

# WITTGENSTEIN NAS AMÉRICAS

LEGADO E CONVERGÊNCIAS



*Rafael Lopes Azize*

**ORGANIZADOR**



EDUFBA

# **WITTGENSTEIN NAS AMÉRICAS**

**LEGADO E CONVERGÊNCIAS**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

*Reitor*

João Carlos Salles Pires da Silva

*Vice-reitor*

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

*Assessor do Reitor*

Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

*Diretora*

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

*Conselho Editorial*

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria do Carmo Soares Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo

*Rafael Lopes Azize*

**ORGANIZADOR**

# **WITTGENSTEIN NAS AMÉRICAS**

**LEGADO E CONVERGÊNCIAS**

SALVADOR | EDUFBA | 2018

2018, Autores.

Direitos dessa edição cedidos à Edefba.

Feito o Depósito Legal.

*Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.*

*Capa e Projeto Gráfico*

Lúcia Valeska Sokolowicz

*Foto do organizador na capa*

Chris Mayer

*Revisão*

Hilário Mariano dos Santos Zeferino

*Normalização*

Sandra Batista

Sistema de Bibliotecas – UFBA

---

Wittgenstein nas Américas : legado e convergências / Rafael Lopes

Azize, organizador.- Salvador: EDUFBA, 2018.

325p.

ISBN 978-85-232-1692-4

Inclui bibliografia

Textos em português, inglês e espanhol.

1. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. 2. Filosofia austríaca. 3. Linguagem e línguas - Filosofia I. Azize, Rafael Lopes.

CDD - 191

---

Editora afiliada à



*Editora da UFBA*

Rua Barão de Jeremoabo

s/n – Campus de Ondina

40170-115 – Salvador – Bahia

Tel.: +55 71 3283-6164 / +55 71 3283-6160

[www.edufba.ufba.br](http://www.edufba.ufba.br)

[edufba@ufba.br](mailto:edufba@ufba.br)

# SUMÁRIO

## APRESENTAÇÃO

Atualidade da filosofia de Wittgenstein

*Rafael Lopes Azize* 7

## I. CONHECIMENTO, LINGUAGEM, EDUCAÇÃO

### FOR AN EPISTEMOLOGY OF USE

One aspect of the wittgensteinian concept of use:  
construction of the sign and constitution of meaning

*Arley Ramos Moreno* 27

### FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DA EDUCAÇÃO DE UMA PERSPECTIVA WITTGENSTEINIANA

entre o adestramento e a compreensão

*Cristiane M. C. Gottschalk* 53

### UM GÊNERO DE PESQUISA EM WITTGENSTEIN seguido de O PARADOXO DE GOETHE

*João Carlos Salles* 73

### THE MOTIVE POWER OF EVALUATIVE CONCEPTS

*Paul Horwich* 95

## II ÉTICA, ESTÉTICA, CRÍTICA

### UMA ÉTICA – E UMA ESTÉTICA – WITTGENSTEINIANA reflexões e implicações de uma tese à la lettre

*Janyne Sattler* 121

### AESTHETIC EXPERIENCE, IMAGINATION, RITUAL

*Rafael Lopes Azize* 145

**CRÍTICA Y ÉTICA**  
dimensiones del filosofar wittgensteiniano  
*Samuel M. Cabanchik* 163

**GRAMÁTICAS ESPECTRALES**  
Wittgenstein, Deleuze y Derrida  
*Victor J. Krebs* 189

### **III HERMENÊUTICA, PSICANÁLISE**

**WITTGENSTEIN Y GADAMER**  
el dualismo de la ciencia  
*Fernando Forero* 207

**EL EMBRUJO DEL LENGUAJE**  
a propósito de Wittgenstein y el psicoanálisis  
*Mariano G. Balla* 227

**¿WITTGENSTEIN, FREUDIANO?**  
*Romina Ibarra* 243

### **IV METAFÍSICA, METAFILOSOFIA**

**LA ESCRITURA FILOSÓFICA**  
reflexiones sobre método, estética y pirronismo  
*Guadalupe Reinoso* 261

**A METAFÍSICA PLATÔNICA E**  
**A GRAMÁTICA FILOSÓFICA DE WITTGENSTEIN**  
*Maria Aparecida de Paiva Montenegro* 277

**PETER HACKER VERSUS GORDON BAKER**  
el problema de las representaciones sinópticas o perspicuas  
*Rodrigo Cárcamo Aguad* 301

**SOBRE OS AUTORES** 321

## APRESENTAÇÃO

### Atualidade da filosofia de Wittgenstein

Rafael Lopes Azize

A Filosofia, tal como essa sua área irmã que são os estudos literários, gosta de fazer ensaios de canonização. Textos e manuais introdutórios lembram às vezes o herói Rob Gordon de *Alta fidelidade* (Stephen Frears, 2000) vivido por John Cusack, obcecado por listas de dez melhores canções para cada situação de vida. Por outro lado, não raro encontramos em apresentações de antologias de filósofos, poetas ou contistas uma reação irônica a esse gosto, pontuada por lamentos face à impossibilidade de abrangência e consenso criterial. Mas como desvincular de atitudes e escolhas, mesmo que cegas, o *modo* como se empenha, na filosofia, o pensamento? Se a filosofia é a tarefa impossível de imaginar o manual borgesiano em que se instruem as redes dos fazeres humanos e se articulam as suas significações e afetos, o próprio caso do discurso filosófico – os seus procedimentos e horizontes – não haveria de ser neutro, e seria preciso perdoar a fraqueza de sucumbirmos ao *interesse* por alguns timbres, ritmos, atmosferas e paisagens características, mais do que por outras. O que se vai ler é uma reunião de vozes diversamente interessadas pela filosofia e pelos movimentos do pensamento de Wittgenstein a trabalhar no continente americano, a norte e a sul do Equador.

Talvez não seja um livro atual, apesar do título desta apresentação. Não se envaideçam por isso as autoras e autores; um dos exercícios propostos ao



espírito pelo diário filosófico wittgensteiniano (eis como se refere ao *Espólio* do filósofo um seu comentador brasileiro) é justamente o do difícil combate ao narcisismo das pequenas diferenças. Ainda assim, por que não seria este um livro atual? Talvez pela insinuação, nas entrelinhas de temas tão diversos, de uma *visão* filosófica, articulada em uma obra que se nos oferece como plataforma a partir da qual pensar reflexivamente hoje, e expandir esse pensamento. O legado de Wittgenstein, nesse sentido, não nos corteja para ser repetido, ou quebrado em partes para observação minuciosa e produção de *puzzles*, a que se ofereçam soluções engenhosas. Insinua, antes, um fazer filosófico como aprofundamento de, e responsabilização pela nossa prática com conceitos historicamente situados e cambiantes, e pela criação de novos. Como dizia o filósofo, a obra ensina diferenças, não reduções. E o seu legado há de perdurar enquanto prática.

Perdurará, também, um tal legado, como expansão para objetos novos. Eis um outro traço de identidade deste volume: buscar aplicações do espírito da filosofia wittgensteiniana, mas também o seu *sistema*, sua rede de conceitos cooperantes, a temas e aproximações a que o filósofo concedeu menor atenção. Exemplos desse tipo de aplicação que aqui se vão ler servem, ademais, de testemunho do vigor da recepção de Wittgenstein no continente americano, em particular na América Latina – onde trabalha a maioria dos autores. Parte desse vigor se mostra, finalmente, nas aproximações com outros sistemas, tradições e modos do pensamento – como, por exemplo, as pontes aqui lançadas com a hermenêutica, a fenomenologia, a psicanálise e a dialética antiga, mas também com regiões pouco visitadas pela literatura wittgensteiniana, como a filosofia da estética, da literatura, da antropologia e da educação, e mesmo a filosofia prática, por vezes desafiando posições do próprio filósofo vienense (é o caso de aspectos das suas leituras de Freud e Platão).

A ideia geral do livro nasceu da generosa sugestão de um dos autores aqui coligidos, o colega e amigo **João Carlos Salles**, de que se reunissem pesquisadores presentes no XVII Congresso da Sociedade Interamericana de Filosofia (transcorrido em Salvador em outubro de 2013) e que trabalham em torno a Wittgenstein. Tratou-se de um dos maiores encontros de Filosofia já havidos no país, com a participação de vários dos nomes mais influentes atuando na maioria das áreas da Filosofia contemporânea, oriundos das três Américas e também de outros continentes. Que este volume tardio seja

também um tributo ao empenho de João Carlos, *sine qua non*, e ao grupo de pesquisa liderado por ele há mais de 15 anos – sobre cuja história e desenho epistêmico e de estilo se pode ler num texto inédito incluído aqui, “Um gênero de pesquisa em Wittgenstein”.

O livro está organizado em torno de quatro eixos temáticos: (1) conhecimento, linguagem e educação; (2) estética, ética e crítica; (3) hermenêutica e psicanálise e (4) metafísica e metafilosofia. Como dito acima, privilegiaram-se áreas e abordagens diversas daquelas mais frequentes na literatura.

O volume abre-se com um dos nomes mais importantes dos estudos sobre o filósofo na atualidade. A obra de comentário de **Arley Ramos Moreno** é pioneira a mais de um título: na atenção, por exemplo, à forma do *Tractatus* e à importância do chamado período intermediário, *grosso modo* entre 1929 e 1932, entre outros aspectos, em que se incluem comparações com Husserl, Granger e Descartes. Além dessa obra de comentário, uma marca importante do uso de Wittgenstein feito por Arley Moreno na direção do que ele chama de pragmática filosófica, ou epistemologia do uso, é a de se estabelecer a natureza linguística dos fundamentos do conhecimento, em termos da constituição de relações de significação tomadas como condição de possibilidade para afirmações com valor epistêmico. O texto aqui incluído, “Por uma epistemologia do uso”, dedica-se a um aspecto dessa tarefa: explicitar o que o autor caracteriza como uma ampliação da função transcendental kantiana ao domínio do pragmático, ou seja, o domínio dos conteúdos empíricos e psicológicos. Tal seria uma expansão do pensamento de Wittgenstein, de grande interesse para a explicitação de uma noção geral de objetividade a ser desenvolvida a partir dele – um dos temas a atravessar vários dos capítulos deste volume. No caso de Arley Moreno, trata-se de considerar o conceito de uso a partir de uma função diferente daquela que interessava a Wittgenstein – a função terapêutica –, e examinar “a função epistêmica do processo de constituição da significação”. Esse aspecto do uso das palavras servirá ao autor para apresentar a sua tese relativa à ideia de atividade epistêmica, tese para cuja construção o seu capítulo contribui. Não sendo extraída de Wittgenstein, essa tese é elaborada no espírito da sua filosofia, como se disse acima; mas, mais do que isso, lança mão do seu sistema, ou seja, dos seus principais conceitos operatórios. Nesse sentido, é exemplar de um trabalho que concilia comentário e fazer filosófico, exibindo uma forma

e uma atitude pelas quais escapar à oposição entre o fazer filosófico e a sua história – outra das linhas de força transversais a vários capítulos do livro. Incidentalmente, mas de maneira não menos importante, o texto de Arley R. Moreno propõe nuances a uma das dicotomias exegéticas típicas da literatura de comentário a Wittgenstein, aquela sobre a natureza teórica ou não teórica da sua atividade filosófica. As nuances propostas pelo autor constituem um desafio às posições hiperbólicas por vezes ouvidas nesse debate exegético. Finalmente, o texto há de constituir um desafio estimulante também no marco de outra discussão: aquela acerca da presença ou não de “relações de sentido no nível pré-linguístico de articulação do signo” – a que Arley responde positivamente como resultado da abertura do campo transcendental ao âmbito pragmático.

Em diálogo próximo com o capítulo de Arley R. Moreno, **Cristiane M. C. Gottschalk**, em “Fundamentos epistemológicos da educação de uma perspectiva wittgensteiniana: entre o adestramento e a compreensão”, parte de um mapeamento de ideias filosóficas a informar diferentes posições pedagógicas através da história. Tal é o pano de fundo para o desenho do seu problema: examinar a distinção entre *saber fazer* e *saber quê*, central à chamada pedagogia das competências. A autora afirma que se trata de uma distinção ainda enigmática e que, ao não ser reconhecida como tal, dá lugar a tendências pedagógicas confusas, e a métricas equivocadas de aprendizado. A sua estratégia para mostrar isso procede em três passos. Inicialmente, o texto compara as filosofias da educação de Ryle e Scheffler no que diz respeito às capacidades epistêmicas: estaríamos a braços com diferentes tipos de compreensão – de repetições a habilidades críticas, ou com algum tipo elementar de compreensão, a qual condicionaria toda capacidade? Em seguida, Gottschalk lança mão de conceitos introduzidos por Wittgenstein em *Da certeza* para introduzir maneiras alternativas de abordar os fundamentos do processo de ensino e aprendizagem. Finalmente, apoia-se na *epistemologia do uso* para introduzir um solo objetivo para a compreensão envolvida no ensino-aprendizagem que tenha natureza pragmática, convencional e se ancore em formas de vida, no sentido de Wittgenstein. A autora exemplifica de que maneira a filosofia da educação contemporânea pode operar, através de marcos conceituais wittgensteinianos, num espaço interdisciplinar com a filosofia da linguagem e do conhecimento. Em um espaço interdisciplinar semelhante opera a reflexão

de João Carlos Salles em “O paradoxo de Goethe”, antecedido de comentário e contextualização pelo próprio autor em “Um gênero de pesquisa em Wittgenstein” – a que já se fez menção acima. O capítulo documenta uma das principais tensões daquela que é uma das análises mais profundas sobre o uso que faz Wittgenstein das cores como problema filosófico, desenvolvida em *A gramática das cores em Wittgenstein* (Editora da Unicamp, 2002). Essa tensão é desenhada a partir da relação entre dois *dicta* de Wittgenstein: não ser possível uma fenomenologia, e não haver Goethe escrito para pintores na sua *Doutrina das cores*. Goethe é exemplo de um esforço em representar o modo como os objetos da experiência visual se organizariam “naturalmente” ao olhar, esforço que supostamente escaparia à redução newtoniana de qualidades a quantidades: “Ciência eterna do visível, a análise fenomenológica de Goethe alimenta-se pois dessa forte imagem, a de que sobre cores aprendemos por olhar”, e de que o olho está naturalmente aparatado para a busca de harmonias cromáticas. Mas, mais do que isso, Goethe exhibe as consequências de uma dieta unilateral de exemplos para o pensamento filosófico acerca da organização dos fenômenos, ao buscar leis para relações cromáticas que não resistem ao exercício de variações dos usos de conceitos de cores. Se Newton haveria de usar, por exemplo, uma redução a pigmentos e seus atributos mensuráveis para negar a historicidade dos critérios em que instruímos aplicações de conceitos de cores, a doutrina das cores de Goethe gera o mesmo efeito através de reduções a regras de representação da dimensão colorida da experiência julgadas pelo poeta não apenas suficientes para usos específicos, mas necessárias a toda a escala cromática. João Carlos investiga essa manobra através da análise detida de um enunciado de Goethe: o de que o branco é a cor mais clara. Finalmente, o tratamento da doutrina das cores de Goethe por Wittgenstein aparece, no capítulo, como exemplo eloquente de um dos eixos do pensamento maduro do filósofo: a ideia de que imagens filosóficas falham não tanto ao desenhar o que seriam as relações essenciais da experiência ou atributos essenciais dos objetos, mas por transformar esses traços em generalizações necessárias. Ao poeta o filósofo também poderia dizer: hei-de lhe ensinar diferenças – no caso, diferenças nas relações entre cores, nos critérios com que operamos ao trabalhar com cores, critérios mais heterogêneos do que sugere até mesmo a autoridade superior conferida aos pintores.

O primeiro conjunto temático de textos se encerra com “The Motive Power of Evaluative Concepts”. Paul Horwich levanta impasses a que leva a generalização de que o significado de uma palavra depende de uma definição, inclusive em relações de sinonímia – não parecendo natural dizer, por exemplo, do papa que seja solteiro, embora seja um homem não casado. A sensibilidade a esses impasses pode ser tomada como um pano de fundo comum a boa parte da recepção de Wittgenstein por filósofos da linguagem. Segundo Horwich, uma estratégia geral de saída para esses impasses que se mostrou sedutora – a de que o significado é fixado pelo que *fazemos* com palavras – gera, por sua vez, novos complicadores, quando detalhamos exemplos colhidos em usos concretos. Como apontaram Frege e Geach, essa fixação do significado através do uso também esbarra em contraexemplos, sendo frequentemente possível indicar instâncias em que fazemos com as mesmas palavras coisas diferentes daquelas que supostamente fixariam os seus significados (as duas ocorrências do verbo “dever” em “Se devemos manter nossas promessas, então devemos encorajar outros a fazê-lo também” não expressam uma pró-atitude, como parece dever ser o caso se generalizamos o que fazemos com “dever” em, por exemplo, “Deve-se manter as promessas que se faz”). Tampouco resolver esses contraexemplos acrescentando um aspecto composicional, integrando, portanto, contextos sentenciais de ocorrências de conceitos a terem o seu significado especificado, resolve o problema, uma vez que “algumas das sentenças operativas sequer são do tipo que pode exprimir crenças (portanto, proposições)”. Não sem alguma ironia, tentativas teóricas de dar conta da noção de significado de conceitos remetendo ao uso que fazemos das palavras esbarram, assim, em problemas justamente quando colhemos ocorrências dessas palavras de maneira mais extensa na linguagem ordinária. Horwich examina esses problemas buscando, a despeito deles, defender a abordagem da fixação do significado que ele chama de uso-teorética. Uma das ideias estimulantes do capítulo de Horwich é a de mostrar que a pressa na adesão à contraposição ao modelo referencial do significado, contraposição resumida na fórmula “o significado é o uso”, pode ela própria velar uma complexidade lógica sutil, justamente aquela para a qual o filósofo nos queria atentos, “de volta ao uso cotidiano” das palavras.

O segundo conjunto temático pode ser subdividido em dois pares de textos que guardam entre si conexões mais próximas uns com os outros. Em “Uma ética – e uma estética – wittgensteiniana: reflexões e implicações de uma tese à la lettre”, **Janyne Sattler** busca inicialmente caracterizar a dimensão ética do *Tractatus Logico-Philosophicus*, ou melhor, caracterizar o domínio assim aludido pelo texto como aquele no qual o próprio texto esbarra com um limite inexpugnável, à medida que o discurso filosófico (mas também, por razões diferentes, o discurso das ciências) não estaria apto a referir ou tematizar nenhum objeto desse domínio. Não obstante, a autora ensaia tomar o *Tractatus* como uma sugestão a ser aplicada à filosofia prática – e com isso se situa naturalmente fora do universo do livro, tal como faz o capítulo de Arley Moreno em relação às *Investigações filosóficas* ao derivar da terapia filosófica uma tese linguístico-epistemológica. Ambos os autores tensionam assim o discurso wittgensteiniano até ao ponto em que o filósofo não os acompanha, e com isso nos instruem sobre possibilidades de expansões desses discursos. E ao fazê-lo, mostram que a exegese pode ser acompanhada de um fazer filosófico que se engaje em problemas tanto atuais quanto compartilhados com a tradição, e, mesmo, extrapole o repertório filosófico no marco do qual se empenhe. Voltando ao capítulo, Sattler defende ser possível extrair do *Tractatus* um critério de moralidade. Contudo, esse critério não poderia ser derivado de proposições éticas; ele se mostraria na ação mesma do sujeito, na sua experiência tomada como totalidade. Descartada a escada do percurso tractariano, restaria, no que diz respeito à ética, o que a autora chama de conteúdo vivido – não como um cálculo ou como uma inferência, mas como, por assim dizer, o caráter moral do sujeito. E é nesse caráter moral que o ético se deixaria exhibir. Lido assim o *Tractatus* como a experiência de um percurso filosófico transitório (à maneira das *Meditações* de Descartes), a autora propõe uma analogia entre os seus objetivos e aqueles da ética estoica. Além disso, e de maneira mais desafiadora à literatura de comentário às sessões finais do livro de juventude do filósofo, sugere também que da sua concepção de filosofia como atividade pode seguir-se a dissolução de um dos problemas mais difíceis do *Tractatus*, qual seja, o estatuto (metafilosófico) das suas próprias proposições. Ao fazê-lo, dialoga com o capítulo de Guadalupe Reinoso, que investiga a natureza do percurso meditativo tractariano como um exercício pirrônico. *Last but not least*, Sattler sugere instruir-se no *Tractatus* uma defesa do valor cognitivo da literatura.

Em íntima conexão com essa aplicação do pensamento de Wittgenstein à filosofia prática, **Samuel M. Cabanchik**, no seu “Crítica y ética: dimensiones del filosofar wittgensteiniano”, levanta uma das perguntas fundamentais a emprestar identidade ao volume: em que sentido está viva, hoje, a filosofia de Wittgenstein? A partir da modificação de um chamamento de Sartre, ensaia uma formulação geral a guiar a sua resposta: “Uma filosofia está viva à medida que integra, estrategicamente, um horizonte cultural para toda uma corrente de pensamento em uma dada época”. Leitores de Wittgenstein certamente farão eco a uma resposta positiva de mais de uma maneira. Mas não é difícil imaginar aglutinações em torno de algumas recepções que encontrarão em Wittgenstein a formulação mais radical de chamados para uma mudança de foco do olhar filosófico na direção, por um lado, da linguagem (e, em particular, da linguagem ordinária) e, por outro lado, da experiência, na filosofia contemporânea. Cabanchik, no entanto, escolhe centrar-se nas apropriações feitas atualmente da obra de Wittgenstein em tradições e regiões temáticas nas quais até recentemente não costumávamos encontrar frequentações dos manuscritos do filósofo. Fá-lo em duas direções: através do modo como as nossas perguntas se modificam ao serem respondidas no ambiente daquela obra, e no modo como questões daquela obra se modificam ao serem respondidas nos marcos conceituais posteriores, mais próximos de nós. O autor propõe elementos que permitem vislumbres de uma nova recepção e visibilidade de Wittgenstein, no que ele chama de “antropologia política” – particularmente na ensaística latino-americana –, através da sua própria contribuição à articulação do sentido crítico da filosofia wittgensteiniana e a sua finalidade última ética/estética, i.e., operando no campo da filosofia prática (e nisso dialoga com vários outros capítulos deste volume). Para isso, Cabanchik distingue entre a potência crítica dos problemas filosóficos articulados no marco filosófico da linguagem, por um lado, e teorias desvinculadas da linguagem ordinária e suas relações internas, por outro. Em seguida, mostra a maneira pela qual o “sentido crítico” da obra tardia de Wittgenstein se integra ao seu sentido ético através da “facticidade do significado” (Alberto Coffa), inclusive ao estender à obra tardia chaves de leitura que passam pelo místico, pela distinção dizer/mostrar e a aceitação do sem-sentido clarificador como condição do mostrar. Através desses operadores, Cabanchik examina o modo como a ética só pode dar-se, para-

doxalmente, como experiência pessoal com estrutura de um valor absoluto, i.e., sem a possibilidade de que se comparem símiles (fatos alternativos) envolvidos na experiência – tal como quando digo que me maravilho diante da existência do mundo (como compará-la com o fato da inexistência do mundo?). Em passos cuidadosos, o autor mostra como a aceitação da facticidade do significado resulta, em última análise, em uma atitude de aceitação do próprio do humano, atitude que é por sua vez condição do valor “na vida ou mundo”. O texto articula, assim, um sentido possível da unidade entre ética e estética, e o papel da imaginação na instauração do valor, ou, por outras palavras: o papel da imaginação na vida boa. Conclui o autor o seu percurso com uma provocação à noção de que o trabalho filosófico seja puramente descritivo – convergindo com recepções mais recentes de Wittgenstein que buscam tematizar, em espírito wittgensteiniano, “formações sociais com as suas estruturas ideológicas justificatórias”.<sup>1</sup>

Ainda no segundo conjunto temático, **Rafael Lopes Azize** propõe a seguinte pergunta em “Aesthetic Experience, Imagination, Ritual”: pode a nossa compreensão da experiência estética beneficiar-se da atitude filosófica wittgensteiniana de *fazer justiça aos fatos*, ressaltada por Wittgenstein nas suas notas sobre o antropólogo James Frazer? Justiça diz-se aqui no sentido de descrição e compreensão apropriadas; e fatos diz-se aqui no sentido de gestos, rituais, etc., no contexto das associações de práticas em que os fatos desenham a sua objetividade – do uso do simbolismo linguístico ao comportamento expressivo. Frazer, exemplo por excelência da antropologia evolutiva do final do século XIX, investiga o gesto ritual em busca de crenças sobre o mundo físico por parte dos nativos. Wittgenstein detecta aí um caso de cegueira para um aspecto, um caso disruptivo das condições de compreensão dos gestos mais triviais do nativo. Incapaz de lançar o seu olhar de dentro da situação nativa ordinária, essa visão metódica de lado nenhum teria um efeito paralisante sobre a experiência. Essa interrupção da experiência é examinada, no capítulo, por meio de um experimento de pensamento. Em seguida, através da cooperação entre os conceitos de *espírito* e *aspecto*, o autor sugere uma ferramenta filosófica que pode funcionar como guia de volta à experiência ordinária. Essa saída é em seguida examinada num tipo

---

1 Para bons exemplos em língua inglesa, ver *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, organizado por Cressida J. Heyes (Cornell U.P., 2003).



particularmente sensível de experiência significativa: a experiência estética, também vista como ritual. Outro capítulo no qual encontramos uma centralidade do conceito de aspecto é “Gramáticas espectrais: entre Wittgenstein, Deleuze y Derrida”. **Victor J. Krebs** parte de uma observação de Stanley Cavell no seu estudo sobre ontologia cinemática, para articular o que seria o próprio da experiência humana em termos fantasmáticos ou espectrais – assim como nas imagens em movimento do cinema, segundo Cavell (e Derrida). Krebs vê aí uma estratégia para entender a crítica de Wittgenstein ao “cientificismo causalista”, a partir dos manuscritos de Wittgenstein sobre Frazer até aos manuscritos dedicados à percepção da aspectualidade dos objetos da experiência. Como serviria o cinema para esse fim? Inicialmente, pela sua própria forma, o cinema “reverte a redução atemporal efetuada por toda representação” – e com isso torna a tarefa da aplicação unilateral do modelo referencial do significado mais difícil, já que o passado não é mais pensável, por assim dizer, à distância, i.e., descolado da experiência. O autor nomeia essa presença do passado de *fantasma*, e passa então a investigar as explorações gramaticais de Wittgenstein por meio deste novo operador conceitual. Em particular, será esse aspecto fantasmático do próprio labor filosófico de Wittgenstein a prestar-se a que o autor situe a noção de aspecto e conceitos correlatos no centro do sistema wittgensteiniano, como um eixo de toda a reflexão tardia. O autor explora ainda, por fim, uma interessante analogia entre a percepção de aspectos e relações internas e a experiência de certos efeitos da montagem cinemática, utilizando o conceito deleuziano de imagem-tempo.

No terceiro conjunto temático, três capítulos exploram as relações entre o pensamento wittgensteiniano maduro, a hermenêutica e a psicanálise. “Em Wittgenstein y Gadamer: el dualismo de la ciencia”, **Fernando Forero** parte de um fértil princípio metodológico: o de que a vantagem a extrair-se da comparação entre dois sistemas filosóficos diz respeito ao quanto uma tal aproximação ilumina aspectos porventura problemáticos, ou insuficientemente explorados, de ambos os sistemas.<sup>2</sup> O texto ressalta, neles, aspec-

---

2 Para uma reflexão acerca do valor das comparações entre sistemas filosóficos, vale a pena consultar o exemplo do confronto entre Husserl e Wittgenstein dado por Arley Moreno em “Descrição fenomenológica e descrição gramatical” (*Revista Olhar*, ano 4, n. 7, jul.-dez. 2003, disponível em <http://www.ufscar.br/~revistaolhar/pdf/olhar7/descricao.pdf>).

tos surpreendentes: o que chama de “explicações estéticas” de Wittgenstein (nas *Lições sobre estética*) e a “história da compreensão como princípio hermenêutico” em Gadamer. Forero assinala que a noção de explicação, quando qualificada de estética, funciona de uma maneira diferente do habitual. Isso porque ela se dá pela via de aspectos, no sentido wittgensteiniano deste conceito. Explicar é então exprimir os aspectos de uma experiência – um objeto percebido como tal e tal – relevantes para a sua identidade ou valor no contexto de reações que tipificam um sujeito agente, imerso em uma forma de vida na qual essa experiência ganha sentido. Explicar *não* seria, portanto, remeter a etapas anteriores de uma cadeia causal, mas, antes, desenhar matizes de uma experiência familiar. A historicidade de tal experiência familiar não teria uma natureza evolutiva ou cronológica, mas como que organiza semelhanças e diferenças, como num álbum a permitir diferentes arranjos, conforme os aspectos ressaltados como pertinentes ao agrupamento. As explicações estéticas dirigem-se, portanto, a delinear interpretações. Tal é o seu objeto. O seu objetivo poderá ser o de persuadir (na direção da revelação ou emergência de tal ou qual aspecto), mas não o de demonstrar ou convencer (quanto a uma origem ou causa). Nesse caso, a operação das noções de certo e errado seria relativa ao que podemos chamar de arranjo dos fatos em vista de certo efeito – um “modo de ver as coisas”. O valor cognitivo de tal operação é classificatório, mas não relativo a evidências geradoras de consenso. O seu sucesso está, portanto, ligado às reações do sujeito. Nisso podemos, segundo o autor, surpreender uma das críticas de Wittgenstein à psicanálise – conectando o terceiro e o segundo blocos temáticos deste volume. Freud julgava haver feito descobertas sobre a natureza dos sonhos, sobre padrões de repetição comportamental (a “cena primordial” do recalque), etc. – ao invés de modos interessantes de falar sobre o *pathos* da existência, sobre o sentimento trágico, etc. Forero ressalva que Wittgenstein *não* pretende reeditar, com um vocabulário diferente, o dualismo hermenêutico novecentista entre ciências da natureza e ciências do espírito, a que a noção de compreensão seria central. Não há coincidência completa entre o objeto das ciências do espírito e o âmbito dos fenômenos opostos por Wittgenstein àqueles em que as ciências colhem os seus objetos. No entanto, é instrutiva, para o autor, a comparação entre as estratégias de denúncia da unidade da ciência. Em que sentido a articulação wittgensteiniana de *explicações estéti-*

cas ilumina o tratamento de problemas próprios às ciências sociais tal como as entendia Gadamer? O texto busca, finalmente, responder a esta questão, aproximando a lógica wittgensteiniana de descrições gramaticais do tratamento gadameriano do *círculo hermenêutico*.

A natureza peculiar das explicações que visam persuadir (de razões) mas não convencer (de causas), e as suas relações com a interpretação, em particular no caso da psicanálise, é também objeto do capítulo seguinte, “El embrujo del lenguaje: a propósito de Wittgenstein y el psicoanálisis”. O autor, **Mariano Balla**, analisa as relações de Wittgenstein com a obra de Freud. A sua estratégia consiste em mapear as contribuições do filósofo vienense à filosofia da psicologia em geral, ressaltando o aspecto de descrição da gramática dos termos psicológicos. Em outras palavras: trata-se de pontuar de que modo essa descrição levou a uma compreensão da lógica interna de conceitos como sentir, perceber, recordar, etc., e diferenciar os seus usos de primeira e terceira pessoa. Além disso, o autor examina as consequências dessas diferenças no que diz respeito ao problema do conhecimento de outras mentes, problema analisado quer por analogia com o caso de primeira pessoa (suposto ser o único passível de conhecimento), quer pela via de inferências indiretas a partir do comportamento. Aqui, como em tantos outros temas, o objetivo de Wittgenstein poderia ser descrito como o de evitar reduções filosóficas – por exemplo, reduções entre o mental e o corporal, no dizer do autor. A partir do marco conceitual da noção de critérios, Balla propõe uma análise da crítica de Wittgenstein a Freud como dissolução de um vício de origem da psicanálise: a confusão entre razões e causas, particularmente no que diz respeito à operação do conceito de inconsciente. Nisso o autor não se afasta de muitas interpretações acerca da leitura de Freud por Wittgenstein. Contudo, Balla não adere a certa recepção filosófica da psicanálise que se dedica a denunciar, ou mesmo invalidar a prática clínica psicanalítica, por charlatã e arcana, bem como a reflexão própria da psicanálise, o seu trabalho teórico, por mistificador. Pelo contrário: encerra o seu percurso glosando as virtudes de uma recepção de Freud como filósofo de pleno direito. Tal seria um surpreendente resultado da apreciação de Freud por Wittgenstein que encontramos no capítulo. Essa apreciação é examinada em maior detalhe no capítulo seguinte, cujo título pergunta: “¿Wittgenstein, Freudiano?”

O elegante ensaio de **Romina Ibarra** pede uma leitura sutil já no título, a que talvez o Bardo inglês reagisse com outra pergunta: O que há numa vírgula? O capítulo revisita uma questão central às investigações sobre as relações entre a filosofia de Wittgenstein e a psicanálise: de que maneira o filósofo conciliava o seu juízo sobre a futilidade da psicanálise (enquanto uma “mecânica do espírito”) e os seus protestos de ser um discípulo de Freud? O fato de não se documentarem muitos reconhecimentos de filiação por parte de Wittgenstein acrescenta-se às razões de substância para a perplexidade que se exprime na forma interrogativa do título. A autora mapeia o contexto histórico da Viena coeva ao filósofo, onde havia suspeitas quanto à “legitimidade científica da psicanálise a partir do caráter arbitrário ou não necessário da interpretação analítica e sua impossibilidade de refutação”. Contudo, esse não seria o melhor ângulo pelo qual se compreender a especificidade das críticas do filósofo a Freud. Para Wittgenstein, o erro fundamental de Freud diz menos respeito ao que se passava na clínica (à eficácia prática da psicanálise) do que àquilo que Freud dizia passar-se na clínica, um discurso de segunda ordem. Wittgenstein não cobrava da psicanálise mais e melhor cientificidade (ou qualquer exigência de eficácia), mas, antes, o reconhecimento da profundidade envolvida nas relações do analista com o paciente, ou melhor, do paciente com essas apostas terapêuticas que são as interpretações do analista – o que posteriormente Lacan veio a chamar de pontuações. A própria história da reflexão acerca da clínica feita pelo campo, particularmente depois do chamado de Lacan a um *retorno a Freud* depois do sucesso da ego-psicologia, veio a dar razão a Wittgenstein, mostrando que a crítica do filósofo não deve ser posta em linha de conta com outras críticas filosóficas afins, por exemplo, de epistemologias mais simpáticas às ciências cognitivas ou comportamentais. Deve, antes, ser aproximada de esforços de refinamento da reflexão filosófica levados a cabo conjuntamente por psicanalistas e filósofos acerca dessa importante criação de Freud. Romina Ibarra soma-se a esse esforço, esclarecendo certos usos que faz Wittgenstein das noções de representação e persuasão nos textos em que o filósofo busca iluminar a lógica por trás do diálogo clínico, ou seja, as trocas verbais entre Freud e os seus pacientes (e leitoras). O texto dialoga, assim, também com outros capítulos deste volume incluídos na sessão dedicada a questões de metafísica e metafilosofia, à medida que há analogias esclarecedoras entre o diálogo filosófico da terapia

gramatical e o “diálogo” clínico da terapia psicanalítica – tal como já havia sugerido Gordon Baker. Mas dialoga também com os textos que incluem reflexões sobre estética e filosofia prática, à medida que há uma analogia esclarecedora entre o valor de juízos estéticos e aqueles da interpretação psicanalítica tal como Wittgenstein sugere que a entendamos. Em ambos não se faz apelo a “razões ordinárias para crer” mas, antes, a adesões “regulando toda uma vida”. Outro aspecto da crítica de Wittgenstein a Freud explorado pela autora diz respeito ao determinismo de eventos geradores de recalques e repetições: as cenas primárias. Freud não teria reconhecido o elemento mitológico dessa maneira de projetar determinações passadas sobre eventos futuros, nem, tampouco, teria reconhecido a falácia de se presumir que o paciente é “agente desses enunciados mitológicos”. Com isso, Freud atentaria contra o próprio método, pois o paciente restaria preso de uma confirmação da reiteração, independentemente de descobertas que fizesse sobre si no processo terapêutico clínico. A autora termina, finalmente, por identificar na crítica de Wittgenstein a Freud outra instância da crítica wittgensteiniana mais geral (e transversal a muitos outros objetos seus) ao modelo referencial do significado: a identificação “do dizer com o nomear: supor que toda descrição de fatos equivale a dizer o que é”. E identifica na terapêutica freudiana a virtude potencial de abrir o acesso do paciente a aspectos para os quais se tenha mostrado cego. Nesse sentido, haveria descobrimento – um sentido esclarecido com a leitura estética, não científica, das *explicações psicanalíticas*. Curiosamente, hoje é possível perguntar se os desenvolvimentos do próprio debate interno ao campo freudiano-laciano não se terão *aproximado* de Wittgenstein, sobretudo através dos esforços de Jacques-Alain Miller. Também aqui, juntamente com a estética e a antropologia, as humanidades ganhariam em prestar mais atenção à fundamental crítica wittgensteinianas acerca do descrever como esse dizer o que a coisa é. A autora resume assim a crítica mais justa à psicanálise, ou à metapsicanálise: “Freud tropeça ao vestir um modo sinóptico de efeito estético com uma roupagem conceitual científica”. E conclui, para voltarmos à sua pergunta do título, oferecendo algumas pistas de respostas ao desafio de conciliar tal crítica com um Wittgenstein “discípulo”, afinal, de Freud, avançando um sentido operatório para o conceito de inconsciente com que Wittgenstein estaria, talvez, confortável.

Mais uma vez, como em outros textos deste volume, terminamos acenando à noção de prática, no sentido de exercício do espírito.

O quarto conjunto temático dedica-se a questões mais gerais de metafísica e metafilosofia. Em “La escritura filosófica: reflexiones sobre método, estética y pirronismo”, **Guadalupe Reinoso** levanta a hipótese de que o pensamento tardio de Wittgenstein se ilumina ao ser aproximado daquele de Sexto Empírico em um aspecto fundamental a ambos: a indissociabilidade entre escritura, método e orientação filosófica. Uma forma estratégica de estabelecer essa convergência, segundo o aspecto referido, é a de analisar o estilo de composição dos discursos filosóficos wittgensteiniano e pirrônico, que não se limitariam a tentativas de representar argumentos em textos – porventura uma das fantasias entretidas pela filosofia tradicional. A razão para tal, segundo a autora, seria a de que a própria estética desses discursos exibiria a sua natureza como uma prática do pensamento, tanto num caso como no outro – que por isso mesmo ganhariam em ser aproximados. O texto busca então estabelecer essa convergência. Parte do interesse do texto está em mostrar que os movimentos do pensamento wittgensteiniano e também da filosofia pirrônica não conseguem comportar-se dentro da forma argumentativa tal como usualmente é entendida, lançando mão de uma gama variada de recursos estilísticos. Por outro lado, tampouco se trata de sugerir que o caminho do pensamento saudável é o de uma antifilosofia – como por vezes se diz tanto do ceticismo antigo quanto do Wittgenstein maduro –, mas, antes, o do exercício, nunca completamente bem-sucedido ou acabado, de uma habilidade peculiar e artificial do espírito. Trata-se do exercício do pensamento em criar contraposições ou contrastes possíveis a quaisquer afirmações teóricas a emergir no discurso, acerca de quaisquer objetos, exercício que implicaria em toda uma atitude existencial (uma interpretação dos textos maduros análoga à leitura de Janyne Sattler da obra de juventude do filósofo). A autora conclui o seu percurso buscando nas reflexões de Wittgenstein sobre estética elementos que reforçam a mútua iluminação entre o seu método e aquele da filosofia pirrônica.

Outra interessante aproximação entre a filosofia madura de Wittgenstein e os antigos é a sua leitura de Platão. Sabemos da admiração ambígua, às vezes mesclada de irritação, que o filósofo nutria pelos diálogos platônicos, uma das poucas paisagens filosóficas que ele frequentava – e amiúde cita-

va. A ambiguidade não surpreende. Embora o conceito de essência retenha aplicabilidade mesmo na filosofia madura de Wittgenstein, a função de essências como postulados garantidores da realidade, do conhecimento e do sentido é um dos alvos cruciais do seu pensamento. Além disso, um outro eixo da obra pode ser encontrado na descrição da lógica dos conceitos que regulam a distinção entre a interioridade anímica e o mundo exterior, descrição que torna insustentável a operação de localizar a sede do conhecimento no que os antigos chamavam de alma. O texto de **Maria Aparecida Montenegro**, “A metafísica platônica e a gramática filosófica de Wittgenstein”, analisa essa relação tensa do filósofo com Platão no que diz respeito a esses temas. Parte do seu interesse é também metafilosófico: buscar compreender em que sentido a leitura de Platão por Wittgenstein lança luz sobre a sua própria concepção de filosofia e de metafísica. A esse respeito, a autora analisa criticamente as razões que teriam levado Wittgenstein a não distinguir a filosofia de Platão do platonismo.

O capítulo final do volume revisita um dos lugares já clássicos da literatura de comentário a Wittgenstein. Em “Peter Hacker versus Gordon Baker: el problema de las representaciones sinópticas o perspícuas”, **Rodrigo Cárcomo Aguad** tematiza a noção de representações perspícuas (*übersichtliche Darstellungen*) como um problema radical para a leitura do filósofo, e também para as ambições do fazer filosófico nele inspirado. Tratar-se-á do resultado obtido a partir das descrições que Wittgenstein chamava de gramaticais (ou seja, segundo o aspecto da sua lógica interna) dos usos dos conceitos? – ou de um nome possível para a exibição de mitologias de uma forma de vida? Que sentido ou alcance terá a possível diferença sugerida por estes dois modos de interpretar aquele conceito? O autor usa a estratégia de apresentar o debate acerca da noção de representações perspícuas que levou Gordon Baker a afastar-se de Peter Hacker, com quem colaborara nos anos 1980 na importante série de *Comentários analíticos às “Investigações Filosóficas”*. A tradução para o espanhol do original alemão *übersichtliche Darstellungen* é outra estratégia do autor para articular e desdobrar o seu problema, agora nos termos da seguinte pergunta: simplicidade e perspícuidade implicam-se mutuamente? Caso se impliquem, que consequências decorrem da aposta tradutória de *übersichtliche* num e noutro caso? A tarefa das representações perspícuas é positiva (clarificação conceitual) ou negativa (dissolução de ilu-

sões ou confusões ou falsos problemas), e o que significaria uma e outra resposta, em termos filosóficos? A questão envolve uma série de sutilezas, como sói ser o caso com discussões metafisológicas acerca da obra de Wittgenstein; e segue aberta, talvez mesmo urgente, se pensamos que o papel do pensamento crítico-reflexivo no nosso tempo volta a ser alvo de questionamentos nem sempre intelectualmente honestos. A tradução de *Darstellung* também é objeto de uma análise fértil, na qual Cárcamo Aguad resgata a ideia de Baker de que essa noção pode aplicar-se aos objetos de comparação, mas não a uma imagem de uma duplicação dos usos, como a conhecida analogia do mapa relativamente ao território mapeado. O percurso proposto no capítulo terá, também, interesse especial para a questão da recepção de Wittgenstein, por articular de forma clara a cisma entre Baker e Hacker, e corretamente situá-la em termos de distâncias metafisológicas entre os dois comentadores. Baker teria passado a conceder maior peso à natureza terapêutica da filosofia de Wittgenstein em razão do lugar assinalado à falta de perspicuidade: não a linguagem, ou melhor, não o uso da linguagem, mas o discurso filosófico sobre a linguagem – quer porque esse discurso gera, como efeito seu, imagens confusas e desconectadas das suas ligações nativas e apropriadas, quer porque esse discurso pode inclusive estar na origem até mesmo de usos assim desconectados de ligações apropriadas, como um seu vício de origem. Neste último caso, controversamente, a filosofia passa a dever assumir uma tarefa que apenas superficialmente se pareceria com a reforma de uma linguagem que não estivesse em ordem: antes, ensaia, sem garantias e sem um método seguro e isento de idas e vindas entre os tópicos, reconduzir as palavras “do seu uso metafísico ao seu uso ordinário”, não corrigindo problemas na linguagem mas desfazendo estragos da intervenção do próprio filósofo (ou de certo fazer filosófico), fonte do vício de origem que parece embaçar certas palavras. Antifilosofia, então? Eis novamente presente um dos temas que perpassam alguns dos textos deste volume. Baker teria reconhecido que, no limite, a descrição gramatical minuciosa não é eficaz no seu trabalho elucidativo se não for acompanhada de uma mudança de atitude face ao modelo referencial do significado, isto é, face à linguagem como um todo, face à maneira como a significação é concebida (para isso, ver em especial os textos de Arley R. Moreno e João Carlos Salles) – coisa que, note-se, não é o mesmo que *refutar* esse modelo acerca do funcionamento da experiência do signifi-



cado. Finalmente, um aspecto estimulante do capítulo de Rodrigo Cárcamo Agud é o de mostrar a posição ativa da interlocutora paciente, que precisa obter êxito em ver novos aspectos capazes de a liberar do cativeiro de uma imagem essencializante – não com fins iconoclásticos, mas para que abusos lógico-semânticos forçados ao espírito por uma imagem não examinada e não reconhecida como imagem se dissolvam, com a conseqüente libertação da imaginação conceitual, e conquista de uma nova responsabilização pelos significados com que articulamos a experiência. O autor fornece assim pistas valiosas sobre a natureza do diálogo filosófico wittgensteiniano (com o que se associa ao capítulo de Guadalupe Reinoso). Encerra o seu percurso com o exame da interpretação de Baker e Hacker acerca das *übersichtliche Darstellungen* em textos de Wittgenstein sobre Freud, Frazer e Goethe.

Este volume não teria sido possível sem a diligência – e manuelina paciência – de **Flávia Goulart Rosa**, premiada diretora da Editora da Universidade Federal da Bahia (Edufba), a quem sou imensamente grato.

# **I. CONHECIMENTO, LINGUAGEM, EDUCAÇÃO**



# FOR AN EPISTEMOLOGY OF USE

## One aspect of the wittgensteinian concept of use: construction of the sign and constitution of meaning<sup>1</sup>

Arley Ramos Moreno

I

### Introduction

The idea of an epistemology of use originates primarily in the philosophy of Wittgenstein, as well as in Gilles-Gaston Granger's. In what follows, we will consider only the Wittgensteinian origin of this idea.<sup>2</sup>

One central theme is the complex relationship between the pragmatic field of linguistic meaning and its transcendental function as introduced

---

1 Original in Portuguese "Por uma epistemologia do uso. Um aspecto do conceito wittgensteiniano de uso: construção do signo e constituição do sentido". Translation revised by Rafael Lopes Azize.

2 On the Grangerian origin of this idea, see "La description grammaticale et sa fonction transcendante", in *Grammatical ou Transcendental? (Cahiers de Philosophie du Langage, vol. 8, 2012, Ed. L'Harmattan, Paris)*. A few passages of this text partially refer to, and develop ideas of the *Presentation to the book Apontamentos para uma epistemologia do uso (Notes Toward an Epistemology of Use)*, a collection of articles written between 2004 and 2012 (Salvador, Brazil: Quarteto, 2013, "Empiria" Series). In addition, see *Introdução a uma pragmática filosófica*, chap. 6 (*Introduction to a Philosophical Pragmatics*, Campinas, São Paulo: State University of Campinas Press 2005). This last volume was translated to French as *Introduction à une épistémologie de l'usage* (Paris: L'Harmattan, 2011).

by Kant to characterize certain guiding principles for the constitution of objects of knowledge. As Kant stated in this regard:

A transcendental principle is one through which we represent the universal *a priori* condition under which alone things (*Dinge*) can become objects of our cognition in general. (*Critique of Judgment*, Introduction, V)

Wittgenstein's activity of description of the diverse range of rules developed in the process of the use of words, despite fulfilling an exclusively therapeutic task in relation to thought, according to the author himself, seems to us to fulfill another, no less important task that he neither expected nor sought. It expands the horizon of the transcendental function by indicating the presence of constitutive principles of objectivity in a domain traditionally relegated to the field of empirical and psychological contents. It is a domain where elements from the inner and outer worlds intervene – such as empirical objects and psychic states –, and actions among interlocutors who use language in public and institutional contexts dominated by the linguistic activity. We could name it, for lack of a better word, the domain of the *pragmatic*.

### A pragmatic conception of the transcendental function

The pragmatic, as it is situated in the context of the Wittgensteinian description of the uses of words, contrasts with the domain of the pure principles of Kantian understanding, as well as with that of the logical principles, equally pure and ideal, of logicism. After the *Tractatus*, Wittgenstein will say that the crystalline purity of logic was a requirement of philosophical thought, and not a property of the objects described by the application of truth-functional logical analysis to language (PI, §§ 107-8). Now, turning to this domain of impure elements, the description of the uses of words finds the same transcendental function, this time present in the linguistic action exerted on the world of physical and mental objects – which Wittgenstein calls the *praxis* of language.

The expansion of the domain of the transcendental function arises when we consider this practice as a form of symbolic organization of experience by language, particularly with the construction of concepts. The minute descrip-

tion of the applications of words shows the different techniques for creating linguistic rules, developed over the course of this organization, with which it is always question of *defining norms* of use and *applying them*. All the techniques converge towards these two correlative acts, which do not determine contents, but only *forms* or, rather, determine the functions performed in the application of language. In other words, it is through the therapeutic description of the application of linguistic expressions that the norm can be shown – rather than through an internal analysis of the expressions themselves – for it is the application that shows the function, or the deep form of the expression (PI, § 664); the application shows the norm of use that gives meaning to the expression. Indeed, the function of the same linguistic expression can vary according to the application made of it. For example, its normative application can be followed by its descriptive or expressive application, like the fluency and alternation between the bed and flow of a river (ÜG). The form is not a property of linguistic expressions; it is a function of the applications made of them. Therefore, the grammatical description of use is *formal*; it does not focus on any kind of content, whether empirical, sociological, anthropological, psychological, or even on the metaphysical super-objects transcendent to linguistic practice, or a “super-order” expressed by “super-concepts” and “super-expressions” (cf. PI, § 97, 192).

On the other hand, even when norms are defined during the use of language, the definitions do not express properties of the application circumstances; they exclusively guide the symbolic action, determining or suggesting a path to follow inside the game. This is done, of course, previous to the application of the norm itself, though a given application of a norm can be the occasion to set a new norm (PI, § 83). Thus, the norms of use allow the extra-linguistic experience to be organized independently of its material properties, and, at the same time, they are immersed in the circumstances of that experience through the applications of language that are made to them. Thus, we can say that the norms of use are *valid a priori* and constructed *a parte post* and this, to resume the *Tractarian* image criticized by Wittgenstein, causes the crystalline purity of the *a priori* forms to acquire the conceptual transparency of the norms of use – such as the opacity of white (see ÜF), which is norm and application.

In this pragmatic environment, marked by the practice of language, the necessity of the norm loses the universality it previously had, in the pure environment of understanding, when it is introduced into the limited intricacies of each language game. It becomes subject to fluctuations determined by the circumstances of the use of words. Necessity ceases to be a property that forces itself with absolute autonomy over thought, and it becomes a convention that guides it – as when we say that white is lighter than black, the whole is greater than its parts, or even that this is my hand. Although it is possible to say and think the inverse of what is stated by these assertions, we do not do so in our usual language games – for, if we did, we would be contradicting normative conventions of the meaning of the games and would then be playing other games, as if, for example, we inverted the meaning of the negation sign (cf. BT, 56a, § 9). Normative conventions, related to circumstances external to the games whose meaning they organize, retain these games' internal necessity, as well as their arbitrariness and autonomy.

Thus, the description of linguistic practice presents us with *formal* and *a priori* valid conditions of the significant moves in language games that, albeit elaborated in a pragmatic environment and in the course of the moves (i.e., of the application of rules) – the necessity then ceasing to be universal and absolute and becoming provisional, or even conventional. These are *preparatory* conditions for the games, allowing the initial points of contact between language and world to be established through naming techniques – just as they are *constitutive* conditions of conceptual meaning that, through the definitions of what are the objects in the different games, tell what kind of object something is (PI, § 372). The therapy of philosophical thought is performed grounded on these conditions, which means that the therapeutic description situates the *essence* in the rules whose expression is found in the *applications* of words or, as Wittgenstein says, the grammar of the use of language (PI, § 371), and not outside of it. These are *formal* and *a priori* conditions, not psychological or empirical ones (D/S, p. 115). For this reason, they are *objective* – just as Frege used to say, insofar as they can be expressed by language in the form of definitions, allowing for consensus, as the laws of geometry and of the natural sciences (Frege, *The Foundations of Arithmetic* § 226). For example, there are tools of language that play the role of preparatory rules for the use of words, such as samples and paradigms

(e.g., PI, §§ 50-51), and the definitions of norms of meaning, or grammatical propositions. They no longer have the crystalline purity of logic; rather, they are marked by the friction of the use of words.

These are the two fundamental characteristics of the Kantian concept of the *transcendental* that seem to us to be present in all of Wittgenstein's analyses and descriptions of uses of words. The soil of the *a priori* forms, however, begins to show, in this new context, the friction of the practice of language, and loses the purity of reason. Therefore, the context of the epistemology of use is that of a *philosophical pragmatics*.

However, as it might be clear now, this is not a *pragmatism*, in the spirit of that important North-American philosophical tradition, in which the idea of *utility* is present, albeit in different versions – with widespread influence in Europe through pragmatic models of analysis of language, such as those of Austin, Searle, Grice, and others. On the contrary, in our case, the *pragmatic* performs the transcendental function of condition of possibility of meaning and, consequently, of constitution of the objectivity defining its meaning – independently of the idea of utility. The conception of linguistic practice stemming from Wittgenstein's descriptions of the use of words points to a linguistic-pragmatic dimension of signification that, again, cannot be reduced to the various empirical aspects (sociological, anthropological, psychological) of the processes and techniques involved in this practice. The description is focused on the internal connections of words with forms of life, with values, habits and institutions that inform thought and judgment; or with the certainties that delimitate our more general frame of reference – which Wittgenstein calls *Weltbild*. The description of the use of words is actually a reflection on *concepts*. That is why the therapeutic interest of philosophical activity is always attentive to the situations in which we attribute *necessity* to the justifications given about meaning, to answers to the question as to *why* – what is time, truth, doubt, simulation, expectation, thought, proposition, etc. The therapeutic interest does not lie in the truth of the justifications, but in their meaning.

That is precisely Wittgenstein's position, it seems to us, when he refuses to be called a pragmatist, as for him the useful is no criterion of truth, the reverse even being possible in certain instances. In other words, it is the way of interpreting experience within a form of life that defines what is consid-



ered true or useful, and consequently informs our judgment, leading to its application in different situations (cf, e.g., BPP, I, § 266; ÜW, §§ 145-147). The fact that we employ, for their theoretical utility, concepts that are considered false, for example in counterfactual thought experiments, as well as concepts with no practical use, albeit considered true (e.g., the concept of the solar system's mass at time *t* or of a regular polygon with a thousand faces), merely indicates that the *system* formed by propositions that are considered evident, certain, or, in Wittgenstein's terminology, *grammatical*, is what lends form to judgments, on truth and on the theoretical and practical utility of propositions – rather than processes, facts, and extra-linguistic entities of the outer or inner world. And this system is neither true nor false: it is a system of secure beliefs that provides the criteria for our judgments – beliefs whose security rests on forms of life and not on random choices. Hence its character of necessity, whose nuances vary according to the language games, from the conviction of common sense and the various degrees of certainty present in the various forms of perception, to the necessity operating in mathematical proof. Thus, despite its proximity to pragmatism – something that surprises even Wittgenstein himself –, the project of description of rules of use is not a theory of truth; it is exclusively a reflection on meaning.

## Epistemology and meaning

The hypothesis we would like to put forward at this point is that the therapeutic description of the uses of words, through the procedure of methodological variations of their diverse applications, suggests an important series of elements that allow the concept of *use* to be explored as indicative of a field by which the epistemic activity of *constitution* of meaning is clarified, through the work with language and elements of the extra-linguistic world. In this perspective, the epistemic activity would not be limited to developing cognitive models, and should be understood as constitutive of meaning in general. Cognitive forms are only one chapter, albeit important, of the more general activity of constitution that defines what an object is – or, rather, defines the object's meaning.

By suggesting an epistemological reflection based on the conception of the use of words, we redirect the focus away from the therapeutic function

that the concept of *use* has in Wittgenstein, and place our attention on the epistemic function of the process of constitution of meaning. As a result, we introduce an idea of knowledge that is not defended as a thesis by Wittgenstein, although it is explicitly present in all the therapeutic processes of description of uses. The idea is to conceive of knowledge as the set of correlated *activities* of *building* internal relations of meaning and of *applying* them in the form of rules. This idea of epistemic activity is presented by us as a philosophical thesis – something that Wittgenstein, as we said, would not do.

Building rules of meaning, in other words – and, by the way, according to the procedure of the Wittgensteinian description of uses – means to create and even invent internal relations between objects within the technical contexts that are the language games, from relations of logical inference present in mathematical demonstrations and proofs, to relations between sensible objects, such as that between two colors, of lighter or darker shades, or the relations of objects with themselves, such as identity or the number of letters of a word, etc. These are not empirical or causal relations, with which the description of the uses of words is concerned, but meaning relations, created in the linguistic activity that involves a myriad of elements of the situations of dialogue and is at the same time involved in them. Wittgenstein refers to them as *language games*.

These relations of meaning are established and applied to experience, which is in this way significantly organized: a something becomes an object of thought when it is expressed linguistically through concepts. For example, spots of color now have relations of meaning with each other, affiliations and exclusions, combinations that are allowed or excluded, thus forming a true geometry of a *space of colors*. Sense data are now expressed by concepts and propositions relative to current or past perceptions, with varying degrees of imprecision inherent to their meanings, to form what we might also call true *geometries of visual space and mnemonic perception*. In the same way, future events are now anticipated by mental states, as expectations, intentions, predictions, wishes, etc., thereby forming true *geometries of modalities* of the possible, probable, virtual, and necessary. From this perspective, empirical induction itself, for example, does not rest on causes, but on reasons, namely, people's *reports* about pain and their personal pain *experiences* are reasons – and not the cause – of the certainty I have that I will

feel pain if I put now, or in the future, my hand on a flame of fire (PI § 472 ff.). In all cases, it is not a question of empirical relations between thought and its contents, but of internal, or meaningful, relations between thought and reality – relations bearing the mark of necessity, not of contingency.

This linguistic organization of experience by constitution of meaning pervades all of Wittgenstein's descriptions of use, and this is what we qualify, in this text, as cognitive activity: to know is to build rules of meaning and operate with them, applying them to the objects of thought.

On this point, as we shall see in more detail, there is an important difference between the conception of knowledge as just introduced – including the spiritual activities linked to it, such as learning, understanding, and knowing (*kennen, verstehen, wissen*) –, extracted from therapeutic practice, and the conception that Wittgenstein describes as being present in the normal applications we make of this concept, and that he himself takes as a parameter for carrying out the therapy of certain confusing applications, namely, that all knowledge is related to a content that must be able to pass the test of facts or whose propositional expression must be meaningfully falsifiable: *p* expresses a legitimate knowledge only when its negation has meaning, or in other words, if it is possible that *p* be falsified under the normal conditions of its application. Consequently, to learn/understand/know is to master *p*'s respective verification techniques (cf. PI, §§ 138 ff.; 150-151). From this point of view, according to Wittgenstein, internal relations are not contents of knowledge; they are norms of meaning that precede knowledge, providing its conceptual context and the conditions of its meaning. For example, when seeing the rain outside or feeling pain in my hand, I do not *know*, actually, that I see rain or feel pain. I merely attribute meaning to what I see and feel by applying the concepts of *rain* and *pain*, concepts whose meanings I have learned in a language game. All I *know*, in these cases, is how to properly apply the concepts; from that point on, rain and pain may become legitimate knowledge contents to, for example, the meteorologist and the physician. That is an important result of philosophical therapy.

Now, for our part, we do not intend to describe applications of words in the manner of Wittgenstein for therapeutic purposes. Rather, we propose a conception of knowledge based on some of the results of his description: *preparing* and *constituting* meaning linguistically are already epistemic activi-

ties because they lead us to *master* the function and application of the sign. This is yet another path that Wittgenstein's thought invites us to explore.

## Operative concepts and the therapeutic method

Indeed, it would be possible to distinguish two aspects of Wittgenstein's philosophical activity, complementary aspects that, although naturally interwoven with each other, have quite different functions in his philosophy. There is, on the one hand, the elaboration of theoretical concepts and a method, and, on the other hand, the application of the concepts and of the therapeutic method. Wittgenstein developed these two aspects over the years, whose results influence each other, and are concomitant with the philosopher's efforts to practice exclusively the therapy of thought and avoid the construction of a system of theses. Here, we are concerned with the first aspect, or better, with the theoretical tools developed to face the difficulties left by the *Tractatus* – and from which the second phase of his philosophical activity begins.

Already in the early 1930s, Wittgenstein refers to the role that every reference system used as a model to analyze or describe objects and facts must play. At that moment, he on the one hand criticizes the *dogmatic* use that had been made of the logical model in the *Tractatus* to analyze language, and on the other hand he simultaneously recognizes the importance of and need for a model to ensure the *unity* of the descriptions of the uses of words from that point on. The results of this self-therapeutic process are what we consider the theoretical aspect of developing operational concepts and the methodological notion of *perspicuous presentation*.

As stated by Wittgenstein in the dictates to Waismann, the reference systems respond to our need for *completeness* of the descriptions and for *autonomy* of the rules applied in these descriptions relative to the empirical (cf. Dictées/Schick, pg. 116-119). Now, the function of the models is not merely didactical or instrumental, since, on the contrary, they “characterize the whole approach (*Betrachtung*) and determine its form” (see MS 118, 119; *Culture and Value*, p. 21-22). This is where the danger lies of dogmatically using the model. Indeed, states Wittgenstein in his criticism of Spengler in the latter text, one must take care not to transpose the model's properties

to the object under consideration, because that can lead to the dogmatism of asserting of the object that “...*this must always be...*” (ibid., id.). Now, the same criticism becomes self-criticism when, in PI, Wittgenstein presents the model that will be applied in the approach of language phenomena, namely, the *language games*, not without immediately clarifying the application to be made of them, and discarding the application previously made in the *Tractatus* of the logical model. They are objects of comparison to be applied as *criteria* to clarify the obscure relations of our language –and not “as a prejudice to which reality must correspond”– further observing, to distance himself from the tractarian dogmatism: “(The dogmatism into which we fall so easily when doing philosophy)” (PI, § 131). This application of the model characterizes the concept of a *panoramic presentation* of the use of words (PI, § 122), a focal point of philosophical therapy.

Let us next consider some of the operational concepts developed by Wittgenstein to face the difficulties in the *Tractatus* and how he thus attains a pragmatic conception of meaning and language – or what he himself calls “the praxis of language”: subject-matter of the description of the uses and goal of the panoramic presentation.

### Learning to act with words

Wittgenstein organized the early part of the *Album* around and in the same sequence of presentation of the two complementary themes inherited from the *Tractatus*, which are two aspects of the process of linguistic organization of experience through the attribution of names. Because the discourse of the *Album* is not linear, these themes are crossed by other ones, such as the nature of philosophical activity and the self-therapy. Thus, we first find in the *Investigations* the theme of contact points between language and reality or, as the *Tractatus* states, the antennas with which the proposition touches reality (Tr.2.1515), until about § 64 (which corresponds in the *Tractatus* to all the aphorisms of section 2 whose numbers have the zero figure). Then, there is the theme of the nature and constitution of propositional meaning, from § 134 on, which in the *Tractatus* corresponds to the exposition of the picture theory, from aphorism 2.1 on. These two themes are reworked in the *Investigations* in the same sequence, the issue of naming being broken

down into two aspects: the *ostensive teaching of words* (*hinweisendes Lehren der Wörter*) or *training* (*Abrichtung*) and the *ostensive explanation* or *definition* (“*hinweisende Erklärung*” or “*Definition*”) (PI, § 6).

Regarding the first aspect of naming, the elementary points of contact between language and reality are now clarified through ostensive teaching or training techniques in contexts that *guide* their application, i.e., provide *lessons* (*Unterricht*) (PI, § 6). These lessons allow us to interpret ostensive gestures and repetitions of words and apply them, whether to train behavior, associate mental images with objects, or even to facilitate the understanding of a word – or, rather, at this elementary step, to *understand* a word means only to *act* according to the rule involved in the lesson, as, for example, to obey the order that was given when the word was pronounced (PI, *ibid.*, *id.*). Thus, the same technique will fulfil different functions according to the particular lesson in which it appears. Emphasis here is placed on the fact that the learner should have mastered some of the many activities that can be performed with the name, in addition to the referential function traditionally attributed to it (e.g., she must know how to interpret an order or a request or an alert within the lesson), so as to know the place of the word in its application as a label (e.g., to name the form and not the color, but also to act in accordance with an order, or to express an impression, etc. (PI, §§ 7-27). Therefore, the replacement of the object by the name is the result of a complex and certainly lengthy activity involving gestures, objects, words, and instructions regarding its coordination within an already-established linguistic context in which, however, one still cannot *ask for the meaning*. The simple labelling of an object by a name is a technique that consists in a language game in which the word functions as a label and no longer as an order, request, alert, etc.; labelling is a form of acting supported by lessons that the student must have mastered already. The points of contact between language and reality are built in the learner’s *action* with words in language application techniques, from the most elementary to the most complex.

The second aspect of naming relates to the definition of a name or, even, to the question of meaning. Likewise, Wittgenstein stresses here the fact that a definition only clarifies the use of a name when a learner already dominates many games with the respective word, i.e., when the part it plays

in language is already clear to the learner, even when he or she has no explicit knowledge of its rules. This happens, for example, when watching and imitating people at play (PI, §§ 28-34).

The presentation of these two aspects of naming described above precedes, in PI, the issue that had been central to the *Tractatus*, of the essence of proposition and thought (PI, §§ 65-94), inserting it into the context of the pragmatic use of language. This order of presentation seems to match Wittgenstein's effort to address difficulties inherited from his earlier book, recognizing their importance and respecting their conceptual priority. It should be noted that the pragmatic concepts introduced herein correspond to the new reference system adopted, the notion of *language game*, wherein the logically simple object, important to the logical model, breaks down, as name's reference, in diverse actions within the lessons learned in the games. In both cases, the systems of reference – the logical space and the language games – provide the rules with which to analyze, or describe, as appropriate, the objects and, thus, to lend unity and completeness to the philosophical task.

This is the new theoretical framework that allows Wittgenstein to clarify the situation, which had remained ambiguous in his book, of the relations between language and reality – which were not explored in their two aspects, namely the *substitution* of objects with names and the *identification* of objects through their names. Language games are the context that will give meaning to the pragmatic equivalent of the logically simple in the *Tractatus*, allowing for the clarification of both the elementary links between name and object and the different forms of meaning present in the use of words as names of objects.

The two central themes of the *Tractatus*, of the contact between language and reality and the possibility of representing the world by the meaningful proposition, which is thought, will be considered later under the pragmatic aspect of the *construction and application of techniques* involving language and situations of dialogue. Such techniques attain the status of a *foundation* of the very experience of meaning, in view of its *linguistic expression*. As Wittgenstein states, referring to the experiences of learning to perceive aspects and to express them: "The substrate of this experience (*Erlebnis*) is mastering (*Beherrschen*) a technique" (PI, II, XI).

It is therefore the job of the philosopher-therapist to describe and compare applications of words in different games, according to the various techniques available to us, and even to invent applications, and panoramically present their rules of use without raising hypotheses or advancing explanatory theses.

### Epistemic suggestions

Now, the therapeutic description calls our attention to two characteristic functions that these techniques have in language games. First, they introduce norms to significantly *incorporate* elements of the world into language, presenting them as candidates for applying names: “this is called green”; and, second, they *define the meaning* of what it is *to be an object*, presenting it as the context for applying the name ‘green is a color’. In the post-*Tractarian* pragmatic environment, these two functions of the rules are incorporated by a learner through the *training* or *ostensive teaching* of the associations between signs, and of the *ostensive definitions* of meanings within language games. And all this, as already mentioned, against the background of previous dealings with the uses of words, the previous and even informal, or practical, mastery of other language games (e.g., PI, § 6), as *logical* condition for learning new rules, to being able to make comparisons with familiarity, indeed, to have the *experience* of meaning – i.e., of aspects or internal relations (cf. PI II, xi.).

The elementary links between language and world continue to be considered as condition of possibility of the proposition, but they no longer are considered to exclusively relate to empirical processes in virtue of not being explorable formally, as in the *Tractatus*. The new pragmatic environment can detect *formal* aspects in the use of language that were previously unsuspected and then indicate techniques by which the world can be integrated into meaning. In other words, *linguistic* practices may now be explored and clarified (*erklären*) – something that the requirement of purity of logical analysis forbade. However, the very concepts of *object* and *proposition* will be reformulated.

In this way, we can appreciate, based on Wittgenstein’s thought, a new understanding of the concept of *condition of possibility* that emerges from



the processes of linguistically integrating reality and of object definition. As we pointed out in the beginning, this conception retains, from the Kantian concept, necessity, as well as the independence of that which conditions, but makes it relative to the uses of language. These are normative conditions created *out of* the application of other norms and *during* the process of using words. As Wittgenstein says, “we play and – ‘make up the rules as we go along’ as well as ‘change them – ‘as we go along’” (PI § 83). It preserves the status of formal and *a priori* condition relative to what it determines, and it discloses its way of elaboration and functioning, which is *a parte post*, i.e., during the use of language.

The two elementary steps of the articulation of meaning, i.e., attributing names as labels and defining their meanings, correspond to an exclusively conventional level of introducing norms, without any necessity – it is always possible to accept or reject them. The next step will be the result of what Wittgenstein calls the ‘calculation with language’ (PI, §§ 449 and see 27,33), i.e., the creation of linguistic expressions bearing necessity – which is the properly propositional level. It is when meaning seems to sound like a definition of essence – i.e., when it seems that it cannot be denied or, much less, thought differently. This is the case of analytical propositions and *a priori* synthetic propositions: we not only accept that names are assigned to objects, numbers, colors, and so on, but now we assert with certainty that “every object is identical to itself”, that “ $2 + 2 = 4$ ”, or that “white is lighter than black”. We accept the definitions of point and line, and then assert with certainty that “only a parallel to a line can pass through a point outside this line”. We accept the definition of certain psychological states and affirm with certainty that “sensations are private”, and so on. We begin by accepting initial conventions and then think of necessary relations. At this level of development of meaning, according to Wittgenstein, conceptual confusions arise: the presence of necessity here makes us forget, or lose sight of the depth of conventions that is its originating soil. As Wittgenstein states: “To the depth that we see in the essence there corresponds the deep necessity of the convention” (BGM, I, § 74).

Therapy, in its philosophical description, begins at this level and leads us, so to speak, in retrospect, back to the previous level where the preparatory conventions were explored, which then appear as *conditioning* in relation to

the level of absolute necessity. This conditioning relation concerns, therefore, the constitution and elaboration of conceptual meaning. The panoramic view of the uses allows us to appreciate the internal relations of conditioning, established in the field of acting with language, among the numerous levels of articulation of meaning, showing the walked path, as if in a calculus, from the initial and preparatory conventions of meaning to its propositional expression – be it of norms of meaning or as descriptions of facts. By showing the linguistic and conventional foundation of necessity, its original soil, philosophical description replaces the idea of an absolute foundation with the idea of *condition of possibility*, now in a pragmatic context.

Similar to, yet more broadly than, language games that condition other games, such as the concepts of simulation and doubt that have their conditions of possibility provided by games of spontaneous expression and certainty, the concept of necessity presupposes the same processes of linguistic articulation of experience (i.e., preparation of the positions of the signs and the constitution of their meanings) that lead to the propositional form of the expression of both necessity and facts. This is the path we are led to run by the calculus with words, in the post-tractarian pragmatic context: all necessary meaning is, rather, an *already-established* meaning. For example, to state that “white is lighter than black”, we must first know that we are talking about colors, and to assert that words have a certain number of letters, we must first know how to identify words. It is these different processes or techniques that are shown by the therapeutic description, as well as its conditioning, formal and *a priori* function for necessity. Such function is not, however, given in advance, but, on the contrary, is developed *during* the process of applying the rules.

The absolute foundation is thus replaced by processes of a pragmatic nature that firmly ground meaning when setting conventional norms of meaning, or internal links, among the diverse language application situations. These are processes, however, whose stability is always fragile and subject to the weather conditions of the forms of life, like the roof of a structure that stabilizes the walls better than do pillars but that can be destroyed by gales. In this sense, it seems to us that therapy destroys huge buildings, as Wittgenstein states, true sand castles, when releasing its linguistic foundations (PI § 118), revealing them to the eye, namely the *logical-grammatical* relations of conditioning

among conventional techniques involving words, i.e., the language games. This is not, therefore, a pragmatic reflection as a branch of the empirical studies of language.

### Conditioning among levels of constitution of meaning

There is an important outcome, it seems to us, beyond philosophical therapy, that is *virtually* present in the theoretical framework of the description of uses, as presented in the *Philosophical Investigations*. Although Wittgenstein explicitly refers to the idea of *conditioning* several times in the *Investigations* among levels of elaboration of meaning (e.g. PI, §§ 6, 26-30 on the precedence of ostensive teaching in relation to ostensive definition; § 49, on naming as preparation (*Vorbereitung*) when describing, etc.), he does not do it as a philosophical thesis about the *facts* of language use. The panoramic presentation of uses does not pose any hypothesis on the genesis of the philosophical confusions; it merely presents diverse situations for comparison, namely, the various levels of articulation of meaning in language games – and the conditioning among the levels is a clarifying result that unifies the descriptions of uses of words, without it being presented as a philosophical thesis.

