en el de la realidad efectiva o *Virkelighed* y no en el de la mera “posibilidad” ideal) se pone de relieve la existencia de una relación entre ética y comunicación, que si bien hoy resulta familiar para la filosofía contemporánea, no lo era para el contexto teórico del pensador danés. En la actualidad, esa misma relación, es estudiada por Apel y Habermas pero, justamente, en búsqueda de “repensar” el modelo ético kantiano. Kierkegaard, por el contrario, piensa la relación entre ética y comunicación como opuesta al modelo de Kant. Lo que hace es, más bien, repensar el modelo mayéutico socrático desde una perspectiva histórica, pues lo hace teniendo en cuenta la aparición del cristianismo.

Para Wittgenstein, la teoría pictórico-representativa del lenguaje, cuyo fundamento es lógico, hace de la ética algo inexpresable. Para Kierkegaard, en cambio, su antropología es el fundamento de la teoría “espiritualista” del lenguaje. Este puede ser pensado como instrumento espiritual sólo cuando se ha concebido antes al hombre mismo como una síntesis entre cuerpo y alma fundada en el espíritu, como se hace en *La enfermedad mortal*. Ya en 1913, Haecker plantea la idea de que a la crítica del lenguaje de Mauthner había que oponer la verdadera crítica del lenguaje de Kierkegaard, que supone que el lenguaje es un “instrumento del espíritu”. Tratar el problema del lenguaje como instrumento espiritual no se reduce a producir una “clarificación conceptual” a nivel lógico-gramatical, sino que implica el intento de provocar un efecto “transformador” en la existencia humana. Esta idea de lenguaje es la que según Haecker estaría indirectamente presente en la noción de *Sprachkritik* del *Tractatus*,⁶⁸ con la que Wittgenstein intenta superar el escepticismo de Mauthner.

Ambos pensadores buscan superar el límite de la “incomunicabilidad” por medio de la utilización del recurso del “discurso indirecto” que adquiere en Wittgenstein la forma de la mostración. No obstante, esta coincidencia es formal y no ofrece evidencia suficiente para afirmar la influencia de Kierkegaard sobre el primer Wittgenstein. Si bien el *Tractatus* puede concebirse al modo del “discurso indirecto” kierkegaardiano, el sentido ético del libro no puede ser traducido a lenguaje significativo sin comprometer la teoría del lenguaje que aparece en la obra. La diferencia más sustancial entre los dos filósofos es la siguiente: mientras el primer Wittgenstein no “dice” nada positivo en materia ética, el Kierkegaard de la “primera autoría” no sólo sustancializa la ética sino también hace uso de su propia escritura como medio de expresión del “dilema” que esta “sustancialización” supone.

Como se puede apreciar, analizar el tema de los valores implica tener en cuenta ciertas dificultades inevitables. En primer lugar, la imposibilidad de “expresarlos” en el contexto del *Tractatus* y, en segundo término, la falta de formulación acabada de estas temáticas en la obra del pensador vienés debido, tanto a los problemas relacionados con la necesidad de clarificación conceptual que Wittgenstein exige como paso metodológico previo al tratamiento de las “ciencias” que Dilthey denominara “del espíritu”, como a los textos en que estas cuestiones son expuestas, mayormente producidos como “resultado” de apuntes tomados en clase por terceros y publicados póstumamente. Cuando se intenta exponer la postura de Wittgenstein sobre el fenómeno ético, es

⁶⁸ Esta idea estaría “indirectamente” presente pues, en sentido estricto, Wittgenstein guarda “silencio” al respecto de lo que es existencialmente importante en la vida, expresado en lo que él llama “*der Sinn der Welt*”.

pertinente no olvidar que: en primer lugar, los puntos de vista sobre la ética y la creencia religiosa no provienen de obras publicadas durante la vida del autor. En segundo lugar, el “modo” que usa el vienés para enfrentarse a estas temáticas es fragmentario y no sistemático. Es decir, hacer referencia al “pensamiento ético-religioso” de Wittgenstein supone ya un ejercicio hipotético de “reconstrucción”. Quien lo realice debe admitir que los resultados que obtiene de la aplicación de esta metodología, son siempre “provisorios”. El modo de acceder al pensamiento ético de Wittgenstein es “negativo”. Por un lado, el pensador vienés no produce ninguna teoría positiva. Por otro, las fuentes con las que se cuenta son escasas: las crípticas alusiones provenientes del *Tractatus*, las anotaciones de los *Notebooks* y la *Conferencia de ética*.