Indeed, this idea provides unity to the method of search and panoramic presentation of intermediary connections whenever meaning seems to be excluded from a game by the absence of what it presupposes – such as doubt presupposing certainty, simulation presupposing sincerity, or description presupposing naming. Similarly, and more generally, the naming game, which is a preparation to the use words, in its turn presupposes a long training to act *with words*, through numerous training techniques involving sounds, actions, and objects in contexts that guide us to apply sounds as words, such as when we order, call, communicate, ask, perform tasks, and even name (cf. PI § 25 et seq.). The ability to name implies, therefore, a vast and long path of activities involved with words and within situations that guide the understanding of the rules at play. From then on, the learner can ask for the meaning of the word.

The set of theoretical concepts that lead to this idea of conditioning among language games, in relation to their different ways of elaborating meaning, replaces the logical model that, in the *Tractatus*, leads to the un-

fathomable elementary links between name and object, between language and reality. They introduce something that is excluded from the field of transcendental logic, namely, the *practice with language* through the *teaching* and *learning* of meaning, within the games – taken as parameters of comparison with our language, not as norms on how things must be. It is a new conception of *applying* (*Anwendung*) linguistic symbolism and logic – in contrast with the *Tractatus* (cf. *Tractatus* 3.262, 5.557) – emerging during the 1930s in Wittgenstein's thought, and which is already explicit in the *Brown Book*, through the idea of teaching language through *training*, the way we train animals using reinforcements and punishments. This set of theoretical concepts is developed gradually and receives a finished form in the text of the “album” (i.e., the PI).<sup>3</sup> The logical form of the name and the proposition, as well as the absolute simplicity of the *Tractarian* object, begin to confront, from that point on, the friction of the use of language.

Thus, during the therapeutic process, we appreciate different ways of introducing norms in language, such as the nominal use of words, the mathematical and logical proofs and demonstrations applied as paradigms of meaning. From our point of view, this difference is important because it points to a relation of conditioning between different levels in the elaboration of conceptual meaning. The first level is that in which only places for *words* are prepared; the second level is that in which the places of *propositions* are prepared, descriptive and grammatical or, rather, of the descriptive and grammatical functions of language. The second level is conditioned upon the first because its starting material are the norms *regulating* symbolic experience, which were introduced previously and prepare the initial applications of words.

This, it seems to us, is a therapeutic outcome that is important beyond therapy, because it allows us to conceive of the presentation of philosophical questions in a clear manner, as Wittgenstein says regarding the legitimate phenomenological problems to be tackled without the “sand castle” of a phenomenological system taken as foundation (B/F I, § 53; III, § 248), a manner that is also *preventive*, so to speak, as it is, precisely, a result of therapy.

---

3 For an in-depth study of the relations between the “philosophical diary” and the “philosophical album” as Wittgenstein's modes of composition, see Arley R. Moreno, “How to Read the Album?”, translation available at the author's Academia.edu page, from the Portuguese original “Como ler o Álbum?”, in A. R. Moreno (Org.). *Como Ler o Álbum?* (Campinas, Brazil: State U. of Campinas Press, 2009). [Editor's note]

## II

### Construction of the sign

The above distinction can clarify the nature and construction of the intuitive notion of symbolic *addressing* (*reenvio*) between a sign and its *addressed content* (*objeto de reenvio*), since the function of simple labelling (understood as a form of *pre-predicative* application of the sign in which the latter is directly juxtaposed to the object) is exemplar for comprehending the conditions that act to form meaning on a certain level. This is certainly the most basic level of use of language, namely, the level at which the symbolic addressing can be clearly appreciated as a *correlation* between two elements of the arising symbolism, which is the condition for the advent of the sign. Thus a reflection on the Wittgensteinian concept of the use of symbolism is proposed, not from the point of view of the application of words, but of their construction as a sign.

By emptying the sign of any predicative use (namely, its conceptual use), it is possible to focus on the broad field of action that establishes the *conditions of possibility* for constructing each term of the elementary symbolic correlation. This is to construct the expressive term or what we might refer to, albeit inadequately, as *signifier*, and the expressed term, which is the *addressed content*. In other words, it is possible to envision, before the *mobility* of the predicative use of the sign, a field in which internal (not empirical or mechanical) relations are elaborated, among elements of situations that allow their aspects to be selected and established as *pertinent* (in the Saussurean sense) to the exercise of the symbolic correlation of addressing (*reenvio*). Thus, on the one hand, the expressive term, or signifier, will be, at this elementary level, the set of aspects applied as a mark or label, and opposed to the set of other aspects that constitute its *matter* (in the Hjelmslevian sense) because these do not exercise the expressive function of marking or labelling. However, they may be expressive because of their physical qualities: an acoustic particularity, a certain color, a specific line in a drawing can evoke something, although, in this case, they do not mark or label ( † might evoke a man without meaning “gentlemen” as at the door of a restroom). Likewise, on the other hand, internal relations are elaborated between elements of situations allowing their aspects to be selected and established as *pertinent* to

the exercise of the function of addressed content, also distinguishing them from those aspects that comprise their *matter* that is non-pertinent to the symbolic reference. These also can be expressive for their own physical quality, which cause the addressed content to be imprecise or even opaque in this elementary step of the symbolic relation.

These forms of organizing experience in relationships that are not merely causal or mechanical, but internal, show that symbolic structuring precedes and conditions linguistic structuring when preparing the advent of the sign. This is when the movement becomes gesture, which leads to the word.

Indeed, these are cultural contexts, created by actions, speakers, objects, and words, which provide instructions to oppose the pertinent and the non-pertinent through techniques like those mentioned by Wittgenstein, such as training, ostensive teaching, observation and imitation by the subject himself, tacit teaching, and so on. For example, it is about interpreting the direction to which a gesture points, repeating a sound as it was heard, by imitation, or imitating a specific set of actions but not reproducing the entirety of a certain behavior, like a game one observes being played, but that one does not know, etc. In all these cases and many similar other ones, a learner is instructed to act by the instructions he finds diffusely in the context of the language game in which he is situated. The learner is instructed to use sounds as words and not merely as natural and spontaneous expressive noises, like using them as orders, requests, indications, and so on, and not merely as physical extensions of emotions. Finally, the learner is instructed to act with the words that he, however, does not know yet, and, for this reason, he cannot learn with language as a teaching tool. However, he learns how to act in an environment pervaded by language, which provides him with diffuse instructions about how to interpret the techniques employed there (PI, §§ 6, 21).

We can say that it is at this early stage that an individual becomes a *apprentice*, i.e., he or she understands and learns, and becomes capable of *knowing how to act according* to the instructions. These linguistic contexts provide the conditions for the learner to establish internal relations and not to merely react mechanically to instructions, i.e., so that the learner himself establish the opposition between what is pertinent and what is not pertinent to his or her action. And so can the learner begin to act with words that do

not have meaning for him, and can move one step further by asking for their meaning, as Wittgenstein remarks. The activity of *establishing oppositions* considered *pertinent* from aspects of situations, and of *applying them* in the form of rules, is an important part of the process of preparing and constituting meaning – which already characterizes, it seems to us, the epistemic activity of establishing norms and applying them. This activity appears to correspond to the philosophically deeper meaning of the Wittgensteinian concept of *use of words*.

Thus one can both avoid the philosophical difficulties arising from searching for an essential beginning in which pure language would directly touch the world, without any intermediation, and preserve the field of philosophical reflection distinguishing it from the paths to be followed by the scientist of learning and, perhaps, by the neuroscientist. All that is incumbent on us at this point is to situate the *conditions of possibility*, of a pragmatic nature, for establishing linguistic meaning in its elementary stages – for example, the stage in which language itself cannot be used to teach its uses because at this point the learner do not know how to speak. We can in this way avoid some difficulties and traditional philosophical paradoxes, such as the difficulty that, according to Wittgenstein, led Augustine to state that the child must already master the language of thought in order to learn an unknown language (PI, § 32) or the difficulty presented in the *Tractatus* of the paradox of naming, that it is impossible to indicate neither a name nor a simple object because they are both the criterion of the other. In other words, we know that this is a name because it names a simple, and we know that this is a simple because it is just named.

This is not, then, a phonological study of forms of sonic production and articulation of distinctive features of meaning; it is the analysis of meaning relations already present in constructing the elements of the correlation of symbolic addressing, which, however, are not part of this correlation – for they precede it and are its condition of possibility. The presence of relations of meaning at this elementary and pre-linguistic level of articulation of the sign can be indicated by the fact that the *exemplification* technique is the only one that can lead, at this level, to the delimitation and relative stability of elements of the sign. Indeed, the example introduces a feature (*traço*) of meaning that guides the learner's attention and action, allowing him to

outline (*recortar*) fragments of his experience, in accord with instructions given in the cultural context and according to his interests. The *understanding* of the examples is shown in the learner's subsequent action, which is taken as an example of what has been learned; and the instructions present in the context allow for the assessment of what has been understood. The example, therefore, introduces relations of meaning in contexts pervaded by language, relations that are, however, independent of language – since this elementary case is about introducing the learner to act with words based on the matter of sounds and the matter of the aspect of the situation to which they are applied.

This is why, when we incorporated freely and independently Hjelmslev's distinction between *matter* and *form* of the sign (Hjelmslev 1968), applying it not only to the signifier but also to the addressed content, we indicate with this, more precisely, that the addressed content is not open to *description* at the elementary level of the nominal function as labelling. Rather, the addressed content can only be understood by *examples*. In other words, as we pointed out above, at this level there are no properties of the addressed content to be described by the signifier, because its application is exclusively of substitution, or labelling. We can only provide examples of situational fragments to suggest *pertinent similarities* to be correlated with the implementation of the signifier and, thus, stabilize it, which allows us to distinguish it and oppose it to others. The fixation and identity of the signifier will therefore be obtained by pragmatic operations and relations of meaning, but not by empirical or biomechanical relations of causality involving the vocal tract. The description of properties is only possible at the next level, symbolically conditioned by its precedent, in which aspects of the situation are set as *criteria* for defining properties. With exemplification, only internal properties, properties of meaning, are elaborated – which distances this pragmatic reflection from a phonological analysis. The contexts in which fragments of experience are elaborated with the correlative functions of the sign are rule-governed, and, therefore, provide the criteria for understanding the examples, identifying and properly implementing the elements of the sign, as Wittgenstein says about the *lessons* (*Unterricht*) that are the context of the interpretation of techniques with language (e.g., PI, §§ 6, 17, 257). Therefore, it is about developing meaning relations to build the elementary functions



that condition the possibility of the sign – not causal and empirical relations. From this viewpoint, such functions are *formal* and *a priori* conditions, of a pragmatic nature, because they do not concern contents of experience and do not express their properties.

### The functions of signifier and addressed content

Let us briefly consider, first, at the pre-predicative level, the pragmatic conditions of the elaboration of the signifier. The determination of the pertinent aspects (e.g., in the sound *matter* /'bɔ:l/ as in ball), to be selected as significant forms, *regardless of oppositions of meaning*, is made by several associations that generate *perceptive* oppositions strong enough to oppose sound forms *relative to their applications* to the respective addressed contents. Because they cannot rely on any meaning link, oppositions are, here, empirically determined. The conditions to distinguish between the sounds /'bɔ:l/ (ball) and /'kɔ:l/ (call), /'fɔ:l/ (fall), /'tɔ:l/ (tall), or /bɪl/ (bill), /'bel/ (bell), /'bʊl/ (bull), etc., will be provided by operations applied to the addressed content. What are these operations?

They correspond to the various techniques that organize fragments of experience, opposing them, contrasting them, and establishing differences and similarities between them that are *sufficient* to make them discrete to perception and exercise the function of the addressed content; for example, the presentation of samples and their associations with sounds, ostensive gestures, the variation of examples, and so on. These techniques target fragments of experience taken as wholes without previously established limits, holistically, to develop *criteria* to distinguish them and oppose them to each other. Oppositions of this nature, developed during the implementation of these techniques, provide sufficient conditions to establish correlative distinctions between *forms* of the signifier, *regardless of oppositions of meaning*.

Therefore, it is important to stress the *internal* link between, on the one hand, techniques for organizing experience having the function of addressed content, and on the other hand the determination of what is pertinent in the *matter* of the signifier. Empirical oppositions are established *criterially*, i.e., each term of the opposition must serve as a *norm* for the correlative distinction between signifier forms, so that with each term can an-

other fragment of experience be associated as signifier. Different aspects of empirical objects are highlighted by comparisons with other objects and used as norms for applying the sound /'bɔ:l/ (ball) and not the sound /'bel/ (bell) or the sound /'fɔ:l/ (fall), and so on. This shows, therefore, that those techniques can be considered *operations* producing norms aimed at organizing experience in *functional* terms, by selecting its fragments and assigning to them the *function* of the addressed content. For example, a certain circular shape as opposed to other circular shapes as a criterion for applying the sound /'bɔ:l/ (ball) will have the consequence that correlative oppositions will be established for the expressive *function*, i.e., of fragments of experience as a *signifier*. This is an aspect of meaning that was overlooked by logicist essentialism, of which the *Tractatus* is a fine example.

We have addressed here the second element of the sign, which is the determination of pertinent aspects to the function of the addressed content.

Clearly, in this case, determination is a function of the applications of the signifier already provided with meaning. That is when the fragments of experience will be best distinguished and their limits best outlined relative to the properties to be defined by the meaning of the signifier. The same addressed contents, whose empirical oppositions served as normative criteria, although imprecise and vague, to determine oppositions between forms of the signifier, which, until then, were irrelevant to the meaning, those same addressed contents will now be circumscribed within better-defined limits. Distinctions will be introduced as normative criteria from the signifying forms: the aspect or fragment of experience to which the word 'ball' will apply (for example, the form, but not the color of the object). The conditions to distinguish between different aspects of the object are therefore provided by the meaning of the signifier "ball" as opposed, in our example, to the meaning of signifiers for colors. The opacity of the addressed content – which we could name, in this particular case, evoking Quine, "referential opacity" –, typical of the pre-predicative application of the signifier, will gradually be restricted by the meaning, albeit elementary, of the signifier. After this stage, the very distinctions between forms of the signifier will be established by oppositions of meaning – i.e., already at the phonological elementary level where these oppositions characterize formal units of the signifier. Thus, the shape of the addressed con-

tent becomes relevant, as it is one determination of his. The general form of the object, its logical simplicity, is given by the formal concept of *object*. Objectivity begins to be *constituted* by language.

### Labelling as a pre-predicative use of the sign

At the pre-predicative level of the sign, the use of the name as a label allows us to appreciate the different conditions for marking the pertinent aspects of the fragments of experience with symbolic function. On the one hand, the marks for the signifier – which are a *form* in a sound or a drawing and, in the case of language, a spoken or written word – have their conditions extracted from the pragmatic dimension of meaning: the operations, such as ostensive gestures, associations, examples, and samples, that are applied to fragments of experience giving them the criterial and normative function to regulate the use of expressive forms associated with them or. Or better still, these criteria govern the oppositions to be established between other fragments of experience in order to apply the expressive forms. We are not quite in the domain of meaning at this point, but we have entered the realm of *linguistic* actions and conventions, i.e., of pragmatics. Here we avoid the essentialism of pure forms: there is no meaning without sign, and the sign is the result of a long process of symbolic construction in which the empirical is taken as normative criterion for the formal, i.e., for the pre-predicative expressive forms.

On the other hand, the pre-predicative level of the sign allows us to appreciate also the nature of the conditions for marking the pertinent aspects of the fragments of experience functioning as addressed content. They are *conditions of passage* towards *meaning*. In this case, conditions are provided by the signifier, through the pragmatic work of introducing new *aspects*, or *meanings*, to be assumed as normative criteria for the very application of the signifier. The linguistic *meaning* leads, here, to the organization of experience into addressed contents.

Thus, we come to the stage where the signifier begins to be used as what we might term a *proto-concept*, a stage that should be clearly distinguished from the previous one to avoid the confusions of the *Tractatus*, as Wittgenstein himself will say later. Indeed, by not recognizing the *a priori regulatory* function of the pragmatic aspects present in the construction of the sign, the *Tractatus* los-

es the *constitutive* function of meaning by situating it where it cannot be exercised, namely, in the pre-predicative use of the sign. The name, when taken as a linguistic *substitute* for the object or, rather, as a simple *label*, cannot express any meaning, cannot be a linguistic mark of conceptual property, since there is still no property to be expressed. The addressed content remains opaque and can only be used, as we have seen, as a *criterion* to organize and stabilize the field of applications of expressive forms, namely, of the signifier. In this stage, the word 'green', for example, is simply a label, before the distinction between colors and shapes; only from this distinction are conceptual forms introduced and, thus, the forms of objectivity. In fact, the word *object* is used as a formal concept in the *Tractatus* to designate what is *logically simple* and, therefore, the words applied as names of objects, or as labels, cannot label anything in the world, because it is not possible to give examples of objects – neither of elementary propositions, for these are combinations of names, i.e., of labels.

Clearly distinguishing the pre-predicative level allows us to appreciate the function of the operations performed in it, namely, of condition of possibility with respect to the conceptual level – a level, we might add, a philosophically seductive because in it the *constitutive* function of meaning is fixated, or better, the stage in which the forms of objectivity are defined. The suppression of the first level leads to confusion between different functions in the determination of meaning, and, above all, to the elimination of the internal relation of conditioning between them. This would certainly be one of the mechanisms leading to the conceptual confusions tackled by philosophical therapy after the *Tractatus*. Before we can think about the forms of the object, we must have already built the sign with its most elementary function of organizing the candidates to perform the task of symbolic addressing – the same way as, before we can think about justice, we must be able to apply the word "justice" to different situations, and even before that, we must know that it is a *word*, i.e., a set of pertinent aspects in a *sonic matter*.

The grammatical description of the uses of words allows us to distinguish the different levels of the formation of meaning, thus pointing to a pragmatic-philosophical reflection on the concept of *use*, as Wittgenstein presents it. This reflection would, we believe, preventively explore the philosophical issues, i.e, develop them seeking to avoid the difficulties stemming from the generalized application of the referential model of meaning.

While acknowledging that the results that might be reached must always be provisional, this reflection would be exclusively interested in *forms* of expression in their *a priori* and regionally necessary validity (*vigência*), and not in empirical contents and processes.

## References

FREGE, G. *Les Fondements de l'Arithmétique*. Translated by Claude Imbert. Paris: Seuil, 1969.

FREGE, G. La Pensée. In: *Ecrits logiques et philosophiques*. Translated by Claude Imbert. Paris: Seuil, 1971.

GRANGER, G.-G. *Invitation à la lecture de Wittgenstein*. Aix-en-Provence: Alinéa, 1990.

GRANGER, G.- G. *Langages et Epistémologie*. Paris: Klincksieck, 1979.

MORENO, A. R. From Satz to Begriff. In: INTERNATIONAL WITTGENSTEIN SYMPOSIUM, 33., 2010, Kirchberg am Wechsel. *Proceedings...* Kirchberg am Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2010.

MORENO, A. R. *Introduction à une épistémologie de l'usage*. Paris: L'Harmattan, 2011.

MORENO, A. R. Pensée formelle et description de l'usage des mots. In: SOULEZ, A.; MORENO, A. R. (Dir.). *La pensée de Gilles-Gaston Granger*. Paris: Hermann, 2010.

MORENO, A. R. Pensamento e realidade: em direção a uma pragmática filosófica. In: MORENO, A. R. (Org.). *Wittgenstein: aspectos pragmáticos*. Campinas: UNICAMP, 2007. (CLE Series, v. 49).

WITTGENSTEIN, L. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Remarks on the Philosophy of Mathematics*. Oxford: Brasil Blackwell, 1967a. (BGM)

WITTGENSTEIN, L. *Dictées à Waismann et pour Schlick: Textes inédits 1930*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. (D/S)

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1968. (PI)

WITTGENSTEIN, L. *Wiener Ausgabe*. Wien: Springer, 1994a. v. 1. (WA 1)

WITTGENSTEIN, L. *Wiener Ausgabe*. Wien: Springer, 1994b. v. 2. (WA 2)

WITTGENSTEIN, L. *Wiener Ausgabe*. Wien: Springer, 1995. v. 3. (WA 3)

# FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DA EDUCAÇÃO DE UMA PERSPECTIVA WITTGENSTEINIANA

entre o adestramento e a compreensão

*Cristiane M. C. Gottschalk*

Compare: saber e dizer  
quantos metros de altura tem o Mont-Blanc  
como é usada a palavra 'jogo'  
como soa um clarinete.  
(Wittgenstein, *Inv. Fil.*, § 78)

## Introdução

Desde os primórdios da filosofia, diferentes concepções sobre a natureza do conhecimento têm repercutido sobre as práticas pedagógicas, como se evidencia na polêmica entre os sofistas, mestres da retórica, por um lado, e os herdeiros das ideias de Parmênides, por outro lado, que acreditavam em um conhecimento absoluto e verdadeiro, cujos fundamentos estariam em um mundo ideal. Da perspectiva cética dos sofistas, em que se postula a impossibilidade de um conhecimento verdadeiro e absoluto, trata-se então de ensinar a arte da persuasão, uma vez que tudo não passaria de meras opiniões; enquanto que, para as vertentes dogmáticas, diferentes metodologias entram em ação, tendo em vista conduzir o interlocutor a um conhecimento legítimo, pertencente ao mundo inteligível, para além das aparências do mundo sensível.

Entre o ceticismo e o dogmatismo, diferentes modelos filosóficos de ensino e aprendizagem foram se constituindo ao longo dos séculos, apoiando-se em maior ou menor grau em epistemologias que se desdobram, em sua maior parte, nas vertentes realista, idealista, empirista ou pragmática do conhecimento. (SCHEFFLER, 1967) Enquanto filósofos platônicos procuravam fundamentos epistemológicos em uma realidade *a priori*, que poderia ser alcançada gradualmente através das leis da razão; Rousseau, em sua obra *Emílio*, escrita em 1762, afirmava que seria através da observação e da experimentação empírica que o aluno teria acesso às verdades mais fundamentais, processo dirigido por três grandes mestres, dentre os quais o maior mestre de todos seriam as leis da natureza. Suas ideias vão inspirar diferentes vertentes da escola nova, em particular, o pragmatismo de Dewey que, embora concorde com o mestre genebrino sobre a importância da *atividade* do aluno no processo de aprendizado, irá questionar a existência de fundamentos últimos do conhecimento, seja em um mundo ideal de ideias platônicas a ser alcançado seguindo-se as leis da razão, seja observando as leis do mundo empírico.

No entanto, mesmo não se considerando um filósofo fundacionista, Dewey não adere a algum tipo de ceticismo. Para ele, um conhecimento será verdadeiro, se for *útil* para resolver problemas presentes e futuros das ciências em geral. No campo da educação, o professor deveria partir das experiências prévias de seus alunos, utilizando os conceitos já adquiridos por eles como *ferramentas* para a solução dos problemas, produzindo, assim, novas experiências. Assim, desta perspectiva pragmática, o conhecimento passa a ser visto como *meio* para a atividade de resolução de problemas empíricos e teóricos: deve-se aprender *fazendo*. Trata-se do pragmatismo americano na educação, ainda bastante presente nas atuais diretrizes pedagógicas propostas por documentos oficiais de diversos países. No caso do Brasil, o sistema educacional como um todo tem recebido influência não só das ideias de Dewey, como também, e mais intensamente a partir da década de noventa, tem incorporado em suas políticas públicas o construtivismo piagetiano e a pedagogia das competências. (AZANHA, 2006a, 2006b)

Em particular, no caso da pedagogia das competências, instala-se claramente a primazia do “saber fazer” sobre o “saber quê”, tendo-se como finalidade última o desenvolvimento de competências, agora não só para resolver os problemas científicos, como pretendia Dewey, mas, fundamentalmente, com

o objetivo de solucionar problemas que uma determinada sociedade enfrenta nos mais diversos domínios, desde os problemas da esfera pessoal – tais como “ encontrar e seguir um regime alimentar, comprar mobília, dar a volta na Europa com pouco dinheiro” (PERRENOUD, 2011, p. 97) – até problemas das esferas econômica, política e social, como, por exemplo, que profissões serão demandadas no futuro por uma determinada sociedade, e quais serão as competências que deverão ser desenvolvidas antecipadamente na criança, já no contexto escolar, de modo a satisfazer estas exigências futuras. Assim, a palavra de ordem em um mundo globalizado passa a ser o desenvolvimento de competências em que o conhecimento, ou o “saber quê”, torna-se verdadeiro ou legítimo, se for útil para resolver problemas atuais ou futuros de uma determinada sociedade. Embora os pedagogos tenham se ocupado em definir mais precisamente o caráter e os tipos dessas competências a serem desenvolvidas no âmbito da escola, associando-as a um “saber fazer”, na maior parte das vezes, em detrimento de um “saber quê”; no entanto, as relações entre estes dois saberes permanecem enigmáticas, levando não só a confusões e equívocos nas práticas pedagógicas, como também a uma tendência auditória nas políticas educacionais, em que se procura mensurar precisamente o que foi aprendido em exames padronizados. (STANDISH, 2012)

### **“Saber quê” versus “saber fazer”**

Uma das primeiras tentativas de distinguir os conceitos de “saber quê” e “saber fazer” no campo educacional remonta aos escritos do filósofo da educação Israel Scheffler (1965), que os caracteriza nos seguintes termos: o primeiro tipo de saber pressupõe evidências, provas, razões ou crenças; enquanto que o segundo tipo de saber implica a posse de uma habilidade, uma capacidade, uma competência ou uma técnica aprendidas. Mas como se dariam as relações entre estes dois tipos de saber? O “saber fazer” seria antecedido necessariamente por um “saber quê”? O filósofo da educação Gilbert Ryle, em seu livro *The Concept of Mind* (1978), critica a ideia, denominada por ele de “lenda intelectualista”, de que as execuções inteligentes seriam antecedidas por apreensões cognitivas correspondentes, ou seja, de que o “saber quê” precederia o “saber fazer”. Segundo ele: “[...] existem muitos tipos de ações inteligentes cujas regras ou critérios não se encontram formulados”. (RYLE, 1978, p. 30)



Como exemplos destas situações em que não se explicitam as regras ou critérios seguidos, Ryle (1978, p. 49) menciona o gosto estético, o tato social e as invenções tecnológicas. Além do que: “[...] mesmo onde a prática eficiente é a aplicação deliberada de certas prescrições, a inteligência envolvida em colocar estas prescrições em prática não é idêntica com aquela envolvida em captar intelectualmente as prescrições”.

Assim, para Ryle (1978), o “saber fazer” poderia ser caracterizado como uma *performance* inteligente, em que o conhecimento das regras não garante o seu bom desempenho. Desenvolvemos habilidades críticas (*critical skills*), e o “saber fazer” seria o conjunto destas habilidades. No entanto, Ryle contrapõe estas habilidades a outras que se limitam a relações mecânicas e automáticas, denominadas por ele de destrezas. Estas seriam adquiridas apenas de modo repetitivo e automático, através de um *adestramento* (*drill*), como, por exemplo, saber atirar, ou soletrar palavras. Neste sentido, não fariam parte de um “saber fazer”, por serem produto apenas de adestramento. Tampouco se reduzem a hábitos, como o de fumar. Enfim, tanto as destrezas como os hábitos não pertenceriam ao domínio do “saber fazer”, que segundo Ryle (1978), já envolve uma execução inteligente, a exemplo do jogo de xadrez: uma atividade que envolve um “saber fazer” que não decorre de um hábito ou de alguma espécie de destreza.

No entanto, esta caracterização do “saber fazer”, segundo Scheffler (1965, p. 97, tradução nossa), é problemática. Em sua obra *Conditions of Knowledge*, observa que:

[...] o *saber fazer* abarca não meramente o que poderíamos chamar (no espírito da abordagem de Ryle) de *habilidades críticas*, mas também as competências relativamente rotinizáveis ou automáticas, tais como saber soletrar, que, uma vez adquirida, não requerem normalmente um esforço crítico em seu desempenho, não temos uma categoria de soletramento inteligente.

Contrapondo-se a Ryle, Scheffler (1965) vai, então, afirmar que as destrezas também fazem parte do “saber fazer”, seria apenas uma questão de existirem diferentes níveis de “saber fazer”, em que aquelas fariam parte de um destes níveis, só que mais elementar. Não haveria contradição, por exemplo, entre saber jogar xadrez (uma capacidade inteligente) e, no entanto, jogar mal (não o faz de modo inteligente). Além do que, as destrezas não seriam adquiridas

de modo apenas repetitivo e automático (como o hábito de fumar). Embora o adestramento desempenhe um papel importante, o ensino de uma destreza envolve também *mostrar como* fazer, através da descrição, exemplo ou explicação. Ainda segundo Scheffler (1965, p. 105, tradução nossa), além destes recursos pedagógicos, “a relevância potencial do *insight*, questionamento, compreensão, e comunicação permanece, de fato, mesmo nos casos em que o adestramento seja a necessidade primordial do momento”<sup>1</sup>. Scheffler introduz, assim, elementos subjetivos nos processos de aprendizagem, de natureza psicológica, desde seus primeiros níveis. Mas que tipo de esforços ou *insight* seriam estes? Haveria uma intuição que acompanharia a aquisição de destrezas? Ou, como diria Ryle, esta seria mais uma lenda intelectual a ser desmistificada?

Em outras palavras, o saber fazer seria decorrente de um adestramento onde neste nível mais primário não se pode falar em compreensão (só há repetições e reações automáticas); ou algum tipo elementar de compreensão já estaria na base de toda capacidade, desde as mais simples, como as destrezas? Penso que esta é uma falsa questão. Minha hipótese é que se continuamos nos apoiando em tradições epistemológicas atreladas a pares conceituais vistos como oposições, tais como, destrezas e habilidades críticas, adestramento e capacidade inteligente, “saber fazer” e “saber quê”, e assim por diante, corremos o risco de obscurecer usos da linguagem que não se reduzem a uma divisão categórica entre mundo sensível e mundo inteligível.

## Entre a compreensão e o adestramento

Contra-pondo-se a esta tradição racionalista que procura a exatidão de nossos conceitos, Wittgenstein sugere que *vejamos*, e não pensemos, como de fato são usados. Introduce ferramentas conceituais poderosas, como “jogo de linguagem” e “semelhanças de família” para mostrar como nossos conceitos são intrinsecamente vagos, condição para a comunicação e expressão dos

---

1 Esta preocupação de Scheffler em introduzir o aspecto da compreensão, vista como uma espécie de *insight*, entre os processos de aquisição de destrezas, aparece também em outro texto dele, intitulado, “Modelos Filosóficos de Ensino”, em que, para se afastar dos problemas que decorrem de uma concepção empirista e *behaviourista* do ensino (que teria raízes em Locke), Scheffler (1967, p. 133, tradução nossa) introduz o que ele denomina de modelo do *insight*, que seria “produto dos esforços de cada aprendiz em dar sentido ao conhecimento público nos seus próprios termos, e ao confrontá-lo com a realidade”.

pensamentos. Segundo ele, as palavras estão envolvidas com ações, interlocutores, objetos empíricos, gestos e vários outros elementos pragmáticos, constituindo o que passa a denominar de jogos de linguagem. Uma mesma palavra pode ser aplicada com sentidos diferentes em jogos de linguagem distintos, e, no entanto, manter relações de parentesco, em maior ou menor grau. Procurar uma exatidão conceitual *a priori* em nossos conceitos só leva a confusões filosóficas e, com a finalidade de evitá-las, Wittgenstein propõe uma descrição dos *usos* das palavras, investigando como efetivamente são aplicadas em nossos diferentes jogos de linguagem, levando a cabo o que o filósofo denominará de terapia filosófica de conceitos problemáticos, expressos confusamente através das diferentes vozes de seus interlocutores. (MORENO, 2005) Segundo Moreno (2005, p. 277), tendo em vista dissolver as confusões filosóficas instaladas na linguagem, Wittgenstein passa a ver a filosofia como atividade simbólica:

[...] a nova concepção [de filosofia de Wittgenstein] deverá ser compreendida a partir de dois aspectos complementares. Em primeiro lugar, como reflexão sobre o sentido, interna ao simbolismo gramatical e afastando-se tanto de descrições hipotéticas quanto de descrições transcendentais. É o ponto de vista interno à concepção de filosofia como atividade descritiva. Em segundo lugar, a filosofia será compreendida à maneira de um ritual simbólico que exorciza os valores civilizatórios de sua época, cumprindo, nesse sentido, uma função terapêutica. Como todos os rituais, a atividade terapêutica filosófica é constitutivamente arbitrária por independer de causas extra simbólicas: não são causas que poderia esclarecer as ligações internas de sentido do ritual porque, inclusive, essas ligações poderiam ser diferentes do que são, diferentes poderiam ser as decisões tomadas sobre as formas simbólicas, diferentes as convenções gramaticais – de maneira semelhante às decisões que devemos tomar em cada caso de aplicação de uma regra [...].

E é então aplicando este seu novo modo “método” filosófico que Wittgenstein se propõe a desfazer os mistérios filosóficos a que as epistemologias tradicionais nos teriam levado. Um exemplo desta aplicação, a meu ver, é a terapia que ele faz do enigmático conceito de compreensão, quando empregado dogmaticamente segundo concepções idealistas ou empiristas do conhecimento.

No parágrafo 154 das *Philosophical Investigations*<sup>2</sup> nos dá a seguinte sugestão terapêutica: “Tente não pensar de modo algum na compreensão como ‘processo psíquico’! – É que *este* é o modo de falar que o confunde. Mas pergunte-se: em que tipo de caso, em que espécies de circunstâncias, dizemos ‘agora sei continuar [...]’”. (IF, § 154, tradução nossa)

Ainda nesta obra, alguns parágrafos antes, Wittgenstein havia aproximado a gramática<sup>3</sup> da palavra “compreender” com a de outras palavras, como “saber”, “poder” e “ser capaz” observando no final do parágrafo em questão, entre parênteses, que os usos destes conceitos pressupõem o domínio de uma técnica. (IF, § 150) Mas em que sentido isto é afirmado? Em outros textos compilados de suas aulas sobre os fundamentos da matemática, ministradas na Universidade de Cambridge no ano de 1939, Wittgenstein (1998) apresentou diversos exemplos a seus alunos que permitem esclarecer estas relações conceituais. Vejamos um deles.

Suponhamos que um professor do ensino fundamental apresente a seguinte sequência de números para seu aluno: 1, 4, 9, 16... e em seguida peça para que ele prossiga esta sequência. Quais são os critérios para saber se é capaz de desenvolver a sequência corretamente, que ele *sabe* continuá-la, enfim, que a *compreendeu*? Um dos critérios segundo Wittgenstein, é o de ter ocorrido ao aluno a fórmula:  $y = x^2$ , e o aluno passa a seguir esta regra como esperávamos. Mas poderia também ter acontecido de sucederem imagens mentais dos números quadrados que já haviam sido memorizadas anteriormente pelo aluno, e que permitiram a ele seguir ainda alguns passos da sequência, e assim por diante. No entanto, segundo Wittgenstein, nunca saberemos se o aluno de fato compreendeu a sequência (segundo a expectativa do professor), pois há sempre a possibilidade de que ele, a partir de certo momento, proceda de outro modo, como, por exemplo, que ele continue a sequência da seguinte forma: 2, 5, 10, 17...

Assim, postular um estado mental que levaria a um desenvolvimento invariável da sequência é uma mitologia como qualquer outra. Segundo Wittgenstein, o que sabemos do outro e de nós mesmos é que temos certas regras,

---

2 *Investigações Filosóficas*. Passaremos a utilizar a nomenclatura IF para nos referir a esta obra.

3 Lembrando que Wittgenstein recorre ao termo “gramática” não no sentido tradicional, mas para se referir ao conjunto dos usos que fazemos de um conceito, usos que desempenham o papel de regras que seguimos cegamente.

que dispomos de alguns exemplos, de algumas imagens mentais, etc. A imagem que temos que “compreender algo” seja algo repentino, um *insight*, como se houvesse um estranho ato mental (ainda a ser desvendado pelas ciências cognitivas) que antecipa todos os passos futuros, antes de tê-los realizado, leva a confusões, como a de se acreditar que haveria um único modo de dar prosseguimento à série, caso o aluno tenha supostamente acessado este estado mental de compreensão; ou então, como se a fórmula  $y = x^2$  devesse determinar *todos* os números da sequência. Mas, pergunta-se Wittgenstein, o que significa dizer que a sequência é *determinada* pela fórmula?

Quando dizemos que uma fórmula *determina* todos os passos de uma sequência, estamos apenas dizendo que somos adestrados/treinados a agir de certa forma, que aceitamos como sendo a correta; e as outras formas de agir, por oposição a esta, passam a ser consideradas incorretas. Neste sentido, a compreensão não é um estado mental, mas uma capacidade de prosseguir uma determinada atividade seguindo-se uma ou mais regras que fomos *treinados* a seguir. O significado da sequência 1, 4, 9, 16, 25... decorre do uso que fazemos dela, do modo comum como prosseguimos na escrita dos sucessivos números.<sup>4</sup> Trata-se de uma atividade cristalizada em regra que passamos a seguir como que naturalmente, sem questioná-la. Em outras palavras, *definimos* qual é a forma correta de prosseguir. Definimos, por exemplo, qual é a sequência correta dos números naturais: depois do 1 vem o 2, depois do 2 vem o 3... E do mesmo modo definimos que a sequência acima *deve* continuar com os números 36, 49, e assim por diante. Passamos a concordar com o que fazemos. Estabelecemos uma regra do mesmo modo como definimos a sequência dos números naturais: *deve* ser assim.

Mas então, todos os modos de agir seriam igualmente válidos? Cada um poderia contar como quisesse? Para evitar o relativismo total, estaria agora Wittgenstein assumindo a posição de um pragmatista, do mesmo modo que Dewey e seus seguidores, tais como os teóricos da pedagogia das competências? Um conhecimento seria legítimo se *é útil* para resolver problemas presentes ou futuros?

---

4 Segundo os apontamentos dos alunos de Wittgenstein em suas aulas de 1939, este teria dito que “Se achamos que o aluno não pode ser treinado a fazer o mesmo que nós, então desistimos e dizemos que é um lunático”. (WITTGENSTEIN, 1998, p. 58)

Por que contamos? Deu provas de ser prático? Temos os conceitos que temos, os nossos conceitos psicológicos, por exemplo, porque deram provas de ser vantajosos? – E, no entanto, temos *certos* conceitos por esse motivo, introduzimo-los por esse motivo. (Fichas, p. 700)

O homem pensa, portanto, porque pensar deu bom resultado? – Pensar é vantajoso porque o homem pensa?

(Ele educa os filhos porque educar deu bom resultado?) (IF, § 467)

Assim, pensa-se às vezes, porque deu bom resultado fazê-lo. (IF, § 470)

Em outras palavras, os critérios aos quais recorremos para acionar uma ou outra regra são diversos, onde o da utilidade é apenas *um* deles. O que determina a aplicação desta ou outra regra qualquer, em parte, são considerações práticas e, em parte, simplesmente, *esta maneira conjunta de agir*, pertinentemente a cada situação. Mesmo que, *às vezes*, pensamos ou agimos porque deu bom resultado fazê-lo ou porque é vantajoso, na maior parte das vezes, educamos nossos filhos ou agimos de determinadas formas ancorados em conceitos construídos no interior de formas de vida, gerando certezas que se tornam o fundamento convencional de todo conhecimento possível.

Estas formas de vida abrigam diversos jogos de linguagem, com relações entre si em maior ou menor grau. A terapia filosófica de Wittgenstein tem como finalidade relativizar estas certezas adquiridas no interior de nossos jogos de linguagem, em que ao mesmo tempo que se tornam necessárias não perdem seu caráter convencional. Em outras palavras, poderiam ser outras, em outra forma de vida. Ainda desta sua nova concepção de Filosofia como atividade terapêutica, Wittgenstein afirmará que o sentido de uma palavra, na maior parte das vezes, é o uso que fazemos dela em um determinado jogo de linguagem (IF 43), o que aponta não só para uma nova teoria do significado, mas como também para uma epistemologia do uso,<sup>5</sup> em que os fundamentos últimos do conhecimento seriam o produto de um trabalho com a linguagem. Segundo Moreno (2013, p. 147):

---

5 Estamos nos referindo aqui à obra de Arley Ramos Moreno (2005, 2013), que, inspirado no segundo Wittgenstein, propõe o que tem denominado de Epistemologia do Uso, uma nova teoria do significado que, além de subverter o uso exclusivista da concepção referencial da linguagem, formula teses que passaram pelo crivo da terapia filosófica wittgensteiniana.

Com a dissolução dos mistérios [da filosofia] nada mais resta do que a trivial constatação de que o fundamento último reside em meras convenções – com a observação de rodapé, na verdade essencial ao resultado terapêutico, de que, todavia, estas convenções não se reduzem a acordos empíricos, ou *externos*, entre opiniões, mas são acordos tácitos entre formas de vida, ou *internos*, envolvendo hábitos, convicções e modos de pensar, que emergem ao *usarmos a linguagem para dizer* o que fazemos, o que pensamos, o que sabemos, o que percebemos, vemos e sentimos, no que acreditamos e duvidamos, o que esperamos, intencionamos, desejamos, enfim, ao usarmos a linguagem para descrever nossa forma de vida, com os conceitos que construímos trabalhando com a própria linguagem. Nosso trabalho de construção de conceitos se realiza nesse espaço de ação em que se calcula, como diz Wittgenstein, ou melhor, onde agimos aplicando palavras conforme regras que nós próprios elaboramos pela incorporação de elementos do mundo exterior, externo e/ou interno ou, mesmo, um mundo formal idealizado, e realizamos inferências, tiramos conclusões, deduzimos e provamos, assim como excluimos convictamente do domínio do pensável, do possível e, talvez até, do virtual, o que não pode ser incluído dentro dos limites de cada campo de ação – a saber, os jogos de linguagem delimitados por suas proposições normativas e explorado por suas proposições descritivas.

Assim, a produção de conceitos cristaliza-se em acordos tácitos compartilhados em uma determinada forma de vida e que constituem nossa visão de mundo, possibilitando atribuir determinados sentidos ao mundo empírico ou mesmo às nossas percepções internas, no interior dos diferentes jogos de linguagem. Retomando a questão de Scheffler, de que modo então, a compreensão articula-se internamente com outros conceitos, dentre os quais, o de adestramento? Se compreender é atribuir sentido a algo, qual seria o papel das certezas no processo de compreensão?

### **A certeza não é um conhecimento**

Em passagens da obra *On Certainty*,<sup>6</sup> Wittgenstein aborda a natureza de nossas certezas inquestionáveis, tais como “esta mão é minha”, “montanhas existem há muito tempo”, “só eu sinto as minhas dores” etc., que também te-

---

6 *Da Certeza*. Passaremos a utilizar a nomenclatura DC para nos referir a esta obra.

riam o caráter de regras. Embora tenham uma aparência empírica, como se descrevessem algo no mundo, não são conhecimentos. Fazem parte do que já denominara nas *Investigações Filosóficas* de proposições gramaticais, ou seja, proposições que têm uma função normativa, são condições de sentido para as demais proposições da nossa linguagem. São certezas objetivas que pertencem a uma categoria diferente da do conhecimento. A maior parte delas não é aprendida explicitamente, mas vão se constituindo gradualmente, como a luz do sol ao amanhecer vai pouco a pouco iluminando a terra. (DC, p. 141)

Não aprendo explicitamente as proposições que são ponto assente para mim. *Descubro-as* subsequentemente como o eixo em torno do qual roda um corpo. Este eixo não está fixo no sentido de haver alguma coisa a segurá-lo, mas o movimento em torno dele determina a sua imobilidade. (DC, p. 152)

Estas certezas vão constituindo nossa visão de mundo e não são passíveis de refutação empírica, há uma autonomia destas proposições em relação ao que ocorre no mundo. Colocar uma delas em questão seria colocar todo o conjunto em questão:

É perfeitamente seguro que os automóveis não crescem da terra. Se alguém acreditasse no contrário, sentiríamos que era capaz de acreditar em *tudo* o que consideramos não ser verdade e poderia pôr em questão tudo o que temos por seguro.

Mas como é que *uma* convicção como essa pode ligar-se a todo o resto? Diríamos que alguém que pudesse acreditar nisso não aceita o nosso sistema total de verificação.

Esse sistema é adquirido pelo conhecimento através da observação e da instrução. Intencionalmente não digo 'aprendido'. (DC, p. 279)

Este ensino é tácito, na medida em que estas proposições são como que 'engolidas' quando se aprende a língua materna. Não aprendemos que 'esta mão é minha', que 'eu existo' ou que 'carros não nascem da terra'. Mas adquirimos este sistema através de diferentes lições, tais como, ouvindo que sou destra, que estou aprendendo a escrever (o que pressupõe que eu exista) e que amanhã cedo o carro será levado para a oficina. Aprendemos assim, técnicas correlatas, como pegar um lápis, como escrever, que há lápis de cores diferentes, e que misturando estas cores obtenho outras, etc. Mas a preocupação de Wittgenstein não era fazer psicologia infantil, mas apresentar exemplos de jogos de linguagem que não podemos aprender. (Fichas, p. 339) "Estou a fazer



psicologia infantil? – Estou a fazer a ligação entre o conceito de ensino e o conceito de significado”. (Fichas, p. 412)

Através dos diferentes usos de nossas palavras, relações internas (de sentido) vão se constituindo, cristalizando-se em certezas das quais não mais abrimos mão. Passam a independer do empírico e não faz mais sentido colocá-las à prova. Esta diferença categorial entre elas e as demais proposições é crucial para o esclarecimento da maior parte de nossas confusões conceituais, as quais surgem simplesmente do fato de considerarmos estas certezas proposições empíricas e não nos darmos conta que desempenham uma função totalmente diversa. “A diferença entre o conceito de ‘saber’ e o conceito de ‘estar certo’ não tem nenhuma grande importância, exceto quando ‘eu sei’ quer significar: eu *não posso* estar errado”. (DC § 8)

E, curiosamente, é aqui que se dá o que chamaremos de “inversão epistemológica”: estas certezas<sup>7</sup> não decorrem de um conhecimento verdadeiro, que teria sido verificado empiricamente ou fruto de razões bem fundamentadas; pelo contrário, são o resultado de meras crenças, de ações e dizeres no reino da opinião, no interior de nossas formas de vida. Em outras palavras, podem ser vistas como regras que seguimos cegamente e que são os fundamentos últimos dos conhecimentos que consideramos legítimos e verdadeiros, invertendo-se, assim, a relação epistemológica tradicional. Enfim, nossas certezas inquestionáveis não são produto de conhecimentos, de um “saber quê”, mas simplesmente cristalização de um “saber fazer”, de ações envolvidas com palavras no interior de jogos de linguagem.

Esta inversão, além de ser revolucionária no campo da filosofia, tem repercussões pedagógicas importantes, dentre as quais, talvez a mais surpreendente de todas, o fato de que *como* ensinamos é que determina o sentido do conteúdo ensinado. Em outras palavras, se identificamos o “saber quê” como a expressão linguística das regras que seguimos (mesmo que se trate, na maior parte de vezes, de regras tácitas), e o “saber fazer” como sendo o seguimento dessas regras (continuamos a sequência como se espera), podemos concluir que o *modo* como ensino a regra mostra que regra estou seguindo. O modo como continuo a sequência 1, 4, 9, 16, 25... expressa o sen-

---

7 Estas certezas, que são vistas por Wittgenstein como sendo proposições gramaticais, têm sido denominadas pelos seus comentadores através de expressões tais como “proposições fulcrais”, ou “certezas objetivas”. Manteremos neste texto a terminologia empregada pelo filósofo.

tido da regra matemática  $y = x^2$ . E este processo de aprendizagem da regra se dá através de um treino, como treinamos animais. No entanto, à diferença dos animais, este treino ocorre dentro de um contexto linguístico, enraizado em formas de vida características dos humanos. As certezas/regras que vão se cristalizando ao longo deste processo estão interconectadas, como aquelas de que “esta é minha mão” e “carros não crescem da terra”. Questionar a primeira seria também colocar em questão a segunda...

Como, então, no contexto escolar, podemos ensinar novas regras diferentes das que foram adquiridas ao longo da aprendizagem da língua materna? Suponhamos a situação de uma criança que aprendeu a usar a palavra “juntar” segundo determinadas regras acionadas em seu cotidiano que lhe possibilitam atribuir imediatamente sentido aos enunciados “junte as mãos para orar”, ou então, “vamos agora juntar o material da escola” etc., mas que, ao assistir uma aula de geometria se depara com a seguinte ordem: “Junte agora os pontos A e B!” Trata-se de um modo inusitado de aplicação da palavra juntar, que deve ser *ensinado*. Como observa Wittgenstein, introduz-se um novo aspecto: *veja* a junção destes pontos *como* o traçado de um segmento de reta que passa por eles. Evidentemente, não se trata de uma evidência para a criança de que deva assim proceder.

Como se ensina a uma criança (p. ex., na aritmética) ‘Ligue agora estes pontos!’ ou ‘Agora *elas* se pertencem?’ É evidente quer ‘ligar’ e ‘pertencer-se’ têm que ter tido para ele, originariamente, um significado diferente de *ver* algo deste ou daquele modo. – E esta é uma observação sobre conceitos, não sobre métodos de ensino. (IF, p. 208)

Embora a preocupação do filósofo não seja pedagógica, não se pode deixar de concluir que passa a ser através do *ensino* de novas técnicas que os conceitos em questão têm seus limites de aplicação ampliados. Uma vez dominada a nova técnica, de se traçar uma reta para ligar dois pontos, juntando-se, assim, dois pontos no espaço euclidiano (que agora se pertencem), espera-se que a criança passe a ver doravante, imediatamente, a junção dos dois pontos através de uma reta. E isto pressupõe a sua *vontade* de seguir esta nova regra, independentemente de supostos estados mentais ou do que possa existir empiricamente para além dos dois pontos na folha de papel à sua frente. Uma vez persuadida a seguir esta nova regra, ampliando-se, assim, o

espectro de aplicação da palavra “juntar”, a criança passa a agir naturalmente, com convicção, sem que nos demos conta de que esta ação pressupõe o domínio de uma nova técnica: “O substrato desta vivência é o domínio de uma técnica [...]. Somente de uma pessoa que é capaz disto e daquilo, que aprendeu e domina isto e aquilo, tem sentido dizer que ela vivenciou isto”. (IF, p. 272)

Assim, de certa forma voltamos aos sofistas que tinham clareza do papel da persuasão na aquisição de nossas certezas. Em meio às certezas adquiridas tacitamente, outras são aprendidas explicitamente, e passam a ser necessárias do mesmo modo que “sei que existo”, “que esta é minha mão”, “que só eu sinto minhas dores”, “isto é azul” e “estou ouvindo um clarinete”. Certezas que vão sendo cristalizadas a partir de um treinamento, mesmo que tácito, que envolvem o domínio de técnicas de natureza convencional. Neste nível ainda não há conhecimento, por conseguinte, não se pode falar de compreensão. No entanto, esta vai ser a base “mitológica” para que possamos agir e se expressar linguisticamente com sentido. São como que rituais que fundamentam nossas ações e dizeres, expressando as regras que seguimos.

Utilizando a terminologia do segundo Wittgenstein, é a partir de como agimos e utilizamos concomitantemente as palavras no interior dos *jogos de linguagem* que as regras que seguimos vão se cristalizando, independentemente de quaisquer processos mentais que possam estar acontecendo no sujeito, de fatos empíricos ou de supostos entes ideais. Aprendemos a seguir regras através da prática da linguagem no interior de formas de vida.

Por isso, ‘seguir uma regra’ também é uma prática. E *acreditar* que se está seguindo uma regra não é seguir uma regra. E por isso não se pode seguir a regra ‘privadamente’, porque, do contrário, acreditar que se estava seguindo uma regra seria o mesmo que segui-la. (IF, p. 202)

Neste sentido, o pensamento se conecta com a ação através de um *treino*, ou, se quisermos, de um *adestramento* que possibilita a consolidação gradual de nossas certezas, regras que passamos a seguir cegamente: “Se sigo a regra, não escolho. Sigo a regra *cegamente*.” (IF, p. 219) Retomando a epígrafe inicial, podemos expressar através de palavras nosso conhecimento da altura do Mont-Blanc, um conhecimento de natureza empírica. Trata-se de um

“saber quê” que pode ser dito e verificado e, eventualmente, refutado. Mas há ainda um outro saber de natureza diferente do primeiro, por exemplo, ao empregarmos a palavra “jogo”. Aqui se trata de um conceito que não é passível de uma definição precisa através de palavras, apenas sabemos seguir as regras de aplicação da palavra, em função dos diversos contextos nos quais ela é aplicada. Diante de um jogo de cartas, acionamos regras bem diferentes das que recorremos em um jogo de tabuleiro, outras ainda serão seguidas se estivermos jogando bola, e assim por diante. Há jogos, inclusive, que não saberíamos *explicitar* suas regras, mesmo que sejamos capazes de jogá-los. Trata-se mais de um “saber fazer”, do que um “saber quê”. No entanto, o saber torna-se mais tácito ainda no caso do reconhecimento do som de um clarinete, *sabemos* que se trata de um clarinete, mas não somos capazes de dizê-lo através de palavras – diferentemente dos casos anteriores em que se era possível dizer a altura do Mont-Blanc ou até eventualmente explicitar as regras de um certo jogo. Trata-se aqui de um “saber quê” ou de um “saber fazer”? Ou estas relações enigmáticas se dissolvem ao olhar para estas diferentes situações como distintos jogos de linguagem? Como aplico a palavra “compreensão” nestes diferentes casos?

Se considerarmos a compreensão como a capacidade de dominar certas técnicas que são aprendidas no interior de jogos de linguagem, Scheffler tem razão ao dizer que há outros elementos para além do mero adestramento no aprendizado de destrezas, uma vez que este processo se dá no interior de um jogo de linguagem em que palavras são usadas em meio a diferentes atividades. Embora não utilizemos o conceito de compreensão para dizer que sabemos tratar-se do som do clarinete, apenas digo que *sei* que se trata do som deste instrumento, e não de um tambor ou de uma flauta; não obstante, fui capaz de seguir a regra ao ouvir este som, no contexto de uma gramática de sons. Se compreender a regra é ser capaz de segui-la, já há uma espécie de compreensão aqui, neste reino mais elementar das destrezas adquiridas. No entanto, poderíamos dizer, agora com Ryle, que neste nível mais elementar não cabe falar em compreensão no sentido de que não *usamos* esta palavra nesta situação, do mesmo modo que não digo que *compreendo* que a cor de um certo objeto é vermelha, e não azul ou amarelo. Vejo-a imediatamente como vermelha, trata-se de uma certeza objetiva. Mesmo ao longo do processo de aprendizagem das cores em que ainda estamos sendo treinados a

reconhecê-las, não faz sentido duvidar do que está sendo aprendido: é *assim* que agimos. (WITTGENSTEIN, IF § 217) Mas uma vez aprendidas as regras, passamos a ser capazes de segui-las, *compreendemos* o que está sendo dito. Assim, talvez a discordância entre os dois pensadores possa ser esclarecida ao considerarmos diferentes momentos do adestramento: o aprendizado da regra e a passagem do aprendizado da regra para *ser capaz* de seguir a regra. Aqui parece haver uma conjunção entre o “saber fazer” (produto de um adestramento) com a *compreensão*: compreender a regra é ser capaz de segui-la em situações distintas do período de adestramento. No entanto, contrariamente a Scheffler, o critério é puramente pragmático e não psicológico. Compreender é um “saber fazer”, dissolvendo-se aqui, as fronteiras entre o mundo sensível e o mundo inteligível.

## Conclusão

Desta perspectiva wittgensteiniana situada entre o ceticismo e o dogmatismo, as relações entre regras e as atividades que são reguladas por elas não são de natureza causal, mas relações de sentido que se estabelecem de diferentes formas. Há casos em que o “saber quê” parece anteceder o “saber fazer”, como reza a lenda intelectualista criticada por Ryle; em outras situações, nossas certezas mais cruciais parecem ser produto de ações e palavras entremeadas com elas no interior de jogos de linguagem, e, neste caso, temos um “saber fazer” que antecede o “saber quê”. Ainda em outros casos, como saber que está se ouvindo um clarinete, falta-nos qualquer palavra, não somos capazes de formular através da linguagem verbal qualquer regra que eventualmente estejamos seguindo, apenas sabemos. Assim, há saberes que não têm fundamentos dados por uma razão absoluta, contrariamente ao que estabelece a tradição racionalista que vem desde Parmênides; e tampouco têm uma justificativa empírica, como argumentava Rousseau; nem são regidos por critérios utilitaristas, como postulava Dewey. Simplesmente *sabemos* identificar os sons de instrumentos, cores e outros objetos da percepção sensível, como também sabemos seguir regras, por vezes, mesmo não sendo capazes de explicitá-las.

Assim, os nossos saberes estão ancorados em crenças das quais não abrimos mão: são nossas certezas, sendo que boa parte delas são anteriores ao conhecimento justificado racionalmente. E mais do que isto, são os

fundamentos de todo conhecimento possível! Esta inversão epistemológica permite transpor o abismo entre destrezas e capacidades inteligentes, adestramento e compreensão, ou, de modo mais geral, entre o “saber fazer” e o “saber quê”. Há todo um espaço de transição entre estes pares conceituais no qual suas relações internas vão se constituindo: o *como* se faz permite atribuir sentido ao *quê* se faz ou se diz; e o *quê* se compreende está atrelado intrinsecamente às certezas que foram sendo adquiridas, em boa parte, por adestramento.

Transpondo estas reflexões para o campo educacional, ao invés de se procurar desvendar processos cognitivos mentais ou descobrir fundamentos últimos da aquisição de nossos saberes, os resultados da terapia wittgensteiniana apontam para o fato de que compreender ou saber algo pressupõe, antes de mais nada, o domínio de técnicas que nos capacitam a seguir determinadas regras da nossa linguagem. Técnicas que são definidas de modo convencional, e, sobretudo, como diz Wittgenstein, enraizadas em nossas formas de vida. Quando um professor explica algo ao aluno, concomitantemente às palavras que enuncia, diferentes modos de agir, entonações de voz e outros elementos que fazem parte do jogo de linguagem em que estas palavras estão inseridas entram em ação. Todo um “saber fazer” está embutido no “saber quê”, aprendemos a seguir regras tacitamente que se alteram tão logo mudamos de jogo de linguagem. Não há, como postulam as teorias pedagógicas em voga, um “saber fazer” desvinculado do “saber quê”. A relação entre estes diferentes tipos de saber é interna e não externa. Daí a advertência de Wittgenstein aos educadores: “Toda a explicação tem o seu fundamento no treino. (Os educadores deviam lembrar-se disto)”. (Fichas, § 419) Paradoxalmente, esta advertência não restringe a ação do educador e nem subtrai a liberdade do aluno. Pelo contrário, evita a naturalização de certas diretrizes, ao enfatizar o caráter convencional dos fundamentos do nosso conhecimento, engendrado no interior de *formas de vida*.

Assim, desta perspectiva terapêutica em que o sentido de nossas ações e conhecimentos está fundamentado no *uso* que fazemos deles no interior de jogos de linguagem, o critério da utilidade é apenas *um* dos critérios possíveis para estabelecer eventuais competências a serem desenvolvidas ao longo do processo educacional. Nossos saberes não estão desvinculados de valores intrínsecos a nossas formas de vida e tampouco a compreensão dos

fatos do mundo está fundamentada em uma razão natural ou decorre de leis empíricas. Através de exemplos da práxis de nossa linguagem, Wittgenstein nos mostra que os fundamentos se expressam através de crenças de natureza convencional, e é através da atividade da linguagem que o simbólico e o empírico vão se articulando e produzindo sentidos. Enfim, uma vez abaladas as fronteiras entre o mundo sensível e o inteligível, dando lugar a uma epistemologia do uso, Wittgenstein abre um novo campo para se pensar o ensino. Dentre outras finalidades, uma das tarefas do educador, para além de introduzir os alunos em nossa herança cultural, seria a de possibilitar que esta inserção ocorresse de uma forma não dogmática, capacitando seus alunos a imaginar outros modos de agir e de conhecer, começando por comparar suas crenças inabaláveis com outras tão inabaláveis quanto as suas, pertencentes a outras formas de vida.

## Referências

AZANHA, J. M. P. O ENEM e a pedagogia das competências. In: AZANHA, J. M. P. *A formação do professor e outros escritos*. São Paulo: Ed. Senac São Paulo, 2006a. p. 169-201.

AZANHA, J. M. P. Parâmetros curriculares nacionais e autonomia da escola. In: AZANHA, J. M. P. *A formação do professor e outros escritos*. São Paulo: Ed. Senac, 2006b. p. 105- 123

GOTTSCHALK, C. M. C. O paradoxo do ensino da perspectiva de uma epistemologia do uso. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 27, n. 54, p. 659-674, 2013.

MORENO, A. R. *Apontamentos sobre uma epistemologia do uso*. Salvador: Quarteto, 2013. (Coleção Empíria, n. 5).

MORENO, A. R. *Introdução a uma pragmática filosófica*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005.

MORENO, A. R. *Wittgenstein através das imagens*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1995.

MOYAL-SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan, 2007.

PERRENOUD, P. *Construire des compétences dès l'école*. Issy-les-Moulineaux: ESF, 1997.

RYLE, G. *The concept of mind*. Middlesex: Penguin Books Ltd, 1978.

SCHEFFLER, I. Philosophical models of teaching. In: PETERS, R. S. (Ed.). *The concept of education*. Londres: Routledge & Keagan Paul, 1967. p. 120-134.

SCHEFFLER, I. *Conditions of knowledge: an introduction to epistemology*. Chicago: University of Chicago Press, 1965. (Keystones of Education Series).

STANDISH, P. 'This is Produced by a Brain-Process!' Wittgenstein, Transparency and Psychology Today. *Journal of Philosophy of Education*, London, v. 46, n. 1, p. 60-72, 2012.

WITTGENSTEIN, L. *Fichas (Zettel)*. Lisboa: Edições 70, 1989.

WITTGENSTEIN, L. *On Certainty*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998. (DC)

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997. Edição bilíngue. (IF)

WITTGENSTEIN, L. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics Cambridge 1939*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.





## UM GÊNERO DE PESQUISA EM WITTGENSTEIN

*João Carlos Salles*

Em outubro de 1998, participei pela primeira vez de um Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) – o VIII Encontro, realizado em Caxambu-MG –, quando apresentei “O paradoxo de Goethe”.<sup>1</sup> Estava concluindo minha tese de doutorado (cujo ponto final coloquei em dezembro de 1998) e me preparava para retomar minha atividade docente em Salvador, em março de 1999. O texto então apresentado, parece-me, guarda um conjunto de tensões e possibilidades. Gostaria assim de tecer algumas considerações sobre esse texto e o campo de trabalho que ele passou a representar, atendendo a uma convocação do colega e amigo Rafael Lopes Azize, que dele se lembrou para integrar esta coletânea sobre Wittgenstein. Reflito, portanto, sobre um trabalho específico, mas também sobre seu lugar em parceria com os demais trabalhos de colegas, que, em conjunto, modificaram o perfil do trabalho profissional em filosofia em nosso Estado.

Quando releio esse texto tão cheio de “portantos” e “todavias”, logo noto uma estranha semelhança com “A forma improvável”,<sup>2</sup> que apresentara, em Salvador, em 1993, ou seja, às vésperas de seguir para a realização do Doutorado em Filosofia, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Onde a semelhança estranha e, quero crer, benfazeja? No cuidado comum com a

---

1 Publicado em *Cadernos Wittgenstein*, n. 1, São Paulo, 2000, p. 37-55.

2 Publicado em SALLES, J. C. *O retrato do vermelho*. Salvador: Quarteto, 2006.

palavra, na atenção minudente ao texto e na procura de uma expressão explicitamente argumentada, mas, como aprendera em minha graduação na Universidade Federal da Bahia (UFBA), ela própria literária – algo bastante natural em um texto como “A forma improvável”, que busca restabelecer os sentidos do poema “Campo de flores”, de Carlos Drummond de Andrade, mas que vejo presente e mesmo ainda mais forte em “O paradoxo de Goethe”, texto bem mais cerrado que procura esclarecer a relação misteriosa entre dois parágrafos das *Anotações sobre as cores*, “qual seja, a relação entre não haver uma fenomenologia (apesar dos muitos e legítimos problemas fenomenológicos) e não ter Goethe escrito para pintores”,<sup>3</sup> de sorte que, mesmo em campo que reivindica rigor filosófico e pode beirar a aridez argumentativa, aspectos singulares do estilo de Wittgenstein podem ser reconhecidos e valorizam a demonstração filosófica. Marcas prévias de um estilo, percebo agora, afirmavam-se mesmo na estrutura sintética de texto moldado para o tempo restrito dos Congressos, em meio ao mar de *papers*, trazendo o alento de que, no território da expressão filosófica, nem mesmo o volume massivo dos congressos ou a pressão dos *papers* podem ser responsabilizados pela quebra de laços íntimos entre o rigor do pensamento e o refinamento da palavra. E isso, acredito, em favor de ambos.

“O paradoxo de Goethe” procura exemplificar um certo gênero de pesquisa em Wittgenstein. Em primeiro lugar, o texto enfatiza a importância do espólio, fazendo parte da geração de comentários que puderam superar as edições controladas pelos curadores, indo além do acesso outrora limitado e seletivo ao considerável volume de manuscritos e datiloscritos, com uma visão bem mais clara e inteira do *corpus* teórico wittgensteiniano. Em segundo lugar, confere atenção tanto à expressão de Wittgenstein em alemão quanto ao contexto específico e bastante continental de seu pensamento, elementos que também reforçam a constituição desse *corpus* teórico, ou seja, de um trabalho que se perfaz como uma obra, e não como uma soma de argumentos a serem fatiados e consumidos pela análise. Em específico, como se pode ver a seguir, o texto enuncia uma hipótese interpretativa que desvela o foco

---

3 Ou seja, a relação entre o § 53 e o § 73 da Parte I das *Anotações sobre as cores*. As referências às *Anotações sobre as cores* podem agora ter em conta a publicação de nossa edição corrigida desses manuscritos. Cf. WITTGENSTEIN, L. *Anotações sobre as cores*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

preciso da crítica de Wittgenstein a Goethe e a toda fenomenologia que pretenda dizer o essencial da cor e, com isso, padeça da unilateralidade de um que outro jogo de linguagem. Desse modo, o texto concentra o argumento central das *Anotações sobre as cores* e de sua análise das proposições gramaticais relativas a modelos cromáticos, tendo sido sua publicação, de resto, concomitante com a constituição em 2000 do Grupo de Estudos e Pesquisa Empirismo, Fenomenologia e Gramática.<sup>4</sup>

Tinha início na Bahia, ao que eu saiba, o primeiro grupo regular de estudos e de formação articulado em torno de uma pesquisa sobre Wittgenstein. Um campo de pesquisa e, cabe insistir, de formação, no qual, como sempre brincamos, os problemas fenomenológicos levantados pelo empirismo encontravam todos uma solução gramatical. E essa singular artesanaria, amarrada pela leitura conjunta de textos clássicos, nos trouxe resultados diversos, resistindo (com sucesso ou não) às pressões naturais por situar o trabalho filosófico nos limites da previsibilidade ou do isolamento, pois esse trabalho conjunto de pesquisa e formação foi a base para a constituição de nossos laços locais e nacionais, em especial, com o trabalho de Arley Ramos Moreno.

Nosso trabalho associou-se logo aos esforços de outros colegas, pois logo vimos estarem maduras as condições para enfim termos na Bahia um Mestrado específico em Filosofia. Com algumas características que, acredito, são essenciais e devem ser cultivadas, o Departamento de Filosofia da UFBA logrou então sucesso em criar, em 2001, um curso de mestrado e, em 2009, um curso de doutorado, agora consolidados e bem conceituados. Recorrendo aqui a alguma metalinguagem, acredito ser próprio do sucesso dessa empreitada conjunta, que se encontra expressa em um Programa de Pós-graduação e é significativa de uma mudança radical no trabalho de filosofia na Bahia:

- a. a realização de eventos de peso, tanto de expressão nacional quanto mais específicos, com a presença cada vez mais constante, por um lado, de grandes nomes da filosofia e também, por outro, de setores mais amplos da universidade e da comunidade, reforçando a importância do trabalho de filosofia na UFBA;

---

4 Cf., em anexo, cópia do convite para a primeira reunião do Grupo de Estudos e Pesquisa Empirismo, Fenomenologia e Gramática.

- b. um forte estímulo à publicação, seja pela criação de coleções (como a Ensaio de Filosofia Contemporânea ou a Empíria), seja pela publicação em veículos bem conceituados de nossa comunidade;
- c. a estrita e decisiva continuidade entre o trabalho desenvolvido na pós-graduação e o fortalecimento da graduação, com um papel destacado de grupos de pesquisa e de projetos institucionais, como o do PIBID e o do PET, bem como da participação harmônica da quase totalidade dos membros do Departamento de Filosofia e de destacados colegas de outros Departamentos com pesquisas estritamente filosóficas na UFBA;
- d. um estímulo permanente à qualificação de pesquisadores e projetos, por conta do qual, em nossos trâmites acadêmicos, não são criados obstáculos à formação continuada, por exemplo, em atividades de pós-doutoramento, nem há resistências à acolhida de colegas formados em outras universidades;
- e. em especial e sobretudo, um respeito aos modos distintos de fazer filosofia com qualidade, em exercício de tolerância epistemológica permanente, de modo que, assim como não se atrapalha o desenvolvimento alheio, tampouco se considera legítimo que alguém, entre nós, se arvore a ditar regras.

A mudança na feição do trabalho filosófica se estende agora a campos diversos na UFBA, com efeito sensível em outras instituições de ensino superior de nossa região. Entretanto, como estamos nos referindo a uma pesquisa sobre Wittgenstein, uma vez que este livro tem por base os trabalhos sobre Wittgenstein apresentados no XVII Congresso da Sociedade Interamericana de Filosofia, importa salientar que nosso grupo esteve, ao longo do tempo, bem situado entre as condições de possibilidade de um Congresso como esse da (SIF).<sup>5</sup> O Congresso da SIF foi impressionante, mas não foi um raio em céu azul. Foi urdido sim pelo esforço constante de muitos colegas, como o presente nos dois anteriores Encontros da ANPOF, em 2004 e 2006. E, por exemplo, somente tendo em conta os eventos mais diretamente ligados a nosso Grupo, foram realizados sete Colóquios Em-

---

5 Nesse Congresso, tivemos cerca de quatrocentos estrangeiros e cerca de 600 palestrantes nacionais, tendo sido nele apresentadas mais de quatro dezenas de trabalhos sobre Wittgenstein.

pirismo, Fenomenologia e Gramática, sem contar os demais colóquios e eventos. Também, a pesquisa em Wittgenstein tem tido um forte papel na formação de recursos humanos – em nosso Grupo, são doze as dissertações de mestrado e cinco as teses de doutorado concluídas.

Perdoem o eventual cabotinismo. Na verdade, há orgulho sim, mas coletivo, qual seja, o de fazer parte de uma história de profissionalização do trabalho com a disciplina filosofia, sem que, por conta disso, tivéssemos apenas importado métricas e valores. A Bahia, também nesse campo, costuma nos dar régua e compasso. Talvez por essas razões não pude deixar de dar este depoimento e aceitei pinçar um texto que não foi apresentado no Congresso da SIF, mas representa elementos emblemáticos e originários do trabalho sobre Wittgenstein na Bahia – um texto que, portanto, entre outros, criou condições de possibilidade e de sentido. Aceitei, pois, o convite, inclusive porque, enfim, em sua generosidade, Rafael Azize considerou imprecendente que eu participasse de uma coletânea sobre Wittgenstein na Bahia apenas nos créditos da Editora da UFBA, na condição de Reitor. E compreendi seu gesto como feito daquela gentileza cada vez mais rara, que, todavia, devemos buscar a todo instante na vida acadêmica.

## GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA empirismo, fenomenologia e gramática

---

Grupo coordenado pelo **Prof. João Carlos Salles Pires da Silva** e vinculado a seu projeto de pesquisa “Paradigma e Dados dos Sentidos: A Reflexão Fenomenológico-Gramatical de Wittgenstein de 1930 a 1934, após o Abandono do Projeto de uma Linguagem Primária”.

---

A percepção, o sensível, os dados dos sentidos são fonte inesgotável de enigmas filosóficos e têm desafiado até o próprio empirismo, que pretendia erigir a prioridade concedida ao sensível em uma sua vantagem comparativa na história da filosofia. Em particular, o tema da percepção, de extrema relevância filosófica, situa-nos ele próprio em um campo, cujos problemas costumam solicitar a reflexão até de correntes irreduzíveis como o empirismo e a fenomenologia. Com efeito, nesse campo fecundo de investigação e de diálogo (que envolve tanto o empirismo clássico como seus opositores, além do empirismo contemporâneo, da fenomenologia, da filosofia analítica e, é claro, da obra de Wittgenstein) serão coordenadas atividades diversas de estudo e de pesquisa, tendo certamente em conta como muitas destas questões são enfim retomadas por Wittgenstein, já numa perspectiva fenomenológico-gramatical — o que não deixará de nortear nosso trabalho, pois, em suma, nos interessa investigar descrições gramaticais da objetividade, amiúde tecidas, mesmo nesse lugar de “pura experiência”, em considerações sobre o necessário, o analítico, o a priori.

Estando assim determinados um tema e um campo de investigação, este **Grupo de Estudo e Pesquisa**, dirigido a alunos do Curso de Filosofia, visa a:

- acompanhar, em número limitado, pesquisas discentes que lhe sejam correlatas;
- favorecer a redação de projetos de pesquisa que satisfaçam a padrões de rigor e, por conseguinte, possam pleitear bolsas como as do PIBIC ou, principalmente, possam resultar em monografias de qualidade, como as de conclusão do bacharelado;
- possibilitar a leitura cuidadosa e conjunta de textos clássicos, em encontros quinzenais, começando com leitura da *Investigação acerca do Entendimento Humano*, de David Hume;
- apoiar eventos ou publicações do Departamento de Filosofia ou do Núcleo de Estudos em Filosofia.

---

Primeiro Encontro: **08/05/2000**, às 14 horas, na Sala do Núcleo de Estudos em Filosofia, quando serão apresentados o cronograma de atividades e a bibliografia complementar.

---

## O PARADOXO DE GOETHE

João Carlos Salles

1. Os manuscritos 172, 173, 176 do espólio de Wittgenstein, redigidos em 1950 e editados (de modo parcial e até com algum dano) como *Anotações sobre as Cores*, também podem ser iluminados por uma importante relação entre os parágrafos 53 e 73 do manuscrito 176, qual seja, a relação entre não haver uma fenomenologia (apesar dos muitos e legítimos problemas fenomenológicos)<sup>1</sup> e não ter Goethe escrito para pintores.<sup>2</sup> Notar esse aspecto das anotações de Wittgenstein é o objetivo desta exposição.

2. Goethe representa bem a tradição que considera o pintor a autoridade mais natural quando se trata de discernir relações entre cores. Essa afirmação, aliás, por força de repetida, tornou-se um lugar-comum. Goethe, afinal, lastimava o artifício newtoniano das experiências circunscritas ao laboratório e, lembra um comentador,

acusava de pobre uma ciência que não vê na cor, por exemplo, se-  
não intensidade maior ou menor de vibrações matematicamente  
mensuráveis – e Goethe pretendia uma ciência do qualitativo,

---

1 Cf. WITTGENSTEIN, L., *Anotações sobre as cores*, I, § 53. As referências neste texto puderam agora ser atualizadas, tendo em conta a publicação de nossa edição corrigida desses manuscritos. Cf. WITTGENSTEIN, L., *Anotações sobre as cores*, Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

2 Cf. WITTGENSTEIN, L., *Anotações sobre as cores*, I, § 73.



divorciada da instrumentalização matemática.<sup>3</sup> Sua perspectiva, mais do que científica, é a do artista, a do pintor.<sup>4</sup>

Com efeito, Goethe chega a afirmar que sua *Doutrina das Cores* deixaria gratos sobretudo os pintores, pois com ela colocara-se ao lado da pintura, tendo partido, segundo seu juízo, da coloração estética das superfícies,<sup>5</sup> a fim de remediar a desastrosa situação em que se encontravam os artistas da cor, então amparados apenas no acaso, em um gosto particular, no costume, no preconceito.<sup>6</sup> O artista, uma autoridade condenada a reinventar seu ofício, confiando em seu olhar privilegiado. Com sua *Doutrina das Cores*, porém, a instrução poderia apoiar-se, doravante, não no capricho momentâneo de uma escola, em um gosto subordinado ao costume, que o talento idiossincrático do artista talvez corrigisse, senão no caráter mesmo da cor.

3. O que significa porém esse olhar privilegiado a que pretende servir a *Doutrina das Cores*, ao tempo que dele se socorre? Desde priscas eras, afirma, o pintor tem tido a prerrogativa de lidar com a cor.<sup>7</sup> Portanto, de Alberti a Runge (ou depois, de Delacroix a Kandinski), falar como pintor equivaleria a ocupar o lugar diferenciado da maestria da visão, ditando ademais este olho sensível e treinado,<sup>8</sup> junto às regras práticas advindas da experiência

---

3 Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 727.

4 BORNHEIM, Gerd, "Filosofia do Romantismo", p. 96. Werner Heisenberg, por exemplo, afirma ter Goethe exatamente escrito para pintores e artistas, com o que o valor de sua teoria preservar-se-ia pagando apenas o preço de não ser ciência.

5 Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, p. 329.

6 "Mehrere Gemälde waren in meiner Gegenwart erfunden, komponiert, die Teile der Stellung und Form nach sorgfältig durchstudiert worden, und über alles dieses konnten mir die Künstler, konnte ich mir und ihnen Rechenschaft, ja sogar manchmal Rat erteilen. Kam es aber an die Färbung, so schien alles dem Zufall überlassen zu sein, dem Zufall der durch einen gewissen Geschmack, einen Geschmack der durch Gewohnheit, eine Gewohnheit die durch Vorurteil, ein Vorurteil das durch Eigenheiten des Künstlers, des Kenners, des Liebhabers bestimmt wurde". (GOETHE, J. W., "Konfession des Verfassers", in *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, p. 254)

7 "Der Maler hatte von jeher das Vorrecht, die Farbe zu handhaben". (GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 615)

8 Goethe pretende dar expressão à história da cor, servindo-se dela, em sua reação ao mecanicismo de Newton, como de mais um instrumento, um conjunto de ensaios, uma soma prévia de experimentos. "Die Malerei beruht eigentlich auf der Mischung solcher spezifizierten, ja individualisierten Farbkörper und ihrer unendlich möglichen Verbindungen, welche allein durch das zarteste, geübteste Auge empfunden und unter dessen Urteil bewirkt werden können". (GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 554)

da mistura, os princípios mais abstratos da harmonia. Aproximando-se, em relação às cores, do ideal próprio de Goethe de um pensar objetivo,<sup>9</sup> o olhar do pintor pensaria a cor, sendo o mais propício a colher no visível o caráter da luz. Desse modo, apenas, a experiência da pintura teria produzido uma história da cor autônoma e rica, capaz de contrapor-se naturalmente à “perversão newtoniana” de considerar o branco um composto – para Helmholtz, por sinal, dever-se-ia a uma filiação de artista compelido a procurar beleza e verdade na percepção imediata o excessivo da reação do aquarelista Goethe à hipótese de Newton, o “hetmã cossaco”.<sup>10</sup>

4. Segundo Goethe, as relações entre as cores são um sinal a mais, eloquente embora, do amplo movimento oscilatório da natureza. A natureza sempre fala. Fechamos os olhos e, ainda assim, a um outro sentido, mostra-se ela toda, em “sua existência, sua força, sua vida e suas relações”.<sup>11</sup> Suas leis gerais buscam a simetria, ou melhor, expressam sua forma ativa, a polaridade.

Com leve oscilar de peso e contrapeso move-se a natureza e assim gera um aquém e um além, um em cima e um embaixo, um antes e um depois, por onde se condicionam todos os fenômenos que no espaço e no tempo nos aparecem.<sup>12</sup>

Do mesmo modo, com as cores, com a natureza tal como, segundo suas leis, ela se apresenta aos olhos e neles se realiza como uma oposição primordial entre luz e escuridão,<sup>13</sup> sendo aqui tanto mais forte e pleno o truismo: sobre cores, sobre a construção do visível nesse confronto de luz e

---

9 Goethe considerava assim seu pensamento: *gegenständlich*, pretendendo com isso “daß mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, [...] daß mein Anschauen selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen sei”. (Goethe, J. W., “Bedeutende Fördernis durch ein geistreiches Wort”, apud SCHULTE, Joachim, *Chor und Gestezt: Wittgenstein im Kontext*, p. 13)

10 “The reason of his exceedingly violent diatribe against Newton was more because the fundamental hypotheses in Newton’s theory seemed so absurd to him, than because he had anything cogent to urge against his experiments or conclusions. But Newton’s assumption that white light was composed of light of many colours seemed so absurd to Goethe, because he looked at it from his artistic standpoint which compelled him to seek all beauty and truth in direct terms of sensory perception”. (HELMHOLTZ, Hermann von, *Treatise on Physiological Optics*, vol. II, p. 115)

11 GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, p. 315.

12 GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, p. 316. Cf. também o §§ 696 e 739.

13 Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 744.

sombra, aprendemos naturalmente por olhar, não tendo qualquer sentido falar de cores com o cego.<sup>14</sup> Ciência eterna do visível, a análise fenomenológica de Goethe alimenta-se pois dessa forte imagem, a de que sobre cores aprendemos por olhar. Mais do que isso, o olho mesmo, centro ativo da percepção, *sonnenhaft*, solar, é fonte ele próprio de polaridades. As leis do ver e do visível, em sua propensão à totalidade, estão assim encerradas no olho, de sorte que o círculo cromático (que para Goethe relaciona cores opostas e não cores complementares, porquanto deve ser recusado esse salto na história da cor) é uma determinação ínsita do olho, a um só tempo, eterna e natural.<sup>15</sup> No olho, a natureza pensa, embora também aí não pense como homem, mas como natureza.<sup>16</sup> E, assim, em um movimento físico,<sup>17</sup> depen-

---

14 “Mit dem Blinden läßt sich nicht von der Farbe reden”. (GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, p. 324)

15 Cf. GOETHE, J. W, *Zur Farbenlehre*, § 6o. Goethe não chega ao enunciado da complementaridade, quer em seu sentido físico, quer no sentido gramatical. Seu conceito de cores opostas ou evocadas (*entgegengesetzte* ou *geforderte Farben*) coincide com o de cores complementares tão somente em sua extensão e nunca em sua compreensão, não sendo justificável que nos sirvamos da expressão ‘cor complementar’ para traduzir suas ocorrências. Não são complementares fisicamente, uma vez que não tendem em síntese aditiva ao branco nem em subtrativa ao preto. Para Goethe, convém lembrar, o branco não é um composto. Considerá-lo assim: eis a exata perversão newtoniana: “Denk an den Abscheu Goethes vor der Idee, Weiß sei zusammengesetzt. Was heißt hier ‘zusammengesetzt’? und was heißt hier ‘einfach’?” (WITTGENSTEIN, Ludwig, *The Wittgenstein Papers*, vol. 35, MS 133, p. 32.) Tampouco seriam complementares no sentido gramatical de não descreverem juntas qualquer fragmento da experiência sensível, porquanto Goethe chega a admitir sua ocorrência simultânea em pontos de contato de manchas opostas, antecipando em mais de um século uma das tentativas de refutação da teoria dos canais opostos. (Cf. GOETHE, J. W, *Zur Farbenlehre*, § 43)

16 Cf. GOETHE, J. W, *Zur Farbenlehre*, § 7o8. À altura da redação de *Zur Farbenlehre*, a totalidade já equivalia à complementaridade tanto para um Rumford, para quem duas sombras coloridas só estariam em perfeita harmonia quando a mescla de suas colorações causasse a sensação do branco, como sobretudo para um Hassenfratz, que descreveu relações complementares com extraordinária precisão. Note-se que Goethe já tinha ciência nesse momento desses trabalhos. Cf. ROQUE, Georges, “Les Couleurs Complémentaires: un nouveau paradigme”. A polaridade seria uma força cega da natureza que só a intensificação, outro princípio motor, poderia sublimar. Cf. GUSDORF, Georges, *Le Savoir Romantique de la Nature*, p. 84ss. Desse modo, a totalidade que o olho exige não é mais que lei física, não teria um critério exterior ao simples equilíbrio de forças, ou seja, a totalidade, o contraste harmônico, não dispõe de critério exterior à oposição física de que almeja diferenciar-se – um critério com que as cores acidentais passarão a alimentar novo paradigma na história da cor.

17 A mera harmonia como efeito da justaposição de cores opostas é tão gramatical quanto o repouso provocado pelo equilíbrio de forças, ou seja, é gramática alguma. O círculo cromático, determinação do olho, é assim por completo divorciado da linguagem e redutível a fatos empíricos. Goethe não compreendeu como Runge o problema; por isso, é Runge que Wittgenstein

dente, por isso mesmo, de o que seja nossa natureza, o olho procura a harmonia e nela descansa.<sup>18</sup>

5. Nesse contexto, portanto, em que cores opostas são exploradas em suas mais diversas manifestações e mesmo em um sem-número de experimentos para resistir ao novo paradigma da complementaridade, o olhar do pintor é privilegiado. Entretanto, segundo Wittgenstein, esse privilégio concedido ao pintor não pode ser conduzido à sua plena realização, pois comporta, ao contrário, uma redução do que significa sua rica e prolongada experiência de representação do real. Wittgenstein afirma então acerca da *Doutrina das Cores*: embora pareça ou pense cumprir o que seria próprio de uma teoria, “a doutrina goetheana da constituição das cores do espectro não é uma teoria que se mostrou insuficiente, mas realmente é teoria nenhuma”,<sup>19</sup> isto é, análises conceituais fixam a essência da cor e não há um experimento crucial que as possa negar e nada todavia pode decidir a seu favor. A Wittgenstein, porém, não basta conceder à *Doutrina das Cores* a condição de fragmento da lógica dos conceitos de cor, indicando que Goethe, ao elevar-se com o fenômeno primordial à máxima elevação do empírico, confundiu as fronteiras entre a lógica e a empiria. Cabe ainda expor a unilateralidade dessa análise fenomenológica.

6. Um dos recursos característicos de sua técnica é a produção de exemplos, inclusive fictícios, que sirvam para testar, em situações-limite, a identidade de nossos conceitos;<sup>20</sup> desse modo, Wittgenstein não deixa de imaginar várias situações em que leis da *Doutrina das Cores* parecem perder sua vigência. Situações extremas desafiam então o emprego de termos cromáticos os

---

acredita preparado para aceitar o verde como primária, se lhe tivesse sido mostrado o caminho da interdição gramatical.

18 Com isso, o cego para cores, digamos, o acianobléptico, o cego para o azul, longe de ter outra geometria, teria uma falta (um defeito) que pode por isso ser calculado e mesmo exposto. Uma psicologia apenas acidentalmente fisiológica despreveria as leis da natureza no olho, tornando-se a *Doutrina das Cores* uma descrição do visível e dos desvios do visível. É o que Wittgenstein já observava, em novembro de 1931: “Ich glaube, was Goethe eigentlich hat finden wollen, war keine physiologische sondern eine psychologische Theorie der Farben”. (WITTGENSTEIN, Ludwig, *Wiener Ausgabe*, vol. 4, p. 231; MS 112, p. 255)

19 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, I, § 70. Cf. II, § 6 {16}. Em nossa apresentação dessa edição, explicamos as razões desta ordenação entre chaves.

20 “Nada é pois mais importante do que a formação de conceitos fictícios que nos ensinam a compreender os nossos próprios”. (WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, p. 555)

mais inocentes, como o simples e puro “branco”. Toda uma legião estrangeira, bem o sabemos, povoa exemplarmente seus textos, retirando nossos conceitos mais familiares de suas circunstâncias normais de uso. E isso não porque seu interesse, como o seria o de uma psicologia, seja identificar um desvio, um defeito, e explicar, e. g., a cegueira para cores, mas sim por ser este um modo de abrir caminho para uma investigação *filosófica* sobre a visão “normal” ou sobre a normalidade da visão, uma vez que a variação de exemplos explicita razões que costumamos aceitar como critérios de identidade e servem para justificar nossas aplicações habituais.<sup>21</sup> Analisemos, então, com Wittgenstein, um enunciado canônico da *Doutrina das Cores*: “O perfeito turvo é o branco, o primeiro e mais neutro (*gleichgültig*) e mais claro preenchimento não-transparente do espaço”.<sup>22</sup> Mas consideremos desse enunciado apenas uma parte, na condição de regra de representação de nossa experiência visual: O branco é a cor mais clara<sup>23</sup> – norma de representação, que Goethe não distingue de uma evidência científica, conquanto a diga eterna, necessária.

7. Se em um quadro um pedaço de papel recebe sua clareza de um céu azul, pelo menos em um sentido o céu *azul* é mais claro que o papel *branco*. Na paleta, entretanto, separadas ou misturadas as cores antes de sua aplicação na tela, o branco é a cor mais clara; logo, neste outro sentido, visadas suas relações internas, seu notório parentesco com o preto, o azul é a cor mais escura.<sup>24</sup> Eis, nesse ponto, o sentido da algo misteriosa e amiúde mal interpretada afirmação de Wittgenstein de que as observações de Goethe seriam inúteis ao pintor, não dariam conta do uso das cores em um quadro, do ver

---

21 A terapia concomitante, se não destrói a necessidade, afasta sua generalização, indicando as confusões a que conduz. Cf. MORENO, Arley R., *Wittgenstein através das Imagens*.

22 GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 147.

23 A discussão da clareza do branco faz parte da terapia da suposição de um fundamento extralinguístico nessas abordagens “fenomenológicas”. Várias proposições gramaticais relativas a cores podem servir a esse mesmo objetivo. Podemos destacar duas outras proposições, tendo em vista um modelo cromático esférico, porque suficientemente representativas de um problema relativo ao equador, à horizontalidade do círculo (a afirmação da impossibilidade de um verde avermelhado), e de um problema relativo a seu eixo (a afirmação da impossibilidade de um branco transparente). O enunciado de Goethe enfoca também, e mesmo principalmente, a não-transparência essencial do branco.

24 Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, I, § 2; III, § 132; III, § 57.

dessas cores, e apenas seriam um pouco úteis ao decorador.<sup>25</sup> Falar do caráter é restringir-se a um uso. Aqui Goethe e Lichtenberg parecem coincidir na ilusão de uma conceitografia das cores, embora, por exemplo, contra qualquer expectativa, a cor de um olho injetado não tenha qualquer caráter, salvo em específicos contextos. Ao contrapor os experimentos e vocabulário da Gestalt ao emprego limitado e indevidamente generalizado de um Goethe, Wittgenstein também está contrapondo, reciprocamente, o que funciona (e bem) *auf der Palette* à generalização de um modelo de descrição da experiência visual com que Goethe pretendia cifrar (de um golpe e segundo certos exemplos tornados canônicos) toda a experiência do ver. O problema estaria em que, ao falar do caráter de uma cor, ao descrever o que seria seu “fenômeno primordial”,<sup>26</sup> Goethe só pode estar pensando em um modo único de seu emprego. Nesse caso, apesar de ter traduzido e comentado, em 1798, os *Ensaio sobre a Pintura* de Diderot, nos quais são fortes e claras tanto a distinção entre a paleta comportada do protocolista e a paleta do colorista (uma imagem do caos) quanto a distinção entre a própria cor na paleta e seu efeito no quadro, sendo diversos os critérios da identidade da cor;<sup>27</sup> apesar dos experimentos que realiza, da variedade de exemplos que contempla e acumula; apesar, enfim, de seu rico arsenal de informações conflitantes sobre a história “natural” da cor, *ao fazer fenomenologia*, Goethe obriga-se a pensar as cores reduzindo-as conceitualmente à limitada aplicação na paleta (ou a uma assemelhada), quando o branco é cor de matéria e as cores outras, sombreamentos, são matérias de cor que, em síntese subtrativa, só podem dirigir-se ao negro. Ou ainda, no trabalho do aquarelista, com o branco fora da paleta, é o branco do papel que a cor vem sujar ou escurecer.

---

25 Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, I, § 73; III, § 90.

26 O fenômeno primordial situa o cientista como que na elevação máxima do empírico (Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 720), nada podendo lhe ser superior no mundo dos fenômenos e cada caso sendo dele passível de derivação. No caso da cor, tal fenômeno primordial seria: “Wir sehen auf der einen Seite das Licht, das Helle, auf der andern die Finsternis, das Dunkle; wir bringen die Trübe zwischen beide, und aus diesen Gegensätzen, mit Hülfe gedachter Vermittlung, entwickeln sich, gleichfalls in einem Gegensatz, die Farben, deuten aber alsbald, durch einen Wechselbezug, unmittelbar auf ein Gemeinsames wieder zurück”. (Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 175)

27 “Eis em uma tela uma mulher vestida de cetim branco; cobri o resto do quadro e olhai somente a vestimenta: esse cetim vos parecerá talvez sujo, fosco, pouco verdadeiro; mas restitui essa mulher ao lugar no qual está rodeada de objetos e, imediatamente, o cetim e sua cor retomarão seu efeito”. (DIDEROT, Denis, *Ensaio sobre a Pintura*, p. 50)

8. A semelhança pervade os casos, como a clamar em favor do fenômeno primordial da cor e a confirmar o princípio da cor como um encontro da luz com um meio turbido, corpóreo, sombreado. A cor fisiológica, acidental, é um *Minus* em relação à luz; a cor física, aparente, uma transição em direção à escuridão; a cor química, cor própria, cor de matéria ou matéria de cor, um escurecimento.<sup>28</sup> A mistura escurece, retira do branco sua pureza. E também aí, fora de uma ocorrência na tela, a identidade da cor é bem mais estrita, de modo que nela será inconcebível um amarelo mais dourado do que a matéria de cor dourada, que também existe. Na paleta, portanto, sem qualquer relação com propriedades complexas, com *Gestaltqualitäten*, o branco tem de ser mais claro, não pode ser cinza, embora possamos produzir uma bela imagem de um muro branco, pintando-o na tela talvez com tons vários de cinza e mesmo algum branco. O cinza assim pode ser visto como branco em certos contextos, mas, proíbe-o a lógica dos conceitos de cor, não será visto de modo algum como branco, *caso sua variação de tons seja indicativa de profundidade ou transparência*. Por conseguinte, contra seu explícito intento de instruir o pintor e de beneficiar-se sobretudo de sua experiência e de seu olhar, o emprego em que se fixa a *Doutrina das Cores* parece resultar de uma reflexão sobre cores dispostas como que em um tapete com quadrados de cores puras, mas não sobre uma pintura. Um quadro, lembra-nos Wittgenstein, “poderia representar um livro de papel branco em uma sombra e, mais claro do que ele, um brilhante céu amarelo, ou azul, ou vermelho”.<sup>29</sup> Um certo emprego considera o branco apenas como cor de matéria (§ 52 da primeira parte das *Anotações sobre as Cores* de Wittgenstein). Assim, segundo as relações construídas neste emprego, o branco

---

28 Cf. GOETHE, J. W. *Zur Farbenlehre*, §§ 573-575. Misturas fisiológicas, físicas ou químicas confirmam o fenômeno primordial, traduzem a mesma idéia, mostram todas o parentesco essencial da cor com o cinza, com esse representante da penumbra (Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 259), sendo a perversão newtoniana uma transformação do simples em um composto e do composto em simples. (Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 176) Goethe trata, portanto, da mesma forma, a gama empírica e a gama estética, não distingue síntese aditiva de subtrativa, mistura aparente de real: todas escurecem, não produzem o branco ou não podem ser mais claras que o branco (Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, §§ 558-559), pois mesmo a cor mais clara contém escuridão (Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 699), sobretudo o azul, que sempre implica algo escuro, por sua afinidade com o preto (Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, § 538 e § 778).

29 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, III, § 57. Enquanto Goethe, ao contrário, fixa o caráter da cor, até no limite de as tornar únicas em um quarto, de modo a derivar seus efeitos “morais”. Eis como ensinaria alguma coisa ao decorador.

é necessariamente a cor mais clara, não pode ser mais escuro que qualquer cor, sendo toda cor de algum modo aparentada ao cinza.<sup>30</sup> Retirada a cor da matéria, restaria o branco, não-cor, sem cor, “incolor”, pura clareza na então mais clara (*hellste*) matéria.<sup>31</sup> A matemática da cor desse emprego nunca se quebra, nem se lhe esvai a necessidade: o problema é sua generalização, que fundamentaria uma análise fenomenológica como a de Goethe. Logo, (§ 53) não há uma fenomenologia, supondo-se que uma qualquer se fundamentaria em uma identidade nos conceitos de cor, resultante das relações internas postas por um único emprego. Enquanto que, pelo contrário, é clara a diversidade, como o afirmam o § 54 da primeira parte e, mais ainda, o § 251 da terceira parte das *Anotações sobre as Cores* – este último, aliás, bastante mutilado na edição de Anscombe.<sup>32</sup>

9. No § 55, há a comparação entre o brilhar de uma cor e o sorrir dos olhos. Ambos só acontecem em um contexto, a saber, o do ambiente e o do rosto. Nós vemos o brilho como vemos o sorriso, notamos o aspecto, vemos relações internas. Por isso mesmo, uma cor conceitualmente escura, como o cinza, ou melhor, uma assim determinada por nossos jogos, nunca será vista brilhando. Este tipo de impossibilidade, que comporta um lídimo problema fenomenológico, nós podemos bem descrever, mas no contexto da gramática dos usos, no contexto da gramática do ver. Enquanto, por outro lado (§ 56), são ineludíveis as dificuldades da *Doutrina das Cores* de Goethe, ou seja, as dificuldades de sua fenomenologia, dada a indeterminação, em nossos jogos, do conceito de identidade de cor. O que, porém, significaria o fim da fenomenologia (neste particularíssimo sentido) não seria dificuldade séria para

---

30 Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, §§ 556 a 559.

31 Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, I, § 47. Vale também ter em conta, além de sua experiência de aquarelista, as considerações de Goethe sobre a superioridade da pintura que parte de um fundo branco, que é feita sobre uma base branca. Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, §§ 902 a 910.

32 Vale a pena apresentá-lo com todas as suas variantes: “[/] As dificuldades que / encontramos ao refletir sobre a essência das cores // se sentem ao refletir sobre a essência das cores // (às quais quis Goethe fazer frente com sua doutrina das cores), / encerram-se já em não termos / apenas um // um // conceito da igualdade cromática, mas sim vários deles, uns aos outros aparentados. // residem já na multiplicidade de aspectos de nosso conceito de igualdade cromática. // // encerram-se já na / multiplicidade // multiformidade // dos conceitos aparentados da igualdade cromática. // // encerram-se já na / multiplicidade // multiformidade // / do // de nosso // conceito de igualdade cromática. //”. (Wittgenstein, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, III, § 251)



uma gramática dos usos e antes a solicita e justifica. Como não há um puro conceito de cor, resultado de um uso único e uniforme; como são muitas as diferenças, sem que um conceito abstrato seja satisfeito por qualquer instância cromática ou sejam os termos para cores intercambiáveis; como nossos conceitos se ligam a usos particulares e temos por isso conceitos de cor para substâncias, outros que se referem a superfícies, outros ainda a brilhos, sem esquecer os que se aplicam a corpos transparentes:<sup>33</sup> as relações internas não precisam restringir-se ao limitado e exato jogo das tapeçarias!

10. Nos parágrafos que circundam o § 53 da primeira parte, enunciam-se decerto as mais relevantes conseqüências das *Anotações sobre as Cores*, que podem ser diretamente iluminadas por essa tradução do olhar em procedimentos. Wittgenstein, visando tornar solúvel o problema da cor,<sup>34</sup> elabora metodicamente instruções para pintores, aprende as lições dos pintores, traduzindo o problema da percepção de uma cor em ações específicas e o olhar em procedimentos nunca exteriores à linguagem. O “dar instruções ao pintor” desloca a discussão sobre as cores para o interior da gramática de um jogo mais amplo, para a gramática do “ver” e também para um conjunto nada unilateral de técnicas, um conjunto heterogêneo como a linguagem ela própria; com isso, Wittgenstein desloca a descrição da experiência perceptiva do universo aporético de uma interioridade inefável para o campo de jogos precisos e públicos, quebrando inclusive a ilusão antiga de um acesso imediato ao mundo dos sentidos. Wittgenstein não abandona, porém, o terreno de uma análise conceitual; antes reconhece que jogos de linguagem diversos, empregos mais ricos de um conceito, constroem ou são possíveis por outras relações internas – com o que se preservam legítimos problemas fenomenológicos, embora insusceptíveis da “análise fenomenológica (como Goethe, por exemplo, a queria)”.<sup>35</sup>

11. “Quem concorda com Goethe, afirma Wittgenstein, acredita que ele teria reconhecido corretamente a *natureza* da cor. E natureza não é aqui o que decorre de experimentos, mas sim o que reside no conceito de cor”.<sup>36</sup> Ou seja, a natureza é a síntese das relações internas, a determinação essencial de um

33 Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, III, § 255.

34 Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, II, §§ 1-3 {11-13}.

35 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, II, § 6 {16}.

36 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, I, § 71. Cf. também III, §§ 125 e 126.

conceito, tal como pode ser determinada, com relativo fechamento, em certos empregos. Se Goethe, por exemplo, acertou com a *natureza* das cores, a natureza é em sua *Doutrina das Cores* puro conceito, deriva de assunções de evidência não-física, como a de que da escuridão (das cores que são como sombras) não pode provir a claridade, o branco.<sup>37</sup> O branco não é uma cor intermediária entre outras, sendo repulsivo pensá-lo como resultante de mistura; assim, não é analisável em, por exemplo, um azul esverdeado, avermelhado e amarelado, ou coisa semelhante.<sup>38</sup> Diante de uma tal convicção, a teoria de Newton só poderia mesmo parecer uma “perversão infernal da verdade”. Mas o branco, o branco com que descrevemos nossa experiência perceptiva e não o branco puro de Lichtenberg (aquele em que o emprego usual foi refinado unilateralmente e não ocorre em lugar algum, salvo em laboratório, no exagero sem circunstância de uma conceitografia cromática), nosso branco, em sentidos diversos, é e não é a cor mais clara – como uma cor seria suja como cor de uma parede mas não seria suja em uma pintura.<sup>39</sup>

12. Não por desconhecimento de tradição bem estabelecida e consentânea com a intenção do poeta, Wittgenstein enunciou essa sua heresia: Goethe não escreveu para pintores. Essa seria sua paradoxal situação, atestado sofisticado da falência de seu projeto fenomenológico: deixar de escrever para a autoridade a que deveria preferencialmente dirigir-se. Mais ainda: Goethe encontra-se nessa situação paradoxal de fazer má fenomenologia, apenas por pretender

---

37 Em *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, § 218, Wittgenstein, após apresentar-nos a descrição goetheana das cores como sombras, comenta: “‘Várias sombras dão juntas a luz.’ – Esta proposição poderia quase aparecer como uma perversão infernal da verdade.”

38 Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, I, §§ 70-72; III, §§ 125-126. Uma proposição curiosa da *Farbenlehre*, que bem pode simular estatuto científico, é a representação de como veria o mundo um acianobléptico (cego para o azul). (Cf. a primeira lâmina da *Farbenlehre*, in GOETHE, J. W., *Die Tafeln zur Farbenlehre und deren Erklärung*, p. 9) Não estaríamos porém em situação aporética se pensássemos tal proposição como uma hipótese a ser submetida ao teste do mundo? Afinal, como descrever *do interior* outro universo cromático? A psicologia descreve o desvio, pode inclusive medi-lo, submeter a testes a acuidade visual ou o daltonismo. Entretanto, Goethe vai além. Exibe outra normalidade. Quem pode todavia decidir se vê ou não o mundo como ele nos propõe é o próprio cego para cores; mas, como comparar um “falso” quadro do mundo com um mundo “real”, tal como os cegos para cores o vêem?

39 Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, III, § 89. A identidade do conceito de cor depende de técnicas de comparação, instala-se em certos jogos, sendo difícil aplicar o conceito de identidade de cor ao que vemos, não sendo claro por si o que deve ser aceito para comparação de tons de cores. O ver reporta-se a comportamentos específicos, envolvendo contudo um aspecto conceitual que não pode ser reduzido a relações causais nem assim à alçada da psicologia, preservando-se portanto como lídimo problema fenomenológico.

fazê-la. Sumamente paradoxal é o projeto da própria fenomenologia e notável sua incapacidade diante de lídimos problemas fenomenológicos, caso pretenda dirigir-se a essências fixando a identidade da cor, porquanto deixa então de escrever para suas autoridades preferenciais e superiores, servindo quando muito a decoradores, ou seja, a jogos conceituais limitados – com o que Wittgenstein alude talvez à descrição de Goethe dos efeitos da cor em ambientes quase monocromáticos, com o uso de papéis de parede coloridos, etc.,<sup>40</sup> embora duvide de sua utilidade mesmo nesse emprego reduzido, pois, conforme acrescenta, “a cor de um de olho injetado de sangue poderia produzir um magnífico efeito como cor de um papel de parede”.<sup>41</sup> Uma tal fenomenologia seria, pois, incapaz de abandonar-se ao aprendizado da cor, no qual os pintores, com suas convenções e seus preconceitos, muito têm a ensinar. A fenomenologia de Goethe não daria conta da heterogeneidade do jogo da ocorrência cromática e dos jogos outros em nada exteriores ao emprego correto das palavras com que descrevemos nosso campo visual. Assim, fechar-se-ia para a experiência da pintura o que se dirigia ao pintor, deixando na sombra a autonomia da ocorrência cromática a que pretendia dar a expressão da lei.<sup>42</sup> Se Goethe pretende ter sido bem sucedido ao encontrar o fenômeno primordial da cor, a matriz da série toda de fenômenos cromáticos, no caso, a cor como uma espécie de confronto da luz com meios túrbidos, o sucesso da análise fenomenológica de Goethe coincide então com seu fracasso, pois não há com as cores fenômeno primordial algum de história natural, como ao contrário talvez haja com plantas e animais.<sup>43</sup>

13. A possibilidade de fazer, ao mesmo tempo, ciência e filosofia, de escrever assim para o filósofo como para o físico, sustentar-se-ia, na *Doutrina das Cores*, no privilégio concedido ao olhar, ao mais refinado dos instrumentos, lugar objetivo e subjetivo da cor, cifra da natureza enquanto visível. Desse modo, as *Anotações sobre as Cores* não apenas sugerem um paradoxo nesse exercício morfológico de Goethe, como sobretudo são uma extensa crítica a esse seu fundamento. Sobre cores, insiste Wittgenstein, não aprendemos

---

40 Cf. GOETHE, J. W., *Zur Farbenlehre*, §§ 765-802.

41 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, I, § 73.

42 Com isso, deixa de escrever para pintores por cometer o grande engano de julgá-los autoridades preferenciais por conta de um olho privilegiado, quando os pintores nos instruem melhor se compreendemos, com Wittgenstein, que sobre cores não aprendemos por olhar.

43 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, I, § 950.

por olhar; por exemplo, não pode ser visto se o verde é uma cor primária ou um misto fenomenal. Se, em certos momentos, devemos constatar que estamos diante de um “fenômeno primordial”, o fenômeno que encontramos como primeiro é apenas: este jogo de linguagem é jogado,<sup>44</sup> não havendo ademais com cores um jogo único, conceitográfico e excludente. Wittgenstein dirige-se, desse modo, a problemas fenomenológicos abandonando o privilégio do olhar que favoreceria a autoridade dos pintores, mas absorvendo ao contrário a experiência privilegiada da pintura tal como ela sistematiza mais um jogo de linguagem por que falamos de cores.<sup>45</sup> A lógica dos conceitos de cores não se subordina assim a um jogo único, homogêneo, dependente do caráter das cores, sobretudo porque as cores não são coisas com caráter determinado, sendo antes colhidas em jogos heterogêneos, como o exemplificamos com o problema da clareza do branco.

14. Podemos assim concluir com um trecho da quarta parte das *Anotações sobre as Cores*, pois que, em nossa edição, há uma quarta parte:

Eu quero pois afirmar: O ‘puro’ conceito de cor, que se quer extrair de nossos conceitos ordinários, é uma quimera. Há certamente diversos conceitos de cor e, entre eles, os que podem ser chamados de mais puros e de mais impuros.

Em vez de ‘quimera’, poderia ter dito ‘falsa idealização’. [...]

Se há algo assim, então deve falar absurdos quem idealiza falsamente, – porque ele emprega um modo de falar que vale em *um* jogo de linguagem em outro jogo, no qual esse modo de falar não tem lugar.

Se tipos estão guardados em algum lugar, quem diz *quais* tipos?

– Todos que podem ser imaginados?!<sup>46</sup>

---

44 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, § 654.

45 O círculo cromático deixa de cifrar fatos empíricos sobre o olho, como se fora sua determinação interna ou expressão de leis da natureza. “It [o círculo cromático, ou um modelo como o octaedro] is more properly seen as a graphic device for expressing certain of the logical relationships which hold between the colour concepts implicit in the languages human beings use in the language games constitutive of their day to day lives”. (STOCK, Guy, “Review: *Remarks on Colour*”, pp. 449-450) Neste sentido, a cor não tem uma estrutura, não tem um caráter, ou melhor, as cores têm estrutura, não necessariamente única, se os jogos de linguagem com cores tecem relações internas.

46 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Anotações sobre as cores*, IV, §§ 5-7.

## Referências

- BORNHEIM, G. Filosofia do romantismo. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 1985. p. 75-111.
- BRENTANO, F. *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Hamburg:Felix Meiner, 1979.
- DIDEROT, D. *Ensaíos sobre a pintura*. Campinas: Papyrus, 1993.
- GOETHE, J. W. *Zur Farbenlehre*. Hamburg: Christian Wegner Verlag, 1955a. v. 13.
- GOETHE, J. W. *Materialen zur Geschichte der Farbenlehre*. Hamburg: Christian Wegner Verlag, 1955b. v. 14.
- GOETHE, J. W. *Die Tafeln zur Farbenlehre und deren Erklärungen*. Frankfurt am Main: Insel, 1994.
- GUSDORF, G. *Le Savoir Romantique de la Nature*. Paris: Payot, 1985.
- HELMHOLTZ, H. von. *Treatise on Physiological Optics*. New York: Dover, 1962. v. 2.
- MORENO, A. R. *Wittgenstein: através das imagens*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993.
- ROQUE, G. Les Couleurs Complémentaires: un nouveau paradigme. *Revue D'histoire des Sciences*, Paris, t. 47, n. 3/4, p. 405-433, 1994.
- SCHULTE, J. *Chor und Gestezt: Wittgenstein im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- STOCK, G. Review: Remarks on Colour. *Mind*, Oxford, v. 89, p. 448-451, 1980.
- WITTGENSTEIN, L. *Bemerkungen über die Farben/Anotações sobre as Cores*, Campinas, 1998. mimeo.
- WITTGENSTEIN, L. *Anotações sobre as cores*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984. 8 v.
- WITTGENSTEIN, L. *The Wittgenstein Paper*. Ithaca: Cornell University Libraires, [19--]. v. 35, 71, 75, 78 e 79 (MSS 133, 169, 173, 176 e 172).
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe*, v. 1.
- WITTGENSTEIN, L. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. In: WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe*. [S.l.: s.n.], [19--]. v. 7.

WITTGENSTEIN, L. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*.

In: WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe*. [S.l.: s.n.], [19--]. v. 7.

WITTGENSTEIN, L. *Vermischte Bemerkungen. Werkausgabe*. In:

WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe*. [S.l.: s.n.], [19--]. v. 8.

WITTGENSTEIN, L. *Wiener Ausgabe*. New York: Springer-Verlag, 1995. v. 4.



# THE MOTIVE POWER OF EVALUATIVE CONCEPTS<sup>1</sup>

*Paul Horwich*

## 1

These remarks represent the beginnings of an attempt to develop a neo-Wittgensteinian account of *normative* concepts (such as OUGHT, WRONG, JUSTIFIED and OBLIGATORY). I can't claim that it articulates or elaborates what Wittgenstein actually says (or would have said) on the issues provoked by these notions. I don't know if or where he addresses them in his mature writings. But I do think that he might well have sympathized with the account I'll be suggesting, since it is the product of his central commitments. It comes from applying, to normative discourse, his deflationism about truth, his naturalistic conception of meaning as "use", his conservative (non-revisionist) meta-philosophy, his pragmatist view of language as an instrument, and his pluralistic appreciation of the variety of functions and meanings (i.e. concepts) that it needs to encompass.

## 2

The classical, orthodox, uncontroversially respectable way of pinning down the meaning of a word is via an explicit definition. For instance, "bachelor" means "unmarried man".

---

<sup>1</sup> This paper was first published as chapter 9 of my *Truth-Meaning-Reality*, Oxford University Press, 2010. I am most grateful to the Press for permission to reprint it here.



Notoriously, however, this is not merely the paradigm example of such an account, but just about the only example. Well that's perhaps an exaggeration. But what is hardly an exaggeration is that there are many important notions that we despair of elucidating in this nice neat fashion. So we're under considerable pressure to find an alternative.<sup>2</sup>

One fairly popular alternative has been to suppose that we can fix the meaning of a word by specifying what is *done* with it. And one way of articulating what is done with a word is to say which mental state it is used to express, or which speech act it is used to perform. Thus it has been suggested that the meaning of "not" is fixed by its use to *deny* propositions, that the meaning of "red" is fixed by its use to express *the having of certain visual sensations*, that the meaning of "true" is fixed by the use of "x is true" to *endorse* x, and that the meaning of "ought" is fixed by its use in the expression of *desire-like, action-inducing attitudes*. This "use-theoretic", "expressivist" approach to the infusion of meaning is attractive, in part because we certainly do need something in addition to the explicit definition strategy (which is so rarely available), and in part because examples such as the ones just given do seem to capture crucial aspects of the meanings of the words that they concern.<sup>3</sup>

But now comes the Frege-Geach objection, threatening to spoil the party.<sup>4</sup> It's a double-barreled attack. How can any of these accounts be adequate, it begins, since the words in question are very often *not* being used to do the

---

2 Even the synonymy of "bachelor" with "unmarried man" is disputed. It's sometimes suggested that the Pope isn't really a bachelor (although he's never been married), and that, these days, one can properly speak of female bachelors. So, perhaps, no words are explicitly definable – in which case the above-mentioned pressure becomes even more urgent.

3 The term "norm expressivism" was coined (I believe) by Allan Gibbard (in *Wise Choices, Apt Feelings*, Oxford University Press, 1990) for the view (roughly) that the function of our normative vocabulary is to express desire-like attitudes. And "expressivism", *simpliciter*, is often used by philosophers in a relatively narrow sense as a doctrine restricted to normative concepts. But in its broad sense – and as I will use it here – it includes any proposal to the effect that a word's meaning is constituted by its role in the expression of non-cognitive states or performances. (I myself am not entirely happy with the term in either usage; but my misgivings are best postponed until later).

4 See Peter Geach's "Ascriptivism", *Philosophical Review* 69, 1960, 221-5; and his "Assertion", *Philosophical Review* 74, 1965, 449-65. He notes that the basic idea is implicit in Frege's critique of attempts to define "not" in terms of denial. Another early formulation of the point is in John Searle's "Meaning and Speech Acts", *Philosophical Review* 71, 1962, 423-432.

jobs that allegedly fix their meanings? Although the “not” in “Not everyone likes foie gras” is a denial, the one in “Either you like it or you don’t” is not. Although the word “red” in “That is red” often helps manifest a certain perceptual experience, the one in “Many tomatoes are red” never does. Although the “true” in “His claim is true” is used to endorse something, the one in “We should try to believe only what is true” is not. And although, arguably, the word “ought” in “One ought to keep one’s promises” is used to express a pro-attitude, it is clear that neither of the two instances of it in “If one ought to keep one’s promises then one ought to encourage others to do so” is performing that function. Thus the proposed use-theoretic accounts are incorrect. That’s the primary Frege-Geach complaint.

The only way of salvaging something from such expressivist proposals – or so the objection is generally continued – would be to retreat from the view that they *alone* suffice to fix the meanings in question, and to somehow extend them into compositional accounts of what the words are used to do in the various further sentential contexts in which they occur. But prospects for success here look dim. For how are we going to be able to accommodate the validity of inferences involving these words if some of the operative sentences aren’t even of the type that can express beliefs (therefore, propositions)? That’s the second part of the Frege-Geach point: it’s an objection to what may seem to be the most natural response to the primary complaint.

### 3

We can distinguish two *prima facie* reasonable strategies for resisting this sort of critique of a given use-theoretic account of the meaning of a word.<sup>5</sup>

One way is relatively *concessive*. It is admitted that both parts of the objection are correct: (i) that the initial account, as it stands, is indeed incomplete (insofar as it mentions only a severely limited range of sentences in which the word appears); and (ii) that its elaboration into a theory capable of covering the other sentential contexts would still leave us with

---

5 A third response – but rather extreme – would be to simply agree that an expressivist account of a word will not be able to accommodate most of the constructions containing it that we do actually deploy; but to bite the bullet and conclude that they must be meaningless and *should not* be deployed. However, it is hard to see how such a destructively radical revision of our practice might be justified, and so I won’t consider it further.

certain *non-propositional* contents, and would therefore render us unable to account for the word's occurrence in valid deductive reasoning and in expressions of belief.

Having conceded these points, however, an expressivist about a given notion may well *not* concede that the sentences at issue in fact *do* express genuine propositions and genuine beliefs capable of participating in genuine inferences. Indeed, part of his motivation (in certain cases, e.g. *normative* notions) may well have been to finesse familiar metaphysical and epistemological problems by denying that these usual concomitants of declarative utterance are present. Granted, our use of such sentences gives the appearance that facts are being asserted, conclusions deduced, and so on. But an expressivist might consider his obligation to be merely to explain that *appearance*, and not to take it as veridical. Accordingly, beginning with the core rule of use for the term at issue (the rule that, like those listed above, specifies what is expressed by basic sentences containing it), he might attempt to add specifications of the things being done with the word in other possible sentential contexts, and he might thereby aspire to explain the various inference-like transitions that are standardly made. Thus, he might account for why it is that, despite the word's peculiar expressive features – indeed, ultimately *because* of those features – the sentences containing it are used *as though* they express beliefs. So much so that he may still speak of them as articulating “beliefs”, “propositions”, “truths”, and “inferences” – but only in loose, secondary senses. Strictly speaking, what we have are merely quasi-beliefs, quasi-propositions, quasi-truths, and quasi-inferences.

Simon Blackburn has been a leading exponent of this concessive strategy.<sup>6</sup> For the case of “ought” he has suggested that we augment the above account of what the word is doing in “One ought to f” with something like the following account of what it is doing in conditional constructions:

‘If one ought to f, then one ought to g’ expresses disapproval of the combination ‘approval of f-ing without approval of g-ing’.

And he has argued that we can thereby rationalize the modus-ponens-like transition from those premises to “One ought to g”. For any rational person who

---

<sup>6</sup> See his *Spreading the Word*, Oxford University Press, 1984; and *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, 1993.

both approves of f-ing *and* disapproves of the combination “approval of f-ing without approval of g-ing” will surely approve of g-ing and will be disposed to express this by saying “One ought to g”. Similarly, appropriate expressivist principles may be sought for each of the other logically complex constructions in which “ought” can occur – principles that, taken together, will rationalize the pseudo-inferential moves that we make with those constructions.

But this sort of response to the Frege-Geach objection is problematic in couple of respects. First: what reason is there to think that any such rationalizing project can be successfully completed – even for a single notion, let alone for the broad range of notions (such as those mentioned at the outset) that we might be inclined to treat along expressivist lines? The above-mentioned proposal for “ought” – conditionals may be fine as far as it goes, but that’s not very far. It doesn’t show that adequate principles can also be found to cover the other complex constructions involving normative concepts.<sup>7</sup> And it has no positive bearing whatsoever on the prospects for expressivist accounts of any further notions.

---

7 Allan Gibbard offers an elegant solution to this problem in his *Thinking How to Live*, pp. 41-59. Simplifying considerably, the basic idea is as follows. Any statement may be reformulated as the negation of a conjunction – where each conjunct is itself a conjunction of positive and/or negative, logically-atomic statements. Consequently, someone’s believing a given statement correlates with his ruling out (i.e. desiring to avoid) various combinations of positive and negative atomic beliefs. Now, when an argument is deductively valid, then the set of conjunctions (of atomic statements) associated with its premises includes the set of conjunctions associated with the conclusion. Therefore, when an argument is valid, then the various combinations of atomic beliefs-states ruled out by believing its premises will include those ruled out by believing its conclusion. So, any pragmatically rational person who believes the premises will also believe the conclusion. But – and this is the crucial point – none of these considerations is in any way affected by the expressivist assumption that some of the atomic beliefs in question (i.e. the normative ones) are tantamount to desires or decisions. Even if they are, it is nonetheless the case that when an argument is valid the set of combinations of states that a person rules out by believing its premises includes the set of those combinations whose ruling out correlates with believing the conclusion – so a rational person who believes the premises will also believe the conclusion. Thus, standard deductive practice is perfectly consistent with expressivism.

Note, however, that although Gibbard’s approach might specify what is expressed by those complexes that result from the *truth-functional logical operators*, it does not purport to cover *all* complex sentences containing normative concepts. For example, “If he’d been a better person, he would have resisted” and “She ought to go because she said she would”. So the difficulty raised in the text has not been entirely disposed of.

For an argument that a Gibbard-style approach *cannot* be extended to deal with the full range of natural language constructions, see Mark Schroeder’s *Being For*, Oxford University Press, 2008.

And second: even if a complete account could be devised, the upshot would be implausibly skeptical. Could it really be, for example, that our normal talk of normative propositions, beliefs, inferences, truths, and facts, is nothing but a natural *façon de parler*? Could it be that one can't genuinely *believe* that torture is wrong, that there is no genuine *truth* of the matter here, and that nothing can be genuinely *deduced* from it?<sup>8</sup>

Now there may be decent replies to these reservations. But even if there aren't, I don't think we are forced to conclude that Frege and Geach are vindicated and that the expressivistic, use-theoretic approach to meaning-fixing must be abandoned. For there is an entirely different way of resisting their objection. Unlike the above-discussed response, this alternative is *non-concessive*. It denies that the narrowly-focused initial accounts need be incomplete as they stand. It argues that although any such account of a word's meaning might explicitly mention its use in only a *single* type of sentential context, this information could nonetheless suffice to fix the word's meaning in all other contexts too. And it argues that although these accounts emphasize, as meaning-constituting, the *non-cognitive* conditions in which simple sentences are affirmed (and also, perhaps, those conditions in which they are *rejected*), this does not preclude their also expressing genuine *beliefs*. Thus there will be no need for special explanations of how expressively defined terms can function in mere simulations of valid inference.

This second strategy of response is the one that I myself favor. My plan for the remainder of this discussion is as follows. First I'll explain in general how it works and how I think it defuses the Frege-Geach point. Second I'll illustrate it for the case of "ought". Third I'll address, in more detail, the supposed tension between, on the one hand, the use of "ought" to express action-tending states and, on the other hand, the existence of normative *beliefs* and of our

---

8 An expressivist might hope to deal with this objection by claiming that, insofar as he can show that the states expressed by normative sentences *act like* beliefs, he can motivate the conclusion that they *really are* beliefs; so there will in fact be nothing skeptical about the position – no need for any "quasi" qualifications.

But suppose that the 'belief box' model is correct – i.e. that for S to believe *that p* is for a mental sentence, whose meaning is *that p*, to be in S's belief box. In that case, genuinely moral beliefs will be a matter of corresponding sentences being in the belief box; and inferences involving such beliefs (and non-moral beliefs) will result from the computational laws governing this module and its constituents. Therefore, a genuine moral belief cannot be *constituted* by an explicit desire (or decision, or plan, or inclination).

inferential practices with respect to them. Fourth, I'll sketch what would have to be done (beyond rebutting the Frege-Geach objection) in order to establish the correctness of norm expressivism. And finally I'll look at the bearing of these considerations on issues of normative realism and anti-realism.

#### 4

To begin, I want to suggest a certain adequacy condition applying to theories of which particular property of a word-type engenders its meaning: namely, that its possession of this property would have to be the common core in the millions of otherwise different explanations of the word's millions of different specific tokenings. That is to say, in looking for the property of a word that constitutes its meaning we should be looking for something whose possession – in conjunction with other factors (such as environmental conditions, psychological laws, and the meaning-constituting properties of other words) – will explain the various conditions in which the various sentences containing the word are accepted and rejected.

The justification for this approach lies in the fact that claims about the constitution of meanings are just a particular case of claims about the constitution of properties in general – e.g. in physics. Those are settled by identifying some underlying characteristic that explains the symptoms of the property in question. For example, in the case of water, we look for something that can explain being a colorless liquid whose boiling point is 100 degree Centigrade. And that turns out to be the property of being made of H<sub>2</sub>O molecules. But the symptoms of a word's having the meaning it does are its patterns of overall use. Therefore what constitutes that meaning-property is whatever explains that overall use.<sup>9</sup>

For example, the thesis that the meaning of “true” stems from our taking “<p> is true” to be equivalent to “p” would, on this account, be adequate if

---

9 This neo-Wittgensteinian approach calls for considerable elaboration. For some of the details see “Regularities, Rules, Meanings, Truth Conditions, and Epistemic Norms”, Ch. 7 of [My Truth-Meaning-Reality, op.cit.. See also Ch. 2 (“A Use Theory of Meaning”) of my *Reflections on Meaning*, Oxford University Press, 2005.

Note – as elaborated in ‘Regularities, Rules, Meanings, ...’ – that the specifications of meaning under present consideration aim to be *explanatory*. The hope is to identify some use-property of the word “ought” (for example) that constitutes its having the meaning it intuitively has. Therefore, “used to mean” obviously won't do. And nor – although a little less obviously

and only if all specific uses of the word could be explained on the basis of it. Therefore, a point in favor of the thesis is that it enables us to see, for instance, why someone would come to accept “The proposition *that there’s life on other planets* is true” when she already accepts “There’s life on other planets”. Another point in favor of it is that it helps explain why, if someone is disposed to accept all *instances* of “It’s desirable to believe *that p*, only if *p*”, then he will also accept “It’s desirable to believe only those propositions that are true”. And so on.

If this picture is right then the fact that a word-type, when it occurs in *certain* sentences, has a certain function, may well be what constitutes the meaning of tokens of that word *wherever* they occur – even within sentences that do not perform that function. Thus, when we say “If it’s red then it’s not green”, the word “not” isn’t being used to deny anything. But this is perfectly consistent with supposing that the meaning of “not” – even its meaning in that sentence – derives from its use, in *other* sentences, to deny. Similarly, the thesis that “ought” gets its meaning from its use, in *certain* sentences, to express desire-like attitudes, is perfectly consistent with its having that very meaning within other sentences that are not used to express such attitudes.

But how can the non-cognitive function of certain *w*-sentences conceivably account for *all* deployments of word *w* – including the many that lack that function? The answer hinges on a further departure from traditional (concessive) expressivism. We should not suppose that just because certain sentences express *non-cognitive* states, they do not also express genuine beliefs. On the contrary, we should see their meaning-constituting basic pattern of use as taking the form (roughly) that we tend to *accept* “#*w*” in circumstances *C*. Perhaps, for example, the basic pattern for “ought” is that someone tends to *accept* “I ought to *f*” when he is inclined to *f*. And “acceptance” here is the technical term for a particular functional relation between a person and a sentence (in thought) – the relation of “reliance” in virtue of which, given the content of the sentence, the person qualifies as *believing* that content. Therefore simple *w*-pronouncements will express beliefs;

---

– will “used to make statements about what ought to be done”. The meaning engendering use-properties must be articulated in non-semantic terms.

Note also that, for simplicity, I am ignoring idiolectal differences between members of a linguistic community.

the ‘that’-clauses used to ascribe them will designate propositions; and so each token of *w* will typically express a certain propositional constituent, a certain representational concept. Moreover, *w*-propositions (like all others) will be true or false; and the true ones will be facts. Consequently, there is no reason we can’t deploy standard rules of inference to help explain the overall use of *w* on the basis of its use in simple pronouncements. That is how the non-cognitive function of certain *w*-sentences can account for *w*’s overall use, and thereby qualify as what provides *w* with its distinctive meaning.

These considerations show, I believe, that the Frege-Geach objection is wrong. Of course there may well be *other* things the matter with the *particular* expressivist accounts mentioned at the outset. But if they are defective, it is not because of their explicit focus on a single simple sentential context and not because such sentences are held to express non-cognitive states.

## 5

But it is one thing to acknowledge that the Frege-Geach point is incorrect, and another to have rooted out any tendency to be troubled by it. To that end it would help to have some sense of why we might have ever found it persuasive.

I suspect that the explanation involves the following four elements.

In the first place, there’s a temptation to think that any good account of the meaning of a word-type must tell us what is done with *each* token of that type. After all, every single token of “bachelor” abbreviates “unmarried man”. Thus, an explicit definition specifies the role of a word wherever it appears. So we are inclined to impose such demands on anything else that is alleged to ground our general understanding of a word-type. And that’s where the usual expressivist stories fall short.

But it is surely a mistake to think that all modes of meaning-fixing will have the characteristics of explicit definition. In that special case we are left with two expressions with the same meaning – and this is what enables us to say what work is being done by *each token* of the defined term. But we should not expect every way of fixing meaning to share that peculiarity.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Suppose a certain sentence, *S(w)*, containing the word, *w*, is accepted by someone at a given time, and that this is a consequence, in part, of his conforming to a certain basic regularity of use for *w*, to the effect that sentences of type, *F(w)*, are accepted in circumstances, *C*. What



In the second place, core expressivist principles (which specify the *non-cognitive* circumstances in which certain basic sentences are accepted) appear to preclude their expressing beliefs, and therefore to preclude their entering into genuine inference.

But as we have just seen, that impression is wrong; for an expressivist rule may be formulated as a rule of acceptance (hence, a rule of belief).

In the third place, blindness to this possibility (or an unwillingness to exploit it) can – in the case of certain concepts – derive from the apparent advantages of not having to countenance *facts* corresponding to the sentences at issue. For such facts can seem metaphysically queer, epistemologically inaccessible, and cognitively puzzling. So it can be appealing to adopt a concessive form of expressivism whereby such sentences, despite their syntactic structure, are not really fact-stating.

But – as we shall see in Section 10 – it is far from clear that we ought to respect these intuitions of weirdness. Arguably, they are based upon a confused over-generalization from the case of *naturalistic* facts.

And in the fourth place, even if it is acknowledged that expressivist rules may be rules of acceptance, it may be thought that such a route to meaning-constitution contrasts with the way that *genuinely* factual sentences acquire their meanings – which is via their having *robust truth conditions*. According to this picture, the sort of explanation of the validity of a deductive argument that we can give for genuinely factual sentences – namely, that it preserves robust truth – is not available for an expressivist domain of discourse, and so some alternative account is called for there – one that invokes rational constraints on the various non-cognitive states expressed by the various sentences involved.

But, meaning is *always* fixed by usage – even in the empirical, physical, uncontroversially realist realm. Truth conditions always derive *from* meaning – via the trivial principle, “*u* means that  $p \rightarrow (u \text{ is true iff } p)$ ” – rather than

---

entitles us to say – as I have – that *w*'s meaning within that occurrence of *S(w)* is *exactly the same* as the meaning that *w* has when *F(w)* is accepted in *C*? Doesn't the Frege-Geach problem rear its ugly head once again?

The answer lies in our supposition that the meaning of any token of a word consists in its explanatory association with the basic regularity governing certain tokens of that type. Thus, insofar as the occurrences of *w* stem from the same basic regularity of use they have the same meaning.

vice versa. Valid inference is always explained on the basis of basic logical rules, and never in terms of ‘robust truth’ (whatever that may be). And those rules apply to *all* propositions, i.e. *all* belief contents – which include those geared to expressivistic acceptance conditions. So there is no call for the sort of non-standard explanations of inferential transitions that the Frege-Geach point might have seemed to require. Moreover (as we saw in Section 2) it is far from obviously possible to fill out the details of a fully-concessive non-cognitivist account – to provide a theory that, whilst perfectly explaining the belief-expressing, fact-stating *appearance* of the sentences at issue, does so on the basis of principles that ensure that this appearance is deceptive.<sup>11</sup>

## 6

Even if one is persuaded that the characteristic use (i.e. acceptance conditions) of a certain narrow range of simple sentences containing *w* may *in principle* be capable of constituting its meaning, it will of course be a further matter to show of a *given* use of a *given* type of *w*-sentence that it in fact does this job. In order to reach that further conclusion what must be argued (as we saw above) is that the conjectured *core* usage of *w* suffices to explain *w*’s *overall* usage.

Consider, for example, the “ought” of instrumental rationality. One specific proposal regarding this term is that its meaning derives from the fact that someone accepts “I ought to do *X*” if and only if he himself feels inclined to do *X*. A defense of this proposal would have to establish that the overall use of the term is best explained on the basis of this fact. If that can’t be done

---

11 Note that my response to the Frege-Geach objection has not been simply to brandish minimalism with respect to truth. For the minimalist account applies to *propositions*; and it is disputed whether propositions are expressed by the sentences at issue. My primary claim, rather, is that the objection rests on defective assumptions about meaning-constitution.

Still, it is true that minimalism plays important roles in the overall line of thought, since (i) it is needed – see chapter 6, “Kripke’s Paradox of Meaning”, of my *Truth-Meaning-Reality*, op.cit. – to defend what I take to be the proper (use-theoretic) perspective on meaning against Kripke’s criticism: namely, that one can’t, on the basis of a word’s use, explain its extension; and (ii) it is needed – see Section 10 below – to show that there would be nothing “weird” about the existence of *truths* and *facts* within the domains in question.

My first sketches of the position developed in this paper may be found in “Gibbard’s Theory of Norms” *Philosophy and Public Affairs* 22 (1), 1993, 67-78 – reprinted in my *From a Deflationary Point of View*, Oxford University Press, 2004; and in “The Essence of Expressivism”, *Analysis* 54, 1994, 19-20.

– if certain uses of “ought” (in the intended sense) remain unexplained, or if they conflict with the conjectured basic use – then the proposal would need to be revised. But it is worth stressing that the Frege-Geach objection would certainly not have been vindicated.

Nor would we be entitled to conclude that *no* emotivist-expressivist position is correct. For it might be that the deficiency in this particular position could be rectified by supposing that some further characteristic of “ought” also contributes to constituting its meaning, or else by modifying the proposal in some other way that preserves its distinctively emotivist flavor. That flavor resides in the idea that the meaning-constituting use of “ought” includes some correlation between certain action-inducing states and certain normative beliefs. And clearly there is room for many alternative implementations of this general point of view.<sup>12</sup>

## 7

It was suggested above that a use-theoretic account with an explicit focus on non-cognitive expression may nonetheless leave us in a position to accommodate genuine inference. For we might suppose that, even if the basic sentence-type expresses a desire (say), it may *also* express a belief; and, in that case, logically complex declarative constructions would clearly do so as well; therefore genuinely valid inference is not in jeopardy. But can this suggestion really be right? Is it really so easy to reconcile the claim that basic “ought” pronouncements express pro-attitudes with our talk of normative beliefs, assertions, truths, and facts?

An example of Jamie Dreier’s brings out this concern very nicely.<sup>12,13</sup> In order to accost Bob, one might say, “Hiyo, Bob”. But now suppose we attempt to introduce a *predicate*, “is hiyo”, into English via the rule: Accept “x is hiyo” when you are trying to get x’s attention, and accept “x is not hiyo” when you aren’t. Do we succeed? Can I really be said, when I am accosting

---

12 As indicated above, this view of normative concepts is often called “norm-expressivism” – or just “expressivism”. But these terms fail to capture the essence of the view – namely, that the meanings of basic normative pronouncements derive from their expression of certain motivating *non-cognitive* states. So I tend to prefer the original label, “emotivism”. “Motivism” might be even better.

13 See his “Expressivist Embeddings and Minimalist Truth”, *Philosophy and Phenomenological Research* 83, 1996, 29-51.

Bob, to *believe* that that he is hiyo? Surely not. Do we even so much as *understand* “If a dingo is near, then Bob is hiyo”? Surely not. If these intuitions are right, then there are expressivist rules of use that fail to engender meaning. They tell us to *accept* certain sentences in certain situations; but we simply can’t do what they say. We can no doubt *utter* the sentences when the rule tells us to; we can even *think* them to ourselves; but we cannot “*accept*” them (in the thick sense described above); we cannot bear that relation to them of ‘reliance’ that will help constitute our *believing* something.

Assuming for the sake of argument that this is so, then one might wonder what, if anything, prevents an emotivist account of “ought” from being similarly defective. To settle this matter we would first need to understand exactly *why* we can’t follow the “hiyo” rule – *what* makes it impossible to accept “Bob is hiyo” (hence, impossible to believe that Bob is hiyo). And we would then need to see whether or not the same factors make it impossible to follow an emotivist rule for the use of “ought”.

Why can’t we accept “hiyo”-sentences? Let’s begin with the following suggestion of Allan Gibbard’s.<sup>14</sup> When someone genuinely accepts something and someone else accepts its negation there is a sense of substantive (“not merely verbal”) disagreement; there is conflict, a clash, a feeling that the other person is somehow in bad shape. But the “hiyo” rule would not give rise to these phenomena. I, while accosting Bob, think and say “Bob is hiyo”; you, with no intention or prospect of accosting him think “Bob is not hiyo”; but beneath these different words there is no tension whatsoever. Nor does my pronouncement go hand in hand with a belief that you would be well advised to think as I do.

This seems right as far as it goes; but one might hope for a somewhat deeper understanding. What is the nature of the clash that is manifested in contradictory *beliefs* but absent in the “hiyo” case? Clearly it won’t do to say that it consists simply in one person believing something and the other denying it. For we are trying to explain why the states are taken to qualify as *beliefs* in terms of their being seen as linked with some deeper conflict, or in terms of our sense that others would be better-off sharing our own such states.

---

14 See his *Thinking How to Live*, Harvard University Press, 2003, pp. 65-75.

Here's a sketch of a possible answer (again, it's close to Gibbard's). An essential property of our faculty of belief – its *raison d'être* – is the role it plays in determining how we are inclined to act. And the conflict associated with contradictory beliefs consists in their *potential*, through inference, to engender conflicting desires and decisions. If I disagree with you about the truth of some empirical proposition, <T>, then that can easily result (via theoretical reasoning and given other premises) in our disagreeing about the truth of some more directly action-guiding belief, <If A is done then X will occur>. And if we both want X to occur then one of us will, on that account, be in favor of A being done, and the other won't. We might even come to blows! So one can see how divergent empirical beliefs might correlate with a practical tension. And one can also see why I'd think that you would benefit from believing what I do. For I recognize that you are generally more likely to get what you want if your actions are based on beliefs that are true – and, inevitably, I take my own beliefs to be true.

Thus one can explain why “hiyo” sentences will not be felt to express beliefs. For it is impossible to see how a “hiyo”-thought could play any role in deliberation, and so it is inconceivable that “conflicting” “hiyo”-thoughts might engender, via standard rules of theoretical and practical inference, a conflict of desire or decision. We might come out with such sentences or just say them to ourselves. We might even decide to deploy rules of inference and so be led to utter and think what we might be pleased to call the “consequences” of our “hiyo” thoughts. But none of this can have any import for what we want and do. And, it is in virtue of this contrast with paradigm expressions of belief that we are not inclined to put “hiyo” sentences into that category.

Suppose that this story is along the right lines. What are its implications for emotivism? If the fundamental function of basic “ought” sentences is to express the speaker's inclinations, will that imply that “ought” pronouncements could not articulate states relevant to decision and could never reflect genuine clashes – and so can't qualify as expressions of belief? The answer would appear to be no. On the contrary, insofar as normative pronouncements tend to be associated with plans or proclivities, then they manifest, in a peculiarly

immediate way, the feature that is absent in the “hiyo” example – the feature that marks certain declarative pronouncements as expressions of belief.<sup>15</sup>

Once the possibility of normative belief has been explained, then truths and facts are not far behind. For if there are normative beliefs then there are normative propositions. And, in that case, we can apply the general schema: “The proposition *that p* is true  $\leftrightarrow p$ ” and “It is a fact *that p*  $\leftrightarrow p$ ”.

Thus – and despite the incoherence of “is hiyo” – there are reasonable prospects for being able to reconcile emotivism about the meaning of “ought” with the phenomena of normative belief, normative truth, and normative fact.

## 8

But what about normative *inference*? Is there not some difficulty in squaring emotivism with, for example, the validity of

One ought to follow rule R

If one ought to follow R, then one ought to follow S

Therefore, one ought to follow S

---

15 One might be tempted to suppose that a necessary condition of two states being, respectively, *the belief that p* and *the belief that not-p* is that they express conflicting conative states. So ‘belief’ would be explained in terms of ‘disagreement’, construed as ‘practical conflict’.

But this strikes me as a mis-step. It’s not plausible that each belief (not even each *normative* belief) correlates with a specific action-tending state. Nor is such an assumption necessary in order to explain the possibility of emotivist acceptance rules. For what really needs to be shown – and can much more easily be shown – is merely that a person’s *collection* of normative beliefs and ways of modifying them will, on the emotivist account – feed smoothly into his decision-making. (By analogy: not every empirical hypothesis need have proprietary observational implications; but our system of such hypotheses must; and, as a consequence, theoretical disagreements will often issue in conflicting experiential expectations.)

But (it might be objected) it is not enough to show that a certain necessary condition of acceptance would be satisfied by emotivist acceptance-rules; for that won’t explain why such rules are actually followed. We need to see, in addition, what point they have. What is the personal or social value of there being such links between belief and desire?

This is indeed an important question. And I’m afraid I don’t have a worked-out answer to it. The best I can do is hazard the following sketchy guess. On the one hand, social cohesion depends upon shared desires; so we can expect mechanisms for their co-ordination to have been developed. And, on the other hand, beliefs are contagious, in that we have a natural tendency to believe what we take others to believe. Putting these things together, we can begin to see why it would be beneficial for there to be a form of belief that is linked to desire. “It’s wrong to hit your sister”, in purporting to characterize a *fact*, carries a certain authority and is much more effective than “I’d prefer you not to hit your sister”!

In light of the discussion so far, it should be clear why the answer is “no”. But let me state the relevant considerations once again.

If the concern is supposed to be (à la Frege and Geach) a threat of *equivocation* – e.g. that, given emotivism, the meaning of the first premise (which expresses a desire) will not be the same as the meaning of the conditional’s antecedent (which doesn’t) – then we have seen that the worry is a confusion. The desire-expressing use of “One ought to...” may well be the explanatory basis of the use of “ought” in all other sentential contexts – in which case it would constitute that word’s meaning in all those further contexts too.

Alternatively, the difficulty may be thought to be that of providing accounts of the functions of all the various contexts in which “ought” may appear (e.g. conditionals, disjunctions, attitude clauses, modals of various kinds, etc.) – accounts which taken together, will explain why it is that if we are disposed to make certain normative pronouncements we will also be disposed to utter what would (syntactically speaking) appear to be the deductive consequences of those pronouncements. But this worry derives from the same misconception as to how the meaning of a word is constituted. In fact, there is no need for a separate story regarding each construction containing it. Nor is there any need for a general demonstration – one that will begin with a rule specifying, for each normative statement (no matter how complex), which logical combination of basic desires and “pure” beliefs it expresses, and will then show (given the usual norms of “pure” belief and norms of desire) that normative statements will be rational only if certain principles of deductive logic are obeyed.

A third possible skeptical concern might be over how the narrow emotivist principle – which specifies no more than what is expressed by asserting (and denying) “I ought to do X” – could conceivably account for all the many forms of normative inference we tend to make. But again there is a misconception. What is required is not that the meaning-constituting property of “ought” explain *all by itself* the full range of the word’s uses, but rather that it do so in conjunction with other factors having nothing specifically to do with the word “ought” – notably, the fact that we reason in accord with such-and-such rules. So there is no difficulty in understanding how the emotiv-

ist proposal for the meaning-constituting property of “ought” *might* be the explanatory basis of its entire usage.<sup>16</sup>

Fourth, as we have just seen, there is the worry that the inferences in question must relate potential *beliefs*, rather than the action-inducing states that, according to emotivism, are expressed by normative sentences. But this concern stems from a failure to see that an expressivist rule can specify that certain normative sentences be *accepted* (i.e. that certain normative propositions be *believed*) in certain conative circumstances.

Finally, we should acknowledge a potential difficulty that is not so obviously unreasonable. How can we be sure that there will be no *clash* between any proposed emotivist rule and the usual rules of theoretical inference? Can we be sure that there will be no contradiction between, on the one hand, the desires *directly* required by the standard norms of practical reason (relating belief and desire) and, on the other hand, the desires *indirectly* dictated by the norms of belief formation (insofar as they also govern *normative* beliefs, and hence – according to emotivism – constrain our desires)? Doesn't an emotivist have to show that his assumptions are consistent with one another, namely:

- a. that a person's beliefs – including his normative beliefs – are supposed to conform to certain patterns of reasoning (e.g. deductive and inductive logic);
- b. that a person's desires (and other pro-attitudes) are supposed to conform with certain principles – e.g. (roughly) that if one believes *that if p then q* and desires *that q* then one desires *that p*;
- c. that certain normative beliefs are correlated with the existence of desires?

Although this alleged problem is not as clearly misconceived as the others we have mentioned, we can nonetheless deal with it fairly quickly. Within the domain of belief the imagined difficulty cannot arise. For, again, it is only the acceptance and rejection of logically *atomic* constructions, such as “I ought to do X”, that (according to a *plausible* emotivism) will be induced by desire-like attitudes. So, as long as our usual (rational) principles of belief augmentation

---

16 Something like this point was made by Richard Hare in his “Meaning and Speech Acts”, *Philosophical Review* 79, 1970, pp. 3-24.



and revision are deployed, that source of belief can engender no special prospect of incoherence. As for the domain of desire: it may well be that a fresh inclination will be induced by a freshly inferred-belief. And it may be that this inclination will deviate from what was antecedently wanted. But the experience of such conflicts is entirely familiar and unproblematic! No deep norms are violated. All that happens is that one or another of those desires gives way or is modified; some new equilibrium is achieved.