Si se intentara dar cuenta de la influencia del pensador danés sobre Wittgenstein, habría que recordar que éste lo nombra pocas veces, e incluso cuando lo hace para hacer referencia a conceptos propiamente kierkegaardianos, no quiere decir que comparta necesariamente las ideas del danés. Si bien es sabido que Wittgenstein leyó el *Postscriptum* y que consideraba a Kierkegaard el filósofo más profundo del siglo XIX, ello no es evidencia suficiente para afirmar la existencia de una “influencia” en sentido fuerte. Si nos centramos en el llamado “primer Wittgenstein”, la lectura del *Postscriptum* no puede considerarse decisiva pues no se sabe si lo leyó antes o después de la escritura del *Tractatus*. Compartimos con (Ort 1998) la idea de que, si quiere estudiarse la recepción de Kierkegaard en la obra de Wittgenstein y su posible influencia sobre el vienés, hay que prestar atención al segundo Wittgenstein, pues en el caso del primero no es posible sacar conclusiones definitivas. El tema de la relación entre los límites del lenguaje y la ética exige que nos concentremos en el “primer Wittgenstein”, pues para el segundo la idea de “límites del lenguaje”, si tiene algún sentido, es con relación a un juego posible de lenguaje, pero no presenta el mismo valor epistemológico que en la primera etapa del pensamiento del filósofo vienés.

En sentido estricto, el *corpus* del llamado “primer Wittgenstein” está constituido por el *Tractatus* y los *Notebooks* (1914-1916). Incluyo en mi análisis sobre la ética las *Conferencias* (1930-1933) –que para algunos forman parte de un período de transición- porque considero que, salvo el alejamiento de la teoría representativa del lenguaje, las ideas sobre los valores, fundamentalmente la imposibilidad de “decir” lo ético y la importancia de guardar silencio ante la supremacía de la vida práctica, son del mismo tenor que en las obras anteriores.⁶⁹ De todos modos, hay

⁶⁹ Abundantes son los manuscritos del “segundo Wittgenstein” publicados todos póstumamente. La obra clave de este período, *Investigaciones Filosóficas*, consta de dos partes: la primera de ellas es finalizada en 1945, mientras la segunda parte es concluida entre 1947 y 1949.

que tener en cuenta dos cuestiones. Evidentemente, al rechazar la teoría figurativa del lenguaje como el único medio de describir la realidad, la distinción entre “decir” y “mostrar”, consecuencia lógica de aquella teoría, ya no puede tener vigencia. Junto a la disolución de esta distinción, surge una dificultad nueva: la cuestión de si es necesario seguir considerando la ética como algo “inexpresable”. En el *Tractatus* no es posible hablar de lo ético porque hace referencia al sentido del mundo (lo místico) que solamente se puede mostrar. Sin embargo, el segundo Wittgenstein ya no se vería compelido a defender el carácter “inexpresable” de lo ético.

De todas maneras, si bien el tema de la ética no aparece demasiado en el *corpus* del segundo Wittgenstein, la diferencia entre el discurso descriptivo y el prescriptivo se mantiene a lo largo de toda la producción del filósofo vienés. Tanto el primer Wittgenstein como el segundo se oponen al intento de explicar “científicamente” la ética. En *Wittgenstein y el Círculo de Viena* aparece una declaración que avala esta tesis: “lo ético no se puede enseñar. Si mediante alguna teoría pretendiera explicar a otro en qué consiste la esencia de lo ético, lo ético carecería de valor. [...] Para mí, la teoría carece de valor; la teoría no me da nada.” (Waismann 1973)

Como sostiene (Barret 1994) “lo que está proponiendo no es tanto una teoría de la ética tal y como suele entenderse, como un análisis de un cierto modo de vivir que decide llamar ético. De hecho es un análisis de la vida ascética.” Este modo peculiar de comprender la ética se halla conectado con la versión de la misma ofrecida por el juez William, para quien la ética se vincula con la personalidad y resulta ser un asunto de “elección” individual de un determinado “modo de vida”. En esa misma línea de pensamiento, Wittgenstein sostiene que: “en mi *Conferencia de ética*, al final hablé en primera persona: creo que esto es algo muy esencial, porque nada de todo esto se puede comprobar y yo solamente puedo presentarme como personalidad y hablar en primera persona.” (Waismann 1973)

Conclusiones

Es importante analizar la relación existente entre ética y lenguaje en la obra del período pseudónimo comprendido entre los años 1843-1846, porque en esta época Kierkegaard hace hincapié en los temas más relevantes en relación con la discusión de los lineamientos kantianos de algunos planteos, fundamentalmente el de la diferencia entre el orden del discurso epistemológico y el ético (basada en la contraposición entre naturaleza y libertad), como aparece tratado en el *Postscriptum* con la distinción entre pensamiento objetivo o desinteresado y pensamiento subjetivo o interesado. Este *modus operandi* es esencial a la hora de vincular las obras de Kierkegaard y Wittgenstein, puesto que, el pensador vienés concibe los distintos