Let me put this response in a slightly different way. Consider a person, S, who has no conception of OUGHT and whose beliefs and desires are coherent (satisfying all the standard norms). Now imagine that the concept is acquired, subject to the principles:

S believes that he ought to do X  $\leftrightarrow$  S is strongly inclined to do X  
 S denies that he ought to do X  $\leftrightarrow$  S is not inclined to do X<sup>17</sup>

These will bring about the addition of certain *atomic* OUGHT-beliefs to S's stock of beliefs. Clearly, no violation of epistemic norms can occur at this point, since these new beliefs are all logically independent of the old ones. Suppose that S then reasons (deductively and non-deductively) on the basis of his new and old beliefs. Here too it's hard to see how any incoherence within his system of beliefs could be created, as long as the usual norms of rational inference are obeyed. Granted, it could easily happen that some brand new *atomic* ought-belief is inferred – inducing a desire. And it may be that this conflicts with what S was previously inclined to do. But such clashes are commonplace and easily accommodated. Just as a person's system of beliefs is continually adjusted in response to information that conflicts with what is presently thought, so his system of desires will often need to be revised (and not just enlarged) in light

---

17 As Mark Kalderon reminded me, if the meaning of “not p” is to be explained, in part, via the attitude of *rejecting* “p”, then a plausible emotivism will require – besides its characteristic sort of *acceptance*-condition for atomic normative sentences – an account of when such sentences are rejected. And since it is possible to be *uncertain* (in which case the sentence is neither accepted nor rejected), one cannot suppose that the state expressed by rejection is simply an absence of the attitude expressed by acceptance. Rather a range of *degrees* of conative commitment or attachment (the least of which is *no* positive attachment at all) must be identified and associated with the *degrees* of acceptance of the normative sentence (the least of which is full rejection). This problem was raised and discussed by Nicholas Unwin in his “Quasi-Realism, Negation and the Frege-Geach Problem”, *The Philosophical Quarterly*, 49(196), 1999, 337-352.

of the injection of new ones. In neither case is there the slightest difficulty in accommodating norms such as (a) and (b).

## 9

Let me stress that my aim here has not been to make a full case for the emotivist meta-normative perspective. The aim has been merely to show that an especially influential objection to it is misconceived. Now, I confess, I do happen to think that this perspective should be taken very seriously. For I don't see how the normal superficial relations between desire, decision, and evaluative belief might be explained in terms of some more fundamental conceptual role for "ought" unless it itself involved some such relations – which in that case must help to constitute that notion.<sup>18</sup> But it remains obscure – to me at least – even what the *surface* relations are between our various-concepts and our various motivational attitudes. For example:

- Which OUGHT-beliefs, if any, appear to have intrinsic action-tending import? Most plausibly, those of the form, "I ought to do X". But how about beliefs concerning what *others* ought to do? And does the answer depend on which concept of OUGHT – i.e. pragmatic, moral, epistemological, ... – is involved?
- If there exist such beliefs, what are the associated action-tending states? Are they desires? Plans? Proclivities? Something else? Might that too depend on which OUGHT-concept is in play?
- What kind of *association* links the appropriate OUGHT-beliefs and the corresponding action-tending states? Do the former *invariably* bring about the latter? Or is it a mere tendency? And, if so, are there circumstances in which the general tendency becomes strictly determining?
- Turning to the reverse direction of causation: are there certain action-tending states that induce OUGHT-beliefs? If so, which such states bring about which such beliefs? And, again, how regular is the regularity?

---

<sup>18</sup> However, an especially forceful *anti-expressivist* perspective is developed by Judith Thomson in her *Normativity*, Open Court, 2008.

A specific emotivist conjecture can be properly adjudicated only after these matters have been investigated and accurately described; for it will be obliged to *explain* whatever phenomena emerge from that investigation.

In addition, it will be obliged to provide satisfying answers to a variety of further questions. What separates our regarding something as *valuable* from our merely *wanting* it? What are the differences between the various forms of evaluation – including those of morality, epistemic justification, instrumental rationality, aesthetics, and etiquette? Do different conceptions of OUGHT (*objective* versus truly *normative*) operate even *within* these domains? And how are we to accommodate the distinction between obligation and permission – between what *should* be done and what *may* be done?

I'm not aware of any worked-out account of these matters. But nor do I despair of our ever being able to devise one. Here – for what it's worth – is a thumbnail sketch of one position in the space of arguable emotivist responses.

1. Within certain special domains, inclinations concerning one's *own* activity induce – and are induced by beliefs about how one *ought* (in one sense of the word) to act within those domains. (Similarly, one's feelings of indifference towards certain potential acts of one's own correlate with beliefs to the effect that one is permitted to do those things);
2. The special domains in which these connections hold include practical deliberation, belief formation, and desire. Other inclinations do not engender evaluative beliefs. Thus the various evaluative concepts (respectively: pragmatic, epistemic, and moral) are distinguished from one another solely by virtue of what their originating inclinations are about;
3. Besides the above-mentioned (characteristically emotivist) way of acquiring OUGHT-beliefs, there are two other important ways. One is *testimony*: we often believe normative propositions simply because we are told (insistently, as children) that they are true. And, of course, a further source of them is reasoning: we increase and decrease our stock of OUGHT-beliefs by the application of deductive and inductive rules, induction, the drive to overall coherence, etc.;

Let me stress that I am not here advocating this three-pronged picture – although I do admit to finding it somewhat tempting. My purpose in sketching

a set of candidate answers is to help clarify, backhandedly, some of the questions that would need to be addressed in a satisfactory emotivist theory.<sup>19</sup>

## 10

Let me end this essay with some brief remarks on normative realism. One might be led, by the sense that normative facts would be metaphysically, epistemologically, and conceptually “queer”, to suspect that there are no such facts. And from that perspective one might be motivated to say that normative pronouncements are not, as they superficially seem to be, “in the fact-stating business”, but are instead designed merely to express the speaker’s inclinations. This *might* be taken to be the present import of Wittgenstein’s warning against the over-stretching of linguistic analogies: we shouldn’t jump to the conclusion, just because normative sentences are *syntactically* similar to familiar descriptive ones, that they possess the same sort of *semantic* character.

This non-factualist idea might then be developed in a radically *revisionist* spirit. It might be concluded that certain familiar ways of speaking have to be abandoned: that there should be no more talk of normative beliefs, propositions, truths, or facts; no use of normative terms in logically complex constructions; and therefore no inferences amongst such sentences.

Alternatively – and this is the option, more commonly chosen, that I have considered and criticized under the heading “concessive expressivism” – the non-factualist stance may be combined with efforts to *preserve* our familiar ways of speaking. There will in that case be attempts to show that “weak” notions of “quasi-belief”, “quasi-proposition”, “quasi-truth” and “quasi-fact” may be devised that will apply to normative discourse. And, as for logically complex constructions, accounts would be sought of what they are for and

---

19 A common objection to emotivism/expressivism is that an “amoralist” might accept statements about what he really ought to do, yet not be in the slightest motivated to act accordingly.

I myself favour a response to this objection that hinges on ‘social externalism’: individual people can be credited with the concept OUGHT by virtue of their membership in a linguistic community, in which most people’s use of the term is governed by certain regularity, even though their usage is not.

But it’s worth noting a different strategy of response. We have just seen that there is a broad variety of alternative emotivist accounts (i.e. of supposed meaning-constituting links between motivation and normative belief), and not all of them preclude the possibility that the objection assumes.

how they manage to exhibit the inferential surface-behavior of genuine expressions of belief.

But I would suggest that neither of these non-factualist perspectives is well motivated. For we should take the view – more truly Wittgensteinian, it seems to me – that the aura of weirdness that surrounds normative facts should not be respected and need not be accommodated, since it is nothing but a product of our confusion. Fixated on *material* reality and excessively attached to theoretical uniformity, we fail to appreciate that the full realm of facts is *extremely diverse* – that the metaphysical, epistemological, and conceptual character of normative facts may perfectly well be very different from that of the naturalistic ones. Indeed, that is what we should expect!<sup>20</sup> Once this confusion has been dispelled we can be perfectly relaxed about acknowledging the existence of normative facts. Our project will be merely to articulate their idiosyncrasies. And these may well turn out to derive from the use of basic normative sentences to express inclinations. But that usage stands in no tension at all with an acknowledgment that such sentences (together with logically complex ones) express beliefs, propositions, truths, and facts – and do so in the *normal* senses of those words. Indeed one of the goals of this paper has been to make it clear – contrary to Frege, Geach, and the concessive expressivists – that there was never anything to worry about here.<sup>21</sup> Thus the best version of emotivism incorporates much that is dear to the realists.

Now some may complain that the position I have been defending is not really *emotivism* (or *expressivism*); for that theory, properly so-called, involves a denial that normative pronouncements express beliefs and facts. But, of course, philosophical nomenclature is not what's important here, and

---

20 That's because there's no limit to the variety of possible acceptance-practices – different ones stemming from different explanatorily *basic* regularities and constituting different meanings. Only *some* of these will be so linked to the physical sciences that a form of *reduction* of their sentences can be supplied (qualifying them as “naturalistic”). But many practices without that special feature will nonetheless be useful to us in one way or another; and will therefore reasonable for us to adopt.

21 Like the original emotivists, Hartry Field is moved by considerations of “queerness” to deny the existence of normative facts. And, like them, he takes the distinctive function of normative pronouncements to be the expression of motivating mental states. But, unlike them, he recognizes that such pronouncements are perfectly meaningful, and are covered by deflationary conceptions of truth and fact! How can all this be coherent? Field's solution is to invoke the

I am perfectly willing to concede those labels. Let's instead call the position "neo-emotivism" or "motivism". The name doesn't matter. *What matters is that an implicit definition of "ought" in terms of its relations to pro-attitudes is not as radical as has often been claimed, since it does not preclude normative beliefs or facts.*

And there are those who will complain that it is only in a *deflationary* sense of "fact" – a sense irrelevant to any *interesting* form of realism – that (e)motivism countenances normative *facts*; and that, because it does *not* countenance *robust* normative facts, it should actually be regarded as an *anti*-realist doctrine.<sup>22</sup> But my response is, first, that no satisfactory account of 'robustness' has ever been provided; and second, that this is hardly surprising, since the distinction it is supposed to mark is an illusion – a hangover from the Tractarian conviction that "genuine meaning" derives from correspondence truth conditions, that not all useful declarative sentences have this sort of meaning, and that some other story (e.g. use-theoretic) must be told about their use and utility. But this, I have argued, is wrong. Meaning is use, right across the board. And the only sort of truth condition that any sentence possesses is inferred, trivially, from its use-constituted meaning. Thus there is no invidious distinction between genuine facts and merely deflationary ones.<sup>23</sup>

But I don't want to leave the impression that my concern here is to defend some form of normative realism... or some form of anti-realism either. Far from it! The use of these labels within philosophy is an unholy mess – to the point that they surely lack determinate application. In fact, I'd like to avoid 'isms' altogether. My real bottom line is that we can devise a coherent and attractive perspective on normativity by combining the most plausible con-

---

uncontroversial distinction between merely *relative* facts (e.g. that the Earth is in motion) and *absolute* facts (e.g. that the Earth is in motion relative to the Sun). His claim is that normative facts are merely relative. So it's a fact – but only relative to certain norms – that torture is wrong. (See his "Disquotational Truth and Factually Defective Discourse", in his *Truth and the Absence of Fact*, Oxford University Press, 2001).

But one should, it seems to me, question the motivations of Field's anti-realism. Perhaps we could modify our views and our language in such a way as to eschew absolute normative claims and restrict ourselves to relativized ones (and abbreviated versions of them). But why should we? For as argued above, it is a mistake to think of the metaphysics and epistemology of absolute normative facts as in the slightest bit problematic.

22 See Kit Fine's "The Question of Realism", *Philosophers' Imprint*, 2001.

23 For more on this specific issue see Ch. 12, "A World without Isms" and Ch. 13, "The Quest for REALITY", both in my Truth-Meaning-Reality, op.cit.

tentions of the self-styled “realists” with the most plausible contentions of the self-styled “anti-realists”. We can suppose that normative pronouncements express genuine beliefs, propositions, truths, and facts. But we can simultaneously suppose that such beliefs are constitutively linked to motivation, and that nothing metaphysically “spooky” is entailed by any of this. So we get the best of both! My main point is that there exists such a position in conceptual space – and that it deserves our attention.<sup>24</sup>

---

24 In the autumn of 2003 I taught a joint seminar with Simon Blackburn at the CUNY Graduate Center on issues of realism and deflationism, and I would like to thank Simon and our students for helping me to develop my thoughts on these matters. A resulting paper, “The Frege-Geach Point”, was presented at the December 2004 SOFIA meetings in Huatulco, Mexico, and a revised version was published under that title in *Philosophical Issues* 15 (Normativity) eds. Ernest Sosa and Enrique Villanueva, 2005, pp. 78-93. I am indebted to my commentators at the conference – Jamie Dreier and Mark Calderon – for their insightful and constructive criticism of the initial draft. In addition, I must thank Ned Block, Paul Boghossian, Allan Gibbard, and participants in workshops organized by the University of Tilburg (May 2008), the University of Zürich (October 2008), and Johns Hopkins University (November 2008). I hope the present paper – an extensive revision and expansion of “The Frege-Geach Point” – manages to do some justice to their questions and objections.

## **II ÉTICA, ESTÉTICA, CRÍTICA**





# UMA ÉTICA – E UMA ESTÉTICA – WITTGENSTEINIANA

reflexões e implicações de uma tese à *la lettre*

*Janyne Sattler*

Ao leitor que se aventura pelas páginas que se seguem fica de antemão a consideração de que aqui se trata de uma interpretação original e autônoma da ética do *Tractatus Logico-Philosophicus* e das implicações morais e estéticas – de cunho eminentemente pessoal e já exegeticamente independente – de uma tese defendida à *la lettre* e que almeja – continuamente ainda – uma compreensão mais ampla das tarefas aí atribuídas à Filosofia e, depois, à literatura. O texto divide-se, assim, em dois momentos distintos mas interdependentes: em primeiro lugar, o momento da defesa de uma ética para o *Tractatus*; em segundo lugar, e em consonância com conclusões precedentes, o momento de uma abertura estética *via* literatura. Antes, porém, o preâmbulo é necessário como pano de fundo para certas asserções e atitudes meramente assumidas pelo texto. Espero que ele possa dar conta de algumas das minhas afirmações mais arrojadas.

## **Preâmbulo**

Quando eu comecei a pensar a Filosofia animada por um espírito wittgensteiniano, o que primeiro me interessou foi a questão do “silêncio”. Lembro-me de ter folheado um caderno cultural ou literário a respeito deste tema

e de haver destacado dentre as figuras aquela de Wittgenstein – na verdade, eu sequer me lembro de quem mais se falava naquele momento. Apenas mais tarde tornou-se claro o fato de que esta minha primeira aproximação estava bastante equivocada – não se tratava, afinal, do “silêncio” que eu imaginara tratar-se – e que muito provavelmente o próprio caderno cultural apresentava uma abordagem exegeticamente falha. No entanto, posso, sem dúvida, afirmar que todo o meu percurso a partir do *Tractatus logico-philosophicus* tomou como encargo a tentativa de responder o que é – a qualidade, o escopo, os limites – aquilo sobre o que se deve calar.

Como para Wittgenstein este é o ponto sobre o qual repousa a possibilidade e a permissibilidade da ética – tomando como dado, obviamente, que o *Tractatus* é uma obra ética tanto quanto lógica e eu logo voltarei a este ponto – esta minha tentativa de resposta tomou sempre como perspectiva e como ponto de partida uma tarefa e uma exigência inegavelmente *morais*. Daí, evidentemente, que eu venha propor *uma ética para o Tractatus*.

De início, toda afirmação neste sentido pareceria demandar uma justificativa – devido, sobretudo, à primazia duradoura e malfazeja das leituras positivistas do *Tractatus*. Eu gostaria de pensar que, hoje, isso já não se faz necessário e que não há que se citar novamente aquela carta de Wittgenstein a Von Ficker onde isto está explícita e patentemente marcado (WITTGENSTEIN, 2001b, carta 53) Porque eu gostaria de pensar que já estamos hoje todos de acordo quanto à necessidade de se compreender o *Tractatus* a partir da sua integralidade ou seja, quanto à necessidade de se compreender a visão correta do mundo dada com o parágrafo 6.54 como lógica e eticamente correta – sem que uma possa *realmente* ser compreendida sem a outra.

Mas se isto é de fato exegeticamente importante, eu gostaria, contudo, de acrescentar que não me restrinjo a questões meramente exegéticas: se as há em minha pesquisa é porque visio ultrapassá-las: tenho certeza de que este é realmente o espírito wittgensteiniano correto de se empreender uma qualquer atividade filosófica. Daí a ênfase dada às implicações de minha defesa em prol de uma ética tractariana. Daí também, como veremos, as implicações “literárias” desta maneira de se pensar a moralidade. Na verdade, até mesmo meu interesse inicial por um silêncio que se mostrou posteriormente de outra maneira era já um interesse que poderíamos talvez qualificar como sendo de ordem *prática*. Ademais, esta me parece ser justamente a implicação dos

“resultados” obtidos com o *Tractatus* por parte do próprio Wittgenstein quando ele diz, no final do Prefácio: “E se não me engano quanto a isso, o valor deste trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas” (TLP, p. 133).<sup>1</sup> E só importará, digo eu, se soubermos realmente o que fazer com tudo isso daqui por diante.

## Tese

Eu mencionei acima que uma interpretação correta do *Tractatus* exige uma conciliação harmoniosa entre a parte ética e a parte lógica da obra. É claro que isso só pode ser feito se nos detivermos com a devida atenção sobre uma certa concepção da linguagem e do contrassenso e, desde aí, sobre a distinção entre dizer e mostrar. Obviamente, tais momentos do *Tractatus* continuam sempre presentes no que diz respeito à ética, especificamente, passos que são imprescindíveis à defesa do que se segue.<sup>2</sup> De fato, não é de meu conhecimento que mais alguém tenha procedido a uma análise exaustiva dos termos “*sinnlos*”, “*unsinnig*” e “*Scheinsatz*” para as conclusões necessárias à concepção do que é, para Wittgenstein, “sem sentido”, “contrassenso” e “pseudo-proposição”. Eu o fiz em vista de uma noção que fosse autônoma relativamente às leituras tradicionais e às leituras resolutas e que soubesse representar a letra mesma do *Tractatus*. Isso significa dizer que a conclusão que enunciarei dentro em pouco se segue desta investigação minuciosa do texto do *Tractatus* – sem qualquer apelo comprometido com outras agendas – e que ela constitui uma interpretação própria da noção de “contrassenso”.

Ora, a maneira como estão conectados os “contrassensos” às “pseudo-proposições” no sentido de que estas trazem consigo uma *aparência de legitimidade* e, ao mesmo tempo, uma *ilusão de sentido*, deve-se, certamente, à concepção tractariana de linguagem como representação, à distinção indispensável entre dizer e mostrar e, por fim, à contingência e à necessidade tais como associadas a cada um destes domínios respectivamente. As confusões e ilusões às quais as filosofias-metafísicas estão sujeitas não podem, portanto, jamais ser dissolvidas sem o reconhecimento da *impossibilidade*

---

1 As citações ao *Tractatus* se farão entre parênteses precedidas de “TLP” com o número do parágrafo ou, no caso do Prefácio, com o número da página da edição da EDUSP (1994).

2 Passos levados atentamente a cabo em meu livro *L'éthique du Tractatus: Non-sens, stoïcisme et le sens de la vie*, 2014a.

e da *superfluidade* de toda tentativa de se dizer o que se mostra *necessariamente*. Dizendo tudo isso de uma outra maneira: poderíamos também chamar o contrassenso (precariamente em português) de uma “*pseudo-proposição contrassensual*”. Uma pseudo-proposição envolve uma *aparência de sentido* que nos leva a uma ilusão segundo a qual alguma coisa é dita. E este é o caráter próprio das supostas proposições da filosofia-metafísica. A infração que é cometida pela “*pseudo-proposição contrassensual*” é, assim, tentar dizer o que se mostra necessariamente, o que engendra ao mesmo tempo a *superfluidade* (não precisamos falar do que se mostra) e a *impossibilidade* (não devemos falar do que se mostra). Este duplo aspecto do termo recai, por sua vez, sobre toda e qualquer tentativa que se queira “*metalinguística*” e “*metafísica*”, e sobre toda tentativa “*filosófico-teórica*”. Afinal, se o que se mostra não pode ser dito por qualquer proposição que seja, querer disto fazer uma teoria é proceder a uma tarefa perfeitamente inútil.

É claro que de acordo com estes critérios também na ética não pode haver *proposições*; a ética faz parte do domínio do indizível e pode tão somente ser *mostrada*. Trata-se aqui, portanto, do mesmo tipo de interdição: as tentativas de se “dizer” a ética constituem contrassensos porque são tentativas de se dizer o que se mostra necessariamente (no sujeito volitivo ele mesmo) – embora possuindo uma certa *aparência de sentido*; elas são, assim, *supérfluas*, mas igualmente (lógica e moralmente) *impossíveis*.

Assim como a lógica, a ética é *transcendental*; sua caracterização não é, portanto, realizável pelo viés de teorias morais, leis éticas ou quaisquer investigações sobre os fundamentos da ação humana. A caracterização da ética não pode reportar-se, efetivamente, senão ao sujeito da vontade enquanto limite do mundo e é apenas neste sentido que somos autorizados a falar, entre outras coisas, de recompensa, de punição e de ação. A ética concerne assim, mais especificamente, um ponto de vista – uma atitude moral (o ponto de vista do sujeito) – e não uma doutrina (da ação, da felicidade ou do que quer que seja). Para uma caracterização deste tipo, devemos ter sempre presente ao espírito que nada disso se pode estabelecer, em qualquer sentido que seja, como “*filosofia moral*” ou como “*ciência*”, e que toda consideração sobre a ética deve ser feita apenas no que lhe cabe como *mostrável*. Ou seja, nenhuma consideração a respeito da ética do *Tractatus* pode ter em

vista uma possibilidade teórica ou sistemática qualquer que venha servir, entre outras coisas, como critério de ação.

Dito isso, a restrição em questão não visa, na verdade, senão as pretensões *deste gênero*, e não a possibilidade da tarefa ética ela mesma, já que, a partir desta atitude ou deste ponto de vista que é um ponto de vista ao mesmo tempo lógica e moralmente correto, a concepção da ética se mostra como plenamente moralizante. Ao contrário do que poderia então ser pensado diante da radicalidade (lógico-linguística) do *Tractatus*, que sejamos ou bem felizes ou bem infelizes não é algo que seja “sem consequências”: a caracterização da ética não é axiologicamente neutra; ela não é uma simples descrição de um estado de alma que podemos ou não vivenciar ao vivermos de uma certa maneira (ou de outra); a ética do *Tractatus* não é imparcial: uma vida que não é vivida de acordo com os elementos essenciais desta ética é uma *vida má*.<sup>3</sup> Isso significa dizer, na verdade, que se há uma ética que podemos atribuir ao *Tractatus*, ela é aquela segundo a qual nós *devemos viver a vida*. Ela é, portanto, prescrita por Wittgenstein e implica ainda algum tipo de regulamentação moral – embora não propriamente como “regra”. Com efeito, já que esta ética não pode ser senão *vivida* – e não *dita* – é sobre a vida ela mesma que se estabelece agora todo critério possível quanto à atitude moral e, por consequência, quanto à própria ação da vontade. Neste sentido, temos sim um critério e uma via moralmente correta a qual nós devemos seguir.

Sendo as coisas assim, a ética parece então possuir um certo conteúdo efetivamente “positivo” e que vem caracterizar a maneira correta de se viver a vida por oposição a uma maneira que é incorreta. Evidentemente, não se trata aqui de um conteúdo descritivo passível de dizibilidade. Para Wittgenstein, nada mais há em ética que se deixe descrever. Trata-se, antes, de um conteúdo que eu gostaria de chamar (na falta de melhor) de um *conteúdo vivido*. O que eu quero com isso dizer é que este conteúdo não saberia ser apreendido por uma aprendizagem ordinariamente concebida – notadamente uma aprendizagem informativa e argumentativa – mas que ele pode ser, justamente, apenas *vivido* (“vivenciado” ou “experenciado” parecem ser aqui termos alternativos possíveis). Em contrapartida, há naquela prescri-

---

3 Caracterização que é encontrada desta maneira no *Carnets secrets*, de Wittgenstein (2001), sob influência da oposição tolstoiana entre a vida verdadeira e a vida falsa tais como descritas pelo *Abrégé de l'Évangile*, de Tolstói (1969).

tividade mencionada alguma coisa a se apreender e que conta para a visão correta do mundo.

Assim, a vida que se identifica com a totalidade do mundo – a vida do sujeito da vontade enquanto limite do mundo –, se ela é agora o próprio critério de correção (moral, evidentemente), ela é também o alvo de toda normatividade, relativamente à qual a ação (no mundo) é tão só uma parte de uma integralidade que deve ser permeada de ponta a ponta pela coerência. Neste sentido, este conteúdo vivido poderia ser compreendido como aquele que retrata o “quadro de uma vida” vivida de acordo com aquilo mesmo *que é* a ética. Dito de outro modo, este conteúdo vivido é o conteúdo que constitui a totalidade da vida feliz – ou bem: que constitui a perspectiva feliz a partir da qual se vê a totalidade da vida e do mundo.

Agora, o que venho defendendo dentro deste contexto é que a caracterização deste conteúdo vivido pode ser feita a partir da afirmação de que a única maneira de efetivamente se compreender a ética do *Tractatus* é compreendendo-a como uma ética estoica. Certamente, antes de mais nada, cumpre notar que isto não significa dizer que a ética de Wittgenstein tenha sido influenciada por autores estoicos ou que possamos encontrar os nomes de Sêneca, Epiteto ou Marco Aurélio citados em alguma parte de sua obra; assim, não se trata de uma investigação sobre as origens ou sobre as raízes estoicas dos conceitos éticos tal como usados por Wittgenstein; também não se trata de provar que Wittgenstein pensasse a si mesmo como oferecendo uma ética de cunho estoico – ele mesmo talvez não se visse pessoalmente “como” estoico. Por mais que possamos encontrar alguns indícios concretos em favor de uma tese deste tipo – com Schopenhauer, Spinoza, Tolstói e alguns poetas e dramaturgos como Anzengruber, por exemplo<sup>4</sup> – trata-se, na verdade, de pensar que a ética do *Tractatus*, juntamente com a tarefa doravante atribuída à filosofia e a obra em sua integralidade, só pode realmente ser compreendida se a compreendermos *como* estoica. É justamente a partir de uma tal compreensão que se torna clara aquela afirmação – dita então a Von Ficker – segundo a qual o objetivo do livro é ético: este objetivo, sendo determinado pela tranquilidade da alma de qualidade estoica, explica igualmente as distinções fundamentais do *Tractatus*, a recusa de

---

4 Ver a respeito, por exemplo, Monk (1990, p. 51).

todo contrassenso, o caráter transitório da obra e o estabelecimento de uma atividade filosófica contra uma filosofia-metafísica que não sabe senão cair na infelicidade (uma infelicidade que é justamente compreendida como uma inquietude da alma).

No entanto, dado que a ética é indizível, uma comparação ponto por ponto entre o *Tractatus* e o estoicismo resultaria imediatamente em fracasso. Vários elementos que são importantes para o estoicismo enquanto doutrina estão obviamente ausentes da caracterização da ética para Wittgenstein, a começar pela relação intrínseca e interdependente entre ontologia, lógica e ética. Claro, poderíamos quase pensar que uma tal relação é igualmente válida para Wittgenstein e que no *Tractatus* há, notadamente, estes três aspectos “filosóficos”. Mas a diferença diz respeito justamente ao caráter metafísico do estoicismo que se vale de um de seus domínios para justificar e explicar o outro “cientificamente”; com o que, a ética encontra a sua justificação, por exemplo, nos elementos teóricos pertencentes aos outros *topoi* da filosofia estoica. Neste sentido, a delimitação dos elementos da ética estoica que compõem igualmente uma ética para Wittgenstein fornece, na verdade, um “retrato” de uma maneira de viver a vida que nos permite trazer para o *Tractatus* esta qualificação.

A ética estoica é, sabidamente, uma ética teleológica. Ela possui um propósito específico a ser alcançado ao final de um caminho que se deve percorrer – ainda que esta finalidade só possa ser realmente cumprida ao fim de uma vida, através deste olhar retrospectivo voltado sobre a sua totalidade. O *telos* aqui é a *eudaimonia* enquanto ligada intrinsecamente e necessariamente à *virtude* – traço que marca, aliás, a diferença sobre as outras filosofias eudaimônicas do Helenismo: o epicurismo, o ceticismo e a filosofia de Aristóteles. Com efeito, se o propósito estoico é uma vida feliz, a sua compreensão não deve, no entanto, ser tomada levemente, já que a virtude é *necessária e suficiente* à felicidade – uma virtude que é aqui um domínio de si em cada mínimo detalhe da integralidade da vida. Neste sentido, podemos dizer que a felicidade estoica é, na verdade, *o cumprimento e a vivência* da virtude. Certamente, a compreensão desta suficiência engendra ainda a ausência de inquietude e a exigência de uma vida que não seja nem problemática nem, obviamente, infeliz – o que pode nos levar a pensar que “felicidade” e ‘virtude’ não sejam de fato termos estoicos intercambiáveis, por mais que não



nos seja possível pensar uma felicidade “não-virtuosa”. O caso é que a própria caracterização desta virtude determina e esclarece o retrato de uma “maneira de se viver a vida”. A definição retrospectiva dada por Diógenes Laércio, por exemplo, reflete justamente a complexidade desta vivência:

Virtue is a consistent character, choiceworthy for its own sake and not from fear or hope or anything external. Happiness consists in virtue since virtue is a soul which has been fashioned to achieve consistency in the whole of life. (LONG; SEDLEY, 1987, 61 A, p. 377)

A coerência é aqui evidentemente uma coerência da alma consigo mesma, mas igualmente uma disposição harmoniosa para com o mundo e suas imposições ingovernáveis. Um acordo que para os estoicos é conforme a Natureza e a Razão com letra maiúscula. Mas é claro que esta coerência só constitui de fato a felicidade se for consistente ao longo de toda uma vida; com o que falamos aqui de um estado de alma que deve ser completamente determinado e imutável, uma felicidade que é, portanto, melhor definida como *tranquilidade da alma*.

Os elementos que retratam esta tranquilidade da alma – e que constituem, ao mesmo tempo, os passos de sua realização – podem ser compreendidos como os elementos que constituem, nas palavras de Wittgenstein (1984b, p. 487-488), uma “vida não problemática”. É este “modo de viver que leva o problemático ao desaparecimento” que caracteriza a correção moral de que falei acima. Na verdade, a visão correta do mundo almejada pelos passos do *Tractatus* é uma visão límpida e clara a partir da qual a vida em sua integralidade ganha em sentido. E se justifica por si mesma. Uma justificação cuja significação é de fato moralizante, já que se torna evidente aqui que uma vida infeliz é, assim, injustificável. Segundo o próprio Wittgenstein na entrada do dia 30 de junho de 2016 do Diário filosófico (1984a, p. 173):

Volto sempre de novo ao fato de que, simplesmente, a vida feliz é boa, e a vida infeliz é má. E se *agora* eu me pergunto: mas precisamente *por que* eu deveria viver feliz, então isso me parece por si só uma questão tautológica: parece que a vida feliz se justifica por ela mesma, que ela é a única vida correta.<sup>5</sup>

---

5 As traduções das citações do *Diário filosófico*, aquelas dos *Diários secretos* e de (*Observações esparsas sobre*) *Cultura e valor* que aparecerão mais abaixo, são de minha inteira responsabi-

Para além desta injunção imperativa, a única vida correta que leva o problemático ao desaparecimento é uma vida tranquila. Se o *Tractatus* o diz como a “solução do problema da vida” (TLP 6.521), é, sobretudo, o *Diário filosófico* que nos permite exegeticamente descrever aquele conteúdo ético positivo passível de uma vivência. E, neste sentido, é necessário o cumprimento de um acordo com o mundo tal como ele nos é dado, uma conformidade aos fatos tal como eles se nos apresentam, uma compreensão quanto à independência entre vontade e mundo: Deus ou o Destino ou a totalidade do mundo, diz Wittgenstein, relativamente aos quais somos completamente impotentes; aceitá-lo de bom grado, eis a felicidade. É também necessário o cumprimento de uma vida atemporal, vivida no presente, sem a espera do futuro ou o arrependimento do passado; assim, sem um tal horizonte, a própria morte desaparece como ponto de desacordo; ademais, para o sujeito como limite do mundo, a morte não é um fato que se vive; o temor da morte é a incompreensão de que o mesmo mundo que nos é dado como um todo à nossa revelia, apenas cessa também em sua totalidade. Medo e esperança são, neste caso, sintomas de uma vida problemática. É necessário, ainda, que o ajuste da vontade com o mundo tal como ele é nos exima do desejo, tanto de modificá-lo quanto de percebê-lo como opressivo; “tudo depende da maneira como desejamos”, diz Wittgenstein (1984a, p. 172, 29.7.16), o que significa dizer que tudo depende, em verdade, de nada desejar senão aquilo que se pode desejar, ou seja, uma boa vontade. (Lembremos que a boa ou má volição só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; e que é de acordo com a boa ou má volição que o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz). (TLP 6.43)

É verdade que estes elementos de uma ética estoica passíveis de caracterizar uma ética para Wittgenstein podem ser detalhados de forma completa apenas a partir do *Diário filosófico* e dos *Diários secretos*. O *Tractatus* é a forma acabada, mas lacônica destes pensamentos. De fato, novamente, não é de meu conhecimento que mais alguém tenha procedido a uma análise minuciosa do *Diário filosófico* tal como o fiz em minhas pesquisas ao responder às perguntas levantadas aí pelo próprio Wittgenstein: Que sei eu sobre

---

lidade. – É também de minha responsabilidade uma tradução não publicada de *Vermischte Bemerkungen*, cujo título em português talvez pudesse aproximar-se mais do original alemão como acima sugerido.

Deus e o sentido da vida? (11.6.16) Podemos viver de tal maneira que a vida deixe de ser problemática? (6.7.16) Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido? (7.7.16) Como o homem pode tornar-se feliz, se ele não puder se defender da miséria do mundo? (21.7.16) Podemos desejar e, no entanto, não sermos infelizes se o desejo não é satisfeito? (29.7.16) Será a vontade uma tomada de posição relativamente ao mundo? (4.11.16). (Cf. SATTLER, 2014b)

Segue-se da resposta a estas perguntas a possibilidade de se compreender tudo o que está implicado na exortação “viva feliz!” (8.7.16): em seu caráter normativo, ela revela o que, para Wittgenstein, é o “valor ético”, aquilo que realmente importa, o sentido da vida, aquilo que torna a vida digna de ser vivida e a maneira correta de se viver – expressões que reaparecem, depois, na *Conferência sobre ética*, texto que nos permite igualmente ainda guarnecer a “imagem” deste conteúdo vivido que caracteriza a ética de Wittgenstein como estoica. Evidentemente, que o efeito obtido seja este de uma “imagem” mais do que de um sistema, deve-se inteiramente à natureza mesma desta ética, cujo verdadeiro retrato é, portanto, a figura do ser humano feliz e tranquilo.

Dado que aquilo que dá (ou não) sentido à vida é o valor ético tal como trazido pelo sujeito – enquanto bem ou mal – é também o valor ético o que está implicado na maneira correta ou incorreta de se viver, caracterizando, assim, a *vida deste sujeito* como boa ou má, correta ou incorreta. Neste sentido, é este valor absoluto e intrínseco ao sujeito a medida de toda normatividade. Com efeito, a correção moral que engendra a sua própria recompensa – recordemos a equação felicidade-virtude e o parágrafo 6.422 do *Tractatus* onde punição e recompensa são ditas residir na própria ação, – é justamente aquilo que torna a vida digna de ser vivida ao cumprir com isso o propósito da existência humana. Que a boa vontade seja a medida da correção moral significa dizer, por um lado, que apenas uma vida vivida de acordo com o bem é uma vida correta e digna de ser vivida e, por outro lado, que apenas esta vida assim vivida possui sentido ao comportar a paz interior – afinal, apenas uma feliz possui de fato sentido<sup>6</sup>. Ou poderíamos também dizer, em

---

6 Algo que é dito desta maneira nos *Diários secretos*: Uma vida infeliz “é desprovida de sentido” (8.12.14) e não podemos viver uma vida desprovida de sentido porque isto é algo indigno e próprio apenas da “animalidade” (27.7.16).

termos mais estoicos, que o valor que dá sentido à vida é a virtude, o único bem, cujo cumprimento é tudo o que é necessário à tranquilidade da alma. Não é senão pela virtude, por este tipo de vida, por esta autonomia, que se alcança o aperfeiçoamento moral como propósito único da existência humana. Esta é a tarefa moral estoica e a tarefa moral wittgensteiniana.

### Implicações práticas

O corolário das investigações lógico-linguísticas e éticas do *Tractatus* é o estabelecimento da filosofia como *pura atividade*. Se levarmos a sério a metáfora da escada tal como posta no parágrafo 6.54, conjugada com o “método correto da filosofia” apresentado no parágrafo 6.53, desaparecem os supostos problemas relacionados ao estatuto das proposições da obra e compreende-se de uma vez por todas o seu objetivo: trata-se de entender o *Tractatus* como obra necessária, mas transitória, e que por este motivo reconhece o seu próprio caráter de contrassenso; assim, contrariamente ao que crê a tradição, e também a leitura resoluta, não há aí problema algum: podemos também pensar no *Tractatus* em termos daquele purgativo pirrônico que é expelido com os males de que pretende livrar o corpo. Neste sentido, é claro que o método do *Tractatus* não é o método prescrito doravante para a filosofia, um método que supõe a análise lógica e a crítica da linguagem e todas as possibilidades “ostensivas” abertas pelo domínio do mostrável. O único método rigorosamente correto da filosofia supõe, portanto, a compreensão prévia – e definitiva – do *Tractatus*, e é um método pós-*Tractatus*. Doravante, não se trata mais de “proposições filosóficas” nem qualquer tipo de doutrina, mas tão só de *atividade*.

Se com isso ainda se sente um esvaziamento e uma desolação, é porque ainda não se compreendeu a positividade da proposta. Porque deveríamos com isso adquirir o ganho de uma liberdade e de uma tranquilidade desde o ponto de vista correto no topo da escada. Nada mais cabe à filosofia *dizer*, mas isto não deve ser lamentado, porque “a solução do problema da vida está no desaparecimento desse problema,” já que “só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo possa ser dito” (TLP 6.51). Abandonar consciente e voluntariamente a busca é, portanto, libertar-se da visão problemática da vida. Com

o que o estabelecimento de uma atividade filosófica de tal modo libertadora é, indubitavelmente, uma tarefa *moral*.

Neste sentido, qualquer pretensão ético-pedagógica de nossa parte será cumprida sempre e somente enquanto *atividade*. Cumpre-nos, então, refletir sobre ferramentas e estratégias possíveis que caibam no âmbito daquilo que pode ser mostrado. Evidentemente, isso supõe um “mostrar” muito mais amplo do que normalmente admitido, em que mesmo a literatura e as artes sejam concebidas como permissíveis. O argumento para este ponto deve levar em conta a interpretação do “contrassenso” exposta brevemente acima e a compreensão de que a radicalidade do *Tractatus* tem como alvo, nada mais nada menos, do que as pretensões teórico-metafísicas da Filosofia. São, portanto, completamente supérfluas as tentativas de defesa da linguagem literária diante da concepção pictórica da linguagem.<sup>7</sup> E como se verá abaixo, é precisamente à literatura que se concede todo o espaço de manobra retirado às teorias filosóficas.

O esboço das estratégias pedagógicas supõe, ainda, a própria compreensão da ética do *Tractatus* como uma ética estoica e a possibilidade de que ensino e aprendizagem, a nível moral, possam realizar-se através de juízos morais imperativos, exortativos e persuasivos, através de exemplos pessoais em primeira pessoa – e em terceira pessoa, no caso de relatos e histórias – e através da leitura da literatura. Mas justamente porque essas são ferramentas “mostráveis”, nenhuma delas pode comportar qualquer justificação que se queira “dizível”. Neste caso, o único critério ao qual se pode efetivamente recorrer é aquele do próprio sujeito – da pessoa que fala, que ensina e que vive de acordo com a visão correta que deve mostrar. Tudo isso significa dizer que o ensinamento deve fazer apelo à convicção e à atitude do aprendiz. Trata-se, portanto, de uma persuasão não argumentativa ou de um gesto ostensivo em direção àquilo que deve ser reconhecido como correto.

O passo realmente importante, contudo, relativamente a este corolário, a estas ferramentas e a estas estratégias, para além de questões meramente exegéticas, é a abertura dada a uma reflexão autônoma sobre a moralidade e sobre possibilidades literárias legítima e permissivamente filosóficas e

---

7 Defesas que resultam em estranhezas tais como os textos de Alex Burri e Dale Jacquette em *The literary Wittgenstein* (2004).

pedagógicas. É especificamente sobre este aspecto das implicações práticas de uma ética para o *Tractatus* sobre o que me debruço a seguir.<sup>8</sup>

## Ética e estética são uma só

Nas primeiras páginas de *Sobre a literatura*, Umberto Eco está tratando das funções atribuíveis à literatura ao dizer que Vitor Hugo descreve a batalha de Waterloo n'Os miseráveis desde o ponto de vista de Deus. Vendo do alto, o leitor compartilha da inevitabilidade do destino de Napoleão, e sente que “a trágica beleza daquelas páginas [...] está no fato de que (além dos nossos desejos) as coisas acontecem como acontecem”. (ECO, 2003, p. 20) E Eco (2003, p. 21) acrescenta:

Isso nos dizem todas as grandes histórias, no máximo substituindo Deus pelo fado, ou pelas leis inexoráveis da vida. A função dos contos ‘imodificáveis’ é precisamente esta: contra qualquer desejo de mudar o destino, eles nos fazem tocar com os dedos a impossibilidade de mudá-lo. E assim fazendo, qualquer que seja a história que estejam contando, contam também a nossa, e por isso nós os lemos e amamos. Temos necessidade de sua severa lição ‘repressiva.’ A narrativa hipertextual pode nos educar para a liberdade e para a criatividade. É bom, mas não é tudo. Os contos ‘já feitos’ nos ensinam também a morrer. Creio que esta educação ao Fado e à morte é uma das funções principais da literatura.

Wittgenstein nunca disse nada de semelhante. Pelo menos não com este tipo de análise fina. Uma análise que talvez ele mesmo não gostasse de ver expressa assim – com as palavras de uma “filosofia da literatura”. Mas podemos muito bem enxergar aí a leitura das tarefas que também ele lhe atribuiria. Algo que, do seu modo, transparece nas agudas críticas estéticas e culturais de *Cultura e Valor*. Ele diz, por exemplo, que “as pessoas hoje acreditam que os cientistas estão aí para as ensinar, os poetas e os músicos etc., para

---

8 No entanto, é necessário ainda mencionar que, exegeticamente, a tarefa também me parece incompleta. Para além de uma defesa da ética do *Tractatus* como estoica, algumas dúvidas podem ser levantadas quanto à complementaridade de influências marcantes para Wittgenstein. Neste sentido, Schopenhauer é, de fato, de crucial importância, e Tolstói talvez exerça um papel mais decisivo sobre sua concepção de vida “verdadeira” – tal como ela aparece repetidamente mencionada nos *Diários secretos* – do que poderíamos jamais supor. E se Spinoza pode ser indiretamente uma influência estoica, há que se pensar em uma interpretação que dê conta da proximidade do conceito de “dignidade pessoal” em Wittgenstein e Epiteto.

as alegrar. *Que estes tenham algo a lhes ensinar, não lhes passa pela cabeça*". (WITTGENSTEIN, 1984b, p. 501)

Da mesma forma, as várias recomendações de leitura, aos seus amigos e conhecidos, das obras de Tolstói possuem a mesma injunção moral e pedagógica. São os ensinamentos morais de Tolstói – e Anscombe chega a usar neste sentido o termo “pregações” –, todos “latentes” em seus contos e romances que possibilitam ao leitor o seu acerto de contas com o destino, com a imposição de uma vida mais ou menos miserável, mais ou menos justa, mais ou menos feliz. Uma “severa lição repressiva” me parece justamente permear *O Padre Sérgio, Hadji Murat, De quanta terra precisa o homem*, de Tolstói, *Os irmãos Karamázov* de Dostoiévski, e, mesmo, *Um conto de Natal* de Charles Dickens. Se “a vida é como um menino fazendo contas” (ANS-COMBE, 1963, p. 171), então a severidade das lições aí presentes é apenas a severidade que todos nós compartilhamos com o mundo que nos é dado tal como ele nos é dado, onde “as coisas acontecem como acontecem”. E a lição é, então, segundo Wittgenstein, que “para viver feliz, eu devo estar de acordo com o mundo” (WITTGENSTEIN, 1984a, p. 169, 8.7.16) – o que significa, evidentemente, saber viver tanto quanto saber morrer. Uma lição “literária” que continua sendo, assim, integralmente estoica.

Certamente, para Wittgenstein as coisas não poderiam ser diferentes. Que a literatura possua esta função pedagógica e moral se evidencia imediatamente com a identificação feita entre ética e estética,<sup>9</sup> a qual aparece em três momentos distintos de sua obra e dos quais eu gostaria de falar brevemente a seguir.

O parágrafo 6.421 do *Tractatus* oferece, sem dúvida, a evidência mais conhecida em que se diz que “ética e estética são uma só” – observação que já se encontra assim no *Diário filosófico* na data de 24.7.16. Um pouco mais tarde (7.10.16), esta relação é explicada em termos de sua transcendentalidade: o ponto de vista que é compartilhado pela ética e pela estética é o ponto de vista *sub specie aeternitatis*, de onde se contempla e se apreende a obra de arte e a vida boa. O ponto de vista da eternidade permite uma contemplação de cada coisa – e da vida como um todo – como *o mundo* em sua totalidade, ou bem, no privilégio de algo que é visto atemporalmente como o único

---

9 E que não se resume, enquanto fruição, à literatura, mas que se aplica em princípio a toda contemplação estética e também a outros domínios artísticos.

mundo que há. Não estamos aqui muito longe daquilo de que a filosofia fez a sua experiência por excelência – aquela do espanto. “Em termos estéticos”, diz Wittgenstein, “o milagre é que haja um mundo. Que aquilo que é, seja” (20.10.16). No entanto, este espanto não nos deve levar à investigação filosófico-metafísica, senão que deve bastar-se em sua própria fruição como sendo bela e boa – o que significa dizer que ver o mundo como um milagre é vê-lo “com bons olhos”: “O ponto de vista estético sobre o mundo, consiste essencialmente na contemplação do mundo por um olhar feliz”.

Na *Conferência sobre ética* esta é justamente uma das experiências éticas de que Wittgenstein se vale para distinguir juízos de valor relativo e juízos de valor absoluto. Como para o *Tractatus*, também aqui ética e estética são postas “fora do mundo” e “fora da linguagem”. E admirar-se diante da existência do mundo é uma experiência de que não se pode falar e que não encontra expressão senão como vivência. É este tipo de vivência que caracteriza novamente a compreensão da identificação entre ética e estética. Se a *Conferência* avança já alguns pontos próximos das *Investigações filosóficas*, trata-se ainda de limitar e determinar, à maneira do *Tractatus*, um ponto de vista ou uma perspectiva sobre o mundo e sobre as coisas. É o olhar que define o âmbito do que é ético e estético. Daí Wittgenstein afirmar que o domínio da “ética” inclui “a parte mais genuína [...] do que geralmente se denomina estética”, um domínio que reflete, assim, “sobre o valioso, ou sobre o que realmente importa, ou ainda, [...] sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, ou sobre a maneira correta de viver”. (WITTGENSTEIN 1965, p. 5) Aparentemente, então, “a parte mais genuína” da estética é aquela que permite uma compreensão moral sobre o sentido da vida e do mundo e que se manifesta em experiências de contemplação, admiração e renúncia – penso aqui, por exemplo, na conformação às coisas tal como elas acontecem e na vivência “literária” da “inexorabilidade da vida” tal como descrita por Eco acima. Neste sentido, a literatura tem, de fato, o privilégio de uma força persuasiva que se efetiva através do compartilhamento do que nos é humanamente “comum”.

O terceiro momento da identificação entre ética e estética do qual eu gostaria de falar me parece justamente dar conta deste tipo de apelo e de persuasão não argumentativa. Em *Philosophical occasions*, Moore oferece o seguinte relato sobre Wittgenstein:



[...] Reasons, he said, in Aesthetics, are 'of the nature of further descriptions', e.g., you can make a person see what Brahms was driving at by showing him lots of pieces by Brahms, or by comparing him to a contemporary author; and all that Aesthetics does is 'to draw your attention to a thing', to 'place things side by side'. He said that if, by giving 'reasons' of this sort, you make the other person 'see what you see' but 'still doesn't appeal to him', that is 'an end' of the discussion; and that what he, Wittgenstein, had 'at the back of his mind' was 'the idea that aesthetic discussions were like discussions in a court of law', where you try to 'clear up the circumstances' of the action which is being tried, hoping that in the end what you say will 'appeal to the judge'. And he said that the same sort of 'reasons' were given, not only in Ethics, but also in Philosophy. (WITTGENSTEIN, 1993, p. 106)

Este é um modo de compreender a estética que fica próximo da única obra realmente dedicada às reflexões sobre a estética em Wittgenstein (1991) – *Aulas e conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa* – em que os termos “belo” e “bom” são novamente equiparados. No entanto, estamos aqui também mais próximos da concepção mais plástica e permissiva das *Investigações*. Não deixa de ser o caso, contudo, de que se trata sempre ainda de uma maneira de “ver as coisas”. O nosso ganho diz respeito agora à possibilidade de expressão do nosso *ponto de vista*.

É claro que a observação acima se inscreve contra a mera manifestação de juízos éticos e estéticos como deslocados de um pano de fundo e num sentido essencialista. Dizer de algo que “é belo” supõe reflexões a respeito do próprio conceito de “beleza”; não é assim, diz Wittgenstein, que se procede em estética, em ética – e em filosofia. Convencer alguém de um ponto de vista estético ou ético implica mais do que juízos de valor, porque se trata de “colocar as coisas lado a lado”, “chamar a atenção para alguma coisa”, “iluminar as circunstâncias” e tentar fazer a outra pessoa “ver o que você está vendo”. Isso significa que “bom” e “belo” não podem jamais dar conta do que se pretende mostrar. E significa igualmente a relevância do contexto, do entorno, das circunstâncias e dos elementos compartilháveis a partir dos quais tais apelos podem fazer sentido. Se não o fazem, então este é o fim da discussão.

É importante notar que é apenas a renúncia à argumentação filosófico-teórica – a renúncia à filosofia compreendida como ponto de partida e de chegada e critério racional decisório – que nos permite abrir mão de um

“convencimento final e definitivo”; mas é igualmente esta renúncia que nos permite passar do “argumento” ao “apelo” e à “descrição”, o que me parece possibilitar ainda toda a abertura à literatura como ferramenta de persuasão estética e moral em prol de uma mesma perspectiva. Nós vemos aí o que o outro vê. E se formos de fato capazes de responder ao apelo destas “lições literárias”, nós compartilhamos então um ponto de vista sobre o mundo e sobre a vida.

### As leituras “literárias” de Wittgenstein

O delineamento precedente talvez já possibilite vislumbrar o espírito que anima a investigação do que tenho chamado de leituras “literárias” de Wittgenstein. (SATTLE, 2014a) As aspas se justificam aqui pela necessidade de uma análise que seja cuidadosa. Muito se tem falado de Wittgenstein como um “Wittgenstein literário”, algo que penso ser totalmente impropriedade, assim como algumas tentativas de aplicação deste adjetivo à sua obra e até mesmo à sua filosofia. Contra tais manifestações, eu estou mais interessada em refletir, novamente, sobre as implicações práticas daquilo que Wittgenstein parece nos prescrever: as tarefas e funções próprias à literatura *enquanto* literatura e suas contribuições para a moralidade.

Tenho identificado inicialmente três possíveis leituras “literárias” de Wittgenstein, as quais aparecem todas reunidas na principal obra dedicada ao assunto *The literary Wittgenstein*.<sup>10</sup> Na verdade, uma primeira leitura possível, de ordem eminentemente exegética, parece-me ainda bastante carente, cujo interesse reside, sobretudo, na exemplificação do tipo de literatura que podemos “ler para a vida” desde as leituras feitas pelo próprio Wittgenstein. Cumpriria, assim, compreender a influência daqueles autores tantas vezes por ele invocados e que desempenham algum tipo de papel “filosófico” – ou que contam como literatura moral e esteticamente exemplar. Uma tal investigação nos ajudaria a compreender, então, mais precisamente, “a sua filosofia”. Aqui falta ainda uma abordagem mais robusta das influências materiais e estilísticas exercidas sobre as obras wittgensteinianas pela literatura de Goethe, Tolstói,

---

10 Mas também, é claro, em algumas outras obras de “inspiração” wittgensteiniana ou de inspiração “literária”. Ver, por exemplo, Ellis (1981), Perloff (1992, 1996), Quigley (1988), Klebes (2006), entre outros.

Dostoiévski, Mörike e Keller, entre outros.<sup>11</sup> Este me parece um trabalho que resta ainda a ser feito.

Uma segunda leitura pretende investigar a qualidade “literária” da obra do próprio Wittgenstein – ao analisar, por exemplo, o *Tractatus* e sua estrutura como uma composição poética, e as *Investigações filosóficas* como uma narrativa (repleta de analogias, exemplos, diálogos e histórias). Este é um tópico delicado (tomado por muitos como um dado inquestionável), mas que me parece resultar de um equívoco exegetico. A observação desencadeadora desta leitura encontra-se em *Cultura e valor* e é a seguinte:

Creio ter resumido minha posição para com a filosofia ao dizer que: a filosofia nós deveríamos, na verdade, tão só *poetizar*. Ao que me parece, isso deve evidenciar até que ponto meu pensamento pertence ao presente, ao futuro ou ao passado. Pois com isso eu também me reconheci como alguém que não pode tudo aquilo que desejaria poder. (WITTGENSTEIN, 1984b, p. 483)

De maneira obviamente não exaustiva, já procedi alhures (SATTLER, 2014a) a uma argumentação algo detalhada com o fim de refutar a interpretação segundo a qual este “*poetizar*” se aplica aqui às suas próprias obras – e não prescritivamente à literatura *tout court*. Minha própria interpretação desta observação vai ao encontro de uma leitura anti-teórica da tarefa da filosofia e em prol da independência e da autonomia da literatura: não se trata doravante, portanto, da realização de “poemas filosóficos” e não creio que Wittgenstein percebesse suas próprias obras desta maneira – ele mesmo dizendo não ser aí capaz de tudo aquilo que desejaria poder, acrescentando em outro momento:

Assim como eu não posso escrever versos também só posso escrever prosa até um certo ponto e não além disso. Minha prosa vai até um limite bem determinado e eu tampouco posso ultrapassá-lo quanto posso escrever um poema. Meu aparelho foi feito assim; e eu só tenho este aparelho à minha disposição. É como se alguém dissesse: neste jogo eu só posso alcançar este grau de perfeição e não aquele. (WITTGENSTEIN, 1984b, p. 533)

---

11 Aliás, aqui talvez pudéssemos dizer o mesmo a respeito das suas influências “musicais”.

Isto parece muito simplesmente significar que ele não é de fato um poeta, mas um filósofo, e que ele não cumpre assim o (seu próprio) requisito de deixar à poesia o “verdadeiro filosofar”. Ao guardar para a filosofia apenas uma tarefa crítica – seja no *Tractatus* seja nas *Investigações* – Wittgenstein deixa para a literatura e para a poesia *enquanto tais*, em seus domínios de excelência, a tarefa que se pretendia realizar com a filosofia-metafísica. Talvez tudo o que Wittgenstein tivesse querido dizer com aquela observação era que a literatura e a poesia cumprem melhor algumas funções éticas e estéticas do que qualquer “filosofia moral” ou do que qualquer “filosofia da literatura”.

O que me leva à terceira leitura “literária” possível: a de que a filosofia wittgensteiniana em sua totalidade contribua em conteúdo e forma para as teorias da literatura no campo de análise e interpretação literária. Neste sentido, é uma certa compreensão de sua filosofia que “se aplica” à leitura da literatura. Como reconhece Abramovich, o presente objetivo supõe também uma certa “concepção wittgensteiniana da estética” que “se faz necessária como introdução à apresentação dos trabalhos desenvolvidos por estudiosos que buscam aplicar os conceitos de Wittgenstein em teoria da literatura”. (ABRAMOVICH, 1999, p. 78) Apesar de algumas reflexões a respeito – veja-se também a obra de Goyet (2011) –, não me parece incontroverso dizer que Wittgenstein possui “uma estética”. Creio que mesmo as observações expressas por mim anteriormente não nos autorizam a pensar a estética, em Wittgenstein, como uma disciplina filosófica. O mesmo caberia, obviamente, às questões de uma “filosofia da literatura” de cunho wittgensteiniano. Afinal, não seria Wittgenstein com isso forçado a aceitar o pressuposto básico de nossa necessidade de uma compreensão teórica da literatura? Na verdade, contra uma sua teorização, talvez a tarefa da literatura devesse ser cumprida pelo fato mesmo da literatura, ao ser esta lida *simplesmente como literatura*. Apenas à guisa de ilustração, podemos recordar o fato de que o muito admirado Tolstói o é como um “contador de histórias” e não como um argumentador; Wittgenstein (1984b, p. 533) não se engaja pela “má teorização de Tolstói” acerca da obra de arte e relata não ser capaz de ler obras em que o escritor faz recomendações morais explícitas ao leitor. Como se vê na seguinte carta enviada a Malcolm:

I once tried to read 'Resurrection' but couldn't. You see, when Tolstoy just tells a story he impresses me infinitely more than when he addresses the reader. When he turns his back to the reader then he seems to me *most* impressive. Perhaps one day we can talk about this. It seems to me his philosophy is most true when it's *latent* in the story. (MALCOLM, 1989, p. 98)

A presente observação nos adverte claramente o bastante a respeito de onde e como encontrar aquilo que é importante e que deve ser compreendido na leitura da literatura: ela deixa a sua marca sobre o leitor ao realizar a sua própria tarefa, por ela mesma.

Mas estes ainda são argumentos exegéticos. Porque trata-se de recusar a instauração de disciplinas filosóficas qualificadas *como* “wittgensteinianas” (uma “estética wittgensteiniana” ou uma “teoria literária wittgensteiniana”).<sup>12</sup> Neste sentido, o que tenho proposto como uma quarta “leitura literária de Wittgenstein” talvez nem se devesse chamar assim. Ela é sem dúvida uma leitura “literária” de certas possibilidades e de certos aspectos da moralidade; mas ela se serve de Wittgenstein apenas como ponto de partida e faz uso de uma “atitude wittgensteiniana” – que pode ser positivamente caracterizada, é verdade – que vai de par com uma maneira alternativa de se pensar a “filosofia moral”. Interessa-me aqui, por exemplo, refletir sobre os desdobramentos ocorridos desde o texto inaugural de Elisabeth Anscombe (*Modern Moral Philosophy*, 1958) e a maneira como alguns autores têm trabalhado as variações possíveis de uma ética de virtudes não-legalista e o papel aí atribuído à literatura. Poder-se-ia falar de uma “ética normativa” (com MacIntyre, por exemplo), mas podemos igualmente pensar em algumas abordagens menos teoricamente comprometidas, tais como manifestas por John Gibson, Cora Diamond e Martha Nussbaum – esta última com uma leitura mais aristotélica, no entanto, das funções atribuídas à literatura.

É claro que essa postura implica igualmente pensar as relações e o intercâmbio que se estabelece – ou não – entre a filosofia e a literatura, com algumas questões de fundo que devem ser ainda melhor compreendidas,

---

12 E não, propriamente, “a estética” ou mesmo “a teoria literária” enquanto domínio investigativo próprio – mesmo quando estas viessem a empregar elementos ou atitudes “wittgensteinianas”. Talvez Wittgenstein ainda pudesse concordar com a legitimidade de tais estudos específicos se estes não se imbuíssem de uma pretensão “filosófica”. (E talvez devêssemos pensar esta “legitimidade” como sendo permissível ora em termos do *Tractatus* ora em termos das *Investigações*).

entre as quais a própria delimitação de seus respectivos espaços de manobra. Certamente, aqui as minhas respostas podem vir a ser informadas por uma atitude wittgensteiniana de resguardo quanto à especificidade de cada domínio: ao se atribuir uma realização autônoma à literatura, por exemplo, mesmo que em suas possíveis tarefas as mais filosóficas, a partir da ideia de um compartilhamento humano fundamental como aquilo mesmo que nos permite aí aprender alguma coisa. Se este aprendizado é importante para uma compreensão filosófica – mas, sobretudo, *moral* – da vida, ele é sempre alcançado independentemente de uma intermediação filosófica qualquer, tal como esta é normalmente concebida. De fato, o ponto de vista *moral* é a perspectiva primordial desta proposta e a tarefa da literatura é, desde aí, caracterizada ou bem como instrutiva, normativa, formadora, aperfeiçoadora ou “moral” em geral.

A partir desta contextualização, duas características principais despontam como cruciais para o desenvolvimento destas reflexões. Em primeiro lugar, a compreensão da matéria de que é feito este solo comum de aprendizado literário e que se tem nomeado ora como “textura de vida”, ora como “trama vivencial” ou “resíduo fundamental”, aquilo mesmo que permite o próprio compartilhamento de uma visão sobre o mundo e sobre a vida e que é o que nos faz a todos passíveis leitores de literatura. Em segundo lugar, a ideia de que este “solo fundacional” é o que nos permite “ler para a vida”, momento em que a própria tarefa da literatura é, portanto, ético-pedagógica.

Nós “lemos para a vida”, por um lado, ao percebermos com a literatura justamente aquilo que compartilhamos com o fato mesmo da literatura e com o fato mesmo da humanidade. Vejo, desta maneira, aquela compreensão de que fala Umberto Eco, de que o leitor deve aceitar as frustrações dadas pelas histórias que lê e através delas “experimentar o calafrio do destino”: “É a descoberta de que as coisas aconteceram, e para sempre, de uma certa maneira, além dos desejos do leitor”. (ECO, 2003, p. 20) E, acrescento eu, de que as coisas acontecem assim *também* para nós: compreendemos aí a história dos outros, porque ela é, de alguma forma, *também a nossa* história.

Por outro lado, “lemos para a vida” porque com os livros aprendemos também o que não sabíamos a nosso respeito e o modo como isso que passamos a saber nos possibilita aperfeiçoar a nossa maneira de viver. Neste sentido, não passamos ilesos pela literatura. Nussbaum pensa a respeito dos laços

que estabelecemos com os livros como em um tipo de amizade, a qual exige de nós o mesmo tipo de “cuidado”: “People care for the books they read; and they are changed by what they care for – both during the time of reading and in countless later ways more difficult to discern”. E se isso é assim, então importa grandemente procurar responder às seguintes perguntas: “What is the character of these literary friendships in which I and others find ourselves? What are they doing to me? To others? To my society? In whose company are we choosing to spend our time?”. (NUSSBAUM, 1990, p. 231)

Nussbaum (1990, p. 23) possui suas próprias reflexões a este respeito – de um ponto de vista aristotélico, a defesa de que “certos textos literários são indispensáveis para uma investigação filosófica na esfera da ética” privilegia o contexto, a riqueza do particular sobre o geral, a percepção não-argumentativa, o valor das emoções e, como em Eco, a relevância dos acontecimentos incontrolláveis. Sem qualquer pretensão de aproximar esta perspectiva de um “conteúdo ético e estético wittgensteiniano”, poderíamos, ainda assim, procurar compreender a maneira como a literatura nos persuade a respeito de um modo de vida como aquela que constitui um certo apelo, ao “colocar as coisas lado a lado”, “chamar a atenção para certos aspectos” e “esclarecer circunstâncias”. Estas são pistas possíveis para a compreensão da verdadeira contribuição de “uma ética e de uma estética wittgensteiniana” para tarefa da literatura. Mas isso talvez já não signifique mais uma leitura literária “de Wittgenstein”, senão uma leitura da literatura e da moralidade como sendo informada por Wittgenstein, mas também por Nussbaum, Gibson, Diamond e por obras de literatura.

## Referências

- ABRAMOVICH, L. S. *Ludwig Wittgenstein e a teoria da literatura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- ANSCOMBE, E. G. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. 2<sup>nd</sup>. London: Hutchinson University Library, 1963.
- ANSCOMBE, E. G. M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, [S.l.], v. 33, n. 124, p. 1-19, 1958.
- BURRI, A. Facts and fiction: reflections on the *Tractatus*. In: GIBSON, J.; HUEMER, W. (Ed.). *The Literary Wittgenstein*. London: Routledge, 2004. p. 291-304.

- ECO, U. *Sobre a literatura*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- ELLIS, J. M. Wittgensteinian thinking in theory of criticism. *New Literary History*, Baltimore, v. 12, n. 3, p. 437-452, 1981.
- GIBSON, J.; HUEMER, W. (Ed.). *The Literary Wittgenstein*. London: Routledge, 2004.
- GOYET, B. *Wittgenstein et le motif esthétique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011.
- JACQUETTE, D. Wittgenstein's *Tractatus* and the logic of fiction. In: GIBSON, J.; HUEMER, W. (Ed.). *The Literary Wittgenstein*. London: Routledge, 2004. p. 305-317.
- KLEBES, M. *Wittgenstein's Novels*. London: Routledge, 2006.
- LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987. v. 1.
- MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- NUSSBAUM, M. C. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. New York: Oxford University Press, 1990.
- PERLOFF, M. Toward a Wittgensteinian poetics. *Contemporary literature*, Wisconsin, v. 33, n. 2, p. 191-213, 1992.
- PERLOFF, M. *Wittgenstein's Ladder: Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- QUIGLEY, A. E. Wittgenstein's philosophizing and literary theorizing. *New literary History*, Baltimore, v. 19, n. 2, p. 209-237, 1988.
- SATTLER, J. Leituras Literárias de Wittgenstein. In: NEVES FILHO, E. F.; CARMO, J. S. (Ed.). *Wittgenstein: notas sobre lógica, pensamento e certeza*. Pelotas: NEPFil online, 2014a. p. 111-151. Disponível em: <<http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/acervo-livro5.php>>. Acesso em: 15 de mar. de 2015.
- SATTLER, J. *L'éthique du Tractatus: Non-sens, stoïcisme et le sens de la vie*. 2014b. Disponível em: <<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertatio/acervo-livro8.php>>. Acesso em: 15 mar. 2015.
- TOLSTÓI, L. *Abrégé de l'Évangile*. Paris: Éditions Klincksick, 1969.
- WITTGENSTEIN, L. *Aulas e conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa*. Lisboa: Cotovia, 1991.



- WITTGENSTEIN, L. *Carnets secrets: 1914-1916*. Tradução de Jean-Pierre Cometti. Tours: Farrago, 2001a.
- WITTGENSTEIN, L. A Lecture on Ethics. *Philosophical Review*, Ithaca, NY, v. 74, n. 1, p. 3-12, Jan. 1965.
- WITTGENSTEIN, L. *Ludwig Wittgenstein: Tagebücher und Briefe*. Innsbruck: Haymon-Verlag, 2001b.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Occasions: 1912-1951*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1994.
- WITTGENSTEIN, L. *Tagebücher 1914-1916: Werkausgabe Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984a.
- WITTGENSTEIN, L. *Vermischte Bemerkungen: Werkausgabe Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984b.

# AESTHETIC EXPERIENCE, IMAGINATION, RITUAL

Rafael Lopes Azize<sup>1</sup>

## Outline of the essay

What forms, isolated by the observer, listener, etc. in her apprehension of objects, invite the focus of spirit to dwell on the peculiar mode of reaction we call aesthetic experience, an engagement with aesthetic qualities as such, without further instrumentalizing the object of attention? This question betrays a highly intuitive strategy to determine how aesthetic responses come about, especially when we are in contact with certain types of objects. But if we add a situational dimension, already the strategy sounds less intuitive. And so it should, especially in a time, our time, when the notion of aesthetic experience is often applied in common discourse to refer to an aspect of Marxian exchange value, aggregating symbolic capital (Bourdieu) by way of the aesthetics of modern avant-gardes (John Berger), especially surrealism. Wittgenstein's approach to this problem in his *Lectures on Aesthetics* is infused with his newly-found anthropological interests in the late 1930s. I propose we follow his cue – which, as we shall see, is suggestive not of a dismissal of the idea that there are attributes inviting aesthetic appreciation

---

<sup>1</sup> This text resulted partially from a post-doctoral research made possible through a CAPES grant, process nr. 88881.120191/201601.

of objects, but of a dismissal of the *philosophical reduction* of the intuitive strategy mentioned above.

In his *Remarks on Frazer's "Golden Bough"*, Wittgenstein examines how dismal is the situation of the evolutionary anthropologist faced with a fundamental aspect of meaningful experience: the ritual gesture. Such situation becomes even more untenable if, as the reader of the *Remarks* suspects, by ritual Wittgenstein implies more than what is often meant by anthropologists and historians of religion, to encompass the structured intersubjective space of meaningful experience, within a web of other such structures (he calls these systems *associations of practices*). Consider the blindness of the anthropologist who believes that the rain dance is a mystification, or a downright mistake, implying a childish stage of that cultural group. I want to suggest that this blindness, or at least the attitude behind it, is disruptive of the conditions for understanding even the most trivial of native gestures. Potentially, this is an attitude that *interrupts* practice itself, disconnecting words from situations in which they express human engagement, putting language, so to speak, on holiday. Such, by the way, is an anathematic sense of metaphysics for the mature Wittgenstein. In contrast, following Clifford Geertz, we can think of the ethnographer's glance as having to cast itself from within culture, accessing what Wittgenstein calls the intermediary links connecting uses of concepts, unlike the view from nowhere of methodical neutrality.

In what follows, the interruption of practice will be examined by means of a thought experiment (with *On Certainty* as background). A philosophical tool to dissolve the problem that led to the disruption of practice is then offered, in a very summary fashion, by means of the notions of *aspect-perception* (with the *Remarks on Frazer* as background) and *spirit* (P. Hadot). The third and final step is to examine this way back to ordinary experience in a particularly sensitive kind of meaningful experience: the aesthetic experience, also seen as a ritual (with the *Lectures on Aesthetics* as background), with some remarks on the role played by imagination and emotions.

## Experience of meaning, meaningful experience

Imagine a farmer asking his contractors to trim a certain number of trees. The farmer indicates by ostensive gestures which are the trees to be trimmed:

this one, that and the other. At a certain point, he adds: “And I know that this is a tree” (*On Certainty* § 353). What is thus asserted can be seen as a basic proposition of the farmer’s belief systems, one that is supposed to be held true also by all his interlocutors. We might think that to state such proposition, therefore, should be a linguistic behavior of no consequence. Strangely enough, however, that is not the case. The assertion *should not* be uttered in that context, at least not by the reasonable man, the user of language intervening in ordinary, non-metaphysical contexts. The whole situation reminds us of what Slavoj Žižek calls the ideological stance *par excellence*: an ellipsis of what must remain unsaid, although everybody knows that it reverberates in what is said – only, the reasons for this veil, and the effects of making it explicit, are quite different.

To pass that proposition over in silence, though it still echoes in whatever is uttered, is then part and parcel of the use in question. Why? Because to do otherwise in this particular case would somehow call for a non-existing criterion, i.e., it would suggest the need for verification in ignorance of what would count as verification. We might be tempted to say that the tree itself would do the job, together with an ostensive gesture. But the situation does not provide for this possibility. This can be seen in the fact that verification would be a legitimate linguistic behavior in special circumstances akin to ours (farmer, contractors, trimming, trees): hallucinations, thought experiments à la Gettier, fictional scenarios, etc. The situation being perfectly ordinary, though, we find the contractors staring at the farmer, not knowing what to think, not knowing what is really being said, not knowing how to go on in the linguistic exchange.

Imagine that, after a moment of perplexity, one of the farmer’s contractors now asks himself: “But the farmer simply *knows* that this is a tree, without examining it, or asking us to do so?”. After all, if one insists on it, the occurrence of the assertion might seem to call for a legitimate question as to the verification that would satisfy the ignorance hinted at by the certainty (“I know!”) expressed in the assertion. At this point, distracted by the seeds of philosophy in Wittgenstein’s anathematic sense, the contractor is led into a trap. For then, crucially, much beyond a question of verification, practice itself is interrupted. There seems to be more to it than simply not knowing what to respond.

By uttering a proposition stemming from the most basic layers of grammar in which the experience is anchored – where we find propositions relative to our common phenomenological orientation –, and by doing so with an attitude of certainty (not just “This is an *x*”, but “I know that this is an *x*”), the farmer undermined the possibility of cooperation between vast regions of systems of propositions and concepts. More than to rely on his judgments, the interlocutors doubt the reliability of the meaning of his words. The farmer could be said to want to do justice to the facts of the matter (“the most difficult” philosophical task is to do justice to facts, as Wittgenstein says in his *Remarks on Frazer*). But clearly this is not the way in which analysis may yield clarification in a case like this. Somehow those very facts are now drained of meaning, that is, the lived experience of meaning (*Bedeutungserlebnis*) is nullified, as evidenced not only by the perplexity of the interlocutors (“Is he implying he could have not known that those are trees in the first place?”), but the subsequent transfiguration of experience into a speculation with an aura of deepness (“How does one know anything without verifying it?”). What is at stake here goes beyond the epistemic aspect of the linguistic behavior.

Wittgenstein thought there are certain special assertions that, although having propositional form, are impervious to doubt in normal uses, and that these special assertions are fundamental to our webs of systems of belief (see *On Cert.* § 417, propositions like, for example, “Every rod has a length” [*Phil. Inv.* § 251], “The class of lions is not a lion, but the class of classes is a class” [*Rem. on the Found. of Math.*, p. 182], “An order orders its own execution” [*Phil. Inv.* § 458]), “I can’t feel your toothache” [*Bl. & Br. B.*, p. 49], “You can’t hear God speak to someone else, you can hear him only if you are being addressed” [*Zettel*, § 717]).<sup>2</sup> This is well glossed on by literature on the normative dimension of grammar. What is perhaps less familiar is the idea that, by being made explicit, those assertions cast a fog of doubt, not over calculation mistakes, measurement imprecisions, memory flaws, etc. – all having primarily to do with belief systems and their operative criteria –, but over the *integration of the speaker* in the very form of life that is supposed to

---

2 These examples have the virtue of not stemming from discourses on logic or mathematics. They were compiled by Debra Aidun in “Wittgenstein on Grammatical Propositions” (*The Southern Journal of Philosophy*, June 1981).

be his. It is interesting to note, for example, that we would not rely on the powers of imagination of someone who would talk like this outside of very specific contexts. Is this the sign of a limit to the imagination?

Let us retain this impure<sup>3</sup> normative dimension, its seating in a form of life, and the idea of interruption of practice as notions to be recovered later.

## Aspect, Spirit, Emotions

Characteristically as an evolutionary anthropologist of the late eighteenth-hundreds, James Frazer situates beliefs about states of affairs in a level that is more fundamental than that of the meaningful experience, in which forms are to be found that are expressive of associations of practices (behaviors, rites, symbolism). He could then treat with irony the rain dance of certain “savage” mind, for instance, calling it a mistake. Ironically, this is a perspective that is blind to the full meaning of human engagement, insofar as this perspective interprets gestures as tokens of beliefs. Note that to say that this is a question of method, in a general scheme of evolutionary stages of civilization, does not mitigate the dogmatism of this perspective. I find it clarifying to think of this blindness to the expression of human engagement in terms of what Wittgenstein called aspect-blindness, and in turn to think of aspectual attributes in terms of what we might call the spirit of a practice. Let us then examine these two notions, aspect and spirit. I should point out that I do not wish to advance a form of phenomenological descriptivism. But I do wish to seek in the philosophical yielding of the notion of *aspect* the idea that the appropriate description of meaningful experience, though not excluding sensory descriptions, cannot be reduced to them, as this would result in an undesirable paradox: the idea that two sensory experiences could be different with no change in the object or the conditions of perception, even ideally (as a thought experiment). The idea, ultimately, is to examine the ways in which possible conceptions of aesthetic experience and aesthetic judgement are crucially influenced by these notions.

In a long 2009 essay, *Como ler o álbum? (How to Read the Album?)*, Brazilian philosopher Arley Ramos Moreno tackles the idea of the spirit of the new

---

3 See Arley R. Moreno, *Lógica, linguagem, pragmática: reflexões sobre forma e conteúdo* (in *Wittgenstein – ética, estética, epistemologia*, org. by A. R. Moreno, Campinas: UNICAMP, 2006, p. 143-155).

method in Wittgenstein. He starts from Wittgenstein's observations on the nature of rituals:

[...] the feeling of deepness [that we may feel in in connection with a ritual] would stem from the *correlation* we in some way perceive, without being able to admit it, between the rituals and *our own* feelings and thoughts; or better, the similarities and intermediate connections that we *recognize* between the different situations, but are not prepared to perceive as similar.<sup>4</sup>

The resonances invited in us by the ritual are not the product of any knowledge relative to physical or historical facts pertaining to the ritual – as, for example, the knowledge that remote, original renderings of a particular rite were symbolic substitutions for some tragic event, like famine, pestilence, or a bloody war. For example, even when people build ruins or represent households as ruin-like – Romantic imagery may come to mind –, Wittgenstein writes, “they take the form of collapsed houses”.<sup>5</sup> Moreno writes:

The spirit, then, would be a set of known cultural habits whose features we can recognize, at least partially, in unknown cultures as being similar – to the point of being able, when it is a matter of habits of our own culture, of thinking, inventing or imagining situations in conformity with rules we do not know, as they are similar to those we do know. A common spirit or, at least, recognizable as being familiar, is what seems to be at the basis of the capacity to see an object as another – and of the long descriptions Wittgenstein does of the concept of *seeing as*.<sup>6</sup>

The spirit of a ritual would have an aspectual nature, and its recognition hinges on our capacity to see internal connections – that is, on our ability or training to see attributes that are both objective and not reducible to sensory descriptions. The correlation with our aesthetic experience problem should become clear later.

Let us now turn to the notion of aspect, the way through which the spirit of a ritual is expressed. Rather than a defense of a type of phenomenological descriptivism, this is the idea that the proper description of meaningful expe-

---

4 Arley R. Moreno, *How to Read the Album?*, p. 161.

5 Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, par. 78, p. 149.

6 Arley R. Moreno, *How to Read the Album?*, p. 162.

rience, though not excluding sensory reports, cannot be reduced to these, for this reduction would generate an undesirable paradox: the notion that two sensory experiences could be different with no change on the object or the conditions of perception, *even ideally as a thought experiment*. And that the solution, or the dissolution of that paradox must include a dimension of reaction – not only a sensorial one – that be both (1) subjective and (2) “right”. We will see if we thus simply replace one paradox for another. If we speak of a right reaction, we speak of rules. On the other hand, such rules for reacting or responding (especially aesthetically) do not operate in isolation of a lived, existential, even emotive dimension. Recent debates on aesthetics<sup>7</sup> have been shifting attention again to the place of emotions, and even magical thought, within aesthetic experience. The challenge is to do this without (1) reducing the role of emotions to that of eliciting the experience of beauty, and (2) still leaving room to some cognitive role to be played by artworks, especially in regard to self-knowledge and the expansion of freedoms of the imagination. The conceptual framework around aspects will help us here too, later on.

The notion of *aspect*<sup>8</sup> and correlate concepts (aspect-seeing, aspect-dawning, aspect-blindness, figurate object, aspect-changing) is explored more intensely in session XI of Part II of the *Investigations*. The distinction structuring this constellation of concepts is introduced by way of two categories of objects of visual experience. These two categories of objects of visual experience are suggested by two answers to a simple, everyday query: “What do you see there?”. “The first answer is: “I see this” (and then a description, a drawing, a copy). The other: “I see a likeness in these two faces” (*Phil. Inv.*, Part II, XI, par. 111).

In the case of the first answer, there is no confusion or paradox generated by the referential model of meaning. The object aimed by the deitic will be ostensibly indicated without problems. But something different happens in the second case. What should be ostensibly indicated? In case the first interlocutor claim not to see what the other sees, what can be offered by way of help? The phenomenological claim that nobody ultimately sees exactly the same thing can be eliminated as irrelevant with a thought experiment:

---

7 *Emotion and the Arts* (ed. by Sue Laver and Mette Hjort, Oxford U.P., 1997) is a good place to start.

8 I follow in its broad strokes Marie McGinn’s interpretation in *Wittgenstein and the Philosophical Investigations* (Routledge, 1997).



imagine that the two figures of those visual experiences have *the same* access, physically speaking – including the angle of vision, an absolutely static disposition of the subjects, etc. Still, the possibility of discord remains.

Now, this conclusion seems to collide with the application of the very concept of *seeing*. Or better, a surprising tension arises between both uses that seem to collide: the concept of seeing, and the type of object of the visual experience that is suggested by the second answer offered to the query: “What do you see there?”.

Wittgenstein recognizes this tension within visual experience. Typically, he seeks to understand it by enriching the assortment of examples, more numerous and closer to ordinary practice. And he introduces a new philosophical operator: “I observe a face, and then suddenly notice its likeness to another. I see that it has not changed; and yet I see it differently. I call this experience “noticing an aspect” (*Phil. Inv.* Part II, XI, par. 113). What happened? There were two visual experiences following each other in time, with no modification in the object seen. However, a change in a visual experience cannot be disconnected from a change in the object seen, unless there is a change in the physical conditions of vision (angle, environment, etc.). But we have already dismissed this.

If not the object seen, another element should bear change. Enter an element imported from experimental psychology: the ambiguous figures. Jastrow’s ambiguous figure of the duck-rabbit is now well known. It explains better our problem: I see a rabbit, then I recognize, with some surprise, a duck (or the other way around). I thus have two visual experiences. Naturally, however, nothing has change by way of the figure’s lines and volumes. I say that I see another thing, but this does not imply – as it usually does – that another object lent itself to my sight, at least not in the usual sense, that of objects bearing ostensive indication: the referential “this” of pointing towards something in time and space.

We talk of seeing something as something – applying the concept of *seeing-as* – in circumstances in which we have a visual experience that is not reducible to a (mere) sensory description. One feature of this peculiar visual experience is precisely the occurrence of a temporal marker of change: “yes, now I see!”. However, this *change of an aspect* – of an anonymous face into a known face, etc. – is articulated in a way that suggests not only a change

in visual experience, but also an alteration in the object, its transfiguration into something else! Here is a strange consequence of the paradox mentioned above, perfectly congruent, by the way, with our everyday concepts, propositions and beliefs around the notion of *seeing*. The verb “to see” now starts to sound quite stranger than its dictionary meanings. It cannot be that change in the visual experience implies change in the object in a physical way. When I say: “*now* I see Jastrow’s figure *as rabbit*”, this cannot be a proper perceptual report. But if we are talking about *seeing*, how can we accept this conclusion?

We could find a way out of this in the following terms. There is indeed change in the object, but only in the “organization” of its volumes, lines and colors, i.e., in the structure of the objective properties which we highlighted. The problem is that if we want to talk of *two successive organizations*, they wouldn’t have the same logical category of the structure of volumes, lines and colors as objective attributes – since, surely in our examples, these have not changed.

Wittgenstein then ventures a more positive move. We can talk, not of two objects of two visual experiences, but of two *ways of reacting* to objects of visual experience in general. In this sense, “what I perceive in the lighting up of an aspect is not a property of the object, but an internal relation between it and other objects” (*Phil. Inv.* Part II, XI, par. 247) – and this internal relation is dependent on a dense description of association of practices. This allows us to find within the verb *to see* an unsuspected complexity: “‘Seeing as...’ is not part of perception. And therefore it is like seeing, and again not like seeing” (*Phil. Inv.* Part II, XI, par. 137). Both *seeing* and *seeing-as* being concepts of visual experience, still they have a different logical structure and this shows up in their relations with sensitivity and imagination.

A new scene is then presented that renders explicit a subtle distinction: “I look at an animal; someone asks me: ‘What do you see?’ I answer: ‘A rabbit.’ – I see a landscape; suddenly a rabbit runs past. I exclaim: ‘A rabbit!’” (*Phil. Inv.* Part II, XI, par. 138). Let us remember that we are now trying to better understand how does the visual experience of aspects come about, i.e., a seeing that differs in time from another without there being any change in the object seen, and without reduction to a perception report. Now, here the second answer is still a perception report, just as the first answer. But it is also more

than this: it is expressive – in the manner of a speech act. When I exclaim: What a beautiful day!, the essence of my meaning is not the absence of clouds in the sky, but, rather, my awe, my aesthetic experience. This state of affairs (my awe) is so to speak composed, put forward, realized by the uttering – similarly to clauses like “I baptize you Isabel” or “The session is open”. If someone turned to the world wanting to verify to what state of affairs might the uttering of the exclamation be connected, then the result of such verification, i.e., the new information harvested within the world in a state of affairs that could be referred by a perceptual report bore by the exclamation, would not modify the expression of delight – come rain or come shine! Analogously to my delight, the surprise in face of the rabbit that, as I admired the landscape, startled me with its jump out of a bush, is expressed by the uttering “A rabbit!”. We have prosodic markers for this, and also graphic ones (the exclamation mark). But what is essential is that one would no longer do justice to the visual experience of the object of the second answer (“I see a resemblance”) by *pointing* to a rabbit – as would be the case in the first answer, where ostension would suffice. Something is expressed here also to which I cannot point, by contrast with what is demanded by the referential model of meaning. Remember the case of the face resemblance: it is the same problem. It is a question of aspects. Only, at this point of Wittgenstein’s text, the philosopher draws attention to a crucial fact of the use of linguistic symbolism: the difference in the *form in which the visual experiences are expressed* is an important part of the distinction between them. For this difference is also indicative of a characteristic way of reacting.

The role of the ways of reacting in the determination of the difference of the two visual experiences, correlative to their respective visual objects, become even more explicit in an example like this: “I meet someone whom I have not seen for years; I see him clearly, but fail to recognize him. Suddenly I recognize him, I see his former face in the altered one. I believe that I would portray him differently now if I could paint” (*Phil. Inv.* Part II, XI, par. 143). If this difference was the expression of a perceptual report, and not the expression of a way of reacting, no difference would show up in the painting, for there would have been no difference in the object in terms of volumes, lines and colors. Now, in neither case there were objective alterations of the objects, but only in the subject’s attitude when reacting to the

objects. It is at this moment that a crucial expression is introduced: “Fine shades of behavior” (*Phil. Inv.* Part II, XI, par. 180).

There is a usage of the verb *to see* that points toward the experience of something lending itself to visual, perceptual conscience so that a sensory description of the proper object of the experience is possible. But this use is a limited one, and does not account for the aspectuality of our visual experience. Between both types of object of our visual experience the links between the concepts of seeing and seeing-as are extended. The very expression (for example, when, after looking at someone in a crowd, I recognize an old friend) “which is also a report of what is seen is here a cry of recognition” (*Phil. Inv.* Part II, XI, par. 145), i.e., is expressive of a characteristic reaction. This attitude of the subject in face of what she sees bears the mark of a spirit which is also constitutive of the object’s public identity. Wittgenstein’s philosophical description of this linkage is structured by concepts that could be productively applied to the clarification of aesthetic experience and of the tension between aesthetic experience’s emotive and cognitive characters.

We are now ready to go back to aesthetic experience.

## Aesthetic experience

When we say of an object that it is beautiful (or some other such predicate), are we really assigning it a quality? Or do we want in essence to say that it pleases us – perhaps the equivalence, in aesthetics, of meta-ethical emotivism –, or causes some such aesthetic effect in us?<sup>9</sup> In this last case, we don’t describe the object proper, the lines and colors of its volumes (bi- or tridimensional, etc.), but we give it a characterization that depends on our relationship with it, one that is no longer reducible to, or even expressible by means of a sensory description – in contrast to the syllabus of modern aesthetics. As Wittgenstein notes on the effect of certain opera: “You gesture with your hand, would like to say: ‘of course!’” (*Cult. and Value*, MS 134 78, 30.03.1947) – and here we seem to find the same kind of emphatic acquiescence presiding, for example, over the massive acceptance of Darwin’s theory of evolution: “The certainty (‘of course’) was created by the enormous charm of [the theory’s] unity” (*Lect. on Aesth.* III. § 32). Listening to the minutia of today’s debate on evolution, much more de-

---

9 For different positions on meta-ethical emotivism, see Ayer, Stevenson, Schlick.

tailed than in Darwin's time, it is telling that this effect loses its strength, even if we are *more*, not *less*, in agreement with the basic tenets of the overall theory. It stands to show that the *emphatic acquiescence* has more to do with a particular way of reacting than with truth-seeking engagements (and, by analogy, to significant form – with Isenberg's provisos about the "getting right" of features of an artwork). Wittgenstein calls this an *attitude* – and places this attitudinal dimension on a level that is perhaps more decisive than any considerations of verification might express.

I said *any* considerations of verification. On this, however, a quick cautionary note is in order, to be developed later. True, one does not want to reduce aesthetic experience as an effect of being exposed to objective, empirical attributes of certain objects or artifacts. Such a reduction would eschew a crucial trait of aesthetic experience: that it seems to be elicited only by way of our sustained, more or less rule-guided attention (attention that, in itself, can be seen as a spiritual exercise), and not by causal impression. Also, when our sustained attention is guided by certain criteria, we unavoidably find phenomenal traits in the object and connect those with certain emotions.<sup>10</sup> By no means this is to suggest an analogy with some mechanism, or an invitation to determinism through some philosophical backdoor. A subtle way of avoiding the choice between two reductions is Arnold Isenberg's notion that we do achieve success in communicating to others our recognition of aesthetic value, properties, etc., in an artwork – and that in so doing we can even, at times, court our interlocutor to appreciate the newfound aspect of the artwork. However, we do so not by way of proof or conclusive evidence, but in an open-ended manner, which he calls "critical". We shall get back to this later.

A skeptic could doubt the possibility of an absolute standard of taste, occurring through a mode of presentation bearing the mark of certainty ("Of course it is beautiful!"). But suppose the skeptic articulates her intervention in terms of doubting the certainty that I am having an aesthetic experience as such, irrespective of the specific aesthetic quality of the object of such experience from the viewpoint of a regional aesthetics – assuming the Grammar provides for these aesthetic games. All that this intervention could then accomplish is to undermine this particular experience of

---

<sup>10</sup> I was called attention to this by Richard Eldridge.

meaning as such, just as in the case of the farmer who asserts his belief that he is pointing *to trees* when pointing to trees. By wanting to do justice to the facts of the situation with inadequate conceptual instruments, the philosopher analyst tears the fabric of the very facts under philosophical description, undoing their characteristic lived experience. This is a typical case of throwing the baby out along with the dirty water. It almost works as a *reductio ad absurdum*: there is something to be said of aesthetic experience that is much more deeply enmeshed with the character of a form of life, so as to resist this type of skeptical analysis. Say a philosopher is skeptical in face of protests of an aesthetic experience by the reasonable man due to some want on his or her part – for example, lack of aesthetic education (relative to meta-concepts of the artworld), inappropriateness of the object (say, a grotesque, or painstakingly trivial object), etc. One could say that *the philosopher* is the one suffering from a form of aspect-blindness towards a dimension of magical thinking in our relationship with artworks. Therefore, to resist this type of skepticism in order to save aesthetic experience, we would fall prey of irrationalism? Wittgenstein and Arnold Isenberg can help us answer negatively but non-dogmatically.

Wittgenstein begins his only course on aesthetics by noting that its subject matter should not be confused with traditional aesthetics, an investigation of aesthetic qualities and judgments. Running against the grain of the traditional syllabus, he remarks that, in most situations where we find an aesthetic experience, this kind of expression (of attribution of qualities, of judgment) does not occur. On the contrary: we usually find a language much closely associated with the language of right and wrong, typical of games of precise gradations. Now, this seems once again paradoxical, since aesthetic distinctions are seldom precise in the sense of measurement games. But then he says the following:

If I say of a piece of Schubert's that it is melancholy, that is like giving it a face (I don't express approval or disapproval). I could instead use gestures or [Rhees] dancing. In fact, if we want to be exact, we do use a gesture or a facial expression. (*Lect. on Aesth.* I. 10)

The idiom by which aesthetic experience is expressed shows us that it is not a question of operations of the kind that would be regulated by stan-

dards of taste. Recall that in modern times this was the grain of the discipline, spread by institutions like the 17th Century Italian *Academy of the Good Taste*. Much more than standards of aesthetic judgment expressed by aesthetic adjectives, what is at stake is a characteristic lived experience, a special attitude regarding objects and situations, or, as the philosopher says in his *Remarks on Frazer*, an attitude regarding – or expressed by – a ritual of a form of life. This mode of description accommodates much better a phenomenon that philosophers of aesthetics in the XXth century were keen to account for: the fact that certain families of artworks seem to operate not only within identity criteria linked with their facticity (lines and colors of their volumes), but also linked to the situation in which they are presented (the “artworld”) and to the meta-discourses (or “theories”) that may accompany those objects. This accompaniment is not the end of the story though. Knowledge of the art-historical context, or the history of the theories of art (in Morris Weitz’s phrase), might be required for one to recognize the relevance of certain features of an artwork. However, something else is at play *in the object* that can work or fail to work aesthetically or expressively, as Wittgenstein noted in one of his lessons:

The word we ought to talk about is ‘appreciated’. What does appreciation consist in?

If a man goes through an endless number of patterns in a tailor’s, [and] says: ‘No. This is slightly too dark. This is slightly too loud’, etc., he is what we call an appreciator of material. That he is an appreciator is not shown by the interjections he uses, but by the way he chooses, selects, etc. Similarly in music: ‘Does this harmonize? No. The bass is not quite loud enough. Here I just want something different...’ This is what we call an appreciation.

Wittgenstein then adds: “It is not only difficult to describe what appreciation consists in, but impossible. *To describe what it consists in we would have to describe the whole environment* (*Lect. on Aesth. I. 18-20*, my emphasis).

In other words, we would have to describe all intermediary links (*Zwischengliedern*) of the associations of practices (*Association der Gebraüche*) in connection to that language game. Naturally, such description is not feasible. But something interesting is implied by Wittgenstein’s remark, beyond the rejection of the clarifying nature of aesthetic adjectives:

the fact that the aesthete could describe the environment in which his appreciation can be experienced and appropriately expressed, and at the same time he could not. He could, in the sense that a chess player could state the rules for the game of chess even having read no chess rulebook in her life. He could not, in the sense that, prompted to clarify what is it that to play a game consists in, at some point he would have to resort to an instance of the form of a family resemblance definition: this, and that, and things like these, and so on – inviting a form of understanding on the part of the interlocutor that is dependent on a dense description of practices, affections and imaginative scenarios, not only rules. To clarify is here to be able to experience, to know how to go on further in a series without guarantee and open to historical modification at the modal level.

Wittgenstein's middle ground of criticizing absolute standards of taste – and the syllabus of beauty to aesthetics (or any such essentialist position on aesthetic experience) – while retaining some notion of there being features to be found in the object in a successful aesthetic appreciation of it could inform Arnold Isenberg's notion of critical communication. In Richard Eldridge's reading of Isenberg's critical stance, the critic can indeed court our special, sustained attention by outlining objective features (lines, contours, patterns of vowels or gestures) of the object of a possible aesthetic experience, albeit there is no guarantee we are going to "get it". The invitation, then, is to engage the imagination to *see* (or hear, etc.) *new aspects*. Aesthetic experience seems to imply a continuous expansion or, at least alteration of our perceptual-affective experience.

The critic's (and philosopher aesthete's) business is to clarify our interested, historically-situated relation to the objects of our aesthetic experience, and at the same time to alter this relation, to expand our grasp of those objects. In this sense, Isenberg's critical communication is a spiritual exercise on both sides of the interlocution, an exercise in appreciation and in value-giving. To perceive an aesthetic quality is to partake in a particular, affective reaction by the critic, unlocking, at the same time, the manner in which features of the object "work" right – though not starting from these. Such is the counter-intuitive take on aesthetic experience and the critical stance by Wittgenstein and Isenberg. Ultimately, as Richard Eldridge writes,



There is no sensibility-independent deductive or inductive route from formal elements to the determination of expressive and affective significance. [...] To see formal element X as having expressive or affective significance is an act of imaginative perception.<sup>11</sup>

## References

- ALTIERI, C. *Act & quality: a theory of literary meaning and humanistic understanding*. Boston: University of Massachusetts Press, 1981.
- BAKER, G. A vision of philosophy. In: MORRIS, K. (Ed.). *Wittgenstein's method: neglected aspects*. Oxford: Blackwell, 2004.
- DAY, W.; KREBS, V. J. (Ed.). *Seeing Wittgenstein Anew*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- ELDRIDGE, R. Hypotheses, criterial claims, and perspicuous representations: Wittgenstein's "Remarks on Frazer's *The Golden Bough*". In: ELDRIDGE, R. *The persistence of romanticism: Essays in Philosophy and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 127-146.
- ELDRIDGE, R. *An Introduction to the Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- GEERTZ, C. *The interpretation of cultures*. New York Basic Books, 1977.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Pref. Arnold I. Davidson. Nouv. éd. revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2002.
- LEVINSON, J. Toward an adequate conception of aesthetic experience. In: LEVINSON, J. *Aesthetic pursuits: essays in philosophy of art*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- MORENO, A. R. *Wittgenstein: através das imagens*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993. (*Wittgenstein: through the images*).
- MORENO, A. R. Como ler o álbum? In: MORENO, A. R. (Ed.). *Como ler o Álbum?* Campinas: Editora da Unicamp, 2009. p. 131-182. (CLE Series, v. 55).
- SMITH, J. Z. The Bare Facts of Ritual. In: SMITH, J. Z. *Imagining religion: From Babylon to Jonestown Chicago*: The University of Chicago Press, 1982.
- SOULEZ, A. De la vie des formes aux formes de vie: une continuité esthétique et anthropologique sans fil conducteur menant de moi au

---

11 R. Eldridge, Introduction to the Philosophy of Art, p. 160.

collectif. In: MORENO, A. R. (Org.). *Wittgenstein e seus aspectos*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2016. (Wittgenstein and his aspects).

WITTGENSTEIN, L. *Culture and Value / Vermischte Bemerkungen*. 2<sup>nd</sup>. Oxford: Blackwell, 1998. (CV)

WITTGENSTEIN, L. *Da certeza / Über Gewissheit*. Lisboa: Ed. 70, 1990. (OC)

WITTGENSTEIN, L. Lectures on Aesthetics. In: BARRETT, C. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Basil Blackwell, 1966. (LA)

WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* 4<sup>th</sup> ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. (PI)

WITTGENSTEIN, L. Remarks on Frazer's *Golden Bough*. In: KLAGGE, J.; NORDMANN, A. (Ed.). *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indiannapolis: Hackett, 1993. (RF)



## CRÍTICA Y ÉTICA

### dimensiones del filosofar wittgensteiniano

*Samuel M. Cabanchik*

Sartre (1960, p. 17) afirmó que una filosofía debe ser al mismo tiempo “totalización del saber, método, Idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje”. Sostuvo que tantas exigencias convergentes hacen raras, escasas a las épocas de auténtica creación filosófica. Mientras mantiene su vigor, una filosofía es para Sartre el horizonte cultural insuperable de una época.

Esta concepción de la filosofía exagera en dos sentidos: pide demasiado y se lo pide todo a *una* filosofía. En estos términos, la polémica se hace inevitable: ¿es posible que una y solo una filosofía se constituya en *el* horizonte cultural *insuperable* de toda una época? Como digo, hay en este concepto más de una exageración. Sin embargo, convenientemente corregido puede ser reformulado así: “una filosofía está viva mientras integre, estratégicamente, un horizonte cultural para toda una corriente de pensamiento en una época dada”. En este sentido, argüiré que *la filosofía de Ludwig Wittgenstein está viva*.

Para que esa vitalidad se realice, la filosofía en cuestión debe hallarse abierta para sí misma, a través de las diversas apropiaciones a las que da lugar – y, en este sentido, toda ampliación de sus horizontes requiere una problematización con su propia “metafilosofía”.

En ese proceso de apropiación encontramos dos movimientos superpuestos: 1. nuevas preguntas encuentran respuesta en sus proposiciones, que al responderlas se vuelven otras; 2. aquellas cuestiones que aun se agitan en su

texto y que quedaron sin respuesta a la espera de nuevas claves, encuentran su concreción en el marco de nuevos paisajes conceptuales.

Durante el siglo XX, la obra de Wittgenstein impactó sobre el trabajo que estaban realizando algunos de los principales referentes de la llamada “filosofía analítica”: en el primer período de su filosofía, fue el *positivismo lógico* del *Círculo de Viena* quien recibió su influjo; en su segundo período, la llamada *filosofía del lenguaje ordinario*.

Posteriormente, su discusión de la posibilidad de concebir un lenguaje privado dio lugar a numerosos debates, hasta inspirar la influyente relectura que, de las *Investigaciones filosóficas*, hiciera Saúl Kripke (1982), la que a su vez abrió intensas controversias interpretativas. Paralelamente, la llamada “filosofía continental” – en contraste con “los analíticos” – fue interesándose más y más en los aspectos prácticos de su pensamiento, dando diversas interpretaciones a su concepción de la ética, la estética y la mística.<sup>1</sup>

En la actualidad asistimos a nuevas apropiaciones de su obra en autores de relevancia en el panorama filosófico continental, como Giorgio Agamben (2007) y Paolo Virno (2004), e incluso Alain Badiou (2009) le ha dedicado un trabajo crítico.

En la extensa bibliografía que contiene la huella wittgensteiniana en el siglo XX, el lector encontrará un *corpus* notable para el estudio de los principales contenidos, sea que se los desarrolle con fidelidad discipular o a través de la polémica y la crítica. Sin embargo, es probable que poco de todo ello estimule una reorientación interpretativa. Podemos decir que ya hay un Wittgenstein canónico para materias como la filosofía del lenguaje y de la mente y, en menor medida, para las cuestiones estéticas y, en general, prácticas.

Donde en cambio cabe hallar las nuevas preguntas en los dos sentidos aludidos más arriba, es en aquellas tradiciones de pensamiento contemporáneo que, surgidas en tierras muy distantes de las que recibieron la siembra y la cosecha wittgensteinianas, permiten renovar la recepción de su obra, llevándola precisamente más allá de las fronteras de escuela.

Así por ejemplo, Wittgenstein, que en sus propios términos no fue un pensador político, se vuelve significativo para todo lo que podría reunirse bajo la etiqueta “antropología política”, abarcando temas como la dimensión

---

1 Para una aguda presentación del elemento místico en toda la obra de Wittgenstein, véase Oscar del Barco (1994).

comunitaria de la existencia, los confines de la política o lo impolítico, e incluso mucho de lo que se piensa aun a partir de la expresión “biopolítica”.

Por otra parte, lo que nos concierne directamente, la ensayística latinoamericana, con su vigorosa diversidad literaria, es tierra fértil para que su semilla dé brotes nutricios de nuevas especies.

Todavía es prematuro intentar una sistematización de este nuevo panorama sobre su legado filosófico, como también lo sería pretender una evaluación en términos de corrección, pertinencia o fertilidad. Sólo podemos ofrecer nuestra propia renovación de las preguntas y de las interpretaciones, como una orientación para el recorrido de los horizontes wittgensteinianos que avizoramos.

### **La naturaleza de los problemas filosóficos y el sentido crítico de la filosofía de Wittgenstein**

Toda filosofía debe definir cuatro cuestiones para desarrollarse: qué identificará como dato, qué estatuto alcanzará ese dato, qué tipo de tratamiento recibirá y cuál será la finalidad perseguida, esto es, el valor y sentido implicados en el conjunto de la filosofía del caso.

La respuesta de Wittgenstein es clara y constante respecto de las cuatro cuestiones: el dato es el lenguaje en su trama práctica – especialmente a partir de la segunda mitad de su obra –, su estatuto es el de una realidad última, su tratamiento es crítico, porque el lenguaje aparece como recubierto por un imaginario que él mismo segrega en su funcionamiento, y porque este imaginario es la fuente de la mala filosofía, que fortalece las posibilidades del lenguaje de convertirse en una jaula para la vida humana. Por último, la finalidad es ética/estética, como veremos más adelante.

A fin de comprender la fuente de esta articulación “metafilosófica”, permítasenos comenzar por abordar, a través de un rodeo, la cuestión crucial de la naturaleza de los problemas filosóficos en la perspectiva de Wittgenstein. En su cuento “El disco” Borges imagina un extraño objeto, atributo de un rey. Es “el disco de Odín”, “única cosa en la tierra que tiene un solo lado”, según afirma su poseedor. De acuerdo a la visión del lenguaje que surge de los escritos de Wittgenstein a partir de la década del treinta, pareciera haberse sumado el lenguaje a la lista de objetos uniláteros. Sin embargo,

cabe preguntar: ¿es que acaso podríamos encontrar el otro lado del lenguaje, como la recordada Alicia encontró el otro lado del espejo?

En un célebre pasaje de *Alicia a través del espejo* de Lewis Carroll, se desarrolla un diálogo entre Alicia y Humpty Dumpty al otro lado del espejo. Por vía de una frecuente analogía filosófica entre el lenguaje y el espejo, introduzco la hipótesis de que en dicho diálogo se manifiesta un lenguaje “del otro lado del lenguaje”, por así decir. ¿Qué aspecto del lenguaje se nos muestra allí?

Podríamos servirnos del diálogo entero para ilustrar el funcionamiento del lenguaje desde la perspectiva de la polaridad normal/normativo. En un primer momento, Alicia se dirige a Humpty Dumpty haciendo un uso *normal* del lenguaje, tal como se deja ver por el contraste con los comentarios, preguntas y respuestas de Humpty Dumpty. También se dice a sí misma que su interlocutor parece jugar con el lenguaje en vez de realmente conversar, etc. Avanzada la escena, es ella misma la que comienza a asumir el supuesto diálogo como un juego y, jugándolo, comienza a intentar descolocar a Humpty Dumpty como antes éste lo hacía con ella.

El intercambio verbal se aproxima más y más a un combate hasta llegar al clímax, lo que ocurre cuando Alicia pretende recuperar el control del diálogo sometiendo a Humpty Dumpty a la literalidad de una definición de significado, sin admitir el uso alusivo o metafórico que éste había hecho de la palabra “gloria”. En este punto el diálogo discurre en estos términos:

Quando yo empleo una palabra – dijo Humpty Dumpty con el mismo tono despectivo –, esa palabra significa exactamente lo que yo quiero que signifique, ni más ni menos.

– La cuestión es saber – dijo Alicia – si se *puede* hacer que las palabras signifiquen cosas diferentes.

– La cuestión es saber – dijo Humpty Dumpty – quién dará la norma...y punto. (CARROLL, 2000, p. 185 y s)

Si nos asomamos al otro lado del espejo/lenguaje, tal como se lo escenifica en la obra de Lewis Carroll, comprendemos que lo que perdió Alicia al atravesarlo es la forma de vida. El modo en que se desarrollan los diálogos de Alicia con sus diferentes interlocutores, Humpty Dumpty incluido, evidencia

que los juegos de lenguaje que no se ajustan a normatividad inmanente alguna, no arraigan en ninguna forma de vida.

Alicia tiene razón en advertirle a Humpty Dumpty que tal vez no pueda hacerle decir al lenguaje lo que se le ocurra, pero éste muestra en su exceso, en su excepcionalidad, que el lenguaje no tiene bases más seguras que el acuerdo dado en las formas de vida comunitariamente compartidas. Pero sobre todo, Humpty Dumpty es un personaje estratégico porque expresa la potencia normativa del hablante. Si éste no la retuviera, la normalidad que lo constituye como tal lo sumiría en la impotencia de un lenguaje sin vida.

Desde esta perspectiva, el espejo se ha roto en sus pretensiones representacionales, pero con todo, es lo único que tenemos para protegernos de la deriva patológica por la que somos arrastrados cuando, en tanto hablantes de un lenguaje, queremos instaurar nuestra soberanía más allá de él mismo: sin espejo sólo nos quedaría el delirio en el que toda referencia y todo sentido se perderían, pero sin fractura no avizoraríamos que la potencia normativa se encuentra en nosotros, ésa que nos mantiene abiertos a la renovación comunitaria de nuestras formas de vida.

En medio de esta escenificación de nuestra relación con el lenguaje, preguntémosnos qué papel le cabe a la filosofía. ¿El filósofo es Alicia, Humpty Dumpty, ninguno de los dos o algún personaje más complejo que compone la polaridad misma entre “la inocente” Alicia y “el despótico” Humpty Dumpty?

La moraleja del “diálogo” es clara: hay una norma del significado inmanente al uso del lenguaje, que da estabilidad y normalidad al mismo, pero aun cabe preguntar cuál es la fuente normativa de la que proviene. ¿Se trata de un fundamento objetivo, independiente de lo que hagan o puedan hacer los hablantes o, por el contrario, la potencia normativa se encuentra en éstos? En cualquier caso, ¿Cómo impacta sobre la filosofía la cuestión entera?

¿Surgen estos problemas una vez se ha cruzado el supuesto límite que daría consistencia al lenguaje? Planteado de otro modo, cuando un filósofo trata un problema filosófico, ¿lo hace de este lado del espejo/lenguaje o se halla extraviado del otro lado, como parece estarlo Alicia? ¿Es el problema como tal sólo algo que surge una vez cruzado ese umbral?

Sabemos ya que el diagnóstico de Wittgenstein es que el problema filosófico nace a consecuencia de nuestra incompreensión del funcionamiento del



lenguaje y que un hablante de un lenguaje cualquiera, por el solo hecho de serlo, está expuesto a esta incompreensión.

Pero éste es sólo el punto de partida más general; el enfoque de Wittgenstein es más rico. La cita de uno de sus textos más sugestivos nos permitirá apreciarlo:

Con frecuencia, los filósofos son como niños pequeños que empiezan por hacer rayas caprichosas con su lápiz sobre un papel y después preguntan a los adultos: '¿qué es?'. Lo que sucedió fue esto: el adulto le había dibujado con frecuencia algo al niño y le había dicho: 'esto es un hombre', 'esto es una casa', etc. Y ahora el niño pinta también rayas y pregunta: '¿qué es esto?' (O)

Desde el punto de vista del niño, el adulto se parecerá en un comienzo a Humpty Dumpty, que a fuerza de decretazos le impone reglas destinadas a fijar el significado y hacer consistir así al lenguaje. Más tarde el niño juega por su cuenta a ese juego de bautizar y dar nombres a las cosas, desnudando a la vez la arbitrariedad o convencionalidad de las normas adquiridas, e incorporándolas de esa forma hasta habilitarse como un hablante más del lenguaje.

Normalizados, todos somos un poco Alicia, ¿pero qué ocurre si se nos confronta con un Humpty Dumpty estafalario, cuya pretensión es torcer las reglas adquiridas, cuestionando su poder normativo?

En el pasaje citado, Wittgenstein compara al filósofo con el niño. Ahora bien, mientras en el niño el juego de "trazar rayas caprichosas" no se limita a relativizar el poder del adulto sobre él, sino que de esa forma adquiere su propia destreza en el juego de lenguaje, al filósofo le queda el aspecto lúdico, sin que quede en claro a qué eficacia tributa.

Antes de distinguir entre diversas actitudes que el filósofo puede asumir para hacer rendir su nuevo devenir niño, es importante notar que su posición se caracteriza por pretender reunir en uno la inocencia del niño y el poder del adulto. Al hacerlo se expone a la tensión polar entre Alicia y Humpty Dumpty, y es en el movimiento de esa tensión que habrá de fijar una política filosófica específica. ¿Cuál es la de Wittgenstein, cuál la que combate y cuál la que podríamos entrever más allá de la confrontación?

En la lucha entre el héroe y el villano hay un tercero: aquél a quien el héroe debe proteger de las garras corruptas del villano. Podríamos querer hacer

jugar a Wittgenstein el papel de héroe, al filósofo “tradicional” el de villano y, finalmente al hablante no contaminado por la filosofía el papel de víctima propiciatoria del combate.

El problema se nos presenta por la duplicidad que en la obra de Wittgenstein agita a todos los personajes: el héroe y el villano han sido contaminados por la filosofía por igual, la tentación filosófica amenaza al hablante inocente desde sus propias entrañas y la condición común a los tres es la naturaleza misma del lenguaje.

Desenmascarada la representación imaginaria del combate, advertimos que el terreno donde se libra es en el vínculo del hablante con su condición de tal. Es en el espacio de ese movimiento, en el que se da la tensión entre el proceso de normalización y la propia capacidad de creación normativa, donde cabe la filosofía. Por ello el lenguaje nos hace filósofos, porque radica en él mismo la fuente y la materia de los problemas filosóficos. ¿Pero qué es un problema filosófico en la perspectiva de Wittgenstein?

Recordemos su imagen de que el filósofo es como un niño que juega a ponerle nombre a cosas que no son cosas, pero que él transforma mágicamente en tales. Cuando el niño juega con los nombres y pronombres, lo que en verdad hace es adquirir una práctica lingüística específica. El filósofo retoma por su cuenta los recursos de esa práctica para sus fines teóricos. Es en este punto que el lenguaje “hace fiesta”, cesa de trabajar. Entonces el filósofo pregunta: ¿qué es un nombre? ¿Es el *esto* la esencia del mismo? ¿Cómo logra el lenguaje referirse a algo? ¿Cuál es el *status* de aquello a que los nombres se refieren? ¿Dónde se pegan, por así decir, objeto y nombre? Etc., etc.

El lenguaje trabaja cuando la práctica lo ordena por sí misma en el seno de un juego de lenguaje determinado. La base de los juegos de lenguaje son las formas de vida, esto es, la vida informada por el lenguaje. Así, la potencia normativa radica en la trama de lenguaje y vida conquistada en el proceso ontogénico, esto es, el contexto en el que el niño, en tanto no hablante, se ve modificado en su condición misma al devenir hablante.

¿Qué función le cabe al problema y la teoría filosóficos en esta dinámica? El problema filosófico resulta ahora un *secuestro* de la capacidad normativa del hablante, pues en la respuesta teórica que promueve, sustituye dicha capacidad libre e indeterminada – “la base del lenguaje” de la que habla Wittgenstein – por una normatividad efectiva, definitiva, encerrada en una teoría.

De este modo, la filosofía “villana” parasita la potencia normativa para enseñorearse sobre el lenguaje que la hace posible.

El filósofo cuyas “enfermedades” Wittgenstein busca curar pretende, cual Humpty Dumpty, decretar normas “de significado” sin arraigo alguno en una práctica. Debemos aun preguntar: ¿cómo es esto posible? ¿Qué relación hay entre el hablante supuestamente incontaminado y este filósofo? Y, sobre todo, ¿Quién puede tirar la primera piedra? ¿Dónde en esta historia, si en algún lado, están la culpa y la inocencia?

“La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje”, afirma Wittgenstein (IF, p. 109), ¿pero de dónde obtiene su poder sobre nosotros sino de nosotros mismos? En verdad la imagen de un hablante inocente, a salvo de la corrupción filosófica, es una mitología que el planteo crítico de Wittgenstein no necesita. No se trata de que haya hablantes a salvo del embrujo referido, sino que cualquiera puede estar expuesto al mismo, y precisamente por ello es que le cabe la exigencia de adoptar una actitud vigilante para no sucumbir al vértigo de la especulación filosófica gratuita, ésa que se lleva al lenguaje de vacaciones.

Ser hablante de un lenguaje es ya estar disponible para los problemas filosóficos. Éstos se alimentan de la misma condición que permite que haya lenguaje, es decir, la de recibir el lenguaje en el seno de una comunidad de habla que se sostiene conjuntamente en la práctica del lenguaje mismo. Dado que no hay fundamento alguno en el que enraizar dicha práctica, y que la misma requiere para su vitalidad que retengamos nuestra capacidad de fijar, inventar o contradecir normas de significado – y de las otras, claro está –, no es posible aquí separar el trigo del lenguaje de la cizaña filosófica, pues arrancar ésta mata al trigo, algo que Wittgenstein no llegó a ver con entera claridad.

¿Qué distingue entonces la buena de la mala filosofía según la perspectiva de Wittgenstein? Principalmente esto: la mala filosofía es la que adopta una actitud ingenua y despreocupada ante el lenguaje. Al no reconocer en éste una fuerza, salta por sobre él para arrebatarse por asalto dicha fuerza en favor de su fantasía teorizante. Así nacen los sistemas filosóficos, los que desde luego pueden ser – y a menudo son – una fuente de fascinación para nuestro entendimiento.

La filosofía correcta, en cambio, sabe que su potencia proviene del lenguaje mismo, en tanto práctica inserta en la forma de vida, a la que no se

puede sustraer, sino en todo caso enriquecer internamente. Su valor radica en ofrecer al hablante una mirada de conjunto sobre su propio lenguaje, no aportarle supuestas nuevas verdades. Al hacerlo, “deja todo como está” (IF, p. 124), despeja el terreno para que cada hablante trabaje con el lenguaje.

Es oportuno recordar aquí uno de los más famosos símiles que usó Wittgenstein para forjar una representación del lenguaje adecuada a esta concepción crítica de la filosofía:

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. – Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí.). (IF, p. 11)

¡Qué distinto se comprende el lenguaje cuando lo vemos semejante a una caja de herramientas, a cuando lo uniformamos según las exigencias de nuestra fantasía filosófica! Además, los sistemas filosóficos son ellos mismos dominados por las trampas del lenguaje, el que parece desquitarse de nuestra desconsideración para con él. Por el contrario, si asumimos que las palabras son herramientas de nuestro trabajo, nuestra fuerza y la del lenguaje se suman a favor de un acrecentamiento de nuestro entendimiento.

Sin embargo, más allá de lo efectivamente dicho por Wittgenstein, hay que llevar su concepción de la filosofía más allá. En efecto, podríamos preguntarle y preguntarnos: ¿acaso nuestra conciencia del lenguaje, de su potencia, riqueza y complejidad, alcanzaría por otros medios el grado de lucidez y amplitud que le aportan los problemas filosóficos? La respuesta es negativa, según mi parecer. Ha de verse al problema filosófico también como una concentración de fuerza. No son los problemas filosóficos los que nos vuelven impotentes en relación a nuestra creatividad lingüística, sino en todo caso nuestra tendencia a enredarnos en ellos y pretender escapar por el atajo de la teoría.

Por el contrario, si utilizamos al problema filosófico como una herramienta más del lenguaje, aumentamos su potencia de obrar, que es la nuestra. Es lo que de hecho hace Wittgenstein, pues a partir de cada problema filosófico, o de una variedad de expresiones del mismo, construye juegos de lenguaje, imagina situaciones y describe sus supuestos y consecuencias.

Este trabajo es el que nos permite arribar a la representación perspicua, que presumiblemente no estaba antes del problema filosófico.

El problema filosófico se realiza a través de una confusión acerca de la gramática de nuestro lenguaje. Esta confusión se expresa habitualmente en una pregunta que, a la par que la confusión, contiene una inteligibilidad, pues suele reunir de un modo original aspectos normales de nuestro lenguaje. ¿No es entonces ese “error gramatical” el que nos da la oportunidad de aumentar nuestra comprensión lingüística? En todo caso, el problema filosófico aporta su especial contribución a la construcción de nuestras herramientas conceptuales. Seguramente hay otros caminos, pero el filosófico, precisamente en virtud de su creatividad y amplitud, no sería fácilmente sustituible.

Nos preguntábamos más arriba si el problema filosófico surge “del otro lado del lenguaje”, como Alicia encuentra a Humpty Dumpty del otro lado del espejo. La comparación contiene una sugerencia esclarecedora. Atravesar el lenguaje, por así decir, es una condición para que éste muestre el fondo inescrutable del que surge.

Desde ese lado se ven las costuras que desde éste se disimulan. Así como Alicia ha de correr el riesgo de su desorientación, también el hablante debe aceptar el de la filosofía, no reprimir la indagación, aun al extremo del absurdo. Pero luego ha de volverse a este lado para reconocer el verdadero rostro de la normalidad por primera vez, cuando se sabe tanto de su arbitrariedad como de su fragilidad.

En resumen, podemos decir que, mientras que el filósofo que se extravía en sus teorías es como un niño que se pretende adulto, el filósofo crítico a la Wittgenstein, es más bien un adulto que visita al niño y reconoce en él su propia fuerza, pero también sus propios límites, que son los del lenguaje, los de las formas de vida.

Frente al filósofo teorizante, la estrategia crítica wittgensteiniana es construir *ejemplos*, situaciones o juegos de lenguaje que pudieran adecuarse a tal o cual teoría, para luego despojar a la misma de todas sus capas hasta que el problema aparezca en su desnudez, esto es, en su materialidad concreta. Esta materialidad se manifiesta cuando se confronta el lenguaje “de fiesta” con el funcionamiento *real* del lenguaje. Una vez que se arriba a ese punto, – la “representación perspicua” a la que según Wittgenstein debe as-

pirar la filosofía –, el problema filosófico se disuelve, restituyendo al lenguaje su fluidez originaria, su vitalidad.

La filosofía correcta aparece ahora como una técnica destructiva, sin posibilidad de proveer genuinas explicaciones. Se ha querido ver en esto la negación de la filosofía como tal. Sin embargo, como se apreciará a medida que avancemos, es precisamente en esta eficacia destructiva donde radica el valor positivo de la filosofía de Wittgenstein, quien era consciente de ello, como queda expresado en el siguiente fragmento:

¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros.) Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan. (IF, p. 118)

La determinación de esta importancia, de este valor, es en última instancia ética, porque, al igual que el problema filosófico y su solución, la ética se instala en el hecho (místico) de que el lenguaje sea sin fundamento. Veamos a continuación cómo el sentido crítico del filosofar del maestro vienés, se integra a su sentido ético.

## La filosofía como ética

Que hay un sentido ético en la obra del llamado “primer Wittgenstein” está fuera de discusión. Se aprecia tanto en la lectura del *Tractatus*, como en la de muchas anotaciones de aquella época que no fueron incluidas finalmente en el libro, especialmente las del año 1916.<sup>2</sup>

Discutible es, en cambio, que el resto de su obra conserve, aún transformado, este sentido ético. Sin embargo, creo que hay muy buenas razones para extender dicha dimensión a toda su obra, debiendo atenderse, en todo caso, a los matices y contrastes que se presentan entre ambos períodos de su pensamiento. Inquiramos, en primer lugar, el modo en que se configura la perspectiva ética en el primer Wittgenstein y luego explicitemos dichos matices y contrastes.

---

2 Véase Wittgenstein (1982), especialmente pp. 126, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 140. De las anotaciones de 1915 consultar las pp. 89 y 90,

El locus más adecuado para comenzar, es la articulación estratégica entre ambos períodos que, en esta materia, constituye su *Conferencia de ética* (CE), en donde afirma que “...si un hombre pudiera escribir un libro de ética que fuera realmente un libro de ética, este libro destruiría todos los libros del mundo mediante una explosión”. (CE, 1929, en OF, p. 60)

Se trata de una afirmación extraordinaria, que expresa inmejorablemente el sentido ético de la filosofía en la obra de Wittgenstein, tomada en su totalidad. Señala que la ética es inexpresable, que requiere de la crítica del lenguaje para ser mostrada y que, de enunciarse, su poder destruiría al lenguaje como tal, por lo que no constituiría una auténtica enunciación.

A consecuencia de esta concepción, la ética debe permanecer en el silencio o aceptar el sinsentido. Pero como la filosofía es precisamente la aceptación de decir algo allí donde no cabe decir nada, la demostración sólo se realiza cuando se acepta el sinsentido clarificador. Dicho de otro modo, el sentido ético de la filosofía radica en su descripción del funcionamiento del lenguaje significativo para que, a su través, se despeje el camino de su comprensión.

Comencemos nuestra propia tarea de clarificación de este sentido ético, primero en el universo del primer Wittgenstein, para poner en perspectiva su evolución posterior. En su importante obra de 1991, Alberto Coffa señaló que tal vez el efecto más perturbador que el *T* ejerció sobre los miembros del *Círculo de Viena*, en los que tanto influyera, es la adopción, como un principio activo de su concepción filosófica, de lo que llama “facticidad del significado”.

El reconocimiento de la facticidad del significado consiste, según Coffa, en el reconocimiento de que, antes de la especificación de cualquier lenguaje, ya debemos contar con las condiciones generales que establecen el límite entre sentido y sinsentido, entre la significatividad y la no-significatividad. Pero este límite es un *hecho trascendental*, que nos da las condiciones inmanentes al *factum* de que tenemos lenguaje.

La afirmación de este *factum* es lo que Wittgenstein llamó en tiempos del *Tractatus, lo místico*. Veamos ahora el rostro ético de esta concepción del significado. Para ello, recordemos el comienzo de aquel libro: “el mundo es la totalidad de los hechos” y preguntémosnos con Wittgenstein: “¿Qué tal si hubiera algo más allá de los hechos, que nuestras proposiciones no pudieran expresar? [...] ¿No hay ámbito alguno más allá de los hechos?” (DF, 27.5.15, p. 90)

Para responder a esta pregunta, no alcanza con la perspectiva lógica, pues aun sosteniendo que la forma lógica es el fundamento indecible del lenguaje y del mundo, podría negarse que hubiera algo más allá de los hechos intramundanos. Por el contrario, al indecible de la lógica, Wittgenstein agrega el indecible ético, lo que requiere de una *decisión sin apoyo* en fundamento alguno.

Es importante retener esto: que en ninguna parte de su obra Wittgenstein intentó explicar o justificar por qué producimos enunciados éticos. En la referida *Conferencia*, nos ofrece una caracterización de estos enunciados, pero ante la pregunta de por qué alguien los produce, la magra respuesta es que uno tiene una tendencia a producirlos – por lo demás, podría haber quien no la tuviera –.

Un segundo rasgo de la elaboración que Wittgenstein hace de la ética y de su lenguaje, es que sólo cabe expresarla como una experiencia personal. Ahora bien, como dicha experiencia no puede remitirse a ningún hecho, – ya que la ética se ubica para él más allá de todos los hechos –, ha de interpretarse como una especie de paradoja: la situación de que una experiencia, que como toda experiencia debería ser *relativa* a algún hecho, se presenta con un *valor absoluto* – “sobrenatural”, dice Wittgenstein-.

El contraste entre valor relativo y absoluto es fundamental para comprender la perspectiva que aquí se nos ofrece. Lo esencial es que todo juicio de valor relativo contiene un símil real que, como tal, podría eliminarse o reducirse a una descripción de hechos que ya no presente el supuesto juicio de valor. Por el contrario, un juicio de valor absoluto es aquél que presenta un símil donde no puede haber ninguno, de modo tal que el mismo no puede ser eliminado o reducido, pues si se lo elimina desaparece el enunciado que se pretendía hacer – y si se lo reduce, se diluye en hechos que ya no conservan rastros del valor absoluto implicado.

Para ilustrar el contraste Wittgenstein nos propone varios ejemplos, por caso éste: “me maravillo de la existencia de esta casa” – juicio de valor relativo – y “me maravillo de la existencia del mundo” – juicio de valor absoluto. El primero puede reducirse a un conjunto de enunciados de hecho que remitan a algún contexto en el que no se esperaba encontrar esa casa, encontrarla allí, encontrarla todavía, que sea como es, etc. En cambio, la comparación de la existencia del mundo con su inexistencia es imposible, por lo que el símil



no era tal. Pero una vez eliminado, los hechos que podría citarse son *hechos cualesquiera*, y la maravilla se disipa, o bien nos remite a nosotros mismos, no al mundo. (Aquí debe entenderse que tampoco somos remitidos a hechos psicológicos, pues también pertenecerían al mundo).

A fin de generalizar la cuestión, Wittgenstein reformula el mencionado juicio de valor absoluto en estos términos: “vivo la existencia del mundo como un milagro”. Acompañemos a nuestro autor en la siguiente consideración: podríamos ver cualquier hecho inesperado, para el cual no tengamos explicación alguna, como un milagro. Sin embargo, aun esta experiencia puede dividirse en relativa o absoluta, pues si mantenemos abierta la expectativa de una explicación que haga desaparecer su aspecto excepcional y milagroso, entonces ya no lo vemos como un milagro.

Por el contrario, no aceptar ninguna explicación como una que hiciera desaparecer el rasgo milagroso, es mantener una *actitud* de seguir viéndolo como un milagro. Ahora sólo necesitamos proyectar esta actitud frente a cualquier hecho, aun el más trivial, y obtendremos la actitud en su pureza. Y bien, es a esta actitud a la que cabe llamar propiamente ética.

El modo más general de expresarla es no referirla a ningún hecho en particular, sino al todo de los hechos que es el mundo, y puesto que el mundo como totalidad de hechos nos es dado en el lenguaje, la expresión final del juicio absoluto de valor es “vivo la existencia del lenguaje como un milagro”. Es claro aquí que ninguna explicación del lenguaje podría diluir esta vivencia, que, como dijimos, responde a una actitud.

Podemos resumir la perspectiva ética de Wittgenstein hasta aquí en estos términos: *la ética es una actitud definida por querer ir más allá del lenguaje significativo*, pero no de cualquier manera sino de una muy precisa, como lo es afirmar en el lenguaje el goce – o el lamento, ¿por qué no? – del *factum* del lenguaje – o del mundo o de la vida, lo mismo da.

Ahora bien, sólo puedo dar expresión a esta actitud cuando tengo ante mí la descripción del lenguaje significativo y la eliminación de cualquier sinsentido que no evidencie su carácter de tal. Pero esto es precisamente la filosofía en la forma en la que la entendió y practicó Wittgenstein a través de su crítica del lenguaje, a lo largo de toda su obra – en el *Tractatus*, trazando un límite absoluto entre lo decible y lo indecible; en las *Investigaciones*,

describiendo cada juego de lenguaje y vinculándolos entre sí a través de las formas de vida.

A continuación debemos abocarnos a desentrañar una cuestión que no recibe ponderación filosófica alguna en el primer período del pensamiento de Wittgenstein pero que, como intentaré mostrar, puede recibirla a partir de los elementos de los que disponemos gracias al desarrollo ulterior de su obra. Me refiero a lo que hasta ahora ha aparecido como una tendencia a rebasar los límites del lenguaje como expresión de la actitud ética. ¿Cuáles son las condiciones de esta actitud?

Volvamos a la ontogénesis del hablante. Lo que se produce en dicha génesis es la *separación* del ser vivo respecto de *esa* vida previa a la adquisición del lenguaje. Propondré entender esa separación en el modo del *como no*. Veamos en qué consiste dicho modo.

En un libro dedicado a interpretar en qué sentido el mesianismo se encuentra en San Pablo, Agamben (2006) explica el *hos me* – que traducimos por “como no” –, resultado de la vocación mesiánica, como revocación de toda vocación, en el sentido en que cada condición fáctica se pone en relación consigo misma para “ser revocada, puesta en cuestión sin ser alterada en su forma”. Esto quiere decir que llorar como no llorando o reír como no riendo no es hacer otra cosa que llorar y reír, pero haciéndolo afectado por haber respondido a la vocación o llamado mesiánico.

Avanzando en su comentario, Agamben destaca otra significación del *como no*: cada condición fáctica afectada por esta modalidad establece entre el agente/paciente de dicha condición y esta misma la relación de *uso*. En sentido global, según mi entendimiento de la lectura de Agamben, podemos decir que *la vocación mesiánica afecta a la vida misma*, al punto que el ser viviente afectado por dicha vocación *hace uso de ella* en cada situación y cada condición, pero *en cierto sentido no la posee* permanentemente o, mejor dicho, no se identifica con ella.

Me permito ahora extender esta caracterización de las consecuencias del llamado mesiánico a la caracterización del modo en que es afectado el viviente cuando es llamado al lenguaje. Afectado por el llamado al lenguaje, el viviente sigue viviendo esa vida que vivía antes, pero en algún sentido lo hace como no viviéndola, al menos en el sentido previo en que era uno con su ambiente.

Vivir la vida como no viviéndola es, para el hablante, estar separado de su vida en la forma de comportarse consigo mismo y con el mundo que habita. Esta separación no es sin embargo aislamiento entre ambas dimensiones. Debe entenderse con la lógica del *como no*: el ser hablante vive como no siendo el ser viviente que fue y, por ello y a pesar de ello, sigue siendo.

Dada la condición descripta: ¿qué relación guarda esta condición con el valor? ¿Es una condición necesaria, suficiente – o ambas cosas – para que *haya* valor? Esta no es una pregunta sencilla y llevaría mucha argumentación concluir algo preciso. Pero no necesitamos hacer eso sino algo más específico: responder si la condición viviente-hablante es necesaria o suficiente – o ambas cosas – para hacer de dicha condición un sujeto/objeto de valoración. En forma más directa: ¿podría una máquina artificial o un animal valorarse? ¿Podría un viviente-hablante *no* hacerlo? Mi hipótesis es que la normatividad específica del animal lingüístico lleva a éste a adoptar necesariamente una actitud frente a su condición y, por lo tanto, a valorarla, aun cuando dicha valoración pudiera no constituirse en juicio explícito y, más allá de que sea concebible que un artefacto o un animal sean capaces de valoración, esas valoraciones no provendrían de escisión alguna.

Tanto en la máquina como en el animal, tales improbables valoraciones constituirían estados positivos, resultantes a su vez de la aplicación de una norma inmanente a sus respectivas constituciones. Por el contrario, la separación que constituye al existente afecta a éste en su condición misma de un modo irreparable.

Una vez que la vida entra en el régimen del valor, admite las polarizaciones y conflictos propios de los valores. En consecuencia, la vida podrá adquirir para el existente un signo positivo o un signo negativo. Y bien, cuando la vida se carga con una valoración positiva, estamos frente a lo que llamaré gracia o felicidad, mientras que una vida desgraciada o infeliz es una vida negativamente valorada.

Es preciso distinguir aquí entre una noción adecuada y una inadecuada de felicidad. Una concepción adecuada de la felicidad tiene que dar cuenta de la separación constitutiva del viviente-hablante. Esto significa que para éste tener una vida feliz será vivirla según la condición del *como no* antes referida. En cambio, cuando se representa la felicidad como un estado en el que el viviente-hablante conquista una plenitud animal o angélica, sencilla-

mente se aplica mal el concepto, pues ni los animales ni los ángeles pueden ser felices porque “feliz” se predica de aquellos seres que *tienen* una vida<sup>3</sup> y, por ende, son capaces de valorarla positiva o negativamente, algo que, según nuestra conjetura inicial, está reservado a los vivientes-hablantes.

Apliquemos ahora este desarrollo a la perspectiva ética del “primer Wittgenstein”. Como se recordará, en *Tractatus* 6.41 Wittgenstein afirma que ningún hecho del mundo es en sí mismo valioso, sino que el valor es una propiedad del mundo o vida tomados como un todo. La vida feliz consiste en la adecuación de la voluntad con la vida; la desgraciada con su inadecuación. Esta diferencia se deriva, según la anotación del 29.7.16 del *Diario filosófico* (DF), del modo en que se ejerce esa voluntad o deseo. El modo en que desea quien vive feliz es el de quien vive en el presente *como no* viviendo en el tiempo (ver DF, 8.7.16, donde Wittgenstein afirma: “Solo quien no vive en el tiempo, haciéndolo en el presente, es feliz”).

Ahora bien, ¿qué otro sentido puede darse a este “vivir en el presente *como no* viviendo en el tiempo”, esto es, como no siendo el presente viviente que sin embargo es, sino como *la afirmación o aceptación de la vida del viviente-hablante*, – que Wittgenstein distingue de la vida fisiológica (DF, 24.7.16) –, en tanto afectada por la escisión que la constituye? He ahí la concepción de la *vida feliz* propuesta por Wittgenstein: es la vida que *se acepta a sí misma en su separación*, pues sólo una vida así puede ser una voluntad, condición para *que haya valor* en la vida o mundo.

El panorama que se nos presenta ahora es el siguiente: ser feliz en el mundo, si se entiende como la aceptación misma de la condición humana en tanto viviente-hablante, no sólo es posible sino que constituiría la única manera de asumir dicha condición adecuadamente. Vive una vida feliz quien se instala plenamente en la separación entre lenguaje y vida, gracias a la cual tiene una vida, a sabiendas de que por eso mismo no es una vida. Sólo los seres humanos podemos ser felices en este sentido.

---

3 El contraste se establece aquí entre “ser una vida y tener una vida”, con el sentido de señalar que el humano, en tanto animal que habla, es una vida sólo en el modo de tenerla, que implica su separación con la vida animal que hace uno con su ambiente. En cambio, del animal no hablante puede decirse que es una vida, y que ese es su único modo de tenerla, esto es, sin distancia con su condición de ser uno con el ambiente que habita. Podría también decirse esto: “el animal no hablante tiene ambiente y es una vida; el animal hablante tiene una vida y no tiene ambiente, al no ser uno con él”.

En pocas palabras, cabe afirmar que la felicidad es la norma misma del animal que habla, por lo que no sólo podríamos sino que deberíamos ser felices. De ahí que Wittgenstein escribiera el mandato: “¡sé feliz!”. Pero el cumplimiento de este deber no consistiría en ninguna forma específica de vivir la vida, excepto la de afectarse a sí mismo con la escisión constitutiva de una vida humana.

A través de dicha afectación, el modo en que ejercemos nuestra voluntad o nuestro deseo modifica a la vida de cada quien como una totalidad. Se introduce así en la vida un valor absoluto, que no sirve a los fines de indicar ningún curso de acción específico, para lo cual están los valores relativos dentro del mundo, pero que otorga a la vida como tal la fuente misma de todo impulso en dirección de cualquier valor o cualquier finalidad.

La vida sumida en los hechos o en el ser es una vida sin valor, pues para que haya valor han de rebasarse los hechos hacia lo que por definición no puede adquirir objetivación alguna, – lo que, si existiera, se impondría con necesidad imperativa al viviente. Por ello, porque en el mundo no hay necesidad, es que tampoco hay valor.

La relación establecida entre vida y valor hasta aquí presentada, se adecua a *un principio de inmanencia*, que en este contexto significa que la vida en tanto existencia separada, según el régimen del *como no*, absorbe enteramente el valor, impidiendo su alienación como objeto trascendente, es decir, su transformación en pseudo-hecho.

En este sentido, ¿por qué no concebir entonces una vida valorada como una vida transformada por una significación que la abarca como un todo, independientemente de los hechos que la componen, es decir, de cómo efectivamente sea el mundo? Es con este status que ha de concebirse la polaridad feliz-desgraciada respecto de la vida: no son cualidades de hecho, sino imaginarias, como las cualidades artísticas, dependientes de significaciones, de discursos.

El modo en que le es dado al yo ético o de la voluntad acceder a su mundo o vida como *a un todo*, nos indica que debemos concluir que *solo imaginariamente es posible vivir la vida como un todo*. Lo que nos permite entrever por qué Wittgenstein no realizó una distinción entre ética y estética, incluso entre ética y religión, por tratarse, como ya hemos dicho, de una *actitudante* la propia vida vivida.

La construcción de esta totalidad exige la instancia imaginaria de una mirada contemplativa que sólo se sostiene imaginariamente. Pero si esta construcción depende de una mirada, que es un objeto imaginario, ¿no será también ese mundo del cual predico felicidad o infelicidad también imaginario? Mejor dicho, ¿no es la polaridad felicidad/infelicidad en cuestión, también ella imaginaria? ¿Y no lo sería de la misma forma cualquier valor?

Las respuestas no pueden ser sino positivas, pues como hemos ya indicado, un valor es un pseudo hecho, no pertenece a lo que hay, es más bien una hipótesis. Su régimen es el de lo imaginario, como lo son los valores tales como la belleza, el bien, etc.

Esta construcción imaginaria de la vida buena, es solidaria con el modo en que Wittgenstein abrazó la facticidad del lenguaje en el *Tractatus*. Dado que la expresión de la ética no satisface las condiciones de sentido fijadas en dicha obra, sólo podía sobrevenir en el silencio místico. La filosofía se afirma como una ética aceptando decir el sinsentido, para que el *factum* del lenguaje encuentre su enunciación. El silencio se hace audible exclusivamente en primera persona del singular, solidariamente a la ecuación solipsismo = realismo propuesta en las sentencias 5.6 a 5.62 del T.

Si bien Wittgenstein pretende que este solipsismo realista se muestre sin decirse, se ve llevado a decirlo, inexorablemente, en los sinsentidos filosóficos del *Tractatus*. He aquí una primera transgresión en la que la filosofía aparece aceptando el sinsentido para que un indecible finalmente se haga decible.

A esta transgresión la *Conferencia* agrega otra: la enunciación del sinsentido ético ya ejemplificado en su expresión paradigmática: “vivo la existencia del lenguaje como un milagro”. Ambas expresiones juntas, la del solipsismo lógico y la de lo que llamamos “solipsismo ético”, conforman las dos caras con las que se presenta la afirmación del lenguaje como un *factum* originario e irreductible en el primer período del pensamiento de Wittgenstein.

Como dijimos, esta conceptualización de la ética ubica al valor como una envoltura imaginaria del mundo más allá del mundo, del lenguaje más allá del lenguaje. A continuación, intentaré mostrar que el nuevo modo de concebir la facticidad del lenguaje en el resto de su obra, permitirá a Wittgenstein trascender dicha construcción imaginaria habilitando, frente al solipsismo

ético explicitado, un *ethos* comunitario, – no exento, por su parte, de estructuración imaginaria.

En este punto no tenemos más que señalar que lo esencial de la perspectiva del lenguaje en “el último Wittgenstein”, muestra que no hay primero hablantes *qua* individuos que luego se encuentran entre sí para interpretarse mutuamente, puesto que el individuo es *ya* comunitario, dado que la comunidad es aquel plano, el lingüístico, que hace de un individuo un hablante.

En esa condición comunitaria de la naturaleza y el ejercicio del lenguaje, se ubica un *hiato*, el “salto en el vacío” – o “el seguir la regla a ciegas” del que nos habla Wittgenstein en la sección 219 de IF.

Debido a ese hiato, lo mismo que hace posible el *ser-en-común* del lenguaje, hace también posible el *no ser-en-común* de los hablantes; la facultad de entenderse es la imposibilidad de garantizar dicho entendimiento en algo estable y permanente, al abrigo de todo malentendido.

Ahora bien, es en ese hiato que debemos ubicar el *ethos* comunitario, como exigencia y como posibilidad. En virtud entonces del giro práctico que lleva a un nuevo modo de asumir el lenguaje como un *factum*, el “¡sé feliz!” de Wittgenstein alcanza una nueva dimensión. La exigencia de felicidad ya no se deja comprender en la perspectiva del solipsismo ético; ahora requiere de una realización comunitaria. ¿Pero en qué podría consistir dicha realización?

No se trata de que sea feliz la comunidad, sino de encontrar en la vida en común del lenguaje y de las formas de vida, la posibilidad misma de la vida buena. El primer paso es reconocer que no hay vida – ni buena ni mala – en el exilio de la vida común – que es la vida *en* común. Es en medio de la vida en común que nos es dado todo: nuestra soledad tanto como la oportunidad de compartirla, la materia misma de nuestras emociones, deseos y elecciones, como también el orden moral que se edifica sobre ello: lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, en fin, el cielo y el infierno de lo humano.

La filosofía es un atajo desesperado, un consuelo que surge del rechazo del estado de cosas descrito. Nos promete un refugio personal en el que podemos fabricarnos un mundo ilusorio del que seamos los únicos amos, decretando lo que mejor convenga a nuestros propios requerimientos.

Desde este punto de vista, si bien Wittgenstein había movilizado ya en época del *Tractatus* los recursos suficientes para hacer de la filosofía misma una ética, aún estaba comprometido con ese atajo prematuro que queda

inmejorablemente expresado en el solipsismo lógico y práctico. En cambio, una vez adoptado el punto de vista del hablante, dichos recursos fructificaron, constituyendo por fin a la filosofía como ética, incluso como terapia liberadora para el propio filósofo y para todos los que pudieran hallar en ese trabajo sobre sí mismo una fuente para su propia ética.

Así, la dimensión personal de la ética persiste, pero ya no en el silencio místico al que le es inaccesible la palabra, sino por el contrario, en la palabra misma, aligerada del lastre perturbador con la que se la carga inevitablemente, por el solo hecho de ser un hablante del lenguaje.

La enfermedad filosófica nos aísla, por lo que la cura filosófica debe reconciliarnos con lo común. La propia patología de una filosofía lo es también la de una época, de una civilización incluso, ya que se nutre de un estado de lenguaje, en el que la vida colectiva refleja su gloria y su miseria. En consecuencia, la verdadera potencia de una filosofía liberadora requiere también una transformación colectiva:

La enfermedad de una época se cura mediante una transformación del modo de vida de las personas, y la enfermedad de los problemas filosóficos sólo podría curarse mediante un modo de vida y pensar transformados, no por una medicina que inventara algún particular. (Ofm, II, p. 23)

Del solipsismo ético al *ethos* comunitario, el pensamiento de Wittgenstein construye a la filosofía misma como una ética.

Podemos ahora reunir sumariamente el desarrollo de ambas partes de este ensayo en los siguientes enunciados:

1. *La filosofía es una práctica éticamente orientada.* La ética de la que se trata aquí es la de comprometerse a alcanzar lo real en la *claridad* del lenguaje o, si se prefiere, la asunción de que la única pertinencia del trabajo filosófico es la búsqueda de un ajuste perspicuo entre lenguaje, pensamiento y realidad. La dimensión ética consiste en que la crítica del lenguaje es, por así decir, una autocrítica, lo que implica una verdadera batalla del filósofo crítico contra el hablante tentado por lo que podríamos llamar *filosofía silvestre* – a menudo, ambos conviven en el mismo individuo –. Leemos en el texto referido:

[...] la filosofía exige una renuncia, si bien del sentimiento, aunque no del intelecto, y esto es quizás lo que la hace tan difícil



para muchos. Puede ser tan difícil no usar una expresión como contener las lágrimas, o un arrebató de cólera. (Of, p. 171)

El trabajo en filosofía es... el trabajo sobre uno mismo. Sobre la propia concepción. Sobre cómo ve las cosas uno. (Y lo que se reclama de ellas). (Of, p. 172)

2. *El problema filosófico es una confusión gramatical arraigada en nuestro lenguaje.* La gramática del pensamiento es la del lenguaje efectivamente practicado, no una que se oculta detrás de él. Pero ocurre que el problema filosófico o, más precisamente, la teorización filosófica, establece falsas analogías tomadas de las formas superficiales del lenguaje y las proyecta en profundidad, dando así lugar a la especulación, que hace del lenguaje una fuerza contraria tanto a la práctica lingüística natural como al pensamiento libre.

Es importante tener presente que la gramática es una *función normativa* interna a los juegos de lenguaje, capaz de ser enteramente enunciada en forma de reglas o enunciados gramaticales, pero no constituye un contenido fijo, pues cualquier aplicación lingüística implica una normatividad que se manifiesta en ella, aunque para volverse explícita, requiere de enunciados que el filósofo crítico debe proveer.