órdenes del discurso partiendo de la misma distinción heredada de Kant, a saber: la diferencia entre el discurso sobre los hechos y el discurso sobre los valores. La herencia kantiana nos permite conectar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein a pesar de las distintas tradiciones que se hicieron cargo de la recepción de las mismas. Al partir de este eje de análisis, es posible, por otra parte, echar luz sobre los aspectos de la filosofía del lenguaje de Kierkegaard, por un lado, y los problemas de origen ético presentes en el pensamiento de Wittgenstein, por el otro.

La discusión de un problema que permite establecer un diálogo entre ambos pensadores sirve para comprobar que las aparentes similitudes entre los planteos de Kierkegaard y Wittgenstein en el período indicado no conducen más que a la formulación “general” de ideas filosóficas similares. En todo caso, tanto la postura que sostiene una íntima conexión entre la manera de entender la ética y el modo de hacer filosofía en las obras de estos filósofos, como la postura opuesta, es decir, la que no encuentra más que similitudes formales, deben concebirse como una “reconstrucción hipotética”, no sólo debido a la imposibilidad de acceso teórica y sistemática de la ética en Wittgenstein y Kierkegaard, sino también porque la afirmación más radical del pensador vienés hace que de la ética no se pueda hablar, y por lo tanto, que el único modo de acceso a la misma sea “negativo”. O bien se acepta esta limitación y se reconoce que los resultados obtenidos partiendo de estas premisas son siempre “relativos”, o se guarda “silencio”, como Wittgenstein sugiere. Teniendo *in mente* que lo más relevante de la concepción ética del *Tractatus* es lo que jamás nos será “revelado” pues ni siquiera fue “escrito”, cualquier conclusión última a la que se pretenda llegar estará siempre determinada por la forma de la ironía.

En definitiva, la exégesis en torno al problema de los valores éticos en el pensamiento de Wittgenstein tiene que asumir explícitamente las limitaciones que provienen del espíritu filosófico del pensador vienés, quien sólo se circunscribió a indicar la importancia fundamental de lo ético negándose a exponer una teoría positiva sobre la ética. Los comentaristas del pensamiento ético de Wittgenstein no suelen tener en cuenta que, analizar el origen y las consecuencias de la actitud asumida por el filósofo vienés a este respecto no supone estar justificado para especular acerca de los lineamientos argumentales que podría haber tenido un pensamiento que jamás fue expresado, sin reconocer que el resultado de la aplicación de este método es siempre provisorio. Por otra parte, los estudiosos que se han dedicado a concebir la posibilidad de pensar las obras de Kierkegaard y Wittgenstein conjuntamente, guiados por el interés en mostrar el absurdo de la apropiación ejercida tanto por el empirismo como por el existencialismo, han caído, sin embargo, en la tentación de hallar relaciones más estrechas que las estrictamente “demostrables” entre las concepciones de ambos filósofos.

Es mi intención llamar la atención sobre estos defectos, mostrando que la mayoría de las aparentes similitudes que existen entre el pensamiento del primer Wittgenstein y las ideas de Kierkegaard son meramente formales y no pueden plantearse más que en un terreno teórico superficial. Probablemente, la confusión haya surgido a raíz de la utilización del lenguaje kierkegaardiano realizada por Wittgenstein para describir el problema de los límites del lenguaje y su relación con lo ético. No obstante, el tratamiento detenido de este problema en ambos autores permite concluir que a pesar de que puedan plantearse analogías formales entre conceptos claves tales como paradoja, absurdo, sin sentido, discurso directo e indirecto, la filosofía del primer Wittgenstein no presenta ningún rasgo proveniente de la tradición kierkegaardiana. En todo caso, estas analogías no constituyen evidencia suficiente para poder establecer la influencia de Kierkegaard no ya en la “forma” del pensamiento del primer Wittgenstein, sino en su “contenido”. Esto implica que, como lo demuestra la tesis de Victor Ort, estudiar la influencia de Kierkegaard en Wittgenstein debería restringirse al trabajo del segundo Wittgenstein.⁷⁰ Sin embargo, a pesar de las precauciones que es necesario tomar a la hora de plantear la recepción kierkegaardiana en el corpus wittgensteiniano, ello no impide -como evidencia la obra de (Creegan 1989)- llevar a cabo el intento de comprender el proyecto teórico de cada uno de estos pensadores con la ayuda del otro. El interés de este intento radica, justamente, en las consecuencias filosóficas que se derivan de este *modus operandi*. Pues, concebir a Kierkegaard y Wittgenstein a partir de la perspectiva dialógica permite sacar conclusiones sobre el modo de entender la actividad filosófica en general.