3. *La tarea de la filosofía es puramente destructiva.* Esta es probablemente la tesis más controvertible de esta imagen de la filosofía que nos propone Wittgenstein. Representa su fidelidad al rechazo de que la filosofía pueda proporcionar auténticas teorías, susceptibles de ser verdaderas o falsas. Como en el método socrático, se trata de *refutar* las falsas creencias que se nos imponen en nuestro uso acrítico del lenguaje. Pero esta tarea destructiva no debe ni puede ser una preparación para enunciar teorías sustantivas. Por el contrario, el objetivo perseguido es que el lenguaje recupere – o adquiera por primera vez – la lozanía y potencia que estaban aprisionadas por la mitología que impedía la representación perspicua de la gramática, esto es, de las reglas de funcionamiento de los juegos de lenguaje. Basten como ilustración las siguientes anotaciones:

¿De dónde obtiene su importancia la reflexión, pues parece destruir sólo todo lo interesante, esto es: todo lo grande e importante? (Por así decirlo, toda la obra de fábrica, dejando sólo trozos de piedra y cascotes. (Of, p. 174)

(Todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos. Y eso significa no crear ninguno nuevo – por ejemplo, ‘la ausencia de un ídolo’). (Of, p. 176)

Estas tres tesis constituyen en esencia, lo que cabe llamar “metafilosofía wittgensteniana”. Sobre la primera de las tesis diré que la claridad buscada no debe lograrse nunca a expensas de la complejidad con la que se presentan diversas cuestiones filosóficas. (Recordemos que el propio Wittgenstein afirmó que la disolución de un problema filosófico se parece a deshacer un nudo e implica movimientos de una complejidad acorde con la complejidad de estos nudos).

Lo que me interesa considerar es un problema derivado de la conjunción de las otras dos tesis. Según la última, no hay en filosofía un auténtico trabajo de interpretación sobre el lenguaje sino, más bien al contrario, un desmontaje analítico y descriptivo de las confusiones gramaticales. Sin embargo, puesto que la gramática del pensamiento de la que aquí se trata está a cargo del filósofo, quien no puede tomarla de ningún hecho bruto, es inevitable reconocer que, a fin de formular dicha gramática, el trabajo filosófico debe valerse de una interpretación del lenguaje.

Pero una vez que aceptamos que la filosofía, *antes* de poder analizar y describir, debe interpretar, el contraste nítido que Wittgenstein pretendió trazar entre su actividad y la de la gran tradición filosófica, se vuelve borroso. A través de sus juegos de lenguaje, Wittgenstein en efecto, pretende establecer una flexibilidad potencialmente infinita de nuevas conexiones gramaticales que tienden a una representación perspicua del lenguaje, mas no se trata realmente de una mera descripción sino de una interpretación y, como tal, no se limita a destruir lo que encuentra en los textos filosóficos, sino a rivalizar con ellos sobre diversas tesis.

Sigue siendo válida la distinción de esta tarea con un trabajo especulativo. En este sentido, a Wittgenstein no le interesaba usar especulativamente sus interpretaciones de “la gramática del pensamiento”. Esta era su decisión estratégica fundamental en el ejercicio de la filosofía, pero insisto, dado que no podría apoyarse en hechos, requería de una interpretación o reconstrucción del trozo de lenguaje considerado cada vez, según fuere el problema filosófico en tratamiento.

Este argumento nos lleva a reformular la tesis última de este modo:

3.1 *La filosofía disuelve los quistes gramaticales* que brotan de los textos filosóficos profesionales y de la filosofía silvestre que practica cualquier hablante, *a partir de una interpretación* filosófica del sentido de las conexiones gramaticales que conforman dichos quistes.

Pero entonces no podemos seguir a Wittgenstein cuando afirma que “la filosofía deja todo tal como está”, aun cuando, desde luego, no pretende ni debe pretender modificar directa e inmediatamente la práctica lingüística común. Sin embargo, en la medida que su crítica del lenguaje sea eficaz, debe impactar, a través de complejas mediaciones culturales, en la reforma del estado de cultura en el que la filosofía está inmersa siempre.

Una consecuencia de esta conclusión, es que la crítica debe extenderse más allá de los problemas filosóficos formulados en el laboratorio del filósofo, para habérselas con las formaciones sociales y culturales efectivamente acaecidas, en especial las filosóficas, si se quiere.

Al aceptar esta ampliación del alcance del campo abarcado por la crítica, la filosofía estará en condiciones de aplicarse a gramáticas de una complejidad creciente y variada. El propio Wittgenstein lo hace cuando considera al psicoanálisis, la antropología, la estética, la matemática y la psicología. En todos estos casos, regiones enteras de la cultura se abren al escrutinio del filósofo.

Dado este primer paso, ¿por qué no llevarlo más lejos, hasta las formaciones sociales con sus estructuras ideológicas justificatorias? El método seguiría siendo el de la descripción interpretativa de los lenguajes que expresan esas formaciones, claro está. Pero esta tarea gramatical podrá apoyarse, a su vez, en los saberes desarrollados por las llamadas ciencias sociales, que oficiarían de disciplinas auxiliares para el trabajo específicamente filosófico.

Ahora bien, la filosofía así practicada será, ella misma, una formación ideológica en la que cabrá identificar el sedimento de diversas capas sociales, políticas y culturales, y como tal, no estará libre de generar sus propias mitologías. Lo específico de la filosofía será, probablemente, el mayor grado de generalidad, libertad y conciencia crítica, debido a que no estará restringida, *a priori*, más que por los condicionamientos históricos que la sitúan desde su exterior – en todo caso, debe permanecer dispuesta a confrontar siempre consigo misma, para convertir ese exterior en un interior igualmente sometido a su escrutinio.

A la luz de estas reflexiones, cabe sobre la tesis 2, para observar en qué sentido peculiar es admisible hablar de “confusión”, ya que no hay hechos que conformen ese término paradigmático de comparación, el que debe ser construido por la interpretación. Más que de confusión, sería mejor hablar de limitación o unilateralidad no enraizada en una forma de vida común.

Esta limitación conforma “la jaula del lenguaje” que nos vuelve impotentes respecto de nuestra libre capacidad normativa, en los términos en los que la tratamos en capítulos anteriores. Por ello, conviene reformular la tesis 2 así:

2.1 *El problema filosófico es una captura de nuestra capacidad normativa en tanto hablantes, arraigada en nuestra práctica lingüística común, permeada como está de “teoría filosófica silvestre”. A partir de esta nueva formulación podemos proponer una versión complementada de la tesis 1, en estos términos:*

1.1 *La filosofía es una práctica éticamente orientada a la recuperación de nuestra potencia normativa qua hablantes. Dado que la normatividad lingüística es comunitaria, la filosofía se constituye en un instrumento del desarrollo del *ethos* comunitario, contra el solipsismo ético inducido por la especulación filosófica acrítica.*

Hemos llegado al final de nuestro recorrido, que ha pretendido esbozar un enriquecimiento posible de los horizontes wittgensteinianos. Si esta apertura puede tener un destino, será porque previamente hemos asumido que la obra filosófica de Wittgenstein, al igual que las más grandes de la tradición, ha sido capaz de determinar un antes y un después. El recorrido continúa hacia nuevos horizontes, a partir de esta parada en la estación Wittgenstein. Cada quien, como conviene a la filosofía, determinará su propia estrategia, celebrando el compromiso ético que entraña el filosofar. Así podrá trazar el mapa de su paciente viaje, que al final, como en el texto de Borges (1960, p. III), *mostrará* el laberinto de su propia cara.

## Referencias

AGAMBEN, G. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

AGAMBEN, G. *El tiempo que resta*: comentario a la carta a los romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

BADIOU, A. *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. Paris: Nous, 2009.

- BARCO, O. del. *El abandono de las palabras*. Córdoba: UNC, Tantalia, 1994.
- BORGES, J. L. *El hacedor*. Buenos Aires: EMECÉ, 1960.
- BORGES, J. L. El disco. En: BORGES, J. L. *El libro de arena*. Buenos Aires: EMECÉ, 1975.
- CARROLL, L. *Alicia en el país de las maravillas – A través del espejo – La caza del Snark*. Barcelona: Editorial ÓPTIMA, 2000.
- KRIPKE, S. A. *Wittgenstein: on Rules and Private Language*. An Elementary Exposition. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- SARTRE, J.-P. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires. Losada, 1960.
- VIRNO, P. *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, Buenos Aires Cactus y Tinta Limón, 2004.
- WITTGENSTEIN, L. *Diario Filosófico 1914-1916*. Barcelona: Ariel, 1982. (DF)
- WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Altaya, 1999. (IF)
- WITTGENSTEIN, L. *Observaciones*. México, Siglo XXI, 1981. (O)
- WITTGENSTEIN, L. *Observaciones Filosóficas*. México: UNAM, 1997a. (OF)
- WITTGENSTEIN, L. *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*. Madrid: Cátedra, 1997b. (OF)
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1973. (TLP)

# GRAMÁTICAS ESPECTRALES

Wittgenstein, Deleuze y Derrida<sup>1</sup>

*Victor J. Krebs*

Fantasma es lo que está entre la vida y la muerte.  
(J. Derrida, *Políticas de la amistad*)

## Preludio

En su pionera reflexión filosófica sobre el cine en *The World Viewed*, Stanley Cavell (1979, p. 26) escribió, que es

un hecho innegable que sobre la pantalla, en la imagen en movimiento, no encontramos a ningún ser humano. Aunque sí tenemos un *algo* humano, muy distinto de cualquier cosa que hayamos conocido antes; es un algo humano que está 'presente ante nosotros' aunque 'nosotros no ante él'.

Empieza de esa manera Cavell a explorar la gramática particular, fantasmagórica, que se instaura en nuestra conciencia colectiva con la creación de la imagen cinematográfica.

---

<sup>1</sup> El presente trabajo apareció bajo el título "Gramáticas espectrales. Entre Wittgenstein, Deleuze y Derrida" en: *Estudios de filosofía (PUCP)*, 14, p. 171-187. Publicación digital.

Y Jacques Derrida (1983), después de aceptar ser filmado para una entrevista y en respuesta a la pregunta de si creía en fantasmas, reflexionó, sintomáticamente, sobre la naturaleza del cine, alegando que “es un arte de fantasmas [...] que permite que los fantasmas vuelvan”. Al vincular a ese “algo humano”, cuya gramática Cavell empezaba a rastrear, con “fantasmas”, Derrida hace una asociación audaz al mismo tiempo que natural. Pero para una cultura predicada en la verdad científica y racionalmente comprobable, pareciera sugerir, antes que nada, una suerte de regresión; todo un ámbito de la experiencia humana, que supuestamente habríamos dejado atrás como ingenuo o “primitivo” por poco científico, pareciera retornar en estas reflexiones filosóficas acerca de nuestra época; y retornar hoy, paradójicamente, a través de la tecnología por [el] medio del cine.

Como pretendo sostener en lo que sigue, es precisamente un ámbito espectral de la experiencia, de alguna manera vinculado al que aluden ambos filósofos aquí en relación al cine, lo que Wittgenstein pretende rescatar del cientificismo causalista que predominaba en el pensamiento de su época -empezando con sus críticas a Frazer en *La Rama Dorada*, pero llegando hasta sus reflexiones sobre el fenómeno del “ver como” o de la visión de aspectos, que prevalece centralmente en sus últimos escritos. (En última instancia vinculará su labor filosófica, como lo hace Derrida, con una forma de duelo, como veremos también).

En sus Observaciones sobre *La rama dorada*, Wittgenstein trata de contrarrestar esa estrechez moderna ejemplificada por Frazer, con un nuevo método, así como una nueva forma de hacer y escribir filosofía (que transferirá prácticamente *ad litteram* a las *Investigaciones* y de ahí en adelante extenderá a toda su obra), en función no sólo de diálogos internos, sino además de lo que llama “presentaciones perspícuas” (*übersichtliche Darstellungen*), cuyo propósito explícito es el de enseñarnos, cómo él insiste, a “ver conexiones”. (WITTGENSTEIN, 1997b, p. 151)

Para Benjamin (2010, p. 208) el desarrollo de la mentalidad moderna implicaba un empobrecimiento de la facultad “mimética”, como llamaba a esa facultad de discernimiento,<sup>2</sup> que se reflejaba en nuestra reducida capacidad

---

2 Una facultad que, observa, no solo pareciera marcar cada una de las funciones superiores del ser humano sino que también “tiene un significado fundamental para esclarecer grandes sectores del saber oculto”. (BENJAMIN, 2010, p. 208)

para discernir “las innumerables semejanzas percibidas de modo inconsciente” (que en la antigüedad no se limitaba a las semejanzas perceptibles, sino que abarcaba semejanzas que Benjamin (2010, p. 209-211) llama no-sensoriales, inconscientes o naturales, e identifica con las “correspondencias mágicas y analogías familiares a los pueblos antiguos”). El empobrecimiento de nuestra época diagnosticado por Benjamin, es precisamente aquello para lo que las presentaciones perspicuas sirven de ejercicio. Cavell (1998, p. 176) podría decirse que apunta al concepto de ver aspectos como el descendiente de esa antigua visión, al caracterizarlo como “una capacidad de comprender las cosas de manera íntima, de comprender aquello que podríamos denominar el sentido interior que le conferimos a las palabras y a los gestos”.

## **Fantasmas**

Pero volvamos al cine, y pensemos por un momento en la revolución ontológica, epistemológica y psicológica ocasionada hace poco más de un siglo por el advenimiento de esta nueva técnica, que con sus imágenes lumínicas sobre la pantalla empiezan a subvertir nuestras concepciones al instituir en la experiencia humana un nuevo juego de presencia y ausencia, virtualidad y realidad, objetividad y subjetividad, realidad y ficción. Con la película, se generan entidades ontológicamente originales, suficientemente potentes como para constituir un nuevo espacio de subjetividad colectiva y de experiencia intersubjetiva, cuya presencia está, al mismo tiempo, atravesada por la ausencia.

Las imágenes del cine son capaces de mostrarnos algo que las palabras pueden hacernos perder de vista: que, junto con la detención de la experiencia en una representación, hay también siempre una dialéctica paradójica de cambio continuo, y un juego interminable de presencia y ausencia. El cine revierte la reducción atemporal que efectúa toda representación, al poner a la imagen en movimiento e inaugurar un espacio inédito, en el que somos no solo capaces (como con las palabras) de pensar el pasado desde una distancia, sino de pensarlo, al mismo tiempo que lo experimentamos, inmediatamente.

Pero en cierto sentido no es verdad que sean las imágenes cinemáticas únicas en este aspecto; las palabras también están marcadas con el juego temporal de presencia y ausencia de la experiencia real. Ellas también están so-



metidas a esta misma dinámica, aun cuando no tan impactantemente como lo están las presentaciones en movimiento del filme. Kafka (1990, p. 223), por ejemplo, habla de “los fantasmas” epistolares, refiriéndose al hecho de que lo que escribimos al redactar cartas llegará a tener un significado solamente una vez que sea leído. Es decir, que su significado no pertenece solo al pasado detenido en la representación sino también al presente emergente en cada nuevo contexto, como si las palabras fueran semillas por germinar en algún futuro incierto. Nuestra experiencia del tiempo y del espacio es entonces subvertida por el lenguaje, pero no sólo sedimentando presencias pasadas, sino también propiciando un nuevo movimiento psíquico orientado hacia el por-venir. La palabra entonces, efectivamente nos abre al futuro a partir de su propia naturaleza “fantasmal”, pero la imagen en movimiento, como lo sugiere Derrida (1993), *potencia* “ese poder que tienen los fantasmas de acosarnos”. La subversión del tiempo y del espacio que efectúa el lenguaje concebido desde esta perspectiva y potenciado desde el cine implica entonces, necesariamente, un íntimo comercio con la pérdida del pasado y su posible redención en cada nuevo minuto del presente.

Reflexionando sobre el proceso de duelo y melancolía, Derrida considera la labor del duelo como el proceso por el cual se “supera” la pérdida, pero no en el sentido en que es absorbida en la propia subjetividad (como lo sugeriría Freud). No “superando” la pérdida (que más bien podría parecer una resistencia melancólica a ésta), sino sosteniéndola en su diferencia<sup>3</sup> – con lo cual se cambia por completo nuestra comprensión de la dinámica del duelo y la melancolía. Se trata ya de una interiorización de la pérdida, pero no como una superación de la pérdida sino preservándola como un resto que nos persigue desde el pasado con nuevas posibilidades, siempre incierta, siempre latente. Es en esa dirección que apunta la noción de fantasmas de Derrida (1993), pues ella presupone, como nos dice, “un recuerdo del pasado que nunca ha tomado la forma del presente, un pasado que encuentra un momento de reconocimiento ahora, que siempre permanece potencialmente nuevo, y por lo tanto implica una relación con la ausencia que es, al mismo tiempo, presencia”.

---

3 “Incorporándola” es la palabra que acuñan Abraham y Torok, a quienes sigue Derrida aquí.

En lo que sigue quisiera hacer uso de esta invocación a los fantasmas de Derrida, para reflexionar sobre el objetivo de las exploraciones gramaticales de Wittgenstein.

## Gramática espectral

Ya a los veinte y pocos años, cuando filosofaba intensamente en el frente de batalla de la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein había sido impresionado por el hecho de que, como escribió en su *Tractatus*, “el mundo del hombre feliz es distinto al mundo del hombre infeliz” (WITTGENSTEIN 1997c, 6.43), aun cuando el mundo en ambos casos siga siendo el mismo. Más de dos décadas después, en lo que sería la segunda parte de las *Investigaciones*, empieza otra vez a hablar de esa peculiar experiencia, que introduce ahora de la siguiente manera: “Contemplo un rostro, y de repente me percató de su semejanza con otro. Veo que no ha cambiado; y sin embargo, lo veo distinto”. (WITTGENSTEIN 1998, II, xi) La forma cómo vemos, en otras palabras, es una preocupación omnipresente en la obra de Wittgenstein desde el comienzo; en realidad, pareciera estar hablando de lo mismo todo el tiempo: ya desde el *Tractatus*, cuyo objetivo profeso era el de alcanzar a “ver el mundo correctamente”, evoluciona a través de la visión sinóptica de los años 30 hasta transformarse, eventualmente, en la “visión de aspectos” de las *Investigaciones*, que no solo figura prominentemente en casi todos sus escritos tardíos sino que, podría argumentarse, se vuelve el eje mismo de toda su reflexión y un concepto indispensable para entender el propósito de la filosofía de Wittgenstein.<sup>4</sup>

Es instructivo, por ello, rastrear esta preocupación por el “ver” en la “Conferencia sobre Ética” escrita poco después de la publicación del *Tractatus*. Como se recordará, Wittgenstein evita ahí el empezar dándonos una definición de su tema y opta más bien, en sus palabras, por

poner ante ustedes una serie de expresiones más o menos sinónimas, cada una de las cuales podría sustituir a la definición anterior, y al enumerarlas quiero producir el mismo tipo de efecto producido por Galton cuando reveló una serie de fotografías de caras distintas en la misma placa fotográfica, con el fin de obtener la figura de las características típicas que todas ellas tenían en

---

4 Esta es la motivación detrás de la colección de ensayos en Day & Krebs (2010).

común. Y de la misma manera que mostrarles esa fotografía colectiva podría hacerles ver cuál es, pongamos por caso, la cara china típica, igualmente si examinan con cuidado la serie de sinónimos que voy a poner ante ustedes, podrán ver, espero, los aspectos característicos... [de la ética]. (WITTGENSTEIN, 1997a, p. 58)

Ver el rostro chino típico a partir de varias versiones diferentes de rostros chinos, o ver lo que significa la ética a partir de diversos ejemplos y descripciones de la misma, constituyen un ejercicio que más tarde Wittgenstein vinculará al reconocimiento que consiste en “ver conexiones”, es decir, ver las cosas no en función de propiedades vinculadas externamente, sino en función de lo que Wittgenstein llamará “relaciones internas”. Al considerar el mismo fenómeno a través de diferentes ángulos o diferentes descripciones, se propicia una mirada que “afloja” la rigidez de los conceptos esencialistas, y los libera a la apertura y plasticidad de lo que más tarde llamará las semejanzas de familia, que se rigen más por procesos y relaciones que resuenan entre sí, que por sustancias y propiedades vinculadas empírica o causalmente. Es así que en este texto de fines de los años veinte empiezan a forjarse los métodos filosóficos, que elaborará Wittgenstein en los años treinta en su crítica de la mentalidad científica de Frazer, como métodos de descripciones o presentaciones perspicuas, que eventualmente transcribirá literalmente al texto de las *Investigaciones filosóficas*.

Pero es más, Wittgenstein comienza este libro, dando testimonio de la necesidad de un cambio en el modo de pensar y escribir filosofía. Como explica famosamente en el prefacio:

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 mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su *inclinación natural*, en una sola dirección. Y esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas las direcciones. (WITTGENSTEIN 1998, § 11, mis cursivas)

La expectativa de un orden natural, de sucesión lineal sin quiebres, paradigmática de la modernidad, explica su sensación de fracaso. Pero la práctica acostumbrada se contrapone aquí a una “inclinación natural” de su pensamiento que hace de la expectativa habitual algo insoportable para Wittgenstein. Aunque lamenta que su libro sea “en realidad sólo un álbum”, el supuesto “fracaso” termina subvirtiendo el paradigma tradicional e instaurando una nueva forma de escritura y de reflexión, cuyo propósito será descubrir los presupuestos vacíos de una visión idealizada del lenguaje y propiciar más bien un cambio de actitud y una mirada atenta a la complejidad y densidad de lo concreto. Como él escribe:

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia ... El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío. – Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la fricción. ¡Volver a terreno áspero! (WITTGENSTEIN 1998, § 107)

Wittgenstein empieza a concebir la tarea del filósofo como la reconducción de las palabras, “de vuelta de su uso metafísico a su uso ordinario”. (WITTGENSTEIN 1998, § 116). Y para ello será útil abordar “los mismos puntos, o casi los mismos ... continuamente ... de nuevo desde, diferentes direcciones”. (WITTGENSTEIN 1998, Prólogo, p. 11) Y es que, como dice en algún momento, una “dieta unilateral, [donde] uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos”, es la causa principal de las enfermedades filosóficas. (WITTGENSTEIN 1998, § 59) La lisa uniformidad del lenguaje idealizado es por lo tanto desplazada a favor de la áspera y discontinua fragmentariedad de lo real, que se convierte en la nueva base sobre la que se apoya su trabajo.

Así lo vemos empleando su método de presentaciones perspicuas, por ejemplo, al considerar lo que significa dirigir nuestra atención al color de algo, en que nos pide que comparemos cómo decimos lo que decimos en cada uno de estos contextos específicos:

¿Es ese azul el mismo que ese de ahí? ¿Ves alguna diferencia?–  
Mezclas colores y dices: “Es difícil acertar con ese azul del cielo.  
¡Está mejorando [el día], ya se ve de nuevo el cielo azul!  
¡Mira qué distintos efectos hacen estos dos azules!

¿Ves allí el libro azul? Tráelo, por favor.  
Esta señal luminosa azul significa que...[etc.]  
Cómo se llama este azul? – ¿Es ‘índigo’?

El dirigir la atención al color se efectúa a veces suprimiendo con la mano el contorno de la forma; o no dirigiendo la vista al perfil de la cosa; o mirando fijamente el objeto y tratando de recordar dónde se ha visto ya ese color...

Quiero decir: ‘esto y cosas similares suceden mientras [dirigimos la atención a colores]’. (WITTGENSTEIN 1998, § 33)

Avner Baz ha argumentado persuasivamente que el detalle de estas descripciones, su función imaginativa, es esencial para entender el objetivo de Wittgenstein. “Sus observaciones”, escribe Baz (2010, p. 228), “pretenden volvernó, o proyectarnos al interior de situaciones de habla [...] en las que se requieren palabras – palabras *particulares*, para descubrir de esa manera cosas acerca de los significados de las palabras que pronunciamos, cosas que no podemos haber visto [...]”. Y así como nos hace recordar nuestros usos de “azul”, nos invita a imaginar y comparar los muchos sentidos de “descripción”, por ejemplo, “la descripción de la posición de un cuerpo por medio de sus coordenadas”, o “la descripción de una expresión facial”, o “la descripción de una sensación táctil”, o “la descripción de un estado de ánimo”. (WITTGENSTEIN 1998, § 24) Y para desengañarnos de la supuesta claridad del significado de “simple”, nos desafía a pensar si es simple “el color de un cuadrado en un tablero de ajedrez, o si consiste de amarillo puro y blanco puro”, o si el blanco es simple, o si consiste de los colores del arco iris, o si es simple “esta longitud de 2 cm.” o si “se compone de dos partes, cada una de 1 cm. de largo o “¿por qué no? de un pedazo de 3 cm. de largo, y otro pedazo de 1 cm. de largo medido en la dirección opuesta?”. (WITTGENSTEIN 1998, § 47)

Imágenes y descripciones múltiples proliferan constantemente, para aflojar de manera sistemática el poder que tienen las imágenes habituales sobre nosotros, ideales que nos tienen *pensando* rígidamente en las cosas en lugar de *mirar* receptivamente a la complejidad de la experiencia concreta, a las relaciones internas que definen la forma en que hablamos, es decir, las formas de nuestra gramática. Estas consideraciones, con sus interminables casos intermedios y vívidas descripciones perspicuas, nos obligan a ejerci-

tar una forma de pensamiento que tiene que ver más con las asociaciones y relaciones internas de nuestra gramática, que con la continuidad secuencial de relaciones lógicas o causales. Como si el ejercicio al que nos someten tuviese como propósito el hacer evidente aspectos tácitos e inconscientes en el uso de nuestras palabras, que como espectros o huellas flotan expectantes sobre el silencio de sus diferencias, para constelizarse espontáneamente en nuevos usos y variaciones de sentidos.

Wittgenstein siempre hace hincapié en que uno debe leerlo lentamente, quizás para que aprendamos a escuchar a través de su estilo no solo el contenido informativo de sus palabras sino su conexión con la densidad de la propia experiencia. Lo que está en juego, como se hace evidente eventualmente, es el desarrollo de una intimidad, o como lo pone Wittgenstein, un “cariño” por nuestras palabras,<sup>5</sup> cuya ausencia en nuestro tiempo diagnostica como una de las causas del extrañamiento de lo que decimos y vivimos, responsable, a su vez, de muchos de los falsos problemas que agobian al filósofo.

Hablando sobre el estado de la imagen a propósito de una instalación que curó en Madrid hace unos años,<sup>6</sup> Georges Didi-Huberman caracterizó el tipo de pensamiento que yo estoy señalando en las *Investigaciones* de Wittgenstein, como un pensamiento que altera todos los marcos de inteligibilidad de la forma moderna de captar el mundo,

[e] introduce una impureza fundamental – pero también una exuberancia, una notable fecundidad [...]. Contra toda pureza epistémica [...] introduce en el saber, la dimensión sensible, lo diverso, el carácter lagunar de cada imagen, todo aquello que esos marcos de inteligibilidad pretendían conjurar. Quiebra las autoproclamadas certezas de la ciencia segura de sus verdades y del arte seguro de sus criterios. Inventa, entre todo ello, zonas intersticiales de exploración, intervalos heurísticos. Ignora deliberadamente los axiomas definitivos, [ya] que responde a una

---

5 “El rostro familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado – podría haber seres humanos a quienes todo eso fuera ajeno. (Les faltaría el cariño por sus palabras.) – ¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros? – En que escogemos y valoramos las palabras”. (IF, xi, p. 499)

6 A propósito de la instalación “Atlas. How to Carry the World on One’s Back”, que curó en Madrid, que permitió “una exhibición performativa de la noción de un tiempo discontinuo y no-lineal de Aby Warburg, en la que obras de arte de diferentes épocas son yuxtapuestas inesperadamente”, como explica Pedro de Llano: <<http://www.afterall.org/online/atlas-how-to-carry-the-world-on-one-s-back>>.

teoría del conocimiento expuesta al peligro de lo sensible y a una estética expuesta al peligro de la disparidad. Por su propia exuberancia, deconstruye los ideales de unicidad, de especificidad, de pureza, de conocimiento integral. (DIDI-HUBERMAN, 2010, p. 15)

“Áreas intersticiales de exploración”, “intervalos heurísticos”; una teoría del conocimiento expuesta al “peligro” de lo sensible; una estética abierta al “peligro” de la disparidad. Todo ello resuena con el propósito de Wittgenstein. Preocupados ya no por la búsqueda de esencias comunes y certezas, heridos por la imposibilidad de ver sinópticamente, debemos aprender a ver de manera diferente. La noción de parecidos de familia responde a una epistemología aterrizada en el conocimiento concreto y a una estética sensible a la pluralidad y a la diferencia. Constituyen un modo de pensamiento que está más en sintonía o reconciliado con la constante pérdida de la contingencia y de la experiencia temporal; un modo de pensamiento que desplaza a las sustancias para atender a los procesos, generando conexiones y asociaciones en la contingencia.

Wittgenstein hace así eco de la idea de Derrida, de que el compromiso de las palabras responde a algo ausente, implica una promesa a algo que pertenece a un tiempo aun por venir, impredecible y siempre sorprendente. En esta gramática que quisiera por eso mismo llamar “espectral”, usar nuestras palabras implica siempre una deuda con algo que aún no se ha dado, una promesa de algo por venir que se nos hace presente solo entre las grietas y las ausencias de significado, como amaneceres o relámpagos, donde de pronto un aspecto que nos había eludido se hace presente y reviste las cosas y las palabras de un nuevo sentido. Hablar implica, en este sentido, un permanente comercio con fantasmas.

## Clarividencia

Pero volvamos otra vez al cine. La “Conferencia de ética” nos permite hacer otra conexión que quisiera observar: los experimentos fotográficos de Galton que inspiran los métodos filosóficos de Wittgenstein están de cierto modo también ligados al origen de la imagen del cine.<sup>7</sup> Y esta coincidencia

---

7 Esta conexión puede explorarse de diversos modos, pero tal vez lo más inmediato está en la utilización de la imagen fotográfica para crear una impresión compositiva, que en Galton tiene un interés particular, pero que es afín a la inserción de la fotografía en el movimiento del

me parece sintomática, ya que tanto el cine como los métodos wittgensteinianos, ambos responden a la necesidad, creciente en la cultura contemporánea, de abandonar el paradigma escritural, de compleción sistemática y linealidad racional abstracta, que ha prevalecido en la cultura moderna, para moverse hacia un paradigma de procesos rizomáticos, fragmentarios y asociativos – paradigma que se realiza, efectivamente en el modo de pensamiento cinematográfico.<sup>8</sup>

Según Deleuze, tras el trauma de la guerra, la imagen del cine comienza a responder a “una nueva forma de la realidad”,

supuestamente dispersiva, elíptica, errante u oscilante, que opera por bloques y con nexos deliberadamente débiles y acontecimientos flotantes. Ya no se representaba o reproducía lo real sino que ‘se apuntaba’ a él. En vez de representar un real ya descifrado, el neorrealismo apuntaba a un real a descifrar, siempre ambiguo; de ahí que el plano-secuencia tendiera a reemplazar al montaje de representaciones. (DELEUZE, 1987, p. 11)

El desplazamiento en la imagen del cine, de un montaje representacional que sigue de una narrativa continua, a la secuencia discontinua de la presentación del hecho en el plano secuencia, hace eco del desplazamiento que ocurre en el pensamiento wittgensteiniano al enfatizar la descripción por sobre la explicación; un desplazamiento que equivale, además, a la sustitución de una epistemología sustancialista por una epistemología procesal o aspectual. El cine está aquí respondiendo a una sensación de interrupción y discontinuidad en la experiencia con la que el pensamiento de Wittgenstein parece estar especialmente sintonizado. En otras palabras, se articula

---

tiempo en el cine. “Galton’s belief that his composite photographs gave abstract ideas material tangible form is just one example of a more general modern phenomenon. This phenomenon can be called externalization of the mind. It shows itself in two ways. On the one hand, we witness recurrent claims by the users of new visual technologies, from Galton to Jaron Lanier, that these technologies externalize and objectify the mind. On the other hand, modern psychological theories of the mind, from Freud to cognitive psychology, also equate mental processes with external, technologically generated visual forms... Galton saw photography as a machine for externalization of ideas. Even stronger claims were made about the next visual technology – film.” Lev Manovich, “From the Externalization of the Psyche to the Implantation of Technology” <<http://manovich.net/TEXT/externalization.html>>.

8 Obviamente no en el sentido que critica Bergson, sino en el sentido que se hace patente en las técnicas que ha producido el cine en estos 100 años de historia, gracias a los cuales el pensamiento cinemático no tiene nada de mecánico.



en ambos espacios, el del cine y el de la reflexión filosófica wittgensteiniana, una actitud hacia la experiencia que renuncia a la aspiración clásica de categorizar y estructurar para poder más bien escuchar y deconstruir.

Pero la analogía no termina aquí. En el comienzo, explica Deleuze, las imágenes del cine jugaban en un campo perceptual vinculado a la continuidad sensorio-motriz, donde la percepción está regida por formas automáticas de movimiento en el espacio. Bergson llama a esa percepción, el reconocimiento “habitual”. Por ejemplo, cuando en una película veo una toma que provoca inmediatamente en mí la expectativa de una acción de acuerdo a un plano narrativo implícito y continuo; o, en la experiencia en el cine en 3D, cuando percibo un objeto avanzar de la pantalla en dirección a mí y me muevo de manera refleja para evitar el supuesto impacto. En otras palabras, estamos hablando de un cine que depende de una particular representación de la realidad. Las películas de acción dependen así – con el cuerpo como colaborador implícito y pasivo – de que continuemos, física e imaginativamente, la fantasía sensorio-motriz de un espacio continuo de movimiento. Este es, como dice Deleuze, un cine de acción o de agente.

Pero con la imagen-tiempo, es decir, la imagen ejemplificada por el neo-realismo italiano luego de la guerra, nos vemos obligados a abandonar la ampliación automática de nuestra percepción en función del movimiento espacial. “Mis movimientos”, explica Deleuze, ahora

más sutiles y de diferente naturaleza, reforman al objeto, vuelven sobre el objeto para subrayar ciertos contornos y extraer ‘algunos rasgos característicos’ [...] En lugar de una suma de objetos distintos en un mismo plano; ahora el objeto sigue siendo ‘el mismo’ pero pasa por ‘diferentes planos’. (DELEUZE, 1987, p. 11)

En otras palabras, la imagen del cine se libera del plano continuo de movimiento y genera lo que Bergson llama el reconocimiento “atento”, donde el ojo comienza a trabajar con diferentes circuitos de relaciones que van más allá de lo sensorio-motriz; circuitos dentro de las múltiples funciones de los objetos y en relación con las asociaciones imaginativas, imágenes de memoria y significados aparentemente desconectados. Comenzamos a relacionarnos con el mundo ya no en el plano meramente empírico, en función de relaciones externas sino además ahora en función de relaciones internas.

Ocurre, en otras palabras, un movimiento de introversión mental donde, como dice Deleuze,

lo que entraría en relación sería lo real con lo imaginario, lo físico con lo mental, lo objetivo con lo subjetivo, la descripción con la narración, 'lo actual con lo virtual' [...] A tal o cual aspecto de la cosa le corresponde una zona de recuerdos, sueños o pensamientos: se trata cada vez de un plano o de un circuito, hasta tal extremo que la cosa pasa por una infinidad de planos o de circuitos que corresponden a sus propias 'capas' o a sus aspectos. (DELEUZE, 1987, p. 70, mis cursivas)

Deleuze se refiere explícitamente a “aspectos” para hablar de estas nuevas percepciones e ilustra lo que tiene en mente con un ejemplo de la película *Europa 51* de Rossellini, donde la heroína visita una fábrica y tiene la clara experiencia de ver a los condenados *como* trabajadores, donde, como insiste Deleuze (1987), “[la heroína] no evoca un simple recuerdo, la fábrica no le recuerda una prisión [sino que] tiene una visión mental, casi una alucinación”. Es la capacidad de la imagen-tiempo para articular estas experiencias que lleva a Deleuze a afirmar que el cine deja de ser simplemente un cine de agente y se convierte, como lo pone, en un cine de vidente.

Cuando Wittgenstein describe la percepción de aspectos, también insiste en que se trata de una amalgama paradójica de sensación y pensamiento que abre un nuevo campo de la experiencia. Lo que percibimos cuando percibimos un aspecto, no percibimos, aclara Wittgenstein, “una propiedad del objeto, sino una relación interna entre éste y otros objetos”. (WITTGENSTEIN 1998, II, xi, p. 485) El cine de vidente de Deleuze en el que, como hemos visto, entran en relación “lo real con lo imaginario, lo físico con lo mental, lo objetivo con lo subjetivo, la descripción con la narración, ‘lo actual con lo virtual’” involucra justamente ese mismo tipo de percepción. Y entonces “clarividencia” parece ser exactamente el término correcto a utilizar para describir lo que está sucediendo con los métodos wittgensteinianos, sobre todo si tenemos en cuenta que cuando Benjamin habló de la facultad mimética como la capacidad de ver semejanzas no sensibles, se refería a una percepción de relaciones invisibles, que tenían el poder de darle nuevo sentido a las cosas, de transformar el mundo.

Si el cine se convierte en un arte de vidente en vez de uno de agente, las investigaciones gramaticales de Wittgenstein se vuelven clarividentes,

al hacer de la filosofía un asunto de ver en cuanto a posibilidades de asociación en vez de al descubrimiento de esencias.<sup>9</sup>

### Coda: Duelo y filosofía

Así es como explica Deleuze lo que sucede en la videncia cinematográfica:

Cada circuito borra y crea un objeto. Pero es justamente en este 'doble movimiento de creación y de borradura' donde los planos sucesivos, los circuitos independientes, anulándose, contradiciéndose, restableciéndose, bifurcándose, van a constituir a la vez las capas de una sola y misma realidad física y los niveles de una sola y misma realidad mental, memoria o espíritu. Como dice Bergson, 'vemos que el progreso de la atención tiene el efecto de crear de nuevo no sólo el objeto apercebido sino los sistemas más y más vastos a los que puede adherirse' [...]. (DELEUZE 1987, p. 70)

No es difícil detectar las resonancias con esta descripción de lo que vemos acerca de los juegos cuando Wittgenstein somete el concepto a sus presentaciones perspicuas:

[...encontramos] muchas correspondencias con [un primer grupo de ejemplos], pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. [...] los parecidos surgen y desaparecen. [...] Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle. [...] que no pueden caracterizarse] mejor [...] que con la expresión 'parecidos de familia'; [...] Y diré: los 'juegos' componen una familia. [...] Y extendemos nuestro[s] concepto[s] [...] como cuando al hilar trenzamos una madeja hilo a hilo. Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras. (WITTGENSTEIN 1998, §§ 66-67)

---

9 Ver: "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. De ahí que Agustín se acuerde también de los diversos enunciados que se hacen sobre la duración de los sucesos, sobre su pasado, presente o futuro. (Éstos no son, naturalmente, enunciados filosóficos sobre el tiempo, el pasado, el presente y el futuro). Nuestro examen es por ello de índole gramatical". (WITTGENSTEIN 1998, § 90)

Una filosofía que depende de la representación, ávida en la búsqueda de esencias, empeñada en la mismidad, es una filosofía que se resiste al cambio y a la diferencia, aquejada por la melancolía de la pérdida; en vez de aceptar y asimilar el cambio necesario de la contingencia y del tiempo, se aferra a la estática y segura representación de la experiencia. La filosofía de Wittgenstein, como la de Derrida, se abre a la impredecibilidad de lo sensible, se compromete a una estética de la pluralidad y la diferencia, para constituir un modo de pensamiento que renunciando a la metafísica de la presencia y su melancolía se convierte en una filosofía de duelo, abierta a la vivencia del devenir y a la omnipresencia de la muerte.

Rilke al concluir con estas palabras, pienso en la siguiente admonición de Rilke en sus *Sonetos a Orfeo*:

Joven [...] aprende a olvidar ese cantar apasionado.  
Él acabará. El verdadero cantar es un aliento diferente, sobre  
la Nada. Una brisa en el interior de un dios. Un viento.<sup>10</sup>

Bahía, 8 de octubre del 2013.

## Referencias

- BAZ, A. On Learning from Wittgenstein, or What Does It Take to See the Grammar of Seeing Aspects? En: DAY, W.; KREBS, V. J. (Ed.). *Seeing Wittgenstein Anew*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BENJAMIN, W. Doctrina de lo semejante. En: BENJAMIN, W. *Obras*. Madrid: Abada Editores, 2010. Libro II, v. 1.
- CAVELL, S. What Becomes of Things in Film? En: CAVELL, S. *Themes Out of School, Effects and Causes*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- CAVELL, S. *The World Viewed*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- DAY, W.; KREBS, V. J. (Ed.). *Seeing Wittgenstein Anew*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DELEUZE, G. *Cinema 2*. Barcelona: Paidós, 1987.
- DERRIDA, J. *The Science of Ghosts*, 1983. Entrevista. Disponible em: <<http://www.youtube.com/watch?v=onmu3uwqzBI>>.

---

10 Rainer Maria Rilke, *Sonetos a Orfeo*, I, 3.

DIDI-HUBERMAN, G. *Atlas ¿Cómo llevar el mundo a cuestras?* Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010.

KAFKA, F. *Letters to Milena*. Traducción Philip Boehm. New York: Schocken Books, 1990.

WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*. México D. F.: UNAM; Barcelona: Crítica, 1998.

WITTGENSTEIN, L. *Conferencia de ética*. En: WITTGENSTEIN, L. *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid: Cátedra, 1997a.

WITTGENSTEIN, L. Observaciones sobre La Rama Dorada de Frazer. En: WITTGENSTEIN, L. *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid: Cátedra, 1997b.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1997c.

## **III HERMENÊUTICA, PSICANÁLISE**



## WITTGENSTEIN Y GADAMER

### el dualismo de la ciencia

*Fernando Forero*

Resulta instructivo comparar lo que Wittgenstein desarrolla en sus *Leciones sobre estética* bajo la idea de explicaciones estéticas, con lo que en el primer capítulo de la segunda parte de *Verdad y método*, “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, Gadamer desarrolla siguiendo el hilo de una prolija discusión en torno a la comprensión y en torno a la problemática de las ciencias del espíritu. La comparación que sugiero entre Wittgenstein y Gadamer no resulta arbitraria. A pesar de que a Wittgenstein se le asocie más con la tradición de la filosofía analítica del lenguaje, su filosofía última tiene varios puntos de contacto con la tradición de la filosofía continental y este asunto a menudo se lo desatiende. (LAWN, 2004, p. 3 ss.) Existen diferencias temáticas y estilísticas cruciales entre el último Wittgenstein y la hermenéutica filosófica de Gadamer, pero son muchos más los parecidos y sorprende el grado en que se puede superponer el tratamiento que en cada caso se da al lenguaje. De hecho, el mismo Gadamer admitió la cercanía de su obra con la del segundo Wittgenstein: “el concepto de ‘juego de lenguaje’ – dijo – de L. Wittgenstein me pareció muy natural cuando tuve noticia de él” (GADAMER, 2007, p. 16), y en varias ocasiones trató de identificar puntos de contacto entre su filosofía hermenéutica y los análisis del último Wittgenstein. (LAWN, 2004, p. 20 ss.) No obstante, la comparación



que aquí sugerimos no puede derivar de la familiaridad directa de cada uno de ellos con la obra de su colega. Si así fuera, este artículo sería defectuoso desde sus mismos orígenes, porque, aunque se puede demostrar que Gadamer conocía la obra de Wittgenstein, no existe evidencia de que Wittgenstein hubiera conocido o leído a Gadamer. Además, la obra más importante de Gadamer, *Verdad y método*, salió a la luz en 1960; mucho después, por tanto, de la muerte de Wittgenstein (1951). Lo que proponemos es, más bien, ponerlos uno al lado del otro, hacer una analogía, con el propósito de ganar más claridad en torno a los análisis que en cada caso desarrollan en los textos mencionados. Dicho en términos de Gadamer, desarrollaremos un diálogo hermenéutico entre ambos filósofos; no uno en el que los argumentos del uno aplasten los del otro, sino uno en el que sus filosofías nos permiten abrirnos a terrenos aún no avistados – a paisajes que sólo pueden ser explorados mediante un diálogo en el que ambos tomen parte.

Así como en *Ser y tiempo* Heidegger le dio rango ontológico al comprender como rasgo fundamental del *Dasein* humano, mostrando que la comprensión es el modo como la existencia es lo que es, es decir, ser-en-el-mundo (HEIDEGGER, 2003, p. 329 ss.),<sup>1</sup> así también Gadamer, en este primer capítulo de la segunda parte de *Verdad y método*, empieza dando rango ontológico a la comprensión como característica específica de la existencia histórica y para ello pone a la comprensión en el centro mismo de la existencia humana. Este es, en efecto, el propósito de la descripción provisional que se desarrolla en las primeras páginas del capítulo sobre el círculo hermenéutico, acudiendo para ello a Heidegger: queda claro que comprendemos siempre a partir de determinadas expectativas que luego se confirman o se revisan en el encuentro con el fenómeno a comprender y que esto es ante todo un momento ontológico, es decir, hace parte de nuestra existencia o, más bien, describe el modo de realizarse la existencia humana, que es siempre existencia comprensora.

Con la problemática de la comprensión Gadamer busca un doble propósito. En primer lugar, pretende saltar por detrás de la discusión epistemológica acerca de qué tipo de teoría se acomoda mejor al ámbito de conocimiento que representan las ciencias del espíritu, es decir, de la oposición

---

1 Cf. también el capítulo quinto de la segunda parte de *Ser y tiempo* que versa sobre la historicidad, p. 389-419.

entre explicación y comprensión y de la disputa en torno a si las ciencias del espíritu deberían optar por una teoría explicativa o por una teoría comprensiva – por detrás, por tanto, de Schleiermacher y de Dilthey –, para situar el problema de la comprensión en el ámbito ontológico, recurriendo para ello a una fenomenología de la comprensión que la muestre como el modo de ser de la existencia humana. Visto desde su dimensión ontológica, el comprender no es nada que se imponga como un deber o como una tarea a ejecutar con exigencias tales que incluso podrían adquirir rasgos procedimentales; sino aquello que espontáneamente hacemos al andar en lo que andamos. Ontológicamente, el comprender describe la manera como se desenvuelve la existencia humana misma, es el modo como la vida humana es lo que es: existencia comprensora.

En segundo lugar, sin descuidar el *estatus* ontológico de la comprensión, Gadamer busca reclamar unas nociones de verdad y de método para las ciencias del espíritu, que no sólo no se corresponden con, sino que incluso exceden a, los conceptos de verdad y de método obtenibles desde la perspectiva de las ciencias experimentales. En su discusión filosófica sobre la problemática de las ciencias del espíritu, Gadamer le quiere dar alcance a la idea de un conocimiento que quedase por encima de la idea metódica de las ciencias experimentales modernas. Aquí aparece un análisis concienzudo de las consecuencias – por así decir – epistemológicas que la idea ontológica de la comprensión comporta para las ciencias del espíritu. Ciertamente, Gadamer no hablará de una dimensión epistemológica del comprender; pero si precisará el comprender como una tarea, como un ejercicio que se puede hacer conscientemente y que puede adquirir incluso rasgos procedimentales. Así es como aparece la determinación del comprender en las ciencias del espíritu frente a la explicación propia de las ciencias de la naturaleza; es de esta idea del comprender de la que vamos a hacer aquí un uso sistemático. A fin de determinar el comprender en las ciencias del espíritu, debemos alejarnos del plano ontológico, que es el que Gadamer persigue, y poner en primer plano el comprender como una tarea. Con ello abrimos un terreno para el diálogo con el Wittgenstein de las *Lecciones sobre estética*; pues en un sentido similar Wittgenstein aborda aquí la cuestión de la especificidad de las explicaciones estéticas, mostrando que las explicaciones estéticas tienen una estructura fundamentalmente diferente de las de las ciencias de la naturaleza.

## Wittgenstein: Explicaciones estéticas vs. Explicaciones científicas

La primera obra de Ludwig Wittgenstein, el *Tractatus*, fue una de las principales fuentes del positivismo lógico. (WITTGENSTEIN, 2009) Allí Wittgenstein trató de fijar los límites del lenguaje (y del pensamiento y del mundo) revelando su estructura lógica uniforme: la estructura universal del lenguaje, su “esencia”, quedaba ubicada en la forma lógica oculta bajo la superficie del discurso cotidiano; y esta forma reflejaba la estructura del mundo. Con ello proporcionaba una valiosa propedéutica al programa de una ciencia unificada: la sintaxis lógica del lenguaje fijaba los límites dentro de los cuales eran posibles las proposiciones con sentido. Determinaba de antemano la forma lógica de tales proposiciones y la estructura de la realidad que esas proposiciones reflejaban. Se trataba, en este sentido, de la sintaxis lógica del lenguaje universal de la ciencia. Lo que no podía decirse en tal lenguaje –por ejemplo, las proposiciones de la religión, de la ética o de la estética- no podía decirse en absoluto. (RYLE, 1951, p. 4 ss.) Sin embargo, la última filosofía de Wittgenstein constituye uno de los desafíos más poderosos al programa neopositivista de una ciencia unificada. En las *Lecciones sobre estética*, Wittgenstein trata de dar cuenta de un tipo de explicación que no sólo no se corresponde con las explicaciones de las ciencias de la naturaleza, sino que incluso las excede. En estética lo que necesitamos – en el fondo Wittgenstein no dice nada más que eso – son explicaciones estéticas y las explicaciones psicoanalíticas son, fundamentalmente, de la misma naturaleza que la explicación estética, y no de naturaleza causal, no son científicas. ¿En qué consiste la explicación estética, o el modelo estético de explicación? Wittgenstein anota varios rasgos y, como veremos, en cada uno de ellos puede verse el contraste con las explicaciones científicas.

Las explicaciones estéticas se dan cuando alguien pregunta por la significación de algo, cuando algo le causa una impresión especial, una particular perplejidad, lo interpela, le incumbe, llama su atención, su cuidado, de tal manera que ese algo (una pieza musical, un poema, un rito, un sueño, un chiste, etc.) clama por una aclaración, por una interpretación. Las explicaciones estéticas no necesariamente se aplican a fenómenos sociales, sino a fenómenos que nos generan una particular impresión. Es el tipo de explicación que se da cuando nos desconcierta una experiencia determinada. (WITTGENSTEIN, 1966a, p. 21) A la pregunta por la significación de estos

fenómenos, la ciencia, con sus explicaciones causales, no está en condiciones de decir nada en absoluto. Sin embargo, en virtud de su importancia, Wittgenstein no la desatiende, y para ello describe un modo de proceder enteramente distinto al de la ciencia moderna.

A diferencia de la ciencia, que para explicar se sirve de relaciones causales que ponen a un algo (*b*) en relación con otro algo (*a*) que funciona como su fundamento, la estética procede mediante *analogías*. Se colocan las cosas unas al lado de otras, para que esa contigüidad deje ver mejor (por contraste, semejanza, etc.) las características que nos interesan: procedemos “mediante tipos peculiares de comparaciones; por ejemplo, mediante un agrupamiento de ciertas figuras musicales, comparando su efecto sobre nosotros. ‘Si ponemos este acorde no tiene este efecto; si ponemos este otro, sí lo tiene’”. (WITTGENSTEIN, 1966a, p. 20) Además, se puede decir, sin exagerar, que las explicaciones estéticas también se diferencian de las científicas, por el papel fundamental que conceden a la imaginación, una cualidad de la que la ciencia a menudo reniega. Pues, si de lo que se trata es de encontrar una buena analogía, un símil convincente, no cabe duda de que el intérprete ha de hacer un gran esfuerzo imaginativo para encontrar esa comparación adecuada. Wittgenstein afirma, además, que los casos con los que se compara el fenómeno a explicar pueden ser inventados, imaginados.<sup>2</sup>

El propósito de poner las cosas unas al lado de las otras, de comparar incansablemente, es *persuadir* para que se vean las cosas de otra manera; el ver como (el pato/conejo) “pato” o como “conejo”. Mediante el uso de símiles el intérprete se las ha de arreglar para disponer los hechos de un modo legible y esclarecedor a la vez. El “sentido” no es algo que se encuentre escondido detrás de los datos que poseemos y que pueda constituir una materia de hipótesis y confirmación; es, más bien, algo que los hechos muestran claramente cuando los disponemos de cierta manera. A lo que se aspira es

---

2 Aquí yace uno de los sentidos en los cuales Wittgenstein puede ser considerado discípulo de Freud. (BOUVERESSE, 1991, p. 14) Rhees informa que en una ocasión, cuando Wittgenstein estaba recordando algo que Freud dijo y el consejo que le había dado a alguien más, uno de los presentes observó que ese consejo no parecía muy sabio; a ello Wittgenstein respondió: “Ciertamente no. Pero sabiduría es algo que nunca esperarí de Freud. Inteligencia sí, pero no sabiduría”. (RHEES, 1966, p. 41) La imaginación, y la inteligencia que se le asocia, es una de las razones por las cuales Wittgenstein se consideraba un seguidor de Freud. En un pasaje Wittgenstein (1966a, p. 26) afirma: “Freud tiene varias razones para decir lo que dice, *una gran imaginación* y prejuicios colosales”.

a un ensamblaje correcto de los hechos, a conjuntar de manera apropiada lo que uno tiene, acudiendo para ello a analogías, para que de golpe se produzca un modo distinto de ver las cosas. Cuando se las describe de cierta manera, las cosas toman este o aquel sentido; y, por tanto, pueden aparecer de esta o de aquella manera, de modo que se pueda decir: “el asunto entero ha cambiado”. (WITTGENSTEIN, 1966a, p. 35) Persuadir significa hacer ver a la gente, e incluso a uno mismo, el valor aclaratorio que tiene una determinada manera de ver los hechos; no significa creer, como en la ciencia, que uno ha descubierto algo identificable y concreto en alguna parte identificable y concreta (un mecanismo o una causa, por ejemplo) que explica un asunto y en lo que todos se pueden poner absolutamente de acuerdo. (WITTGENSTEIN, 1966a, p. 27) Por otra parte, Wittgenstein afirma que lo que hace con su filosofía es intentar persuadir. ¿Para qué? Para que se vean las cosas de otro modo, nada más. Y nada menos, porque ese cambio de mentalidad es lo difícil. Reconoce que lo que hace puede considerarse propaganda a favor de un estilo de pensar, que le gusta, y en contra de otro que le disgusta, “el modo científico de ver el mundo”. Para nada se habla aquí de objetividades pretensivas: “Cuanto estamos haciendo es cambiar el estilo de pensar, y cuanto estoy haciendo es persuadir a la gente de que cambie su estilo de pensar”. (WITTGENSTEIN, 1966a, p. 28)

En últimas, el criterio de una buena explicación estética es el hecho de que el demandante esté dispuesto a decir “ahora sé por qué eso me producía este efecto”, “ahora entiendo por qué esto me causaba esta sensación”, “¡ahora veo lo que dices! Estoy de acuerdo” y cosas del mismo género. Lo que sea o no una explicación (una *buena* explicación) estética depende del hecho de que yo la *acepte* como tal, que me satisfaga, que me convenza, que encaje, “que produzca un *click*”. (WITTGENSTEIN, 1966a, p. 19) Hasta cierto punto, la aceptación ocupa, en la explicación estética, el lugar que en las teorías científicas tiene el criterio de demostración o verificación. La explicación estética exige un consenso, pero no con la experiencia ni con los demás congéneres racionales, como la ciencia, sino con el que la demanda: que se sienta conforme con ella, que la asienta. Según Jaques Bouveresse, el hecho epistemológico mayor que Wittgenstein creyó poner en evidencia está relacionado con lo anterior: “que a menudo es más importante disponer de una explicación que nos satis-

faga efectivamente que disponer de una explicación satisfactoria a los ojos de otros (por ejemplo, según criterios científicos)". (BOUVERESSE, 1993, p. 81)

Quiero añadir que aquí yace uno de los puntos nucleares de la crítica de Wittgenstein a las explicaciones psicoanalíticas. La teoría psicoanalítica es, según Wittgenstein, una teoría que no podemos evaluar haciendo abstracción de la tendencia irresistible que tenemos a aceptarla; es una teoría sobre la cual hemos abandonado toda idea de verificación. Freud no *demuestra*, por ejemplo, que el sueño es la realización alucinada de un deseo; antes bien, nos persuade a aceptar una innovación conceptual, a denominar "cumplimiento alucinado de un deseo" (FREUD, 1976, p. 528 ss.), a algo que antes no estábamos acostumbrados a considerar de esa manera.<sup>3</sup> Lo propio de las explicaciones psicoanalíticas es que nos parecen evidentes sin que realmente hayan sido (ni hubiese necesidad de que fueran) puestas a prueba. Uno de los errores de Freud consiste, según Wittgenstein, en creer que descubrió la naturaleza profunda de algo, en presentar como una hipótesis científica algo que se parece bastante más a una explicación seductora, esto es, una explicación que da un relieve particular, inquietante, irracional, trágico, etc., a los hechos que explica. Wittgenstein toma como ejemplo la noción freudiana de *Urszene* (escena primordial):

A menudo su atractivo consiste en que proporciona una especie de patrón trágico a la vida propia. Todo es repetición de un mismo patrón establecido hace mucho tiempo. Como una figura trágica, que cumple los designios que las parcas le impusieron al nacer [...] Y entonces puede ser un inmenso alivio el poder mostrar que lo que sucede es que la vida sigue el patrón de una tragedia, la realización y repetición de un patrón que fue determinado por la escena primordial. (WITTGENSTEIN, 1966a, p. 51)

Freud subraya que las explicaciones que da son explicaciones que a la mayor parte de la gente le repugna aceptar: "Pero – observa Wittgenstein – si una explicación es tal que la gente siente rechazo a aceptarla, es muy proba-

---

3 Incluso en *Más allá del principio de placer*, una vez Freud ha afirmado que los sueños de los neuróticos traumáticos no se pueden ver como el cumplimiento de un deseo, en tanto el sueño nocturno los traslada a la situación patógena; aclara que lo que ocurre con la neurosis traumática posiblemente "no nos disuada de afirmar que la tendencia del sueño es el cumplimiento de un deseo" y tal vez se pueda sostener que "en este estado la función del sueño, como tantas otras cosas, resultó afectada y desviada de sus propósitos". (FREUD, 2003-2004b, p. 13-14)

ble que sea también de las que la gente se siente *impulsada* a aceptar” (WITTGENSTEIN, 1966a, p. 43). Sin embargo, no debe concluirse de lo anterior que el psicoanálisis no constituye una explicación de los fenómenos psíquicos, sino más bien que demuestra que las explicaciones que necesitamos en este terreno no son forzosamente explicaciones de tipo científico, en el sentido usual de término, sino unas más próximas a las de la estética. Explicar un sueño o un chiste es, según Wittgenstein, algo que se parece más a la explicación de una obra de arte que a la explicación física de un fenómeno natural.

### **Gadamer: Ciencias del espíritu vs. Ciencias de la naturaleza**

Wittgenstein no desarrolla una idea de ciencia dualista en el sentido en que ya lo hizo la hermenéutica en su versión decimonónica. Dilthey, por ejemplo, había desarrollado una noción de ciencia no unitaria acudiendo para ello a la distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza y haciendo uso del comprender. Según él, la incancelable unicidad de un fenómeno social o histórico solo podría ser alcanzada mediante la comprensión; de este método harían uso las ciencias del espíritu, frente a la explicación de los mecanismos que gobiernan a los fenómenos naturales; explicar esas leyes – y su notación matemática – sería propio de las ciencias de la naturaleza. Para Dilthey a las ciencias del espíritu les es inmanente un modo de proceder y un tipo de verdad que no sólo no se corresponde con las ideas de método y de verdad obtenibles desde la perspectiva de las ciencias de la naturaleza, sino que incluso se opone a ellas. El propósito de Wittgenstein en las *Lecciones sobre estética* es distinto: quiere mostrar que existe un ámbito de fenómenos, en este caso los estéticos – así como los psíquicos, los chistes, los sueños, etc. –, que no pueden ser atendidos mediante las explicaciones propias de la ciencia; aquí las cadenas causales, las comprobaciones, etc., resultan insuficientes; más aún, no dicen nada del fenómeno a comprender. Ahora bien, este ámbito de fenómenos no es el mismo dominio de las ciencias del espíritu. Sin embargo, en sus *Lecciones sobre estética* Wittgenstein está tratando de mostrar, como ya lo había intentado Dilthey, que las explicaciones de las ciencias experimentales tienen límites; lo mismo Wittgenstein que Dilthey y, como veremos, Gadamer, se dirigen polémicamente contra la pretensión de unidad de la ciencia.

Decíamos que uno de los propósitos de Gadamer en el capítulo IX de *Verdad y método* es convertir en problema filosófico a las denominadas ciencias del espíritu y mostrar lo que caracteriza a estas ciencias frente a las ciencias modernas. Ciertamente, Gadamer constantemente hace ver que, en tanto de lo que se trata es de elaborar una fenomenología del comprender que determine su dimensión ontológica, su preocupación no es precisar un procedimiento metodológico para las ciencias del espíritu o elucidar sus fundamentos teóricos. No obstante, cuando en la segunda parte de *Verdad y método* sale del análisis ontológico para introducirse en el ámbito epistemológico o, más bien, en el comprender como una tarea que puede adquirir incluso rasgos procedimentales, muestra que las ciencias del espíritu comportan una especial posición frente a las ciencias de la naturaleza prototípicas como la física, y para ello hace uso del papel (dicho sea aquí con perdón) metodológico que en las ciencias del espíritu compete a la experiencia comprensiva, esto es, al método de la comprensión. Para determinar la comprensión así entendida deberemos seguir a Gadamer en ese su destacar menos el lado existencial del comprender, presente en Heidegger, y en su concentrarse en la circularidad que surge de la comprensión de textos y de fenómenos sociales. (GADAMER, 2007, p. 333) Con ello quedará trabada la ontología heideggeriana de la existencia con el problema hermenéutico clásico de la comprensión en las ciencias del espíritu.

Por oposición a la ciencia de la naturaleza, que pretende que el observador se acerca a su objeto como una tabula rasa, como un investigador idealmente neutral capaz de un acceso directo a lo “dado”,<sup>4</sup> en las ciencias del espíritu no es ni realizable ni deseable el ideal de neutralidad y distancia frente al objeto de investigación, porque sólo desde un horizonte de sentido, de comunidad y pertenencia, se hace visible el objeto de estudio. Mientras en las ciencias de la naturaleza la tradición y el sentido articulados lingüísticamente que constituyen al investigador deben ser excluidos por mor de la objetividad del conocimiento, en las ciencias del espíritu esa tradición y los intereses que ella supone determinan el aspecto bajo el cual puede ser objetivada la realidad, es decir, son las condiciones que hacen

---

4 “[L]a ciencia moderna, que hace suyo este lema [del rechazo de la tradición y de los prejuicios], sigue así el principio de la duda cartesiana de no tomar por cierto nada sobre lo que quepa alguna duda, y la concepción del método que tiene en cuenta esa exigencia”. (GADAMER, 2007, p. 338)



posible la experiencia que reclama objetividad. Toda pregunta de las ciencias del espíritu debe verse como el preguntar de una tradición que es fundamentalmente cambiante, es decir, situado en un lugar concreto:

¿Qué es lo que subyace a todo esto? Evidentemente en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un 'objeto idéntico' de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza, donde la investigación va penetrando cada vez más profundamente en ella. En las ciencias del espíritu el interés investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses. Sólo en la motivación del planteamiento llegan a constituirse el tema y el objeto de la investigación. La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto. Esto es lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. (GADAMER, 2007, p. 353)

De ahí que uno no pueda hablar de un "objeto idéntico" en ciencias del espíritu, como si se puede en las ciencias experimentales modernas, y que incluso un mismo objeto de conocimiento se aborde de las maneras más diversas.

Ahora bien, mientras las ciencias experimentales explican los fenómenos a través de relaciones causales, las ciencias del espíritu comprenden su sentido. ¿Qué puede significar comprender el sentido de un texto o de un fenómeno social? Según Gadamer, la comprensión tiene un carácter circular e hipotético. Desde la perspectiva de que dispone, es decir, desde su tradición y sus prejuicios, el intérprete hace una proyección preliminar de sentido del texto o del fenómeno social como un todo: "El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado". (GADAMER, 2007, p. 336) Tras penetrar en los detalles de lo que está estudiando, esa proyección preliminar es revisada, se consideran propuestas alternativas y se plantean nuevas proyecciones. La comprensión es un proceso inconcluso de proyecciones y retroproyecciones de sentido entre el intérprete y "la cosa misma". Este proceso circular de comprensión de las partes

en términos de un sentido proyectado del todo, y de revisión de este último a la luz de una investigación más detallada de las partes, tiene como finalidad la consecución de una unidad de sentido: una interpretación del todo en el que pueda quedar articulado sin violencia un detallado conocimiento de las partes. Con ello, las ciencias del espíritu ganan un modo de acceso a su ámbito objetual fundamentalmente distinto al de las ciencias experimentales.

Ganan también un tipo de objetividad distinto al de las ciencias de la naturaleza. El criterio de objetividad que gobierna el proceso interpretativo viene asegurado, según Gadamer, por la permanente revisión y reproyección de las proyecciones de sentido que se confrontan con las cosas mismas; es decir, la objetividad la asegura la corroboración o certificación de la interpretación inicialmente proyectada (o ya re proyectada), a la luz del material que estamos trabajando. Las precomprensiones arbitrarias (“los prejuicios que imposibilitan la comprensión”) que derivan del propio contexto cultural del intérprete, sólo se muestran a sí mismas como arbitrarias al “chocar” con aquello que se está analizando. La imposibilidad de trasladar determinadas concepciones y creencias a contextos culturales apartados del mundo cultural del intérprete, se haría evidente mediante una penetración más detallada en el sentido de lo que se está estudiando. Penetrar en un contexto de sentido significa dejar que dicho contexto hable; sólo así la interpretación puede confirmarse en su adecuación o cuestionarse por su arbitrariedad. También significa abrirse a percibir y a comprender las diferencias de ese horizonte de tal manera que el intérprete pueda proyectar un sentido que no le haga violencia a “la cosa”. Pero tal apertura no puede consistir en que el intérprete se despoja a sí mismo de todas las precomprensiones y prejuicios. Esto es una imposibilidad lógica – la idea de un intérprete sin tradiciones ni prejuicios, es decir, sin lenguaje. Toda interpretación está ligada necesariamente a precomprensiones y a prejuicios. El problema de la comprensión no estriba en que uno se acerque al ámbito objetual con una estructura de prejuicios, sino en la imposición inconsciente de esa estructura, y en la arbitrariedad y violencia que ello entraña para la interpretación adecuada de un horizonte de sentido extraño. Sin embargo, si el intérprete se abre a “la cosa”, advertirá su propia estructura de prejuicios en el curso de la actividad interpretativa. En el proceso de interpretación mismo su estructura de prejuicios irá cobrando gradualmente claridad.

## Las explicaciones estéticas y la comprensión del sentido como procesos inconclusos

La explicación estética es, para Wittgenstein, una que llega de golpe y que lo ilumina todo, pero por un momento; no es una explicación absoluta o definitiva. Los fenómenos que nos interpelan no pueden ser resueltos de una vez y para siempre, porque no existe *el* problema estético, sino *los* problemas y porque puede ser que a un demandante una interpretación le satisfaga, pero a otro no. Quizás la explicación estética se defina mejor como una actividad, como una práctica: explicar un fenómeno estético es un proceso inacabado de aclaraciones de distinta naturaleza, para distintas personas, en distintos periodos y en diferentes situaciones. El intérprete encontrará descanso cada vez que llegue, tras la perplejidad, a un estadio de interpretación; pero siempre habrá de estar alerta, pues no hay una dimensión interpretativa definitiva. Porque si de lo que depende una explicación estética es de que satisfaga a quien la solicita y si tal satisfacción varía según distintos individuos y momentos, se sigue que el trabajo interpretativo siempre será incompleto: siempre se resistirá a una solución final o a una comprensión completa. Además, la interpretación es cambiante, porque siempre invoca procesos creativos, es decir, imaginativos, y no reproductivos; el intérprete siempre ha de hacer uso del ingenio, de la “inspiración”. (CONNOLLY, 1986, p. 273 ss.)

En un sentido similar Gadamer afirma que el círculo hermenéutico no puede ser “superado” en una interpretación final y completa del fenómeno estudiado. Considera que uno de los errores de Schleiermacher y Dilthey fue pensar que, por ejemplo, un texto podía ser completamente comprendido. La teoría de Schleiermacher de la “adivinación” según la cual el intérprete se imagina a sí mismo completamente dentro del autor y desde aquí resuelve todas las características extrañas y sorprendentes del texto, apunta en el sentido de una comprensión definitiva del fenómeno estudiado; de ahí la afirmación de la hermenéutica decimonónica de acuerdo con la cual “hay que entender a un autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo”. En cambio, para la hermenéutica de Gadamer no cabe algo así como *la* interpretación correcta, la interpretación en sí, por así decir. Si la interpretación es siempre una mediación hermenéutica entre distintos contextos de sentido y si la “situación inicial”, la “situación hermenéutica” siempre cae prisionera

del movimiento de la historia, no tiene sentido la idea de una interpretación definitivamente válida. “Cada época tendrá que entender la tradición escrita a su modo... Basta decir que se entiende siempre de un modo distinto si es que se entiende”. (GADAMER, 2007, p. 381)

### **El lugar de las explicaciones estéticas y de las ciencias del espíritu con relación a las ciencias de la naturaleza.**

Según Gadamer, como las ciencias de la naturaleza deben excluir el contexto de sentido del que surgen y como, para desarrollar tal propósito, han de servirse de métodos o procedimientos artificiales, ellas comportan un *estatus* muy inferior al de las ciencias del espíritu, porque éstas últimas al ocuparse de la interpretación de textos o de acciones humanas se sirven de un método (el de la comprensión) que no es en modo alguno artificial, sino la forma reflexiva de esa comprensión o interpretación que el estar-en-el-mundo o ser-en-el-mundo (Heidegger) en que consiste la existencia humana o el *Dasein* humano implica ya de por sí. En virtud de ese su “método”, es decir, en virtud de la “comprensión” como método, las ciencias del espíritu exceden con mucho la noción de método que implican las ciencias experimentales modernas y quedan en un sitio distinto a éstas: las ciencias experimentales representan un tipo peculiarmente reducido de experiencia, el cual tiene desde luego su función precisamente en el contexto de sentido de un mundo – o en el contexto de sentido en que consiste el mundo – que las ciencias del espíritu tratan de entender. Mundo se entiende aquí en el sentido de esa estructura de la existencia humana que es el ser-en-el-mundo. Queda en un sitio distinto el tipo de experiencia y el concepto de experiencia que las ciencias del espíritu implican.

En un sentido similar Wittgenstein hace patente que el recurso a la comparación, es decir, poner las cosas unas al lado de otras, sirviéndose de ejemplos diferentes, de descripciones diferentes, con el objeto de que algo encaje, haga *click*, satisfaga, de tal manera que el que recibe la explicación esté dispuesto a decir “ahora sé por qué eso me producía este efecto”, “ahora entiendo por qué esto me causaba esta sensación” o cosas del mismo género, el recurso a la comparación, digo, tampoco es artificial, sino la forma reflexiva de algo que en su vida cotidiana los hombres siempre están haciendo. Wittgenstein concede que la explicación en la que nos representamos la

totalidad de los hechos en una disposición legible y esclarecedora a la vez, “designa nuestro modo de representación, la manera como vemos las cosas” en nuestra vida diaria.

Según Wittgenstein, como vimos, hay problemas como los estéticos, para los que las explicaciones de las ciencias de la naturaleza son insuficientes; estos problemas, ya lo hemos anotado, no se corresponden con el ámbito de conocimiento que representan las ciencias del espíritu. Sin embargo, cabe preguntarse si el proceder que describe Wittgenstein para tratar ciertas perplejidades estéticas no puede arrojar luz sobre el tipo de explicaciones que tenemos que dar en ciencias sociales. Brevemente, en lo que queda de este artículo nos ocupamos de esta cuestión.

### Observaciones finales: la problemática de las ciencias sociales

Antes de terminar quisiera dejar sugeridos algunos puntos en los que me parece que la contribución de las *Lecciones sobre estética* de Wittgenstein a las ciencias sociales es especialmente importante; ello lo haré continuando por la vía de una analogía, si quiera implícita, con la hermenéutica filosófica. Pienso que por aquí se puede continuar una comparación entre Wittgenstein y Gadamer.

- a. Desde la perspectiva que se configura en las *Lecciones sobre estética* (desde el último Wittgenstein), el análisis del lenguaje pierde gran parte de su significación para una lógica de la ciencia, significación que pretendía tener en el *Tractatus*, es decir, ya no delimita el ámbito de las ciencias de la naturaleza. En lugar de eso, el análisis del lenguaje ordinario, al elucidar las gramáticas de las formas de vida, adquiere una especial significación para las ciencias sociales en un doble sentido: en primer lugar, arroja luz sobre lo que se puede entender por acción social. La conexión interna del lenguaje con su uso y con la práctica en general, con el saber cómo hacer ciertas cosas, Wittgenstein la hace notar al examinar el proceso de socialización de un niño dentro de una cultura.<sup>5</sup> En el proceso de socialización se enseña al

---

5 “Si se preguntan cómo aprende un niño la palabra ‘bello’, ‘hermoso’, etc., se encontrarán como si se tratara más o menos de interjecciones... Un niño normalmente aplica primero una palabra como bueno a la comida. ¿Importaría algo si en lugar de decir ‘Esto es bonito’ dijera sólo ‘¡Ah!’ y sonriera o, simplemente me frotara el estómago? Dentro del ámbito de esos lenguajes no sur-

niño a realizar *esas* actividades, a emplear *esas* palabras, y a reaccionar de *ese* modo a las palabras del otro. El niño domina un lenguaje en el momento en el que ha aprendido a hacer ciertas cosas del modo común en que se está de acuerdo en hacerlas. Al aprender un lenguaje, el niño se implica en prácticas comúnmente aceptadas y aprende criterios comúnmente aceptados para la ejecución de esas prácticas, aprende a hacer ciertas cosas del modo en que se deben hacer. Tales usos del lenguaje y manifestaciones de la acción en los que los individuos se implican remiten a una pluralidad de sistemas de referencia o “juegos de lenguaje” en los que la realidad es pre-interpretada. Ahora bien, Wittgenstein se percata no sólo de que las expresiones sólo tienen sentido dentro los diversos “juegos de lenguaje”, sino también de que la gramática de cada lenguaje concreto expresa una determinada cultura y una determinada época. (WITTGENSTEIN, 1966a, p. 8) Se advierte la conexión con la acción humana: el lenguaje constituye el contexto de sentido que puede mostrar a la acción individual como *razonable* o, dicho de otro modo, la acción humana no es comprensible si no se la pone en conexión con el lenguaje dentro del cual tiene lugar. En segundo lugar, la noción de lenguaje con la que Wittgenstein opera deja ver el núcleo dogmático de las formas de vida social. La lógica del lenguaje constituye un horizonte de insuperable imperio que está a la base de lo que denominamos sociedad. La hermenéutica filosófica, desde Dilthey, puede sentirse confirmada por este Wittgenstein que frente a la universalidad monológica de los lenguajes construidos, subraya lo insuperable de la tradición lingüística dentro de la cual la vida humana tiene lugar;

- b. Además, las ideas de Wittgenstein en torno al lenguaje permiten elucidar el modo en que la acción social se hace accesible a la comprensión (*Verstehen*) de un intérprete social. Wittgenstein sugiere que el comportamiento humano no obedece a leyes, sino que tiene un sentido y que el sentido no es algo que descubrimos como se descubre una ley o que podamos describir, sino sólo comprender.

---

gen en absoluto problemas respecto a cuál es el significado de esas palabras o cuál es el objeto que realmente designan” (WITTGENSTEIN, 1966a, p. 2)

Para comprender una expresión, el analista se ve remitido, en última instancia, a la situación de aprendizaje misma: “Una cosa que debemos hacer siempre cuando se discute sobre una palabra es preguntar cómo fue enseñada. Esto, por una parte, destruye una multitud de concepciones equívocas y, por otra, proporciona un lenguaje primitivo en que se usa la palabra. Aunque este no sea el lenguaje que se utiliza a los veinte años, sí se consigue con ello una primera aproximación al tipo de juego de lenguaje que se va a jugar”. (WITTGENSTEIN, 1966a, p. 1-2) El planteamiento de Wittgenstein, según el modo en que aparece aquí expuesto, implica, para una lógica del *Verstehen*, una relación estrecha entre la comprensión de un lenguaje y la repetición virtual de los procesos de socialización; en este aspecto, como en muchos otros, coincide con Peter Winch. (WINCH, 1970a) Para aprehender una cultura extraña, sería menester algo similar a la socialización en la comunidad de lenguaje de la que se trata. “Comprender” un lenguaje significa “dominarlo”, haber adquirido ciertas habilidades, y para “dominarlo” el intérprete habría de “socializarse”, “ejercitarse” en él. Gadamer, por su parte, pone a la base el hecho de que tanto el intérprete como la sociedad estudiada dominan en cada caso un contexto de sentido, un lenguaje, y que de lo que se trata es de la obtención de un entendimiento entre ambos, de un “diálogo”: “*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’ en el diálogo*”. (GADAMER, 2007, p. 376-377) El dominio de un contexto de sentido es un acto vital y tal dominio es la precondition para el entendimiento con otra cultura en el “diálogo”. Lo que debe hacer el intérprete no es, para Gadamer, comprender un contexto de sentido socializándose en él, sino alcanzar un entendimiento con tal comunidad mediante una conversación. El intérprete podría participar de la comunidad que estudia, pero no con la finalidad de interiorizarla, sino con el propósito de dialogar con ella. En esa medida, queda rechazada la “socialización” en una cultura como metodología comprensiva.

- c. Moore refiere que, a propósito de *La rama dorada* de Frazer (FRAZER, 2009), dos de los aspectos que Wittgenstein quería destacar eran los siguientes: (1) Que es un error creer que hay siempre una razón, y

sólo una, que lleva a la gente a actuar de una manera particular, un motivo que es *el* motivo. “Puso como ejemplo de este tipo de error, la afirmación de Frazer al hablar de la Magia de que cuando los primitivos punzan la efigie de una determinada persona, creen que han herido a la persona en cuestión. Dijo que no siempre sostienen los primitivos esa ‘creencia científica falsa’” (2) El error, directamente ligado al primero, que consiste en suponer que *el* motivo consiste en llegar a un resultado útil. “Puso como ejemplo de este error la suposición de Frazer de que ‘la gente en cierto estadio considera útil matar a una persona para obtener una buena cosecha’”. (MOORE, 1955, p. 19) Por lo menos dos consecuencias se pueden extraer de este planteamiento en lo tocante a las ciencias de la sociedad. En primer lugar, Wittgenstein polemiza con el cuadro implícito de Frazer que evidencia la larga evolución de la humanidad: partiendo de la magia y de la religión, la especie humana alcanza la edad de la ciencia. Si se sigue este cuadro evolutivo, se puede pensar, como lo hace Frazer, que la magia y la religión son ciencia errónea, técnica inadaptada, representaciones falsas de la física de las cosas: falsa física, falsa medicina, etc. Para Wittgenstein, como para Peter Winch (WINCH, 1970b), la magia y la religión no pueden ser colocadas en el mismo plano que la ciencia y ser comparadas con ella a título de “estadios” anteriores de la evolución. Más bien, ocurre que magia y ciencia son dos modos de ver el mundo y que una de las diferencias entre ambas consiste en que mientras en la visión científica del mundo hay progreso, en la visión mágica no lo hay. La magia no tiene dirección en su desarrollo. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, que podemos estar convencidos de que *no comprendemos* nada de la mentalidad mágica si la ponemos en paralelo con la ciencia, es decir, si proyectamos nuestra visión científica del mundo sobre la visión mágica o religiosa del mundo. Una de las cosas que resulta inadmisibles para Wittgenstein es que se exponga a la magia, por así decir, como una tontería. Sugiere que una conclusión como esta (la de Frazer) es un indicio de una incomprensión casi total del fenómeno estudiado, y tal incomprensión es atribuible al hecho de que el científicismo termina por considerar las creencias mágicas o religiosas como una



mentalidad pre-científica. Es un error, en fin, acercarse a una cultura considerando que la humanidad ha llegado a resolver mediante la ciencia *los mismos* problemas que se había esforzado por resolver mediante la magia y la religión. Formulado en términos de Gadamer diríamos que el cientificismo comporta prejuicios que nos vuelven sordos al fenómeno estudiado.

- d. Hemos dicho que, frente a las explicaciones de las ciencias de la naturaleza que ponen un fenómeno en relación con otro, a fin de que funcione como su fundamento o causa, las explicaciones estéticas hacen uso de analogías. Cabe preguntarse si en ciencias sociales no resulta con frecuencia más clarificador desarrollar estudios en los que ponemos un proceso social al lado de otro para que, mediante su contigüidad u oposición, se aclaren mutuamente. El asunto de por qué un fenómeno histórico o social se desarrolla por determinadas vías y no por otras, ¿no se aborda mejor cuando se hacen estudios comparados y no estudios causales?, ¿no vemos mejor las tendencias o líneas de desarrollo de un fenómeno social, por ejemplo, cuando lo ponemos al lado de otro para que, por similitud o contraste, podamos determinar qué pasó y cómo se desarrolló el proceso? Lo mismo aplica para la idea de aceptación de la explicación que se ofrece de una perplejidad estética, que Wittgenstein opone a la comprobación propia de las explicaciones de las ciencias de la naturaleza. El potencial de las teorías de la violencia, de la sociedad, de la política, de los denominados procesos de racionalización, es decir, de en qué consiste el mundo moderno y cómo tuvo lugar la modernidad, de los análisis críticos de las sociedades contemporáneas, etc., ¿no yace en su capacidad para hacernos ver las cosas de una manera tal que estamos dispuestos a suscribirla?, ¿no ocurre con frecuencia que, por ejemplo en la explicación de un fenómeno político, lo más importante de tal explicación es que estemos dispuestos a aceptarla, esto es, a que quienes la escuchamos estemos en condiciones de decir: “ya veo lo que planteas y estoy de acuerdo con ello” o “ahora entiendo lo que dices, no lo había visto de esa manera”, etc.? Esto no depreciaría en absoluto el conocimiento de lo social, sino que mostraría que uno de los hechos epistemológicos más relevantes en ciencias so-

ciales es aquí necesitamos por fuerza teorías que hagan *click*, que nos hagan decir: “esta teoría me ha hecho ver las cosas de otra manera, de una manera que resulta más esclarecedora..., la suscribo”. Determinar esta línea de desarrollo, así como abordar la cuestión, por lo demás determinante, de cómo se relacionarían en ciencias sociales estas explicaciones que habrían de ser aceptadas, con las explicaciones que deben ser comprobadas – de las que, sin lugar a dudas, también hacen uso las ciencias sociales – es algo de lo que no nos podemos ocupar en este artículo. Sólo deseábamos dejar sugeridas estas líneas de desarrollo.

## Referencias

- BOUVERESSE, J. *Wittgenstein reads Freud: The myth of the unconscious*. United Kingdom: Princenton University Press, 1991.
- BOUVERESSE, J. *Wittgenstein y la estética*. Valencia: Universidad de Valencia, 1993.
- CONNOLLY, M. J. Gadamer and the author's authority: a Language-game approach. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Malden, v. 44, n. 3, p. 271-277, Spring 1986.
- FRAZER, J. G. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. New York: Cosimo Classics, 2009.
- FREUD, S. *El chiste y su relación con el inconsciente*. Buenos Aires: Amarrortu, 2003/2004a. (Obras Completas de Sigmund Freud).
- FREUD, S. *La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amarrortu, 1976. (Obras Completas de Sigmund Freud).
- FREUD, S. Más allá del principio de placer. Buenos Aires: Amorrortu, 2003/2004b. (Obras Completas de Sigmund Freud).
- GADAMER, H.-G. *Verdad y método*. España: Ediciones Sígueme, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Trotta, 2003.
- LAWN, C. *Wittgenstein and Gadamer: towards a post-analytic philosophy of language*. London: Continuum, 2004.
- MOORE, G. E. *Wittgenstein's Lectures in 1930-33, New series*, Oxford v. 64, n. 253, p. 1-27. Jan. 1955.

- RHEES, R. Introduction to a Conversations on Freud. In: WITTGENSTEIN, L. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- RYLE, G. *Ludwig Wittgenstein, Analyses*, Oxford, v. 12, n. 1, p. 1-9, Oct. 1951.
- WINCH, P. The Idea of a Social Science and its Relation to the Philosophy. In: WILSON, Bryan (Ed.). *Rationality: key concepts in the social science*. Oxford: Basil Blackwell, 1970a.
- WINCH, P. Understanding a primitive society. In: WILSON, B. (Ed.). *Rationality: key concepts in the social science*. Oxford: Basil Blackwell, 1970b.
- WITTGENSTEIN, L. Lectures and conversations on aesthetics. In: WITTGENSTEIN, L. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*. Berkeley: University of California Press, 1966a.
- WITTGENSTEIN, L. Conversations on Freud. In: WITTGENSTEIN, L. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*. Berkeley: University of California Press, 1966b.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. New York: Cosimo Classics, 2009.

## EL EMBRUJO DEL LENGUAJE

### a propósito de Wittgenstein y el psicoanálisis

*Mariano G. Balla*

La psicología como mecánica del alma no es una ciencia y Freud es fascinante, pero no grande.

La relación de Ludwig Wittgenstein respecto a la lectura de Sigmund Freud tiene contadas referencias. Apenas algunos comentarios en charlas y breves párrafos que, sin embargo, nos pueden orientar en una relación unilateral que transitó por el reconocimiento de una escritura deslumbrante, pero también por una implacable crítica.

Porque indudablemente Wittgenstein se sintió fuertemente seducido por el ingenio y la inteligencia de Freud. Pero ese embrujo no le impidió vislumbrar que por los caminos de la práctica freudiana, el psicoanálisis tarde o temprano se convertiría en una mera mitología. Es decir, Wittgenstein consideraba que el territorio de la reflexión freudiana constituía un campo fértil e inexplorado, y por ello lleno de interés. Inclusive en diálogos solía hablar de sí mismo como un “discípulo de Freud”.

Pero esa posibilidad de “decir algo” (sobre los sueños y lo que simbolizan, por ejemplo) chocaba con el “modo de pensar” dichos acontecimientos. A esta conclusión no se arribará mediante la sola carencia del psicoanálisis a someterse a los criterios de la ciencia positivista, sino desde una aguda mirada que advierte sobre el defasaje entre la creación de un aparato conceptual con

pretensiones explicativas que genera, al decir de Wittgenstein, una manera de hablar más confusa que clarificadora.

Es dable advertir aquí un análisis planteado sobre dos planos. Uno tiene que ver con el propio Freud y la necesidad de establecer críticas a su modo de abordar los problemas, aún reconociéndole el mérito que la visibilidad de esos problemas se deben a su sagacidad. En este sentido no caben dudas que el psicoanálisis amplió los temas que la psicología experimental venía trabajando en el siglo XIX. Pero ello no habilita a convalidar las ideas con las que se intentaba describir los fenómenos en ámbito de los sueños, los sentimientos, la mente o la sexualidad: los procedimientos utilizados serán puestos en cuestión por Wittgenstein.

El otro plano está ligado al psicoanálisis como disciplina y a su influencia en Europa y en América. El discurso psicoanalítico se estructura a partir de un modelo explicativo que naturalmente las personas tienden a creer, aunque, curiosamente, Freud sostenga que las críticas a los saberes que él mismo se encargó de difundir se deben a “resistencias”. ¿Por qué consideraremos, a lo largo del trabajo, que su influencia dio lugar a toda clase de mitologías y malentendidos? Porque los saberes del psicoanálisis tenderán a profundizar la confusión entre “causas” y “razones”.

Freud en su análisis proporciona explicaciones que mucha gente se siente impulsada a aceptar. Él enfatiza, por el contrario, que la gente se siente des-impulsada a ello. Pero si una explicación es tal que la gente siente rechazo a aceptarla, es muy probable que sea también de las que la gente se siente impulsada a aceptar. Y, de hecho, esto es lo que el caso de Freud ha puesto de manifiesto. Tomemos la idea de Freud de que la ansiedad es siempre de algún modo una repetición de la ansiedad que sentimos en el nacimiento. Él no afirma esto aportando pruebas: no podría. Pero es una idea que posee una atracción considerable. Posee la atracción de las explicaciones mitológicas, que dicen que todo esto es una repetición de algo que ha sucedido antes. Y cuando la gente acepta o adopta esto, ciertas cosas le parecen mucho más claras y fáciles. Así sucede también con la noción de inconsciente (WITTGENSTEIN, 1992)

Si bien podríamos decir que, tanto en las reflexiones de Freud y Wittgenstein, hay una búsqueda terapéutica, que en primer caso se manifiesta en echar luz sobre esos signos sin sentido que son los síntomas, y en el caso

de Wittgenstein en esa búsqueda por la depuración conceptual a fin de ayudarnos a comprender los “juegos” del lenguaje, o a no caer en sus “trampas”; sin embargo, hay una enorme brecha entre la finalidad explicativa y los medios para llevarla a cabo. Por un lado, la crítica wittgensteiniana se alzaría contra el atrapante lenguaje psicoanalítico que adquiere mucha fuerza por la tendencia superficial que tenemos de aceptar razones ocultas como explicaciones verosímiles. Y, por el otro, contra la idea de que el psicoanálisis pueda convertirse en un saber que da respuesta a todo. A la profundidad de los fenómenos psíquicos se le opone la actividad clarificadora de una gramática que nos ayude a no caer en un superficial dogmatismo terapéutico. Los razonamientos freudianos se realizan como cadenas asociativas de elementos dispersos, que adquieren un significado a través de la interpretación del analista. Sin embargo, esta resignificación no constituye una hipótesis sólida respecto a los casos clínicos analizados; en este sentido, Freud confunde “razones superficiales” con “causas profundas”.

Se tratará, en definitiva, de ver como Wittgenstein polemiza con los escritos de Freud, tomando una postura alejada tanto de los planteos verificationistas como del facilismo fantasioso de los “doctores del inconsciente”.

## El embrujo Freudiano

Porque si no quieren hablar de ‘pensamiento inconsciente’, tampoco deberían utilizar la expresión ‘pensamiento consciente’.

Si tuviésemos que rescatar una idea de Wittgenstein en su aporte a la filosofía diríamos que fue la caracterización de que la filosofía es una actividad cuya función consiste en la clarificación de los conceptos que tienen lugar en una comunidad lingüística institucionalizada. Y si ese mismo criterio lo utilizásemos para determinar su impronta en las consideraciones psicológicas podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que lo que Wittgenstein hace es ver de qué modo los conceptos psicológicos se vinculan o intentan explicar los fenómenos de la conducta. Esta forma de la reflexión mediante la cual se intentan demarcar problemas genuinos de falsos problemas, que surgen de la incomprensión de la gramática profunda originados en el lenguaje natural, han encontrado un campo fértil en sus consideraciones filosóficas acerca de la psicología.

En principio, le debemos a Wittgenstein haber diferenciado aquellos verbos psicológicos (sentir, recordar, percibir...) empleados en primera persona, de aquellos usos que hacemos de esos mismos verbos en tercera persona, es decir, haber echado luz sobre la diferencia entre describir un estado propio y describir una conducta ajena. Esto, que parece tan simple, sin embargo, marcó dos tendencias de suma importancia en el desarrollo de la psicología. De un lado quienes consideraban que la realidad de una mente no podía ser explicada por fuera de un sujeto pensante, es decir, la vieja concepción cartesiana que rezaba que el conocimiento del otro sólo podía ser posible mediante un razonamiento por analogía. Sé que alguien tiene un dolor de muelas porque lleva su mano a la mejilla, del mismo modo que yo cuando experimento el mismo dolor. Y quienes desarrollaron en cambio otra directriz que confluyeron en una perspectiva conductista que negaba el reino de lo mental, y que reducía todo a disposiciones físicas para el movimiento corporal. Para éstos los pensamientos son inferencias indirectas a partir de hipótesis sobre mi conducta.

Pues bien, Wittgenstein supo salir de esa encerrona, no reduciendo lo mental a lo corporal ni viceversa, sino estableciendo “criterios”. ¿Con que objetivos? Con el de evitar analogías confusas en el uso de los conceptos.

Veamos cómo se utilizan las palabras ‘inconsciente’, ‘saber’, etc., etc. en este caso y cómo se utilizan en otros. ¿Hasta dónde llega la analogía entre estos usos? Trataremos también de construir nuevas notaciones para romper el maleficio de aquellas que estamos acostumbrados. (WITTGENSTEIN, 1992, p. 52)

En este sentido Wittgenstein advirtió con mucha claridad que el desarrollo de las ideas de Freud eran, si bien muy seductoras, al mismo tiempo un espacio minado de confusiones conceptuales.

Muy a primera vista se podría intentar buscar un común denominador entre Freud y Wittgenstein, en el sentido en que ambos procuran realizar una descomposición de lo dado (en los cuerpos o en la gramática) como modalidad para reconstruir conocimientos, desmontando las estructuras tradicionales. Tal vez así podría entenderse la “originalidad analítica” que asume para sí Wittgenstein y el parentesco que cree establecer con Freud:

Mi originalidad (si es esa la palabra justa) es, según creo, una originalidad de terreno, no de semilla. (Tal vez no tenga ninguna semilla que me sea realmente propia). Arroja una semilla en mi terreno y ella crecerá de un modo distinto a lo que ocurriría en cualquier otro terreno. Según mi opinión, la originalidad de Freud era del mismo tipo.

Creo que aquí lo que se quiere significar es la idea de que el análisis no tiene que ver con la invención de nada nuevo, sino con la delimitación de un marco de problemas que encuentren posibilidades de ser abordados mediante una determinada estrategia. Decíamos anteriormente que Freud abonó el terreno de los problemas psicológicos ampliando la agenda de los temas de interés hacia otros rumbos, precisamente hacia aquellos que involucraban las capacidades de la mente humana que no encontraban respuesta en la explicación neurológica. Sin embargo, lo que ocurrió fue que esa necesidad práctica de dar respuesta a sus pacientes, lo llevó a fusionar horizontes usualmente poco compatibles, como las perspectivas deterministas de su formación psiquiátrica y la resonancia de los mitos griegos; o modos de explicación que combinaban términos clínicos como “libido” (que se entendía como residuo de la energía neural de las neuronas) con otros, sugerentes pero confusos, como el concepto de “inconsciente”. (HESSE; ARBIB, 1998)

Aquí Wittgenstein fue implacable. El embrujo del lenguaje freudiano no le hizo perder de vista que una de las cosas esenciales tenía que ver con comprender como opera esa seducción en el efecto de autoridad sobre el pensamiento que produce el psicoanálisis, y para ello tenía que sumergirse en la profundidad de su discurso.

Es cierto que Freud tal vez haya sido el primero en hablar de determinadas “reacciones psicológicas”, y es lógico que a esa novedad le haya incorporado un sistema de notación que intente explicarlos. Lo que constituye un traspaso indebido es reconfigurar toda la vida psíquica a partir de esa escritura. Freud fue un prolífico creador y resignificador de conceptos. Pero eso no lo habilita a pensar que las explicaciones que proporciona son las únicas que merecen ser consideradas. La figura de un rompecabezas, como aquella a la que hace mención Wittgenstein, tal vez nos ayude a comprender lo que intento plantear. El rompecabezas freudiano es el de un cuerpo frag-



mentado que es necesario recomponer a partir de las piezas que faltan. Con esos elementos se produce la “construcción” de un cuerpo nuevo, pero que responde a la fisonomía de un monstruo. Coexisten en ese cuerpo piezas del cuerpo original junto a otras que se intentan colocar a presión saturando la figura y deformándola. La osadía de Freud lo lleva a buscar una explicación al dilema del rompecabezas violando las reglas del juego, buscando objetos imposibles y que solo a partir de su ingenio para urdir razones es que nos cuesta tanto discernir que se tratan de muchos juegos que se quieren presentar como uno solo.

En cambio, el rompecabezas wittgensteiniano no busca construir ninguna figura novedosa sino simplemente ensamblar las piezas diseminadas de un juego que está ahí. No hay partes que faltan, simplemente están desordenadas y de lo que se trata es de aprender a mirar para colocar las piezas en el lugar que corresponden de acuerdo con las reglas de ese rompecabezas.

Traduciendo... lo que Wittgenstein hace es clarificarnos el juego que estamos jugando y recusando la ilusión de quienes piensan que un rompecabezas se arma con las piezas de cualquier otro.

Muchos de los conceptos de Freud son, creo, como piezas de un rompecabezas que intentar aplicarse a la figura de otro. Por ejemplo, ¿cómo se entiende el concepto de “inconsciente” dentro del ámbito de la vida mental?

Claramente hablar de “inconsciente” es hacer referencia a un concepto que no es de experiencia, que no está en ningún ámbito particular ni de la vida mental ni mucho menos en alguna zona del cerebro. Sin embargo se lo hace jugar como el proceso esencial de la vida psíquica y la conducta humana.

El motivo de esta importancia puede obedecer a razones entendibles en el contexto de finales del siglo XIX y principios de XX: la vida mental reviste una complejidad mayor a la que puede dar cuenta la consciencia del sujeto y las distintas filosofías racionalistas que afirman la transparencia de un “yo” que todo lo percibe.

Ahora bien, que la vida mental tenga huecos, ¿nos habilita a crear un concepto oscuro para con él impugnar la inalcanzable utopía de la transparencia? Tan confuso es el concepto que su intento de justificación encadena razonamientos que devienen en una catarata de disparates que dan lugar a nuevos conceptos y así sucesivamente.

De hecho, del intento por explicar qué es el “inconsciente” surge otro concepto, el de “represión”. Porque no se trata solo de decir que lo inconsciente es lo consciente no percibido, sino que es un proceso que no se puede percibir porque algo lo impide. Y ahí viene la represión, que es la oposición a posibilidad de que la conciencia se represente el recuerdo de una experiencia traumática. Y a su vez, el recuerdo reprimido ocasiona las manifestaciones de otro de los conceptos centrales en Freud: la “neurosis”. Y la cadena sigue...

¿Cómo desenredamos esta jerga? Si seguimos a Wittgenstein, analizando las modalidades de la argumentación. ¿Y como está argumentado el proceso del inconsciente?

- a. Como inferido a partir de que su existencia explica los actos comportamentales y los efectos mentales perceptibles;
- b. Como manifestación teórica que se vincularía con lo que podríamos percibir si no estuviésemos impedidos de hacerlo;
- c. Como concepto que solo puede entenderse en virtud de la gramática de los procesos conscientes. (BOUVERESSE, 1991)

Ahora bien, en estas tres características coexisten dos situaciones que no son suficientemente explicadas por Freud: la necesidad de ir más allá de la conciencia y la explicación de lo inconsciente a partir de las propiedades de lo consciente pero elaboradas en un lenguaje puramente negativo. Algo similar a la caracterización cartesiana de la mente, en su oposición al cuerpo, que era entendida como aquello que no ocupa un lugar en el espacio, que es inmaterial, que es privada y que no se somete a las determinaciones causales. Aquí fue Ryle el que advirtió el sinsentido de esa forma de hablar, puesto que el vocabulario de lo mental consistía simplemente en negar las características atribuidas a los cuerpos. (RYLE, 2005) Ese “error categorial” creo que lo podríamos extender también a Freud en su caracterización del inconsciente, ya que si se considera que los procesos psíquicos no pueden describirse en el vocabulario de la neurología, eso no me puede llevar a intentar describirlo en forma análoga simplemente planteando lo opuesto. El inconsciente se diferencia de la conciencia en el hecho de que no es consciente. Pero, ¿tengo forma de avanzar en un concepto de lo inconsciente que no implique solamente la negación de las propiedades de la conciencia?

Wittgenstein fue escéptico al respecto. Es entendible que Freud intente hacer inteligible la vida psíquica para explicar las acciones humanas. Pero esa búsqueda no se sostiene en una solidez teórica que lo posibilite. El marco de los problemas de que se ocupa no encuentra correlato en hipótesis corroboradas por la experiencia ni en teorías que predigan sucesos a los fines de encontrar nuevos descubrimientos científicos. En este sentido, Freud no hace otra cosa que describir novedosamente hechos ligados a la psicología. ¿Y eso tiene algo de malo? De ningún modo, en la medida en que no se nos pretenda engañar haciéndonos creer que su metodología del desvelamiento nos brinda el acceso a conocer como las cosas funcionan en el ámbito de lo psíquico. Aquí Wittgenstein es muy claro cuando, refiriéndose a la teoría de los sueños de Freud y a la máxima que reza que los sueños son realizaciones de deseos, reflexiona:

Tenemos una teoría, una teoría dinámica de la proposición del lenguaje; sin embargo, no se nos muestra como una teoría. En efecto, la característica de una teoría tal es que contemple un caso especial claramente intuitivo, y diga: 'esto muestra como son las cosas en todas las situaciones; este caso es el arquetipo de todos los casos'. ¡Por supuesto! Así debe ser, solemos decir y nos damos por satisfechos. Hemos llegado a una forma de representación que nos parece obvia. Pero esto es como si ahora hubiéramos visto algo que está bajo la superficie. (WITTGENSTEIN, 2009, # 444)

Una última reflexión sobre el concepto de "inconsciente" tiene que ver con el uso que se le dio y se le da al término. Una cosa sería entenderlo como concepto operacional ligado a la posibilidad resolutive de un problema práctico que se le presenta a un paciente, y otra cuestión muy distinta es entenderlo como un sustantivo con una identidad propia. Aquí nuevamente Freud produce una transición semántica a sabiendas, ya que la necesidad de transformar sus experiencias clínicas en un modelo científico de explicación de las enfermedades mentales requiere reificar al concepto "inconsciente" como condición de posibilidad para la explicación causal de los sucesos. Ahora el inconsciente deja de estar asociado a un adjetivo y se transforma en un "algo", pero cuyas determinaciones siguen siendo misteriosas, como ya dijimos anteriormente. (TOMASINI BASSOLS, 2010, p. 272)

Esa oscuridad de los conceptos freudianos lo llevaron a Wittgenstein a afirmar que el psicoanálisis es susceptible de mistificaciones de todo tipo. En principio eso se produce cuando la lógica persuasiva desplaza a la rigurosidad del análisis filosófico. Pero también se puede entender la mistificación como la posibilidad de filtrar en conceptos como “inconsciente” una representación oculta de “algo” o “alguien” que tiene sus propios deseos, motivaciones y estrategias independientemente de nosotros. Y eso también nos seduce y tiende a persuadirnos: la necesidad de suponer que todo lo que nos es esquivo en términos de explicación encuentra algo o alguien que explica que ese vacío no es tal. Una idea aproximada a lo que vengo diciendo la expresa Anthony Kenny (1984) cuando hace referencia a la “falacia del homúnculo” entendida como aquella aplicación de predicados de seres humanos a entidades que funcionarían como hombrecillos dentro de los hombres y que explicarían aquello que por nuestros propios medios (conscientes) no podemos hacer. Kenny dice que esa falacia ya la aplicó Descartes al considerar que el alma encuentra sus imágenes en la glándula pineal, y, decimos nosotros, también la aplica Freud haciendo coexistir ilegítimamente una búsqueda científica con el peligro de una explicación antropomórfica.

No viene nada mal escuchar la advertencia de Wittgenstein (1992) en relación al análisis freudiano:

[Freud] no ha dado una explicación científica del mito antiguo. Lo que ha hecho es proponer un nuevo mito. Por ejemplo el atractivo de la idea de que toda ansiedad es una repetición de la ansiedad del trauma del parto, no es sino el atractivo de una mitología.

Salir del deslumbramiento y el embrujo, que también encandiló a Wittgenstein, constituye una tarea ardua, aguda y persistente.

## Razones y causas

La diferencia entre una razón y una causa puede ser explicitada del modo siguiente: la investigación de una razón entraña como una parte esencial el acuerdo del interesado con ella, mientras que la investigación de una causa es realizada experimentalmente (Eso sobre lo que el paciente se pone de acuerdo no puede ser una hipótesis concerniente a la causa de su risa, sino únicamente el hecho de que tal o cual cosa ha sido la razón por la cual se ha reído).

Esta tarea de desmontar las falacias e inconsistencias del discurso psicoanalítico no se reducen a defender una perspectiva meramente científica del conocimiento. No busca simplemente achacarle una ausencia de rigor científico ni formular un criterio de demarcación que muestre sus proposiciones como absurdos sinsentidos por no ajustarse a un determinado “molde” preestablecido. Como venimos diciendo, Wittgenstein tenía una admiración por la escritura de Freud, por su talento a la hora de componer un discurso con pretensiones de científicidad, pero desde una construcción conceptual enteramente novedosa para lo que eran los parámetros de la ciencia decimonónica. Ese manifiesto reconocimiento a un lenguaje seductor, no le impidió, sin embargo, hurgar en otra de las distinciones que quiero desarrollar: la diferencia entre “razones” y “causas”.

Como sabemos, una de las ideas fuerza de la práctica psicoanalítica está relacionada con la ignorancia del sujeto respecto a buena parte de los motivos que lo llevan a actuar de determinada manera. Los síntomas aparecen, en principio, como huellas sin sentido, que no obedecen a razones reconocidas. Esta idea, desde luego, funcionó como un golpe mortal frente a las tesis de la transparencia del significado enarbolado por las filosofías de la conciencia. De allí en más el conocimiento de uno mismo no descansará en los contenidos de conciencia del “yo racional”, ámbito único y último de comprensión, sino en la agudeza interpretativa de un otro. Esa presencia externa no es sólo la de un cuerpo que existe en una misma dimensión espacio-temporal con otros cuerpos, pero incapaz de penetrar en la interioridad de mi mente. Por el contrario, Freud, a diferencia de Descartes, considerará que esa mediación del otro (en este caso el analista) es clave en la decodificación del síntoma, logrando dotar de sentido y haciendo visible lo que solo se presentaba como contenido latente.

Ahora bien, esa clarificación que el analista trabajosamente saca a la luz necesita de otro ingrediente: la aceptación por parte del paciente del proceso realizado y las conclusiones a las que se arribaron. La conjetura del analista estaría confirmada en la aceptación del sujeto que la internaliza como la “razón” que sale a la luz. Y efectivamente, se trata de una razón en la medida en que la explicación provista por Freud responde a una necesidad de hacer teleológicamente inteligibles fenómenos mentales y de comportamientos, en principio velados a nuestra comprensión. Las motivaciones esclarecidas y asumidas por el sujeto conforman la razón sobre la que se ha echado luz.

Lo que se trata es de saber si esas razones constituyen causas. ¿Es lo mismo aceptar una razón que aceptar una hipótesis explicativa de tipo causal? La pregunta no es inocente. Se formula precisamente porque Freud da razones en sus experiencias clínicas, pero cree haber detectado “causas”. Y aquí radica la crítica aguda que le asesta Wittgenstein. Confundir razones con causas, es una clara confusión gramatical (aunque un Wittgenstein complaciente y benévolo para con Freud sólo dice que se trata de una “astucia”).

Forma parte de la gramática de la razón que el propio sujeto-paciente describa sus acciones para luego, a partir del trabajo de la mediación analítica, el agente conozca y acepte las motivaciones, los deseos y las intenciones. Por eso, las razones están ligadas a la acción en el sentido de que preceden a las mismas. Porque quiero fumar un cigarrillo es que camino hacia el kiosco para comprarme un atado.

Pero las causas, se encuentran en otra dimensión. Decir que un hecho A es la causa de un hecho B, implica que es necesario verificar en una gran cantidad de casos que esa regularidad se confirma. En otros términos, las causas no tienen que ver con decisiones y elecciones intencionales (centrales en el proceso del psicoanálisis), sino más bien con experimentaciones, estadísticas y observaciones de un mecanismo.

Ni las razones pueden ser conjeturadas mediante un procedimiento científico, ni las causas pensarse en relación a la posibilidad de aceptación del sujeto de sus intenciones. La relación de la causa con el efecto es una relación empírica y externa entre dos sucesos. La razón, redescubre una acción con el objeto de volverla inteligible.

Friedrich Waismann, de indudable cercanía con Wittgenstein, aporta argumentos en el sentido de esta distinción cuando liga los “motivos” a la interpretación que hacemos de nuestras acciones. Si bien interpretar no es sinónimo de arbitrariedad, en la comprensión de la acción se despliegan una multiplicidad de posibilidades que no alcanzan a configurar tampoco propiamente un conocimiento. Waismann cree ver en el lenguaje psicológico algo incompleto, la ausencia de un término que reconozca la interpretación pero que a su vez la trascienda. La psicología hace eje en los “motivos”, y ellos constituyen ese término que se sitúa entre una razón (que puede ser reconocida y aceptada) y una causa (que puede ser conocida objetivamente). En este sentido Freud confunde el deseo de su búsqueda, con la metodología

que elige para llegar a esa meta. Quiere construir una ciencia positiva y no hace más que desarrollar una “hermenéutica de la motivación”. Freud era un entusiasta creyente en el determinismo psíquico y aún cuando el concepto de inconsciente es un concepto oscuro (puesto que se define como un proceso activo, aún cuando de momento nada sabemos de él), estaba convencido que las acciones a explicar tenían una causa determinante en este proceso. Lo que con sutileza tanto Wittgenstein como Waismann advierten, es que esta metodología intenta compatibilizar algo curioso: la idea del desconocimiento del sujeto acerca de las causas de su acción con la imposibilidad de cuestionar este planteo por el hecho de no ser susceptible al contraejemplo. No se trata solo de “probar” lo que se está diciendo, como podría sugerirlo un ramplón positivismo, sino de desenredar este particular género explicativo que Freud lleva a cabo. ¿Cómo respondemos a la afirmación de que los sueños son realizaciones de deseos que el sujeto desconoce? No podríamos negarlo simplemente porque el contraargumento sería que la negativa forma parte precisamente de esa resistencia que el psicoanálisis intenta romper. El jocoso ejemplo que extrae Frank Cioffi del propio Freud es una muestra acabada de lo que estamos diciendo. La situación da cuenta de una paciente que le narra a Freud un sueño en el cual algo que quería evitar se presentaba como realizado. Desde luego esto estaba en franca oposición a la máxima de que en los sueños se cumplen los deseos, y ahí entonces el inefable Freud dice: “No hay dudas, el sueño demostraba que me había equivocado. Por lo tanto, era ella quien deseaba que yo me equivocara y su sueño demostraba ese deseo cumplido”. (CIOFFI, 1971)

En definitiva, hay una meta a la que Freud quiere arribar, pero desde una estrategia metodológica inviable. Pretende que se homologuen las explicaciones de los fenómenos psíquicos de sus experiencias clínicas de un modo similar a como las ciencias naturales explican las fuerzas y los estados. El embrollo se ha consumado... no podemos llegar a las consecuencias deseadas si para ello encaramos el camino equivocado. Las ciencias naturales no constituyen el sitio para las razones ni para las actitudes proposicionales. Freud llevó las razones a las causas. He ahí el problema. Su formación médica le jugó una mala pasada. Su determinismo lo llevó a considerar como causas a simples razones que no resisten la generalización.

Wittgenstein en este sentido dirá que razones y causas obedecen a diferentes “juegos de lenguaje”. Esto nos queda claro simplemente cuando comprobamos las distintas formas de preguntar respecto a la razón de una creencia o respecto a la causa de un suceso. Muy pertinentemente Jacques Bouveresse (1991, p. 163) recuerda la invitación de Wittgenstein a comparar dos juegos de lenguaje:

a) Un juego de lenguaje en el cual se da a alguien la orden de efectuar ciertos movimientos con el brazo o de adoptar ciertas posturas corporales.

b) Un juego de lenguaje en el cual alguien observa ciertos procesos regulares, como por ejemplo, las reacciones de diferentes metales a los ácidos y formula predicciones sobre las reacciones que tendrán lugar en ciertos casos.

Está claro que para Wittgenstein hay cierta familiaridad entre ambos juegos, en la medida en que los dos generan por ejemplo una “predicción”. Pero así como decimos esto, no podemos dejar de reconocer las profundas diferencias en las formas en las que ese juego se desarrolla y las reglas que los conforman.

Esta situación incluso fue advertida por Donald Davidson (1995), aún cuando sabemos todos que su tesis es contraria a la distinción “razón/causa”. (No habría que reprocharle nada a Freud en el eventual conflicto entre explicaciones por razones y explicaciones causales, porque la racionalización es una especie de explicación causal. Pero el conflicto existe si queremos simultáneamente explicar los fenómenos en término de razones, y suponer que esos fenómenos pueden ser tratados, en el mismo sentido, con los mismos criterios que las ciencias naturales.

## Conclusiones

Permítaseme introducir en las reflexiones finales a la figura de Bertrand Russell, y una idea suya que representa mis sensaciones respecto a Freud. Russell decía que en todas las áreas del pensamiento debíamos poder distinguir entre aquello que tiene valor cultural y las cosas que tienen valor profesional. (RUSSELL, 2004) La figura de Freud sin dudas ha marcado el derrotero de las ideas contemporáneas. Nadie que quiera ensayar hipótesis



sobre la cultura, la religión o los comportamientos sociales puede sustraerse a la lectura de muchos de sus escritos ni a la utilización de algunos de sus términos. No solamente revolucionó la psicología desarrollando una escuela que luego de más de cien años le sigue tributando obediencia, sino que además constituye una referencia precisa cuando desde la filosofía se habla de “conciencias de un cambio de época”, “muerte de la razón”, “crítica del sujeto”, etc. Sus reflexiones sobre la no existencia de un sujeto autónomo o la irracionalidad fáctica de su aparente razón, sirvieron para pensar el mundo contemporáneo en términos menos ingenuos y más autocríticos. Eso nadie lo puede desconocer. Las preguntas que Freud se formuló y la ampliación de temáticas en el terreno de la psicología fueron embriones que hoy retoman otros autores y otras corrientes.

Sin embargo a Freud le ocurrió algo que Russell achacaba a los filósofos, a saber, la mala jugada del temperamento que por un lado necesita creer en proposiciones generales acerca del universo, pero por el otro la falta de paciencia intelectual para no apresurarse en consideraciones teóricas inconsistentes que den cuenta de esa búsqueda primaria.

Aquí hay que ser muy claros: la filosofía de la psicología de Freud es falsa e inconsistente. Y Wittgenstein, como hemos visto, le asestó golpes demolidores. Sus reflexiones no fueron acompañadas por un marco teórico sólido que le permitiese hacer visibles resultados. El psicoanálisis no es una ciencia (porque es un cuerpo de doctrina pensado en función del individuo y no de especies naturales) pero su trampa consiste en procurarlo al combinar ilegítimamente principios abstractos con datos para confluír en un modelo de explicación pretendidamente causal. Es, en síntesis, una construcción conceptual que al lograr el asentimiento del paciente, mediante un molde atractivo y seductor, considera dar por cumplida su misión explicativa. Pero esa explicación no es más que una ingeniosa historia ficcional. (TOMASINI BASSOLS, 2010, p. 287)

Tal vez entonces podríamos seguir hablando de Freud más como filósofo que como científico, al menos si consideramos -con Russell- a la especulación filosófica como un valioso preliminar de un conocimiento científico por venir. Esa es mi sugerencia interpretativa de la obra de Freud, aunque estoy casi seguro que esta idea poca gracia le causará a sus parroquianos y a su lucrativa profesión.

## Referencias

- ASSOUN, P.-L. *Freud y Wittgenstein*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992.
- BOUVERESSE, J. *Filosofía, mitología y pseudociencia*. Madrid: Síntesis, 1991.
- DAVIDSON, D. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Barcelona: Crítica, 1995
- HEATON, J. *Wittgenstein y el psicoanálisis*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- HESSE, Mary; ARBIB, M. *La construcción de la realidad*. Buenos Aires: Almagesto, 1998.
- KENNY, A. *El legado de Wittgenstein*. México: Siglo XXI, 1984.
- RHEES, R. *Recuerdos de Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- RUSSELL, B. *Ensayos impopulares*. Barcelona: Edhasa, 2004.
- RYLE, G. *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós, 2005.
- TOMASINI BASSOLS, A. *Lecciones wittgensteinianas*. Buenos Aires: Grama, 2010.
- WAISMANN, F. *Wille und Motiv, Zwei Abhandlungen über Ethik und Handlungstheorie*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun, 1982.
- WINCH, P. et al. *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: EUDEBA, 1971.
- WITTGENSTEIN, L. *Zettel*. Madrid: Gredos, 2009.
- WITTGENSTEIN, L. *Cuadernos azul y marrón*. Barcelona: Planeta Agostini, 1994
- WITTGENSTEIN, L. *Lecciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1992.



# ¿WITTGENSTEIN, FREUDIANO?

*Romina Ibarra*

## Introducción

El propósito central de este artículo es responder al siguiente interrogante: ¿Cómo Wittgenstein pudo haber considerado a la psicología como algo perfectamente fútil y mostrar tantas reservas con respecto a la teoría psicoanalítica y, simultáneamente, experimentar con la lectura de Freud una verdadera iluminación al punto de denominarse a sí mismo como un “discípulo” y “seguidor” de este autor (EPR, p. 115)? Daré por sentado que la formulación del problema presupone una estructura valorativa ambivalente, aunque no por eso contradictoria. Si bien, tal como afirma Majetschak (2008), es difícil determinar correctamente e interpretar satisfactoriamente la actitud de Wittgenstein hacia los textos filosóficos o literarios que leyó como estímulos motivadores para su propio pensamiento, considero que su actitud reflejada en declaraciones que oscilan entre la admiración y el más profundo rechazo de las ideas freudianas, tal y como se aprecia en casi todas las observaciones de Wittgenstein sobre Freud, es un tema digno de esclarecimiento.

## La crítica de Wittgenstein al psicoanálisis freudiano

### Preliminares

Para entender la crítica de Wittgenstein a la obra de Freud, es fundamental situarse en el contexto de la crítica vienesa al psicoanálisis. Tal como se exhibe en Krauss (1918), Friedell (1932) y Popper (1934) el criticismo vienés se circunscribe a una sospecha sobre la legitimidad científica del psicoanálisis a partir del carácter arbitrario o no necesario de la interpretación analítica y su imposibilidad de refutación. Aunque Wittgenstein retoma su objeción desde el mismo punto sensible que señalaron sus contemporáneos vieneses, pone de manifiesto un tratamiento original de la cuestión. Precisamente, a diferencia de un Krauss o un Popper, la crítica de Wittgenstein, si bien llega al mismo resultado refutativo que éstos, se edifica sobre otro costado: la relación que las explicaciones interpretativas de Freud instituye con el sujeto destinatario de las mismas. Wittgenstein sostiene que el tipo de crítica que ayudaría en el estudio de Freud tendría que ir a lo profundo. Es, precisamente, esta referencia a lo profundo, lo que permitió a este autor transitar de modo particular su objeción al psicoanálisis. Así, y de acuerdo con su estilo de pensamiento filosófico, Wittgenstein calibra su objeción desde una vara diferente a la de sus contemporáneos: interroga al psicoanálisis como un espacio de juego al margen de la ciencia. (ASSOUN, 1992)

### La explicación psicoanalítica: El sujeto estético

La objeción del Wittgenstein al psicoanálisis, entendido como una teoría sobre las regiones inconscientes de la mente humana, se dirige, sin excepción alguna, a la pretensión freudiana de científicidad. En una conferencia del curso 1932/1933, Wittgenstein expone: “Lo que Freud dice acerca del Inconsciente suena a ciencia, pero en realidad es sólo un medio de representación. No han sido descubiertas nuevas regiones de la mente, como sus escritos sugieren”. (V, p. 198; cfr. V, p. 164) Lo que Freud hace realmente es puntualizado por Wittgenstein del siguiente modo: “De ciertos resultados del psicoanálisis se piensa que son descubrimientos que ha hecho Freud, independientes de lo que su psicoanalista lo ha persuadido a usted, y mi intención es decir que no es ése el caso”. (EPR, § 33, p. 62) Precisamente, Freud no alcanzó sus conceptos básicos, ni sus conclusiones fundamentales sobre los supuestos “mecanismos” de la

mente humana a través de investigaciones empíricas fundamentadas cuantitativa y experimentalmente, sino que, por el contrario, llegó a éstos a través de interpretaciones cualitativas de conversaciones que mantuvo con sus pacientes durante el tratamiento. Por consiguiente, su noción de inconsciente es “una esencialidad hipotética” (V, p. 119) de cuya existencia y vigencia ontológica Freud no puede aportar prueba alguna. No obstante, como Freud cree que su medio de representación para la comprensión de la mente humana resulta revelador, intenta persuadir a sus pacientes (de igual modo que a sus lectores) para que acepten este nuevo tipo de representación sobre la mente y, con ella, una nueva visión del comportamiento humano. Podría afirmarse, a modo de ejemplo, que habría allí un acto similar a servirse de una lupa: cambia nuestra percepción sin alterar el mundo.

Es por ello que las proposiciones generales del psicoanalista exhiben, para Wittgenstein, la forma paradigmática de la persuasión. En todos los casos, estas proposiciones asumen el tipo “esto es realmente aquello”, en el que se incluyen variedades como “el motivo de tu acción es realmente tal y tal” o “el significado de tu sueño es realmente este o aquél”. Pero lo que no debe olvidarse es que en estos tipos de proposiciones el “esto” designa una manera de ver un fenómeno y el “aquello” otra manera de verlo a favor de lo cual se trata de persuadir. Si, por ejemplo, en una conversación el psicoanalista nos dice con mucha convicción cosas como: “Usted realmente lo hizo porque él se parece a su padre y quiso entonces, aunque inconscientemente, perjudicarlo”, el uso de “realmente” es persuasivo, en el sentido preciso de que se nos está llevando a ver desde una perspectiva lo que podría verse desde otra. En la persuasión, entendida en estos términos, no se trata de explicar un hecho o de justificar o demostrar la verdad de una afirmación o tesis, sino de conducir a alguien a cierta manera de ver y comprender algo, a tener cierta imagen, perspectiva o interpretación de aquello que le acontece e inquieta. Wittgenstein insiste en este punto, cuando se persuade se lo hace en favor de maneras de ver los fenómenos, y no de cadenas causales de eventos que presuntamente se dan de hecho. En efecto, ¿cómo Freud podría demostrarle a alguien que se dejó llevar por una imagen equivocada del problema que lo inquieta? “No se le puede demostrar nada en absoluto”. (DF 302, p. 28) No posee más opción que trabajar persuasivamente sobre los sistemas de creencias de sus pacientes, inherentes a los juegos de lenguaje

configuradores de las imágenes del mundo que poseen, e intentar modificar sus perspectivas.

Así, la terapéutica psicoanalítica, mediante la introducción de una relación contextual entre el padecimiento inconsciente del analizado y una serie de imágenes que resuelven su perplejidad, opera de modo similar a los procedimientos estéticos. En cuanto tal, cuando alcanza su eficacia persuasiva, genera otro conjunto de imágenes a través de las cuales sus destinatarios pueden organizar de modo diferente su realidad. Ahora bien, ¿cuándo un procedimiento retórico así alcanza eficacia persuasiva? Wittgenstein escribe en el *Big Typescript* lo siguiente: “Sólo podemos declarar a otro culpable de un error” en el pensamiento o la visión generada por un problema “si reconoce que esto” que se le ofrece como interpretación “es realmente la expresión de su sentimiento. [...] Es decir, sólo si la reconoce como tal es la expresión correcta”. (DF, p. 410) En otras palabras, la interpretación ofrecida por el psicoanalista solo podría considerarse correcta cuando su destinatario la acepta como tal, exclamando, para seguir con el ejemplo enunciado más arriba, “¡Si, efectivamente! ¡He tratado de perjudicarlo porque él se parece a mi padre!”

De este modo, Wittgenstein advierte que el criterio de validez objetiva de explicaciones como las psicoanalíticas procede de la satisfacción intrínseca que las mismas producen en sus destinatarios. Criterio bastante curioso que se ilumina si lo inscribimos en el espíritu de la observación del párrafo § 483 de *Investigaciones filosóficas*: “Una buena razón es una razón que se parece con eso”. Es por eso que este autor, a diferencia de Popper (1919) o Krauss (1918), señala que no es correcto evaluar la validez de las explicaciones psicoanalíticas según los criterios de significado y de verdad que se establecen para las explicaciones científicas. Por el contrario, el criterio más adecuado para evaluar la validez de este tipo de explicaciones está en su poder para atraernos, en su capacidad de gobernar nuestra visión e incluso cambiar nuestra vida. En ello, justamente, reside la firmeza de este tipo de explicaciones que supera cualquier tipo de verificación o falsación: la “explicación” estética, al igual que la creencia religiosa, se muestra “no apelando a razones ordinarias para creer, sino más bien regulando toda una vida. (EPR, p. 130)

Para Wittgenstein la fuerza persuasiva de las explicaciones psicoanalíticas se sitúa en la imagen de hombre que proporciona. En efecto, la imagen de que las personas poseen pensamientos inconscientes tiene “una atracción singular en lo que nos concierne” (EPR, § 28, p. 59-60) y una imagen puede fascinar por sí misma e importunarnos para usarla independientemente de su exactitud e inexactitud. Siguiendo este análisis, Van Rillaer (1985, 84) señala que lo decisivo del efecto de *La interpretación de los sueños* en el imaginario social reside en el tono literario que la caracteriza, “las imágenes que evoca son tan atractivas y apasionantes como el “Ábrete sésamo” de las “Mil y una Noches”. Asimismo, Wittgenstein señala que parte del encanto de las explicaciones psicoanalíticas se debe también a su capacidad de destruir prejuicios y encontrar algo sucio y oculto bajo lo que parece, a primera vista, limpio, puro e inmaculado. Piénsese, en este punto, en la idea freudiana de que el infante ya experimenta voluptuosidad durante la defecación. Ahora bien, la atracción que puede ejercer la propuesta de ver el mundo desde la perspectiva de que todo es distinto de lo que parece ser a simple vista puede ser más grande de lo que uno pueda concebir. Al punto que “las personas encuentran allí un dédalo en el cual perderse” (EPR, § 25, p. 58) para terminar, finalmente, olvidando “completamente cualquier cuestión verificativa” de las afirmaciones en juego y, aunque nada en absoluto se pruebe por medio de dicha imagen, “se está seguro que tiene que haber sido así”. (EPR, p. 96)

Por lo demás, Wittgenstein sabía que en lo que respecta a su tesis sobre la atracción seductora que las explicaciones psicoanalíticas ejercen sobre sus destinatarios no iban a faltar objeciones que intenten desarticularla apelando a las declaraciones hechas por Freud acerca de que las explicaciones que el mismo proporciona no inclinan a las personas a su aceptación, sino, por el contrario, a su rechazo. No obstante, tal objeción no conmueve en nada la apreciación de Wittgenstein puesto que, en lo que concierne a las imágenes, atraer y rechazar si bien son términos contrarios, no proporciona experiencias contrarias. Al estudiar la electricidad o el magnetismo, por ejemplo, se pueden hablar sistemáticamente de repulsión y de atracción y para ello basta con un cambio de signos algebraicos. Pero ello no ocurre en las experiencias estéticas de las personas puesto que las imágenes no se acomodan en sus cabezas de manera tranquila, ni, sobre todo, definitiva. De acuerdo con Bouveresse (1993), una explicación estética puede suscitar cuatro reacciones diferentes:



1. El interlocutor puede ver lo que quiero hacerle ver y convencerse de que esa es la buena manera de ver (“he comprendido”, “es exactamente eso”);
2. Puede ver lo que quiero hacerle ver pero no estar seducido por ello. Nuestras razones no le dicen nada;
3. Puede no ver lo que queremos hacerle ver;
4. Puede no estar interesado, no tener ganas de intentar verlo. En vista de lo anterior, no sólo el acuerdo sino también el desacuerdo puede considerarse signo de una reacción estética a una explicación de la misma naturaleza.

### La mito-lógica del psicoanálisis

La crítica de Wittgenstein al psicoanálisis se dirige aún más lejos. Tan lejos, podría afirmarse, como la lógica persuasiva que lleva a cabo el psicoanálisis lo hace. En efecto, Wittgenstein señala que Freud no se detiene en persuadirnos diciéndonos: “esto es en realidad esto”, sino que proyecta la estructura de su racionalidad explicativa en el tiempo y enuncia que allí se encuentra el resultado de algo que ha pasado hace tiempo atrás. Tanto es así, que absolutamente todo lo que podría acontecernos es producto de la repetición de un patrón establecido desde mucho tiempo atrás. Tomemos, como ejemplo, la idea de que la angustia es siempre, y de algún modo, una repetición de la angustia que sentimos al nacer, o también la noción de “escena primordial”. El atractivo de estas nociones consiste en proporcionarnos una especie de patrón trágico a la vida propia que sigue designios ya establecidos desde el nacimiento. Según Wittgenstein, toda explicación que trate de buscar el origen de algo y, en vez de mirar como las cosas se presentan de hecho en cada caso, postula la presencia de un elemento que explica cómo se presentan las cosas en todos los casos, exhibe una racionalidad de tipo mitológico.

Wittgenstein supone que quizá haya sido el ansia de generalidad con el que Freud quiso revestir a su teoría lo que lo llevó a convertirlo en una mitología. Sea como fuere, el punto que no puede pasarse por alto es el engaño al que nos induce Freud: nos persuade para creer que somos los agentes de

esos enunciados mitológicos y, por consiguiente, nos conduce a encarnar en nuestro ser la significación de un enunciado de ese tipo. De este modo, nos vemos llevados a creer que somos lo que el psicoanálisis dice que somos en tanto sujetos atravesados por nuestro inconsciente. En este preciso sentido, Wittgenstein afirma que es “probable que el análisis cause daño, porque, aunque se puedan descubrir en su transcurso diversas cosas sobre uno mismo, hay que mantener una actitud crítica muy fuerte, aguda y persistente para reconocer y ver más allá de la mitología que se nos ofrece e impone”. (EPR, p. 128) Puesto que sólo unos pocos poseen una inteligencia que pueda hacerle frente a este tipo de tentaciones, Freud hizo “un mal servicio con sus pseudo-explicaciones fantásticas”. (EPR, p. 128)

### El error de Freud

De la apreciación wittgensteiniana respecto de la naturaleza estética de las explicaciones psicoanalíticas, se deduce sin mayor esfuerzo que éstas últimas no refieran a un objeto propio (entiéndase: no es referencialista como intenta persuadirnos Freud), sino a un efecto de cambio de perspectiva que, según la técnica persuasiva empleada por el psicoanalista, hace ver una cosa como supone que es produciendo un efecto de satisfacción *ad hoc* o una reacción estética en su destinatario. Esta apreciación es, en mi opinión, la conclusión más relevante de *Conversaciones sobre Freud*: negar la pretensión científicista freudiana de “descubrir” en el sentido de dar a luz algo que existiría independientemente de ese juego del lenguaje que instituye la práctica analítica. En efecto, aunque Freud afirme, e intente convencernos con sus armas persuasivas, que descubre realidades objetivas, y el vocabulario energético y dinámico empleado por él nos dé esa impresión, no hay una objetividad nueva en psicoanálisis. No hay algo así como una ontología del inconsciente, esto es, algo identificable y concreto en alguna parte identificable y concreta (mecanismo o causa) que explique nuestras acciones y en el que todos puedan ponerse tanto objetiva, como metafísicamente, de acuerdo. Es importante insistir en este punto, puesto que toda la objeción de Wittgenstein al psicoanálisis gira alrededor de este error (o confusión gramatical) que, por lo demás, es considerado por él como un error filosófico típico: “se predica de la cosa lo que reside en el modo de representación”. (IF, p. 104) De esta manera, Freud adolece para Wittgenstein del error funda-

mental que la ciencia y la filosofía arrastran desde la identificación del decir con el nombrar: suponer que toda descripción de hechos equivale a decir aquello que es.

No obstante, Wittgenstein parecería trazar una distinción en torno al concepto de descubrimiento que es importante señalar a los fines del presente escrito. En lo que respecta a la obra freudiana, si bien, por un lado, Wittgenstein despoja al presunto “descubrimiento” psicoanalítico del carácter objetivo que su autor pretendió otorgarle, no obstante, por el otro, afirma que su práctica terapéutica sigue conservando, en un aspecto preciso, el carácter de lo inédito. Dicho carácter, en consonancia con la lectura estética de las explicaciones psicoanalíticas, se liga exclusivamente al efecto escópico que la misma provoca en sus destinatarios: hacerlos ver radicalmente de otra manera. En este preciso sentido, Wittgenstein advierte que el gran mérito de Freud reside en hacer que ciertos comportamientos y los sucesos mentales de los hombres, que no estaban al alcance de nuestra mirada, se pongan al *descubierto*, esto es adquieran visibilidad.

Por lo demás, Wittgenstein indica que la confusión conceptual de Freud es consecuencia del gran influjo que el modelo de las ciencias naturales y, más específicamente, el modelo de la física ha tenido sobre él. De ahí que haya querido formular para los fenómenos mentales leyes comparables a las de los fenómenos materiales. Desde su ideal cientificista, era inconcebible que los fenómenos mentales estuvieran gobernados esencialmente por el azar y, puesto que no pudo erradicar de su cabeza este ideal, Freud no alcanzó a apreciar correctamente la verdadera naturaleza de su “descubrimiento” (en el sentido puntual mencionado más arriba de poner al descubierto o dotar de visibilidad a ciertos fenómenos mentales).

## **El Freud de Wittgenstein: entre un hacer eficaz y un extravío fisicalista**

Tomando en consideración el alcance de la crítica que Wittgenstein dirige al psicoanálisis, se advierte que no condena la obra de Freud en su conjunto, sino que destaca que todos los errores de éste último están en lo que dice hacer: en decir, y hacernos creer engañosamente, que ha descubierto nuevos hechos en el mundo cuando lo que en realidad ha hecho es hacer ver radicalmente de otro modo. De ahí, que el verdadero mérito de Freud no es-

tuviera como él creía, llevado por su extravío physicalista, en el descubrimiento de una verdad teórica, sino en poner al descubierto, mediante una labor persuasiva, una nueva manera de ver el comportamiento y los sucesos mentales de los hombres. En definitiva, sólo le ofrecía a éstos un nuevo modo de comprenderse a sí mismo. Puede afirmarse, en este sentido, que toda la empresa de la crítica wittgensteiniana al psicoanálisis tiene el propósito de señalar este error de racionalidad en el que Freud tropieza al vestir un modo de pensar sinóptico de efecto estético con un ropaje conceptual científico.

Ahora bien, el énfasis que Wittgenstein manifiesta al señalar el carácter estético de la teoría explicativa psicoanalítica no se dirige a ubicarla como un saber de mala calidad y, llegado el caso, plausible de eliminación. Por el contrario, en la medida en que le reconoce dicha especificidad, intenta restituirla al lugar epistémico que le corresponde. Único lugar, cabe destacar, en el cual Freud tendría algo para decir. Justamente, si se admite que Freud no ha inventado nada y se deja de lado sus especulaciones infundadas como insiste Wittgenstein, el psicoanálisis tendría algo fecundo y legítimo que mostrar-nos. Eso fecundo y legítimo se desprendería de lo que Freud realmente hace: del ejercicio mismo de su práctica terapéutica. Ahora bien, ¿por qué Wittgenstein aceptaría, al margen de sus enérgicas objeciones, este preciso aspecto del psicoanálisis? Hay algo que habla a favor de que la idea terapéutica básica del psicoanálisis fuera adoptada por Wittgenstein en su concepción del método filosófico o, lo que es lo mismo, en su presentación de la filosofía como una forma de terapia ante la confusión conceptual. (IF, p. 133) En sus palabras: “Creo que nuestro método se asemeja aquí al del psicoanálisis, que también quiere hacer consciente y con ello inofensivo a lo inconsciente, y creo que esta similitud no es en absoluto superficial”. (MP 109, p. 174)

Siguiendo esta línea de pensamiento, Lazerowitz (1984) afirma que Wittgenstein tiñe a su discurso de una especie de atmósfera psicoanalítica en el preciso momento en que considera que la filosofía padecía de una enfermedad lingüística que era necesario curar, y que esto sólo podría lograrse al poner al descubierto los trucos ilusionistas que se juegan inconscientemente con el lenguaje. Tanto es así para este autor que “la impresión que se tiene al leer al Wittgenstein tardío es que se había convertido, sin ser consciente de ello, en el psicoanalista de la filosofía” (LAZEROWITZ, 1984, p. 13). Antes de la cita mencionada, Lazerowitz (1984, p. 12) compara la concepci-

ón que tenía Wittgenstein acerca del funcionamiento de la filosofía con la forma como un psicoanalista concibe “las fuerzas que generan una neurosis, un sueño, una pintura surrealista, un cuento de hadas”. En efecto, de modo similar a cómo el psicoanalista intenta eliminar los síntomas neuróticos a través del descubrimiento y la toma de conciencia de los procesos inconscientes reprimidos, la terapia wittgensteiniana intenta disolver los problemas filosóficos a través de la toma de conciencia de las falsas analogías inconscientes en que se basan dichos problemas y las tesis filosóficas ligadas a éstos (BT, p. 409). Las falsas analogías inconscientes, asumidas erróneamente por los filósofos debido a las similitudes superficiales de la gramática de las expresiones lingüísticas, constituyen la enfermedad de la que Wittgenstein quisiera curar, de modo similar a como lo hace Freud con el neurótico, al pensamiento filosófico. En este sentido, Wittgenstein señala que la tarea fundamental de su filosofía “es advertir las falsas [comparaciones/símiles] en que se basan nuestras formas de expresión sin que seamos conscientes de ellas”. (MP 109, p. 174) En mi opinión, si se toma en consideración esta idea básica de la técnica de tratamiento de una terapia psicoanalítica, esto es, en lo que respecta particularmente a la curación práctica del enfermo mediante la toma de conciencia de sus representaciones inconscientes, Wittgenstein hubiera estado dispuesto a admitir el concepto freudiano del inconsciente que, como señalé en el apartado 3, critica enfáticamente en el plano ontológico. Autores como Fann (1975, p. 127), por otra parte, consideran que las *Investigaciones filosóficas* pueden verse como “los historiales clínicos de tratamientos filosóficos” y, en opinión de este autor, la observación de Wittgenstein según la cual demostrará “un método mediante ejemplos” debe entenderse como demostrará “un método de curación por medio de historiales clínicos” (FANN, 1975, p. 127-128).

Guiado por su concepción peculiar de la actividad filosófica y sus propósitos, Wittgenstein, al igual que Freud, requiere para poner en práctica dicha concepción, del uso de medios persuasivos. La persuasión, lejos de ser un medio entre otros, es el medio más adecuado para lograr cumplir con ciertas metas básicas que el mismo Wittgenstein se traza. Más aún, me atrevería a afirmar que la mayor parte de su actividad filosófica tardía debe ser interpretada como un consistente y tenaz esfuerzo por disuadirnos de ver y tratar de resolver los problemas filosóficos de cierta manera y por persuadirnos a

favor de una manera diferente de tratar estos presuntos problemas. Como lo sugieren estas palabras de Wittgenstein: “Lo que estoy haciendo [como lo que hace Freud, RM] es también persuasión. Si alguien dice “No hay diferencia”, y yo digo: “Hay una diferencia”, estoy persuadiendo, estoy diciendo “No quiero que vean eso de ese modo” (EPR, p. 96). Líneas adelante, Wittgenstein agrega: “Todo lo que estamos haciendo es cambiar el estilo de pensar y todo lo que yo estoy haciendo es cambiar el estilo de pensar y persuadir a la gente para que cambie su estilo de pensar”. (EPR, p. 98)

De lo anterior se desprende otro punto de analogía entre la terapia filosófica y la terapia psicoanalítica. Dicho punto de analogía es el referido a los efectos que se espera obtener de su ejercicio. En ambos casos, más que una recopilación de nuevos hechos sobre uno mismo o sobre el mundo, la intervención terapéutica lleva a una nueva manera de vernos o de ver el mundo. Por consiguiente, en lugar de obtener como resultado una nueva teoría o sistema, estaríamos frente a una transformación respecto de nuestra actitud para con el mundo. Es por ello que Wittgenstein señala que las restricciones que debe vencer el nuevo estilo de pensar que él promueve en el ámbito filosófico son de la voluntad y no del entendimiento. Cabe mencionar, en este punto, que Wittgenstein, en este período tardío de su pensamiento, caracterizaba al problema filosófico como el resultado de resistencias de la voluntad o dificultades del sentimiento y describía a la tarea filosófica como la de propiciar “una transformación, [...] un cambio de actitud, donde hemos de vencer las resistencias de la voluntad”. (OF, p. 171) En consecuencia, la tarea del filósofo se perfilaría, al igual que la del psicoanalista, como “una especie de trabajo sobre uno mismo, sobre cómo vemos las cosas, sobre la forma como las concebimos y lo que esperamos de ellas”. (OF, p. 172) En este sentido, y conjuntamente con la consideración del rechazo explícito de Wittgenstein de formular teorías filosóficas y de ofrecer explicaciones y generalizaciones, ciertos autores (BAKER, 2006; EDWARDS, 1982; FANN, 1975) se han inclinado a comprender el método de Wittgenstein desde la estética.

En tanto trabajo sobre cómo vemos y concebimos las cosas, el método psicoanalítico como el método wittgensteniano requieren para la consecución de su efecto terapéutico la capacidad de colaboración del otro. Como señalé en el apartado 2.2, se necesita del asentimiento del destinatario al que se dirige la explicación psicoanalítica para que éste alcance su eficacia

persuasiva. Esto es así, básicamente, porque no se puede obligar a nadie a adoptar un determinado punto de vista. Así como Wittgenstein no podría obligar al filósofo a formar efectivas analogías en su pensamiento al momento de formular y tratar un problema filosófico, Freud tampoco podría obligar a sus pacientes a que le concedan el señalamiento de una representación reprimida. Así, quien no esté dispuesto a llevar a cabo este trabajo sobre sí mismo, el psicoanalista no podrá liberarlo de su padecimiento neurótico, como Wittgenstein de su confusión conceptual. Es por eso también que para la terapéutica psicoanalítica es aún más decisivo que la toma de conciencia de lo inconsciente o de los conflictos psíquicos reprimidos, el trabajo sobre la superación de las resistencias (que obstaculizan la toma de conciencia buscada). En *El Psicoanálisis Silvestre*, Freud (1910/2004) plantea que ha superado la idea puramente superficial de que el enfermo sufre a consecuencia de una especie de ignorancia y advierte que el factor patógeno y la principal dificultad del análisis no es la ignorancia misma, sino las resistencias que la provocan y la hacen perdurar en el tiempo. Si bien Wittgenstein ofrece una explicación diferente a la de Freud sobre las fuerzas de las resistencias que se ponen en juego en la filosofía, puede decirse que continúa por el sendero freudiano al creer que la superación de las resistencias constituye la verdadera “dificultad de la filosofía”. (BT, p. 406)

No obstante, estas analogías no pude llevarse mucho más lejos. Más allá de las similitudes que pudieron trazarse entre la actividad del análisis filosófico y la actividad del psicoanalista, entre eliminar una confusión filosófica y resolver un problema psicológico personal, no estoy abogando por una identificación absoluta entre ambas terapéuticas. Como mencioné en el apartado 2.3, Wittgenstein señala que el tratamiento psicoanalítico “las más de las veces probablemente provoca una influencia espantosamente mala”. (MP 158, p. 24) Si bien Wittgenstein no se opuso al uso de la persuasión en psicoanálisis por la simple razón que describe su actividad filosófica como persuasión, se distancia del modo particular de ver las cosas a favor del cual Freud nos persuade. Wittgenstein usa la persuasión a favor de una perspectiva opuesta al estilo de pensar de Freud, por el cual siente una fuerte aversión. Precisamente, sus armas persuasivas apuntan contra el pensamiento que toma como modelo los modos científicos de plantear y resolver cuestiones fácticas y lo extiende a contextos en los cuales dicho modelo está fuera

de lugar. Los medios de persuasión que emplea Wittgenstein van, por el contrario, más allá de la argumentación deductiva y de las explicaciones causales y naturalistas. Recordemos que para Wittgenstein era necesario desterrar el método científico que inadvertidamente adopta la filosofía y que se arraiga en una tendencia a adoptar lo que este autor denominó una “actitud teórica”. En sus palabras:

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. (CAM, p. 46)

Y continúa:

Esto tiene que ver, según creo, con el hecho de que erróneamente aguardamos una explicación; mientras que la solución de la dificultad es una descripción, si la ubicamos correctamente en nuestras consideraciones. Si nos detenemos en ella y no tratamos de ir más allá. La dificultad aquí está en: hacer alto. (Z § 314)

Habría también otro aspecto del método terapéutico de Freud que sería imposible de conciliar con el método de Wittgenstein y es su orientación necesariamente personal y privada. En efecto, la gramática filosófica, entendida como las reglas y criterios que rigen el uso de los conceptos, es esencialmente pública. Más aún, una de las conquistas de la aplicación del método propuesto por Wittgenstein es el haber “disuelto” exitosamente los problemas tocantes al solipsismo. Por consiguiente, afirmar que los problemas filosóficos son, para Wittgenstein, problemas personales sería desconocer sus repetidas afirmaciones acerca del carácter eminentemente intersubjetivo y público de los juegos de lenguaje como lo demuestra ampliamente en la crítica a los lenguajes privados desarrollada en las *Investigaciones filosóficas*.

## Conclusión

A modo de conclusión, podría afirmarse que Wittgenstein se definió a sí mismo como “discípulo” o “seguidor” de Freud en lo que respecta a la idea fundamental sobre su técnica de tratamiento. En este preciso y puntual sentido, al margen de las distancias que separan a uno y otro autor, el método de Freud parece ser, en ciertos aspectos, una influencia sumamente inspirado-



ra a la hora de entender el estilo de su actividad filosófica. En todo lo demás, el psicoanálisis es, desde la óptica wittgensteiniana, ampliamente objetable puesto que la ambición cientificista de Freud lo llevó más allá de las implicaciones que válidamente podrían inferirse de su práctica terapéutica.