Ambos conciben lo ético en el contexto de la mayéutica socrática, es decir, como un problema antropológico que afecta “universalmente” a todos los hombres y cuyo acceso no depende de formulaciones filosóficas de orden teórico sino del ejercicio de “autoconocimiento” realizado como punto de partida para dar respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? La diferencia radica en que, mientras Wittgenstein no da ninguna respuesta a este interrogante, Kierkegaard busca superar el modelo socrático, que toma como punto inicial de su reflexión, mostrando las deficiencias del mismo que el modelo cristiano sería capaz de corregir.

Ambos filósofos produjeron obras opuestas al plan sistemático del racionalismo tratando de rescatar el modelo mayéutico socrático que

⁷⁰ Creo, no obstante, que las afinidades más estrechas al respecto del problema de los valores pueden observarse en el Wittgenstein del período 1930-1933. En el segundo Wittgenstein, la importancia del problema práctico puede percibirse en la formulación de la idea de “formas de vida”, en las discusiones antropológicas, culturales y valorativas y en el desarrollo del tema del uso del lenguaje y los presupuestos cognitivos que este uso supone en el terreno de la pragmática.

los impulsa a destacar la importancia de la razón dialógica⁷¹ en contraposición a la razón argumental, sin sacrificar, no obstante, el valor de esta última sino otorgándole más bien un carácter instrumental. La obra de Kierkegaard en su conjunto oficia de ejemplo de la constitución de lo que el danés denomina “dialéctica de la comunicación”. Esta dialéctica no sólo se construye sobre la base de la razón dialógica sino que encuentra su fundamento en la dificultad que supone la comunicación de lo ético-religioso. Es decir que, en última instancia, el soporte de la razón dialógica debe buscarse en las preocupaciones de orden práctico que orientan la escritura del pensador danés. En este contexto, toda discusión metafísica está condicionada por problemas de orden práctico-existencial. A su vez, la utilización de la razón dialógica exige un paso metodológico previo, a saber: la “clarificación conceptual”, que en Kierkegaard depende directamente de la necesidad de diferenciar el auténtico cristianismo de la versión empobrecida del mismo que el danés denomina “cristiandad”.

Bibliografía

- BARRET, C. (1994) *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1994
- BELL, R. H., editor (1988) *The Grammar of the Heart, thinking with Kierkegaard and Wittgenstein, New essays in moral philosophy and theology*, Harper & Row, Publishers.
- CAVELL, S. (1965) *El existencialismo y la filosofía analítica*, *Revista de Occidente*, Tomo VIII.
- CAVELL, S. (1969) *Must we mean what we say? A book of essays*, New York, Scribner.
- CONANT, J. (1997) *Kierkegaard's Postscript and Wittgenstein's Tractatus: teaching how to pass from disguised to patent nonsense*, Univ. of Pittsburgh, Deutsche Ludwig Wittgenstein Gesellschaft.
- COOK, J.W. (1987) *Kierkegaard and Wittgenstein*, *Religious Studies* 23, Santa Barbara, USA.
- CREEGAN, Ch. (1989) *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, London, Routledge.
- GREEN, R.M. (1992) *Kierkegaard and Kant. The hidden debt*, Albany, State University of New York Press.
- HAECKER, T. (1913) *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit*, München, Verlag von J.F. Schreiber.

⁷¹ Llamo “razón dialógica” al modo de pensar que permite introducir la distinción entre la forma directa de comunicación, basada en los resultados, la completud y la certeza, en contraposición a la forma indirecta que es evasiva y cuyo secreto radica en la “apropiación” interior. Es esta razón, y no la sistemática y universal, la que está a la base de lo que en el *Postscriptum* se denomina reflexión de la interioridad o doble-reflexión del pensador subjetivo.

- HALLETT, G., A. (1977) *Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- ORT, L.V. (1998) *Wittgenstein's Kierkegaardian Heritage, Dissertation*, Michigan State University, UMI Microform.
- PHILLIPS, D.Z. (1992) "Authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein", en *Midwest Studies in Philosophy*, XVII, Minneapolis.
- STENIUS, E. (1964) *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought*, Oxford, Basil Blackwell.
- TOULMIN, S. (1973) *Wittgenstein's Vienna*, New York, Simon and Schuster.
- WAISMANN, F. (1973) *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, FCE.