## Referencias

- ASSOUN, P. *Freud y Wittgenstein*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992.
- BAKER, G. *Wittgenstein's Method: neglected aspects*. Oxford: Blackwell, 2006.
- BOUVERESSE, J. *Wittgenstein y la estética*. Valencia: Universidad de Valencia, 1993.
- EDWARDS, J. *Ethics without Philosophy: Wittgenstein and the moral life*. Tampa, University Press of Florida, 1982.
- FANN, K. T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecno, 1975.
- FREUD, S. Sobre el psicoanálisis silvestre. En: *Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci, y otras obras*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2004 [1910]. p. 217-228. (Sigmund Freud Obras Completas, v. 11).
- FRIEDEL, E. *Historia de la cultura de la época moderna*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1932.
- KRAUSS, K. *Schriften*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1918. 12 v.
- LAZEROWITZ, M. Wittgenstein's Iconoclastic Break-through. En: Ambrose, A.; LAZEROWITZ, M. *Essays in the Unknown Wittgenstein*. New York: Prometheus Book, 1984.
- MAJETSCHAK, S. Psicoanálisis de las tergiversaciones gramaticales: sobre la relación de Ludwig Wittgenstein con la obra de Freud. En: ACTAS del Seminario Internacional Complutense de 2008: Tradición e innovación en Wittgenstein. Madrid: Facultad de Filosofía de la UCM, 2008. p. 57-83.
- POPPER, K. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1934.
- VAN RIALLER, J. *Las ilusiones del psicoanálisis*. Barcelona: Editorial Ariel, 1985.
- WITTGENSTEIN, L. *Aforismos: cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe, 1996. (CV)
- WITTGENSTEIN, L. *Cuadernos azul y marrón*. traducción de Francisco Gracia Guillen. Madrid: Tecnos, 1968. (CAM)

- WITTGENSTEIN, L. *Diario filosófico 1914-1916*. Traducción de Jacobo Muñoz. Barcelona: Ariel S. A., 1982. (DF)
- WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988. (IF)
- WITTGENSTEIN, L. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, 1992. (EPR)
- WITTGENSTEIN, L. *Movimientos del pensar: Diarios 1930-1932/1936-1937*. Valencia: Pre-Textos, 2000. (MP)
- WITTGENSTEIN, L. *Observaciones filosóficas*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols. México: UNAM, 1997. (OF)
- WITTGENSTEIN, L. *The Big Typescript*. Viena: Wiener Ausgabe, 2000.
- WITTGENSTEIN, L. *Vorlesungen 1930-1935*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. (V)
- WITTGENSTEIN, L. *Zettel*. Traducción de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines. México: UNAM, 1985. (Z)



## **IV METAFÍSICA, METAFILOSOFIA**



## LA ESCRITURA FILOSÓFICA

### reflexiones sobre método, estética y pirronismo

Guadalupe Reinoso

Wittgenstein utilizó diversos estilos de escritura para registrar sus pensamientos. Entre los modos que ensayó, se puede trazar una distinción entre sus obras más conocidas: por un lado, el *Tractatus* (1918) donde encontramos una escritura organizada en breves aforismos numerados, numeración que refleja una estructura lógica subyacente;<sup>1</sup> por el otro, las *Investigaciones Filosóficas* (1953), obra en la que toma distancia de esta estructuración rígida, y que está construida con fragmentos o pequeños breviaros que contienen el desarrollo de alguna idea o argumento – y pueden agruparse, por los tópicos que tratan, en un conjunto argumental más amplio a modo de pequeña isla dialógica que a su vez puede componer un archipiélago temático. Pero también debemos incluir en estas búsquedas expresivas los extractos menos condensados y más *narrativos* en el que se explyaya sobre un tema, como en la segunda parte de las *Investigaciones*; además, las observaciones misceláneas sobre temas de su interés – arte, cultura, literatura, religión, matemática, psicología, colores, etc. – que aparecen en sus *Diarios* y en las publicaciones que realizaron sus albaceas; los apuntes que sus alumnos tomaron de sus clases en los que se transcriben las oscilaciones propias de la expresión oral

---

1 Para más detalle de este aspecto ver MORENO, A. R. *Le système de numérotation du Tractatus. Systèmes symboliques. Science et Philosophie*, Paris: CNRS, 1978.

(1930-1934); y entre sus registros más académicos podemos ubicar *La conferencia de ética* (1929) pero especialmente a las *Observaciones sobre la forma lógica* (1929).

Estas diferentes escrituras pueden considerarse exploraciones estilísticas que, en tanto ornamento estético, no afectarían la posibilidad de reconstruir y evaluar los argumentos y métodos que Wittgenstein desarrolló en sus principales obras filosóficas. Sin embargo, otro enfoque sería posible, según el cual el cultivo y el perfeccionamiento de un modo de escritura resultarían esenciales para comprender la orientación filosófica que el autor despliega. Es decir, resulta inherente al tipo de argumentación que se ofrece y al método que se desarrolla; o en otras palabras, prescindir de este elemento supone, en este segundo enfoque, no comprender de manera adecuada las ideas de Wittgenstein.

En lo que sigue trazaremos el siguiente recorrido: en un primer momento buscaremos establecer el tipo de conexión que se da entre escritura, método y orientación filosófica; en un segundo momento, demarcar cómo el modo de conectar estos elementos permite acercarse al segundo Wittgenstein al pirronismo – especialmente a través de una reconsideración de los escritos de Sexto Empírico; y en el tercero, mostrar cómo las reflexiones sobre estética emergente desde su regreso a Cambridge impactan en sus exploraciones estilísticas y metodológicas de sus escritos fortaleciendo la lectura pirrónica propuesta.

## **Estilo y método: interpretaciones externalistas e internalistas**

David Stern, en su artículo “Text and Style”,<sup>2</sup> distingue entre dos posiciones sobre la importancia otorgada al estilo de escritura por parte de los intérpretes de la obra del vienés. Por un lado estarían las posiciones externalistas, que sostienen que “el estilo de escritura es externo al contenido y argumentos”, un accesorio a esos últimos, y que la tarea fundamental del lector es poder reconstruir de manera convencional la trama argumental para establecer lo que Wittgenstein redactó de manera confusa o demasiado sintética. Y por el otro,

---

2 STERN, David G., (2015) ‘Texts and Style.’ Forthcoming in *The Blackwell Companion to Wittgenstein* ed. Hans-Johann Glock and John Hyman. (This is a final draft. Published text may differ slightly), fuente: [https://www.academia.edu/10682995/Texts\\_and\\_Style\\_for\\_the\\_The\\_Blackwell\\_Companion\\_to\\_Wittgenstein\\_](https://www.academia.edu/10682995/Texts_and_Style_for_the_The_Blackwell_Companion_to_Wittgenstein_)

los internalistas, que sostienen que el estilo de escritura es sustancial para la comprensión cabal de la filosofía de Wittgenstein. Prestan atención al uso de dispositivos tales como las múltiples voces, experimentos mentales, ejemplos, símiles, preguntas retóricas, el recurso de la ironía y la parodia. Entre los internalistas a su vez pueden diferenciarse al internalista moderado que afirma que el estilo de escritura de Wittgenstein sirve a fines metodológicos, pero que el método se puede expresar y justificar de forma independiente; y el internalista fuerte que sostiene que el estilo es, más o menos, el método.<sup>3</sup>

Stern (2015, p. 4) se ubica en las filas de los internalistas fuertes y destaca que: “el aspecto más importante del estilo de Wittgenstein para una comprensión de su filosofía es el uso de múltiples voces y la forma en que obliga a su lector a involucrarse con esas voces con el fin de entenderlo”. El objetivo principal de esta orquestación polifónica y dialógica es persuadir al lector, y al él mismo, de ciertas consecuencias e implicaciones filosóficas que conllevan las tentaciones a las proposiciones metafísicas. (STERN, 2015, p. 4-5) En este sentido, el internalismo fuerte entiende que la finalidad no es argumentativa (no busca respuestas a las preguntas planteadas) sino terapéutica (disuelve o desata los nudos problemáticos).<sup>4</sup> Esto significa que Wittgenstein no busca criticar la filosofía tradicional para proponer otra que la sustituya sino que la terapéutica opera de manera crítica sobre la posibilidad misma de

---

3 Lo primero que podemos afirmar, es que tanto los externalistas como los internalistas en realidad coinciden en la importancia otorgada a la escritura ya que ambos toman decisiones sobre cómo interpretar los modos de escribir de Wittgenstein. Esto es, el estilo posee un papel fundamental en la interpretación, ya que, incluso en el caso del externalista, dejar de lado ciertos modos de expresión a favor de fragmentos más argumentativos supone tomar decisiones sobre cómo leer cierta clase de escritura. Sobre la importancia del estilo de escritura y el método se puede consultar: Arley R. Moreno (org.), (2009) *Wittgenstein – como ler o Álbum?*, Campinas: Ed. da Unicamp. También Gordon Baker, (2006) *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects* Oxford: Blackwell.

4 Una vez aceptada la importancia esencial del estilo surgen dos desafíos para los internalistas fuertes: en primer lugar deben otorgar “una explicación clara y bien argumentada de qué sustancia filosófica (relativa a los problemas, argumentos o ideas) se pierde por reformular el pensamiento de Wittgenstein de una manera más convencional”. En segundo lugar, aceptar este estilo de escritura que por momentos resulta oracular parece excusar a Wittgenstein de tener que dar explicaciones de sus puntos de vistas. En otras palabras, el externalista sostiene que los internalistas defienden una concepción irracionalista de la filosofía, en tanto persuasión no argumentada. (STERN, 2015, p. 5-8)



hacer filosofía; y este método y orientación filosófica se exhiben de manera cabal sólo en las *Investigaciones Filosóficas*.<sup>5</sup>

En otro texto,<sup>6</sup> pero en sintonía con este internalismo fuerte, Stern interpreta a las *Investigaciones* como cercanas al pirronismo por su acentuada crítica a la filosofía. En esta lectura sigue a Fogelin<sup>7</sup> quien caracteriza al pirronismo como un escepticismo *acerca* de la filosofía por ponerla como el blanco de la crítica. Desde la óptica de Stern, esta interpretación solo puede aplicarse a la primera parte de las *Investigaciones* (del § 1 al § 425), ya que al asumir el estilo como esencial al método, sólo en esta porción de texto aparece lo que podríamos denominar la escritura propiamente wittgensteiniana: un estilo dialógico, en el que las diferentes voces orquestadas en una terapéutica operan críticamente sobre la filosofía.<sup>8</sup> Esto supone además, que el internalista fuerte establece una diferencia sustancial entre el estilo y el método desplegado en las *Investigaciones* y el exhibido en el *Tractatus*<sup>9</sup> pero también, aunque más atenuado, con el resto de sus obras.<sup>10</sup> Se podría pensar, teniendo en cuenta los elementos estilísticos que Stern remarca como esenciales, que no hay una diferencia importante entre las *Investigaciones* y por ejemplo el *Cuaderno azul*, donde también se escucha la orquestación de voces. Stern, sin embargo, refuerza su hipótesis de diferenciación al combinar tres elementos que sólo aparecen conjugados en las *Investigaciones*: terapia, holismo y diálogo. Lo que caracteriza a este texto es la concepción terapéutica de la filosofía en combinación con una mirada plural y dinámica

---

5 Cf. Moreno, A. R. (1993) *Wittgenstein: através das imagens*, Campinas: Ed. da Unicamp.

6 STERN, D. (2006) "How many Wittgensteins?", en A. Pichler, S. Säätelä (Ed.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*, p. 205-229, Frankfurt a. M.: ontos verlag.

7 FOGELIN, R. J., (1994) *Pyrrhonian reflection on Knowledge and justification*, Oxford: Oxford press.

8 La lecturas pirrónicas de Wittgenstein sostiene que la filosofía, adecuadamente realizada, no debe dar lugar a ningún tipo de teoría. (STERN, 2006, p. 217)

9 Esto a su vez supone un alejamiento de otras interpretaciones terapéuticas como la de Cora Diamond (1991) que, si bien cabe interpretarlas como lecturas pirrónicas por sostener que el objetivo principal de Wittgenstein es la crítica a la posibilidad de la filosofía, al ver una continuidad en todas sus obras, no asume el compromiso de entender el estilo de escritura como inherente al método. Por lo tanto Wittgenstein siempre habría sostenido que las proposiciones filosóficas son *sinsentidos* independientemente de las forma de expresar esta idea.

10 "Debido a que este delicado equilibrio entre las cuestiones filosóficas y su disolución no se consigue en la mayoría de sus otros escritos publicados y no publicados, debemos ser muy cautelosos al utilizar las teorías y métodos que encontramos en los otros escritos como una guía para la lectura de las *Investigaciones filosóficas*". (STERN, 2006, p. 206)

del lenguaje – lo que él denomina el holismo práctico –, que se expresan y articulan en el estilo de escritura dialógica.

Si bien acordamos con Stern al entender de manera internalista la conexión entre escritura y orientación filosófica, que permite marcar diferencias entre las obras del vienés y esto, a su vez, permite justificar el acercamiento de su segunda filosofía al pirronismo, consideramos que el planteo del internalismo en su versión *fuerte* genera un problema: puede llevar a pensar que Wittgenstein desarrolla “un método acabado” que logra su expresión definitiva en las *Investigaciones Filosóficas*. Desde nuestra lectura, Wittgenstein no propone un método definitivo que sería el expresado en esta obra sino que practica, especialmente desde su regreso a Cambridge, una orientación filosófica a través de un conjunto de métodos en tanto técnicas para el desarrollo de una habilidad, en oposición a una teoría filosófica, que favorece un nuevo modo de *mirar* los problemas e imágenes filosóficas. Esto nos permite pensar que las diversas escrituras ensayadas en el período que se denomina de transición forman parte de esa búsqueda y exploración. Una reconsideración de lo que se entiende por pirronismo refuerza esta intuición.

## El pirronismo en perspectiva

Para poder sostener la importancia del estilo de escritura y el pirronismo más allá de las *Investigaciones* proponemos una interpretación del escepticismo antiguo más atenta a las fuentes históricas y que no lo reduce a una actitud antifilosófica sino que primordialmente es entendido como una *zétesis*: una búsqueda filosófica que, en tanto exploración incesante, ensaya y pone en práctica inventivas dispares para el ejercicio de una habilidad. El pirronismo, en la versión de las *Hipotiposis Pirrónicas*<sup>11</sup> de Sexto Empírico, se presenta como una propuesta ventajosa en relación a otras perspectivas filosóficas alternativas que considera dogmáticas; se propone como aquella posición que no sostiene tesis alguna, que no niega ni afirma sino que se despliega como una *habilidad* para contraponer argumentos equivalentes y opuestos – equipolencia – (HP, I: 8, 10, 12, 31-34) y *suspender*

---

11 Las citas pertenecientes a esta obra estarán seguidas por un paréntesis en el que se indicará el número del libro precedido de las siglas HP, y luego de los dos puntos, el número de línea. La edición utilizada es la siguiente: Sexto Empírico (1996), *Hipotiposis Pirrónicas*, ed. R. S. Maulini, Madrid, Akal.

el juicio (HP, I: 35). Los pirrónicos son descritos en el comienzo de las *Hipótiposis* como (HP, I: 7): *escépticos* (examinadores), *zetéticos* (inquisidores, investigadores), *eféticos* (suspendedores, la actitud de ánimo subsecuente a la investigación) y *aporéticos* (no afirman ni niegan). (HP, I: 31-34)

La orientación o habilidad que el pirrónico promueve consiste en la capacidad de crear argumentos y otro tipo de dispositivos analíticos que por contraposición y/o contraste impiden la construcción de explicaciones definitivas como pretende el dogmático. Uno de los supuestos del dogmatismo es que los problemas filosóficos exigen una respuesta concluyente; el pirrónico en cambio, al desplegar el uso de los *tropos*,<sup>12</sup> llega a la suspensión del juicio que no sólo impide determinar una respuesta última sino que debilita el modo de preguntar dogmático.

En este sentido, la terapia escéptica no se propone como una finalidad común a todos los hombres, como una especie de resultado racional único: la renuncia a todo teorizar. (SMITH, 2007, p. 48)<sup>13</sup> Si así se la interpreta, parece incurrir en una visión tradicional del discurso filosófico de pretensión universal que es justamente lo que el pirrónico intenta evitar. Contra esta forma universalista de entender la propuesta pirrónica se puede decir que el escepticismo terapéutico más que un discurso es una práctica filosófica: “una dialéctica que intenta mostrarle al dogmático que, en sus propios parámetros, no es posible conseguir lo que se propone”. (SMITH, 2007, p. 49) Pero debemos agregar que el pirrónico expande el poder corrosivo de su crítica anti-dogmática contra el uso del lenguaje que el propio pirrónico realiza en su exposición de la orientación escéptica ya que, en su carácter afirmativo, el lenguaje puede tornarse dogmático y generar algún tipo de dogma. De esta manera, la terapéutica pirrónica debe operar también sobre las propias expresiones escépticas.

## Escepticismo, lenguaje y discurso filosófico

Es Enesidemo<sup>14</sup> quien al recuperar las enseñanzas de Pirrón introduce la metáfora médica del purgante que luego será retomada por Sexto Empírico

---

12 Sexto Empírico, *Ibid.*, libro I, líneas: pp. 36-186.

13 SMITH, P. (2007) “Terapia e vida comun” *Skepsis*, Año i, nº 1, pp. 43-67.

14 El retorno a Pirrón se da en el Siglo I a. C. gracias a Enesidemo. Esa restitución “no contemplaba exclusivamente el aspecto existencial-pragmático de su reflexión, sino que incluía, con las oportunas modificaciones, también lo más específicamente teórico”. (CHIESARA, M. L., (2007)

en sus *Hipotiposis* para introducir la discusión central sobre el lenguaje y la posibilidad de producción de discursos filosóficos (HP, I: 187-209). En general, los pirrónicos han sido acusados de incurrir en auto-contradicción por afirmar y utilizar argumentos. De ahí que las expresiones escépticas no sean enunciadas como verdaderas, ya que se admite pueden auto-refutarse, “tal como los fármacos purgativos no sólo expelen los humores del cuerpo, sino también ellos mismos se arrojan junto a los humores” (HP, I: 206-207). O, como una escalera que se tira una vez que hemos subido por ella<sup>15</sup>.

En este sentido, la “expulsión” (disolución) de los argumentos una vez utilizados no supone una propuesta radical de abandono del lenguaje, ya que su uso resulta inevitable. No obstante, su empleo debe realizarse con esmerado cuidado y a través de diferentes recursos lingüísticos – como el uso de múltiples interrogantes o de expresiones del tipo “no más”, “es posible”, “quizá”, “puede ser”, “nada determino”, entre otros – no provocar afirmaciones ni negaciones. De esta manera, no se adhiere, en el uso que se hace de estos recursos lingüísticos, a tesis filosóficas que impliquen compromisos metafísicos sobre lo real como pretende el dogmático. Sexto Empírico ofrece un inventario de tropos de los que, a modo de fórmulas genéricas, puede valerse para combatir los síntomas que padecen los dogmáticos: “el escéptico, porque es filántropo, desea curar por medio del discurso la arrogancia y precipitación de los dogmáticos con arreglo a su intensidad” (HP, III, p. 280-81). Siguiendo esta recomendación, cada tratamiento dependerá del contexto individual de cada paciente, en la última sección del libro III de las *Hipotiposis*, titulada “por qué el escéptico a veces aduce deliberadamente para persuadir argumentos débiles”, se expone cómo el pirrónico realiza la elección de los

---

*Historia del escepticismo griego*, Madrid, Siruela, p. 94) La preocupación por establecer un *corpus teórico* se debe en parte al contacto con las discusiones en el ámbito de la medicina de la época. Discusiones en torno a las causas de las enfermedades y a cómo tratar a los pacientes.

- 15 Sexto Empírico, *Against the Logicians*, traducción y edición a cargo de BETT, R. (2005) Cambridge, Cambridge University Press, p. 183. (libro II, línea 481): “[...] just as it is not impossible for the person who has climbed to a high place by a ladder to knock over the ladder with his foot after his climb, so it is not unlikely that the skeptic too, having got to the accomplishment of his task by a sort of step-ladder – the argument showing that there is not demonstration – should do away with this argument”. “[...] al igual que no es imposible que la persona que ha llegado a un lugar alto por una escalera la tire una vez que ha subido por ella, no es improbable que el escéptico también, después de haber conseguido su tarea por una especie de pequeña escalera, – el argumento que muestra que no hay demostración- debe desecharse con este argumento” (nuestra traducción).

fármacos más débiles y suaves que de forma gradual pueden aumentar en su grado de sofisticación dependiendo de la gravedad del paciente. (CHIESARA, 2007, p. 373) Ahora bien, la elección del fármaco para el tratamiento no obedece al establecimiento de la causa oculta de la enfermedad ya que para los pirrónicos la enfermedad *aparece* en el conjunto de síntomas<sup>16</sup>. Vale decir, se opera sobre los propios dogmas – los síntomas – sin buscar establecer qué los hace verdaderos o falsos – las causas –, y a partir de la neutralización de los argumentos a través de la equipolencia se espera producir el efecto terapéutico: la suspensión del juicio y posterior *ataraxía*.

Desde la lectura de Pablo Oyarzún es “la fuerza del fenómeno” la que determina la actitud del pirrónico respecto del lenguaje que puede ser reducida a tres modos fundamentales: la afasia (o ayuno discursivo), perteneciente a la escena de la confrontación con el dogmático; el uso laxo, indiferente y funcional, de expresiones y de términos, a manera de apología del habla cotidiana; y lo que podríamos llamar “la expresión de lo que me pasa”, como relato de las afecciones, en que precisamente se da cuenta o se toma nota de aquella fuerza (Cf. Oyarzún, en prensa, *Escepticismo, literatura y visualidad*). Con respecto a la apología del habla cotidiana, tópico que reaparece con más fuerza en *Adeversus Mathematicos*,<sup>17</sup> en la sección IX, *Sobre si existe un arte de la corrección*, se investiga la idea de si es posible determinar “el buen griego”, “la pureza de la lengua”, es decir, diferenciar cuándo hablamos con claridad y con precisión (AM, I: 176) para ello revisa las dos posturas en disputa en torno a la noción de corrección. Vale decir, si es posible establecer algún principio para el uso adecuado de las palabras o no: por una lado, están los “analogistas” y por el otro, los “anomalistas”. Los primeros proponían por analogía modelos fijos de declinación y conjugación del griego para evitar las recurrentes y numerosas irregularidades. Los segundos, por el contrario, sostenían que es imposible determinar *a priori* o *a posteriori* tal regularidad,

---

16 El “es” en el marco de esta discusión siempre debe entenderse como “aparece”. En este sentido, y en el contexto de las disputas entre las escuelas médicas la idea de *fenómeno* de Enesidemo tuvo un alto impacto. Los médicos empíricos no sostenían, como los llamados médicos especulativos, que la causa de la enfermedad estuviera oculta más allá de los síntomas. (CHIESARA, 2007: pp. 106-7)

17 Las citas pertenecientes a esta obra estarán seguidas por un paréntesis en el que se indicará el número del libro precedido de las siglas AM, y luego de los dos puntos, el número de línea. La edición utilizada es la siguiente: SEXTO EMPÍRICO (1997), *Contra los profesores*, Madrid: Gredos. *Contra los Profesores*, abarca los primeros seis libros de *Adversus Mathematicos*.

ya que los usos lingüísticos están sujetos a, y nacen de, circunstancias específicas e impredecibles. Sexto Empírico adhiere a la postura de los anomalistas sosteniendo que “[...] quienes quieran hablar correctamente tienen que atenerse a la observación pura y simple del discurso cotidiano y del uso común de la mayoría” (AM, I: 179) y que el criterio de corrección “se establece a partir de la plasmación concreta y la observación de la conversación corriente”. (AM, I: 176)

A modo de refuerzo, para llevar adelante la crítica a los analogistas, introduce la metáfora de la moneda: “y es así que como en una ciudad en que está vigente cierta acuñación de moneda local aquel que se acomoda a ella puede participar sin trabas en los negocios de dicha ciudad, mientras que aquel que no la acepta y se acuña para sí mismo una moneda nueva pretendiendo darle curso legal se le tiene por necio, del mismo modo también en la vida cotidiana aquel que no quiere seguir las pautas de la conversación corrientemente aceptada, como la moneda, y pretende hacerse una con su patrón particular, es que está cerca de la locura”. (AM, I: 179-9/193-4) Acentúa la idea de los usos al señalar que “el lenguaje por sí mismo no es ni bueno ni malo. La prueba es que una misma cosa dicha por una persona seria y cultivada nos resulta ofensiva, pero dicha por un payaso para hacer reír no nos ofende en absoluto”. (AM, II: 56) Los criterios de corrección dependen entonces de identificación de los usos comunes.

En este sentido la apelación a los usos comunes ¿no implica una idealización de la vida ordinaria, del lenguaje ordinario y del sentido común? Lo que resulta importante para nosotros aquí no es lo que podemos llamar el contenido del lenguaje ordinario o del sentido común, sino destacar la actitud pre-teórica según la cual nosotros, en tanto hablantes, no tenemos que justificar una cierta visión del mundo o el modo de actuar como el único correcto y verdadero en nuestras transacciones cotidianas.<sup>18</sup> El sentido común es, en

---

18 En el caso de Wittgenstein, el “retorno” al lenguaje ordinario (reconducir – *zurückführen*– las palabras de su uso metafísico al ordinario, IF § 116) no implica adherir a la filosofía del lenguaje ordinario como la interpretaron y practicaron los filósofos de Oxford. Para G. Baker los términos metafísico y ordinario son mutuamente excluyentes. Metafísica refiere a una visión tradicional de la filosofía asociada a la búsqueda de *esencias* y a un determinado modo de preguntar -¿qué es el conocimiento? ¿qué es el tiempo?, etc.; ordinario significa no-metafísico. Desde la lectura de Baker este reconducir debe interpretarse desde la noción de terapéutica de Wittgenstein cuyo objetivo no es corregir, a modo de refutación, los usos metafísicos sino mostrar las motivaciones detrás de estos usos a través de la recontextualización ordinaria de ciertos usos

este sentido, típicamente provisorio y relativo, está abierto al cambio y a las alternativas y por esto mismo puede ser caracterizado como antidogmático en la medida en la que conserve esa actitud pre-teórica.

Cabe hacer aquí una aclaración, recoger las opiniones de los pirrónicos sobre el lenguaje no supone establecer una teoría sobre el significado. En primer lugar porque no hay pretensión teórica en sus reflexiones filosóficas; y en segundo lugar porque el interés por el lenguaje deviene de una preocupación específica por los modos en los que puede expresarse la orientación pirrónica y una más general sobre la utilidad que reviste la comunicación. Tampoco queremos insinuar anacrónicamente que los escépticos antiguos sostuvieron que los problemas filosóficos derivan exclusivamente de confusiones lingüísticas. No obstante, se destaca la actitud inquisitiva y terapéutica que el escéptico establece sobre el lenguaje para comprender aspectos centrales de su propuesta. Para Smith, el cuestionamiento a todo tipo de dogmatismo a partir de la propuesta terapéutica de los pirrónicos es similar a la que lleva adelante Wittgenstein, coincidiendo en su carácter local, puntual y provisorio. (SMITH, 2007: p. 51) En lo que sigue veremos la importancia de las reflexiones sobre estética en la etapa de transición para identificar algunos de estos aspectos.

## La transición de Wittgenstein: reflexiones estéticas y las exploraciones metodológicas

En la etapa comprendida entre 1929 y 1934, Wittgenstein exploró alternativas metodológicas en conexión con sus reflexiones sobre estética,<sup>19</sup> que

---

desviados. CF. BAKER (2006) "Wittgenstein on Metaphysical/Everyday Use", in *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, pp. 93-107.

19 ENGELMANN, P. & Wittgenstein, L. (2009) *Cartas, encuentro, recuerdos. Wittgenstein-Engelmann*, Valencia: Pre-textos. Engelmann es uno de los primeros autores que destaca el interés que Wittgenstein manifestó por las reflexiones sobre estética, ética y religión. Interés que determinó también el modo en que filosofaba. Prestar la debida atención a estos aspectos permite resaltar aspectos relevantes de su singular modo de filosofar que se convierten en claves de lectura de sus obras. Engelmann encarna la mirada "desde la perspectiva correcta" la del arquitecto-artista-filósofo (p. 15). Es quien sugiere además la posibilidad de expresar lo "inexpresable" en la literatura ejemplificando con un poema de L. Uhland (p. 15). "La hasta ahora plenamente incomprendida contribución "positiva" de Wittgenstein es su alusión a aquello que se muestra en una frase. Y lo que se muestra en una frase, la frase no puede además expresarlo. La frases de la poesía, por ejemplo, no causan efecto por lo que dicen, sino, como la música, que tampoco dice nada, por lo que se muestra en ellas". (ENGELMANN, 2009, p. 136)

parecen modificar los límites trazados en el *Tractatus*, con el propósito de presentar a la actividad filosófica como una habilidad creativa más cercana a las formas en las que tratamos las perplejidades que nos provoca el arte que a las formas que utilizamos para resolver las perplejidades que provocan los problemas científicos. Desde la lectura de Monk, las exploraciones del nuevo método filosófico de esos años y las discusiones sobre estética enseñan que se debe buscar producir un efecto “sólo que ahora el énfasis está no en mostrar al lector lo que no puede ser dicho sino en conseguir que el lector vea las cosas de otro modo”. Para Wittgenstein resulta claro, ya en este periodo, que la filosofía es puramente “descriptiva” y que muchos de los problemas de la filosofía derivan de tener como paradigma al método explicativo de la ciencia. Este supuesto científico brinda elementos para comprender la recurrente ansia de generalidad que se expresa en la “actitud despectiva hacia el caso particular” que Wittgenstein busco combatir a través del usos de ejemplos, analogías refrescantes, símiles, comparaciones, el humor, y los juegos de lenguaje, etc.

Desde la lectura de Janik<sup>20</sup> y Marrades<sup>21</sup> la idea de *modelo* es una de las claves que permite comprender la relación crítica que demarcó con la ciencia y las ponderaciones sobre estética. Wittgenstein retoma y hace suyas algunas de las afirmaciones realizadas por H. Hertz<sup>22</sup> en los *Principios de la mecánica*, en especial las referidas a la imposibilidad de dar con una explicación última para algunos de los términos teóricos. Desde la óptica de Hertz, preguntas referidas a “la naturaleza última” de los términos teóricos, como por ejemplo el término “fuerza”, no pueden ser contestadas a través del descubrimiento de nuevas conexiones sino que, a partir de la remoción de las contradicciones, se disipan, disuelven, las preguntas ilegítimas de nuestra investigación.

La idea de modelo, en tanto modo de ver o mostrar las cosas, aparece vinculada a las reflexiones sobre arte: aquello que el arte otorga es una perspectiva desde la cual se presenta “lo individual de tal manera que nos parece una

---

20 JANIK, A., (2013) “Wittgenstein, la ética y el silencio de las musas”, en *Wittgenstein: Arte y filosofía*, Marrades, J (ed.), Madrid, Plaza y Valdés, pp. 17-44.

21 MARRADES, J., (2013) “Wittgenstein constructor de modelos” en *Wittgenstein: Arte y filosofía* Marrades, J (ed.), Madrid, Plaza y Valdés, pp. 119-153.

22 Engelmann también es el primero en marcar la influencia de H. Hertz en el pensamiento de Wittgenstein. (ENEGELMANN, 2009, p. 13)



obra de arte” pero “hay otra manera de apresar el mundo *sub specie aeterni*. Creo que es el camino del pensamiento”.<sup>23</sup> Más adelante en 1931, indica, al hablar de su lectura de *La Decadencia de Occidente* de Spengler (1918), que “debe dárse nos el objeto de comparación, el objeto del que se ha tomado esta manera de ver las cosas a fin de no entrar en absurdos en la discusión”; de no ser así “se confunde modelo y objeto, se concede dogmáticamente al objeto lo que debe caracterizar al modelo”. El modelo es válido “porque determina la forma de la observación y no porque todo lo que sea válido de él pueda atribuirse a todos los objetos de la observación”<sup>24</sup>. En este sentido, el modelo adoptado no puede determinar de manera definitiva el modo de ordenación de los objetos. El *Cuaderno azul* contiene una referencia a esta idea en la metáfora de la biblioteca:

Imaginemos que tenemos que colocar los libros de una biblioteca. Cuando comenzamos, los libros están todos revueltos en el suelo. Habría muchas formas de clasificarlos y colocarlos en su sitio [...] en filosofía, la dificultad estriba en no decir más de lo que sabemos. Por ejemplo, ver que cuando hemos colocado dos libros juntos en su orden adecuado, no por ello los hemos colocado en sus lugares definitivos.<sup>25</sup>

De tal modo, las reflexiones sobre modelos, no en tanto principios fijos bajo los cuales se subsumen los objetos observados o comparados, sino como un conjunto diversificado de recursos que permiten iluminar distintos aspectos a través de la creación de descripciones suplementarias, se reflejan en la exploración de su estilo de escritura: apelación a ejemplos exóticos, casos absurdos, como así también la creación de metáforas y símiles, permiten clarificar aquello que genera perplejidad filosófica y previenen contra la tendencia al dogmatismo cuya pretensión es ordenar de manera definitiva y unívoca.

Para lograr claridad sobre los problemas filosóficos es útil tomar conciencia de los detalles aparentemente carentes de importancia, de la situa-

---

23 WITTGENSTEIN, “Observaciones diversas. Cultura y Valor”, en *Obra completa*, Tomo II, [557-651], p. 566, § 27.

24 *Ibíd.*, p. 576, § 73.

25 WITTGENSTEIN, *Los cuadernos Azul y Marrón*, pp. 75-76.

ción concreta en la que nos inclinamos a hacer determinada afirmación dogmática. Así podemos sentir la tentación de decir:

'solamente esto es realmente visto' cuando miramos fijamente a las cosas que nos rodean y que no cambian, mientras que podemos no sentir en modo alguno la tentación de decirlo cuando al caminar miramos a nuestro alrededor. (WITTGENSTEIN, 1976, p. 100)

Una visión de este tipo permite ordenar una serie de fenómenos sin reducir su complejidad y sólo en el ejercicio inventivo de dispositivos analíticos es posible dar cuenta de esta variedad<sup>26</sup>. Los usos de la imaginación exigidos por la nueva metodología evitan la rigidez del dogmático al generar movimientos creativos. De este modo, parece difícil suponer la idea de un único método cuya mejor expresión se da en las *Investigaciones Filosóficas*.

### *Modus scribendi, modus vivendi*

El escepticismo antiguo en su dimensión terapéutica puede ser interpretado como una actitud que trabaja sobre los argumentos del dogmático pero también sobre el propio discurso escéptico para oponer resistencia a la inclinación a afirmar (en el sentido de suponer una realidad objetiva a la que referiría el lenguaje) a la que cada persona está expuesta por el sólo hecho de ser un hablante. El *pathos* escéptico que se revela en esta actitud de sospecha frente al lenguaje, que no implica una propuesta programática de modificación de nuestros usos y modos de expresión cotidianos, plantea como mo-

---

26 Una de las condiciones para que la confusión se disuelva es que haya por parte de los que discuten un reconocimiento y aceptación de las nuevas descripciones ofrecidas. En relación con estas ideas, indica la cercanía con el modo de proceder del psicoanálisis que "no permite descubrir la *causa*, sino solamente la *razón*, por ejemplo, de la risa [...] el psicoanálisis tiene éxito sólo si el paciente está de acuerdo con la explicación ofrecida por el analista" (MOORE, G. (1983) "Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933", en *Defensa del Sentido Común y otros ensayos*, Madrid: Orbis [255-322] p. 315). Así también en *Big Typescript* insiste en esta analogía "no podemos, sin embargo, convencer a otro de un error a no ser que él [...] reconozca (realmente) esta expresión como la expresión correcta de su sentimiento. Es decir, sólo si él la reconoce como tal, es la expresión correcta. (Psicoanálisis)" (WITTGENSTEIN, L., (1992) *Filosofía* [extracto de las secciones 86 al 93 de *Big Typescript*] en *Revista de Filosofía*. 3º época, vol. V, núm. 7, Madrid, Editorial Complutense, 1992, [pp. 3-39], p. 11. También consultar BAKER (2006) "A Vision of Philosophy", en *Wittgenstein's Method*. Y los comentarios críticos de Arley Moreno a los capítulos del volumen organizado por Bento Prado Jr., *Erro, Ilusão, Loucura* (SP: Ed. 34, 2004).

delo a seguir el que encuentra en los usos “vagos e improprios” (*katachresis*) que hacemos en la vida diaria pero que se toman como guía en la medida en que la disposición del hablante ordinario sea desprendida respecto a los presupuestos ontológicos y epistémicos de su propio lenguaje. Y ese modelo es el que guía el proceso de escritura escéptica: modos de expresión que se adoptan como aproximativos e improprios y que no pretenden aclarar definitivamente las cosas a propósito de las cuales se adoptan. (Cf. HP, I: 2017)

Con todo, lo que podemos sostener es que la filosofía u orientación escéptica no se ofrece como un único método o una terapia determinada, sino más bien como en una botica en la que se procuran una variedad de métodos y terapias alternativas. Atender a esta recomendación permite percibir por qué Sexto Empírico suspende el juicio sobre la posibilidad de alcanzar una sabiduría práctica (*phronesis*) – como promete el dogmático- o un arte (*techné*) de vivir – como ofrecen los sofistas. La orientación escéptica, en palabras de Marcondes de Souza Filho, debe entenderse más bien como un *modus vivendi*: la recomendación pirrónica de “ser guiado por la vida” significa que uno debe seguir lo natural, o que la experiencia es la mejor guía, en un intento de liberar al hombre de la necesidad de justificarse y determinar lo que es correcto de manera universal. Y esto mismo se aplica a sus reflexiones sobre el lenguaje y los modos de escritura ensayados.

Nehamas distingue al menos dos concepciones de filosofía, a una la denomina *sistemática* y a la otra, filosofía como *modo de vida*: la primera “evade lo más posible el estilo personal y la idiosincrasia. Su propósito es borrar la personalidad particular que brinda respuesta a las preguntas filosóficas ya que lo único que importa es la calidad de las respuestas y no la naturaleza del personaje que las brinda. La otra requiere estilo e idiosincrasia porque sus lectores nunca deben olvidar que las ideas que los confrontan son las ideas de un tipo de persona particular y no de ninguna otra persona”.<sup>27</sup> Nehamas no plantea esta distinción en términos de posiciones entre las que debemos determinar cuál es la verdadera. Entiende más bien que “ninguna de estas dos aproximaciones está en posesión exclusiva de la esencia de la filosofía (la cual, en todo caso, no existe)”. (NEHAMAS, 2005, p. 15) En sintonía con estas apreciaciones Hadot señala que: “las obras filosóficas de la Antigüedad no se

---

27 NEHAMAS, A. (2005) *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia: Pre-textos, p. 15.

componían para exponer un sistema, sino para producir un efecto de formación: el filósofo quería hacer trabajar los espíritus de sus lectores o auditores para ponerlos en una [dis]posición determinada” (HADOT, 2009, p. 185), la filosofía pretendía “formar más que informar” (CF., HADOT, 2009, p. 93).

En este sentido, Hadot también señala la importancia de los modos de escritura y lectura presentes en la tradición que interpreta a filosofía como “modus vivendi”:

entender la filosofía como un modo de vida es también posicionarse frente a modos de lectura. En ese sentido las *Investigaciones Filosóficas* debe entenderse no como un tratado sistemático porque si se lee así se puede comentar el error de pensar que está lleno de incoherencias, que está mal redactado [...] debe verse a las *Investigaciones* como un diálogo: muchos pequeños diálogos que se renuevan cada vez, ya que cada vez hay que superar una tentación, operar una verdadera terapia para cambiar la vida y no solamente la opinión del interlocutor, que es a su vez Wittgenstein mismo, que tiene que cambiarse a sí mismo.<sup>28</sup>

Desde nuestra lectura esta recomendación puede trasladarse a sus compilaciones de notas que no deben leerse como intentos fallidos e incompletos de tratados sistemáticos y concluyentes sobre los temas propuestos, ni tampoco como una filosofía irracionalista, en la que no cabe encontrar argumentos. Un rasgo predominante en la escritura de Wittgenstein, en sintonía con sus esbozos metodológicos, es que sean *Bemerkungen* (remarks), “observaciones”, aproximaciones a un tema, exploraciones, comentarios, anotaciones, epigramas, que como toda observación es situada, particular y provisoria.

Lo antes expuesto permite sostener una lectura internalista y pirrónica del vínculo entre método, estilo de escritura y concepción filosófica. Bajo esta modalidad podemos reconocer a la escritura de Wittgenstein como esencialmente performativa en tanto instrumento de transformación de uno mismo, de resistencia al dogmatismo, y que busca la desacralización del texto filosófico en tanto gran narración. Ponemos así el acento no sólo en el aspecto corrosivo del pirronismo en su crítica a la filosofía sino en aquellos

---

28 HADOT, P. (2009) *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con J. Carlier y A. I. Davidson*, Barcelona, España: Alpha Deca, p. 184

elementos sobre el tipo de *habilidad creativa* que pone en juego quien filósofo. Esto permite una lectura más ajustada al propósito terapéutico de los escritos de Wittgenstein que destaca la diversidad de estrategias que desarrolló para inhibir el dogmatismo filosófico, estrategias que no sólo están presentes en las *Investigaciones Filosóficas*.

## Referencias

DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge: MIT Press, 1991.

SOUZA FILHO, D. M. de. Finding One's way About: High Windows, Narrow Chimneys, and Open Doors. Wittgenstein's "Scepticism" and philosophical Method. En: POPKIN, R. (Ed.). *Scepticism in the History of Philosophy: A Pan-American Dialogue*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1996. p. 167- 179.

WITTGENSTEIN, L. *Obra completa*. Madrid: Gredos, 2010. II Tomo.

WITTGENSTEIN, L. *Los cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Técnos, 1976.

# A METAFÍSICA PLATÔNICA E A GRAMÁTICA FILOSÓFICA DE WITTGENSTEIN<sup>1</sup>

Maria Aparecida de Paiva Montenegro

Em horas de necessidade e sofrimento, minha alma anseia pelo alento dos diálogos platônicos [...]. (Kuno Fischer apud Kienzler, 2013, p. 29)

A filosofia tardia de Wittgenstein pode ser pensada como compreendendo dois momentos: um de cunho mais negativo, caracterizado por uma crítica aos projetos essencialistas (e dogmatizantes), incluindo-se aí a própria empresa apresentada pelo filósofo em seu consagrado *Tractatus Logico-Philosophicus*, em cujo prefácio chegara a admitir que, no essencial, teria resolvido todos os problemas filosóficos;<sup>2</sup> o outro, de caráter positivo, no qual o filósofo, à luz da crítica empreendida, propõe sua nova forma de fazer filosofia. Esta é designada, no contexto das *Investigações filosóficas*<sup>3</sup> – portan-

---

1 O presente artigo é um dos resultados de uma pesquisa sobre a presença de Platão no pensamento tardio de Wittgenstein, à qual me dediquei durante alguns anos, tendo contado com apoio da Capes, quando da concessão de bolsa de pós-doutorado junto à Università degli Studi di Milano, em 2011 (Processo3706-10-9), bem como com apoio do CNPq – Edital Universal (2008-2010, projeto 471792/2008-0).

2 “[...] a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas”. (WITTGENSTEIN, 2001, p. 133)

3 No presente estudo, usaremos as seguintes edições da obra de Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 2008 e *Investigações filosóficas*, 1987.

to, nos idos dos anos 1940 –, como uma “investigação gramatical”, ou ainda uma “terapia da linguagem”.

Contudo, já em 1930, o filósofo demonstra ter plena convicção da diferença de seu novo projeto filosófico em relação ao que considera como filosofia tradicional, a saber, a filosofia pautada sob a noção de essência. Vejamos o que diz ele no prefácio de suas *Observações filosóficas*, publicadas postumamente por Rush Rhees:

Este livro é escrito para os que compartilham do seu espírito. Este espírito é diferente daquele que informa a vasta corrente da civilização europeia e americana, na qual todos nós estamos. Aquele espírito se expressa em um movimento na direção avante, construindo estruturas cada vez maiores e mais complexas; o outro, em lutar pela clareza e perspicácia em não importa qual estrutura. O primeiro tenta apreender o mundo a partir de sua periferia – em sua variedade; o segundo, a partir do centro, em sua essência. Enquanto o primeiro acrescenta uma construção à outra, movendo-se para frente e para o alto, por assim dizer, de um estágio para o seguinte, o outro permanece onde está e o que ele tenta apreender é sempre o mesmo.<sup>4</sup> (WITTGENSTEIN, 1984, p. 7, tradução nossa)

No que tange, pois, ao momento crítico, o alvo privilegiado não teria sido apenas a filosofia do jovem Wittgenstein ou a de seus mais eminentes interlocutores – Frege e Russel –, ainda que estivessem todas sob a mesma mira. Antes, a ideia era atingir qualquer empreendimento filosófico que buscasse investigar a essência – seja a da linguagem, da proposição, do pensamento e/ou da realidade. Essa essência, por sua vez, seria concebida como algo que se oculta sob a superfície, sob aquilo que supomos como nos sendo dado a conhecer, devendo ser alcançada através de uma análise capaz de “penetrar através da coisa” em questão.<sup>5</sup> Ora, essa abordagem acaba por chegar às fontes mais remotas do essencialismo na filosofia, a partir da qual os empreendi-

---

4 Confrontar com o “Esboço de um prefácio”, publicado em *Cultura e valor*. O leitor poderá constatar que essa conotação de progresso, de movimento avante que, no texto do prefácio, aparece vinculada à nova forma de filosofia – portanto, à de Wittgenstein –, não está de acordo nem com o referido esboço, nem, ao que nos consta, com o pensamento do filósofo. Pois que, para ele, a ciência, e não a filosofia, é que deve buscar o progresso no conhecimento.

5 Sobre o modo como Wittgenstein compreende o essencialismo, ver Wittgenstein 1987, par. 97, pp. 249-50.

mentos posteriores nela inspirados teriam se envolvido em aporias e/ou dogmatismos indesejáveis. Nesse sentido, o foco da crítica teria recuado na história do pensamento filosófico, recaindo sobre a filosofia platônica. Pois que, segundo Wittgenstein, ela reuniria os dispositivos tipicamente geradores da ilusão que se alastrou pela posteridade filosófica, quais sejam, a metafísica e, como corolário, o dogmatismo.<sup>6</sup> Suas características mais marcantes:

1. A postulação de essências universais inteligíveis como fundamento da realidade e garantia do conhecimento, a ser obtido, por sua vez, através de definições;
2. A postulação da alma como sede do conhecimento, bem como de estados mentais e atividades que implicam a existência de um mundo interno, distinto do mundo externo.

Nessa perspectiva, não é de surpreender que Wittgenstein tenha afirmado, em conversa com Waismann:

Eu não posso caracterizar melhor meu ponto de vista senão dizendo que é o ponto de vista antitético àquele representado por Sócrates nos diálogos platônicos. Pois, se eu fosse indagado sobre o que é o conhecimento [i.e., a questão do *Teeteto*], eu enumeraria exemplos de conhecimento e acrescentaria as palavras: 'e coisas similares'. Não há nenhum constituinte compartilhado a ser descoberto neles (nos diversos exemplos), uma vez que nada disso existe. (BAKER, 2003, p. 33, tradução nossa)

O parágrafo 65 das *Investigações filosóficas* parece confirmar a legitimidade do testemunho do amigo:

É aqui que encontramos a grande questão que se oculta por trás de todas estas considerações. – Poder-se-ia objetar-me: 'Simplificas demais!' Falas de todos os jogos de linguagem possíveis e imagináveis, mas nunca chegaste a dizer qual é a essência dos jogos de linguagem e assim da linguagem. O que é comum a todos estes processos e o que os torna em linguagem ou em partes da

---

6 Nossa insistência em frisar o dogmatismo como estando presente na crítica de Wittgenstein à filosofia de filiação platônica deve-se ao fato de identificarmos aí uma forte associação entre essencialismo, metafísica e dogmatismo filosófico, como se para o filósofo austríaco um aspecto implicasse necessariamente no outro. Veremos no decorrer do presente ensaio que esse entrelaçamento não é óbvio, sendo também capaz de produzir equívocos na compreensão dos projetos filosóficos postos em cheque.



linguagem. Assim ofereces-te simplesmente a parte da investigação que em tempos te deu as maiores dores de cabeça nomeadamente as que dizem respeito à forma geral da proposição e da linguagem. E é verdade. – Em vez de especificar o que é comum a tudo aquilo a que chamamos linguagem, eu afirmo que todos estes fenômenos nada têm em comum, em virtude do qual nós utilizemos a mesma palavra para todos – mas antes que todos eles são *aparentados* entre si de muitas maneiras diferentes. E por causa deste parentesco ou destes parentescos chamaremos a todos ‘linguagens’ [...]. (WITTGENSTEIN, 1987, § 65, p. 226-227)

Embora ainda tenhamos que explicitar melhor os termos da crítica wittgensteiniana à filosofia platônica, já se pode depreender dos trechos acima que o filósofo austríaco identifica nela o cerne da fusão entre filosofia e metafísica. Isto, a seu ver, imprime uma forte inclinação ao dogmatismo,<sup>7</sup> extensivo a todas as escolas de pensamento dela tributárias. Assim, situa sua nova maneira de pensar o papel da filosofia na contramão desse processo. Entretanto, ao afirmá-la como “uma batalha contra o enfeitiçamento de nossa inteligência por meio de nossa linguagem”. (WITTGENSTEIN, 2008, p. 40c, § 109, tradução nossa, apud KIENZLER, 2013, p. 29) pode-se entrever que tal enfeitiçamento (*Verhexung*) não é atribuído a Platão ou a seu personagem Sócrates, mas algo produzido por nossa própria linguagem. Com efeito, em *The blue book* ele já admitira que a ideia de um conceito geral como propriedade comum às suas instâncias particulares vincula-nos a outra ideia extremamente simples e primitiva, ideias da estrutura da linguagem. (WITTGENSTEIN, 1965, p. 17) Nessa mesma direção, lemos o seguinte comentário de Wittgenstein em uma das anotações publicadas em *Cultura e valor*:

Diz-se, muitas vezes que, em rigor, a filosofia não progride, que ainda nos ocupamos dos mesmos problemas filosóficos de que já se ocupavam os Gregos. Mas os que o dizem não compreendem por que é que isto tem de ser assim. O motivo reside no fato de a nossa linguagem ser a mesma e de continuar a conduzir-nos à

---

7 O dogmatismo aludido por Wittgenstein (1965, p. 7-28) pode ser entendido como a atitude filosófica de admitir a existência de uma verdade anterior e exterior ao campo da linguagem, a ser por esta capturada através de definições com pretensões universalizantes. O problema identificado por Wittgenstein nesses projetos é que essa suposta verdade jamais é alcançada pela linguagem, deixando em nós um fascínio por explicações transcendentais, as quais não é possível refutar (donde então seu caráter dogmático).

formulação dos mesmos problemas. Enquanto continuar a existir um verbo ‘ser’ que parece funcionar como ‘comer’ e ‘beber’, enquanto tivermos os adjetivos ‘idêntico’, ‘verdadeiro’, “falso”, ‘possível’, enquanto continuarmos a falar em um fluir do tempo, de uma vastidão do espaço, etc., etc., continuaremos a tropeçar nas mesmas perplexidades e a olhar espantados para algo que nenhuma explicação será capaz de esclarecer. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 31)

Face à constatação de tal característica própria de nossa linguagem, a filosofia platônica, para Wittgenstein, mostraria-se menos como causadora dos equívocos nos quais se teria enredado e arrastado consigo toda a posteridade filosófica, do que como um caso paradigmático de tais equívocos. Essa tese é bem fundamentada por Kienzler (2013), em *Wittgenstein reads Plato*. Com efeito, o autor defende que Wittgenstein de fato leu Platão e que, apesar de este não ser mencionado na bem conhecida lista de autores que o influenciaram,<sup>8</sup> em seu trabalho escrito constam mais alusões a Platão do que a qualquer outro filósofo. O seguinte testemunho de Von Wright reitera essa “predileção” pelos textos de Platão:

Ele [Wittgenstein] leu muito pouca filosofia. Ele pôde apenas ler o que ele podia sinceramente assimilar [...]. Quando jovem, ele leu Schopenhauer. De Spinoza, Hume e Kant ele disse que pôde apenas ter alguns vislumbres de compreensão. Não creio que ele possa ter aproveitado Aristóteles e Leibniz, dois grandes lógicos anteriores a ele. Mas é significativo que ele realmente tenha lido e aproveitado Platão. Ele deve ter reconhecido aspectos agradáveis tanto no método literário e filosófico de Platão, quanto no temperamento por trás dos pensamentos. (MALCOLM, 1984, p. 19 apud ROWE, 2013, p. 100, tradução nossa)

Note-se que o comentário acima destaca também um aspecto mais sutil e distinto do que seria uma influência propriamente dita, uma vez que se refere a um “aproveitamento” (*enjoying*), por parte de Wittgenstein, em relação às obras dos autores mencionados. Isto se coaduna com as observações de Kienzler –

---

8 Kienzler faz questão de registrar em nota o index de 800 páginas intitulado *The Oxford handbook of Wittgenstein*, organizado por Kuusela e McGuinn, no qual não consta sequer uma única referência a Platão cf. Kuusela; McGuinn (2013, p 25-47, nota 4, p. 39).

fundamentadas pelas devidas referências aos escritos de Wittgenstein –,<sup>9</sup> segundo as quais o autor das *Investigações filosóficas* não costumava manter o rigor acadêmico de fornecer as referências dos autores que mencionava em seus escritos, o que, todavia, não fazia quando se tratavam de seus próprios textos.<sup>10</sup>

Ademais, por vezes contraía e omitia algumas palavras ou frases, a fim de conferir à citação a ênfase que pretendia ressaltar ao seu leitor e que, a seu ver, não estaria devidamente ressaltada no texto consultado, caso o transcrevesse *ipsis literis*. Em outras palavras, Wittgenstein alterava as citações dos textos dos poucos autores citados em seus escritos, a fim de usá-las para ilustrar aquilo que pretendia chamar a atenção em relação a algum aspecto da filosofia tradicional que visava criticar. Isto ocorreu com a citação de uma passagem do *Teeteto*, cuja tradução portuguesa transcrevemos a seguir:

Sócrates: – Portanto, o que ouve uma certa coisa única, ouve algo que é? / Teeteto: – Sim. / Sócrates: – E o que toca em algo, toca em algo único e que é porque toca uma única coisa? / Teeteto: – Assim é. / Sócrates: – O que opina, não opina uma certa coisa única? / Teeteto: – Forçosamente/ Sócrates: – E o que opina uma certa coisa única não opina uma certa coisa que é? / Teeteto: – Estou de acordo. / Sócrates: – Por conseguinte, o que opina o que não é não opina nada. Teeteto: – Parece que não./ Sócrates: – Mas, por certo, aquele que não opina nada, não opina de todo? / Teeteto: – É óbvio, pelo que parece.<sup>11</sup>

---

9 “Wittgenstein era descuidado ou talvez indiferente em relação a questões de fornecer as referências exatas às passagens que citava ou aludia – e ele declarou abertamente isto no seu Prefácio ao *Tractatus*”. (KIENZLER, 2013, p. 29, tradução nossa) Ver também as páginas subsequentes, nas quais o autor transcreve as passagens do *Teeteto* que Wittgenstein modifica e/ou contrai em seus diferentes escritos para atender a diferentes fins.

10 “Não parece haver a referência de uma única página sequer concernente ao trabalho de outros em toda a obra de Wittgenstein, pelo menos naqueles trabalhos por ele mesmo preparados para publicação. Encontramos, entretanto, referências exatas a seu próprio *Tractatus*, 4.5 nas *Investigações Filosóficas*, ¶ 114, e os manuscritos contêm um grande número de referências exatas de outros manuscritos e datiloscritos seus”. (KIENZLER, 2013, p. 29, tradução nossa)

11 Platão. *Teeteto*, 189a. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Essa passagem é usada por Wittgenstein pelo menos em três ocasiões distintas,<sup>12</sup> nas quais ele inclusive se vale de traduções diferentes.<sup>13</sup> Conforme dizíamos acima, faz pequenas modificações de certas partes do trecho traduzido, sem, contudo, alterar-lhes o sentido. Tal atitude pode parecer falta de rigor ou negligência acadêmica em relação à transcrição e tradução da referida citação. Porém, ela espelha muito mais o intuito do filósofo em aproveitar passagens como aquela para denunciar os problemas filosóficos criados pela má compreensão da nossa linguagem. De acordo com Wittgenstein, o modo como o verbo “ser” é substantivado e passa a funcionar como objeto de uma atividade mental no referido trecho daria azo à suposição da existência de entidades abstratas, tais como “o ser em si”, ou os “estados mentais”. Ao assim proceder diante dos textos alheios, tem-se que o interesse de Wittgenstein não era o de uma exegese do projeto de qualquer outro filósofo. Antes, tratava-se de usar algumas citações desses autores como “boas ilustrações de atitudes filosóficas que eram reais e difundidas” (KIENZLER, 2013, p. 34), e que, segundo ele, deviam ser combatidas, em virtude dos falsos problemas que originavam. Todavia, não é de somenos importância que Platão seja o filósofo mais mencionado por Wittgenstein em seus escritos e isto nos leva ao exame de sua atitude ambígua para com o mesmo.

Conforme aludimos acima, as referências de Wittgenstein a Platão oscilam desde a crítica e a ironia mais arrogantes até a suspeita de poder estar, o próprio Wittgenstein, equivocado, enquanto Platão estaria apenas sendo mal compreendido por nosso tempo. Começemos pela atitude mais difundida entre os leitores de Wittgenstein, qual seja, a crítica. A esse respeito, seguiremos os comentários arrolados por Perissinotto (2013, p. 19-50), uma vez que são por demais contundentes para serem omitidos.

Por volta de 1930, o filósofo teria desabafado: “Tem-me intrigado o fato de Sócrates ser considerado um grande filósofo!”. (DRURY, 1996, p. 115) No ano seguinte, admite que “ao ler os diálogos socráticos, tem-se a sensação de uma tremenda perda de tempo! Qual é o sentido destes argumentos que nada provam

---

12 A citação do *Teeteto*, 189a encontra-se nos seguintes trechos da obra de Wittgenstein: *The big Typescripts*, 217; 363; *Philosophical Investigations*, § 518.

13 A primeira tradução da passagem em questão usada por Wittgenstein, em 1931, foi a de Schleiermacher (1805). Porém, por volta de 1936-37, usou a tradução de Preizendanz, editada por Eugen Diederichs (a partir de 1903), de caráter assumidamente não acadêmico. (KIENZLER, 2013)

e nada clarificam? (WITTGENSTEIN, 2000, p. 30) É curioso que Drury (1996, p. 149) reporte um comentário de Wittgenstein a Platão, datado de 1944, segundo o qual o filósofo ateniense estava ocupado no *Teeteto* com o mesmo problema sobre o qual ele estava escrevendo. Tudo leva a crer que, com o amadurecimento de seu pensamento filosófico, Wittgenstein tivesse mudado sua impressão negativa em relação a Platão e a Sócrates. Contudo, em 1950, segundo relata Bouwsma (1986, p. 60-61), emite talvez o seu mais ferino comentário ao autor do *Teeteto*, bem como ao mestre da maiêutica:

Os argumentos de Platão! Sua pretensão à discussão! A ironia socrática! O método socrático! Os argumentos eram ruins, a pretensão discussão óbvia demais, a ironia socrática desagradável – por que um homem não pode ser franco e dizer o que se passa na sua mente? Quanto ao método socrático nos diálogos, ele simplesmente não está lá. Os interlocutores são tolos, nunca têm nenhum argumento deles próprios, dizem ‘Sim’ e ‘Não’ à medida que Sócrates acha que eles devem dizê-lo. Eles são muito burros. Nenhum deles combate realmente contra Sócrates [...] O jovem Teeteto é apresentado como um rapaz brilhante e promissor, mas ele não mostra nada disso. Ele não tem combatividade alguma dentro de si. Por que ele não toma uma posição? Sócrates argumentando com esses fracos!

É ainda mais curioso que, no mesmo ano (1950), o filósofo tenha escrito a seguinte observação, disposta logo após outra na qual admite não compreender e não gostar da arte de Shakespeare: “Uma época interpreta falsamente a outra; e uma época *mesquinha* interpreta erradamente todas as outras à sua própria e sórdida maneira”. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 126) Mesmo que ele aí não se refira ao seu próprio modo de interpretar a obra de Platão, o comentário parece aplicar-se muito bem a esse caso. Com efeito, como aludimos acima, a oscilação em relação a seu julgamento acerca de Platão era conhecida por alguns amigos, a julgar por outro de seus comentários, igualmente reportado por Bouwsma (1986, p. 60): “Talvez Platão não seja bom, talvez ele seja muito bom. Como vou saber? Mas se ele for bom, ele está fazendo algo que é estranho a nós. Nós não o entendemos. Talvez se eu pudesse ler Grego!”.

Ora, é praticamente unânime a ideia de que o acesso à língua na qual se expressa o filósofo que queremos conhecer é importantíssimo para se ter uma devida apreensão de seu pensamento. Porém, sempre há exceções,

tanto no que tange à falta, quanto à abundância. Assim é que, por um lado, Tomás de Aquino, mesmo tendo lido a obra de Aristóteles somente através de traduções latinas, mostrou-se capaz de compreender o projeto do estagirita; por outro lado, Nietzsche e Heidegger, ambos hábeis conhecedores do Grego, interpretaram Platão numa perspectiva que, em muitos aspectos, aproxima-se da interpretação de Wittgenstein. (GIACÓIA, 1997, p. 23-36) Ele que, conforme já dito acima, só teve acesso a Platão por meio de traduções. Não é objetivo aqui tratar da recepção de Platão por Nietzsche e Heidegger.<sup>14</sup> No entanto, permito-me mencioná-los apenas para ressaltar a força com que essa interpretação negativa, a qual considero dogmatizante e bastante alheia ao que se encontra no conjunto dos diálogos de Platão, atingiu gerações de ilustres filósofos, mesmo quando versados em filologia. Essa interpretação, cultivada até hoje em alguns círculos especializados e ainda predominante na formação filosófica no Brasil, em boa parte se deve às críticas aristotélicas ao pensamento de Platão, questão que, no presente contexto, abordaremos apenas de modo superficial.<sup>15</sup>

No primeiro livro da *Metafísica*,<sup>16</sup> Aristóteles critica a maneira pela qual Platão se refere às essências (*ousíai*) como modelos (*paradeigmata*), como também o uso do termo ‘participação’ (*metéxein*) para designar o modo de relação entre os particulares sensíveis e suas respectivas essências inteligíveis. Desdenha assim do estilo usado pelo ateniense, denominando-o de discurso vazio (*kenológein*), posto que pautado em metáforas poéticas (*metaphoràs légein poietikás*), destituídas de teor filosófico.

A reação de alguns herdeiros da Academia, no afã de afirmar o cunho filosófico do legado de seu mestre, contribuiu para o surgimento de escolas de pensamento que, de diferentes modos, propunham formulações sistemáticas da filosofia platônica (TRABATTONI, 1993),<sup>17</sup> dando origem ao platonismo e, posteriormente, ao neo-platonismo. Tais escolas, por sua vez, foram

---

14 A esse respeito, Cf. Trabattoni (2010, p. 121-143).

15 A esse respeito, ver Trabattoni (2003). Ver também Montenegro (2014, p. 76-98). Nesse artigo, abordo um pouco mais detidamente a questão da interpretação aristotélica da filosofia platônica.

16 Cf. Aristóteles. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução para o Português de Marcelo Perine. São Paulo, Edições Loyola, 2002, v. II, A 9, 991a 20-23, p. 55. Ver também Trabattoni (2009, p. 97-113).

17 Ver também Trabattoni (2003). Ver também Montenegro (2014, p. 76-98).

em vários aspectos assimiladas pelas filosofias de tradição cristã.<sup>18</sup> Desse modo, tanto as críticas de Aristóteles, quanto a filtragem da filosofia platônica pelo platonismo e quejandos foram recebidas pela posteridade como a interpretação canônica do pensamento de Platão, diante da qual os diálogos passaram a desempenhar menor importância na transmissão do seu patrimônio filosófico. (TRABATTONI, 2003)

Nessa perspectiva, não é insensato supor que essa tradição interpretativa tenha atravessado gerações de filósofos e chegado também a Wittgenstein. Contudo, não deixa de ser curioso, considerando que uma das traduções alemãs dos diálogos platônicos utilizadas pelo austríaco era da autoria de Schleiermacher (2002), em circulação desde 1804. Com efeito, esse filólogo alemão é considerado pioneiro na interpretação moderna dos diálogos platônicos, uma vez que associa a análise da filosofia de Platão com a hermenêutica dos textos. Seu método interpretativo valoriza a autonomia do texto escrito e o valor filosófico do gênero dialógico, o que se opõe frontalmente à interpretação predominante.

Sendo assim, Wittgenstein, apesar de ter tido acesso à tradução que se opunha à interpretação mais difundida da filosofia platônica, assimila o viés tradicional. Isto não é absurdo se lembrarmos do que diz Kienzler (2013, p. 43) sobre o modo como Wittgenstein lidava com os textos de outros filósofos: “sua principal ideia era a de simplificação e de deixar de lado tudo que ele julgasse desnecessário. Ele não estava preocupado com os detalhes do pensamento de Platão, mas, antes, procurava por um bom exemplo para seus próprios propósitos”. Nesse caso, a vertente tradicional de interpretação da filosofia platônica se encaixa perfeitamente como alvo privilegiado de Wittgenstein, à qual oporá a sua nova concepção de filosofia.

Nos termos em que ele a apresenta no prefácio de suas *Observações filosóficas*, teríamos o seguinte: a filosofia platônica corresponderia à filosofia cujo

---

18 Não é igualmente nosso intuito abordar aqui essa complexa questão da recepção da filosofia platônica pela tradição filosófica cristã. Cabe-nos apenas ressaltar que a vertente católica dessa tradição foi bastante receptiva aos testemunhos indiretos acerca da legitimidade de doutrinas platônicas não escritas, dentre os quais se destaca o testemunho atribuído a Aristóteles. Isto porque a existência dessas doutrinas fortalecia o papel da propagação oral da palavra de Deus. Schleiermacher, primeiro alemão a traduzir o conjunto dos diálogos de Platão, pertence a uma tradição cristã protestante e, talvez por essa razão, tenha defendido a importância da interpretação do texto escrito.

espírito permanece sempre no movimento de apreender o mundo por meio do que se situa ao centro, sua essência. Nesse sentido, enquanto a nova filosofia ali anunciada por Wittgenstein se moveria sempre para frente e para o alto, adicionando uma construção sobre a outra e apreendendo o mundo a partir de sua variedade, a filosofia platônica permaneceria onde está, procurando apreender sempre o mesmo.

Segundo Perissinotto (2013, p. 323), Wittgenstein teria explicitamente colocado a questão a respeito de sua filosofia poder ou não se encaixar numa tradição na qual Platão seria o pai fundador. Mesmo com toda a ambiguidade que constatamos nos comentários de Wittgenstein, é bem possível que ele tivesse respondido “Não”. O comentador reitera nosso palpite e ainda alude a uma das menções de Moore às aulas de Wittgenstein, nas quais ele costumava dizer que o que ele estava fazendo e ao qual chamava de ‘filosofia’ não era o mesmo tipo de coisa que Platão e Berkeley haviam feito. Ademais, disse que seus ouvintes poderiam mesmo sentir que o que ele estava fazendo deveria tomar o lugar das filosofias de Platão e Berkeley, mas o que ele estava fazendo era uma outra coisa. A esse respeito, o mesmo comentador adverte que talvez a filosofia de Wittgenstein não fosse ‘tão’ nova e, por essa razão, estivesse mais próxima da filosofia tradicional do que ele julgava. (PERISSINOTTO, 2013) Isto imediatamente me remeteu a outro célebre comentário, publicado em *Cultura e valor*:

Leio: [...] ‘os filósofos não estão mais perto do sentido de ‘Realidade’ do que estava Platão [...]’ Que estranha situação. É extraordinário que Platão tenha chegado até onde ele chegou! Ou que não tenha podido ir além! Será que isso se deve ao fato de ter sido *tão* inteligente? (WITTGENSTEIN, 2000, p. 32)

Com efeito, tamanho sarcasmo, somado às posições ambíguas e ao domínio de citações a Platão em seus escritos parecem ratificar o que disse Rigal (1995), a respeito de Wittgenstein ter pretendido se medir com o mestre da Academia. Retomemos então suas principais críticas à filosofia platônica e assim examinemos se é plausível o que vimos insinuando desde o início, a saber, que elas se aplicam mais ao platonismo do que propriamente a Platão. Ou por outra: se, para além de toda a recepção distorcida da filosofia platônica, haveria pertinência nos ataques de Wittgenstein ao essencialismo inegavelmente presente no pensamento do ateniense, ainda que distinto



daquele suposto por Aristóteles e pelo platonismo. Antes, contudo, cumpre explicitarmos que o termo “platonismo” que voltamos a usar aqui deve ser entendido num sentido mais amplo e atual do que aquele que se referia às escolas de pensamento da antiguidade imbuídas da tarefa de responder às críticas de Aristóteles à vagueza de estilo e de tratamento das questões mais caras ao pensamento de seu mestre. Assim, adotamos a sugestão de Perissinotto (2013, p. 56, tradução nossa) segundo a qual, por platonismo, podemos atualmente entender

A visão ontológica de que certas entidades abstratas (por exemplo, números, funções ou juízos) existem ou têm ser e seu ser e natureza são independentes de relações com quaisquer entidades que existam ou tenham ser na dimensão submetida ao tempo.

Nessa perspectiva, qualquer projeto filosófico que admita alguma forma de transcendência caberia nesse conjunto.

\*\*\*

Em *The blue book* ([1958] 1965) Wittgenstein identifica, nas perguntas filosóficas do tipo “o que é x?” (o que é o significado?; o que é o comprimento?; o que é o tempo?), as bases da tradição metafísica. Isto porque essas perguntas geram em nós o que o filósofo, ironicamente, batizou de *mental cramp* (câimbra mental); isto é, uma espécie de desnortamento que se caracteriza por sabermos de antemão que não podemos apontar para nada que corresponda ao que foi perguntado, ao mesmo tempo em que nos sentimos forçados a apontar para algo que corresponda ao mesmo. Esse desnortamento, por sua vez, decorreria do que mais adiante Wittgenstein chama de *craving for definition*, e *craving for generalization*; ou seja, uma ânsia por definições e generalizações em nós produzida pela própria estrutura de nossa linguagem.

Assim sendo, o modo como usamos a linguagem propiciaria essa tendência a supor que responder devidamente à pergunta do tipo “o que é x?” é fornecer uma definição de x; ademais, o uso de um mesmo nome para designar particulares diversos, como, por exemplo, o nome ‘copo’ ser utilizado para designar copos de vidro, de cerâmica, de metal, de plástico, etc. Isto produziria a tendência a buscarmos traços comuns a todos os particulares, de modo a justificar o emprego do mesmo nome para objetos tão diferentes. No caso do copo, trataria-se de identificar uma espécie de traço essencial,

comum a todos os copos, de modo que se justifique que um determinado copo seja assim chamado, uma vez que compartilha com os demais esse traço essencial, aquilo que faz um copo ser chamado de copo.

Segundo Wittgenstein, essa tendência à generalização, enraizada em nosso modo de usar as expressões, sobretudo no caso do emprego de substantivos comuns, é correlata a uma espécie de atitude de desdém em relação aos casos particulares. Como bem atenta Perissinotto (2013), para Wittgenstein, tudo se passa como se os casos particulares deixassem em nós a impressão de que nossas análises seriam sempre incompletas, como se apenas o tratamento do universal fosse capaz de conferir ao nosso trabalho a legitimidade própria ao conhecimento.

Wittgenstein aponta, ainda, outra fonte de nossa ânsia por generalizações, a saber, nossa preocupação em seguir o método das ciências, por meio do qual se deve reduzir as explicações de fenômenos naturais ao menor número possível de leis da natureza. Para ele, essa tendência é outra fonte potente de elucubrações metafísicas e conduz a filosofia à completa escuridão, uma vez que lhe propicia a ilusão de ser capaz de fornecer explicações. Nas palavras do filósofo: “Eu quero dizer que jamais será nosso trabalho (do filósofo) reduzir qualquer coisa a qualquer coisa, ou explicar qualquer coisa. A filosofia é, realmente, puramente descritiva”. (WITTGENSTEIN, 1965, p. 18)

Mesmo que Platão não tenha cometido esse equívoco de orientar-se pela “ciência” praticada em sua época,<sup>19</sup> seus diálogos, na esteira dos diálogos socráticos, têm como fio condutor justamente a clássica pergunta ‘O que é x?’, voltada tanto para temas ético-políticos, quanto para temas onto-epistemológicos. Desse modo, perguntam pelo que é o amor, a amizade, a piedade, a coragem, a moderação, a justiça, o conhecimento, o prazer etc. Conforme aludíamos acima, para o filósofo austríaco, essa pergunta teria gerado o que ele, de modo igualmente irônico, chamou de *densas nuvens de metafísica*. (WITTGENSTEIN, 1987, Parte II, §§ 95 e 208) Pois que esse estilo de pergunta impõe, no próprio modo de sua formulação, um tipo de resposta que implica um conteúdo. Em outros termos, tudo se passa como se

---

19 Ver a célebre passagem do *Fédon* (96 a e segs.), na qual Sócrates declara seu juvenil (*néos*) fascínio (*thaumastós*) pelo saber do que chamavam de investigações da natureza (*tés sophías, én dé kalóusi perí phýseos historían*), o qual, todavia, iria tê-lo deixado completamente cego (*sphódra etyphlóthen*) em relação a tudo mais que conhecia anteriormente.

tratássemos as palavras como se todas elas fossem nomes próprios. Assim, quando se pergunta *o que é x?*, supõe-se de antemão que *x* seja algo, que corresponda a alguma *coisa* do mundo que, mesmo não podendo ser apontada, tenha existência. E é justamente esse suposto conteúdo que produziria em nós a crença de que aquilo pelo qual perguntamos seria uma espécie de ente ou coisa. Ora, de um ente pressupõe-se uma realidade e, sendo *x* real, deve existir. O problema que daí decorre é justamente o estatuto ontológico de *x* e sua apreensão pelo conhecimento, além, o que é mais grave, da própria concepção de conhecimento, tema central do diálogo platônico mais citado por Wittgenstein: o *Teeteto*.<sup>20</sup>

Tem-se, assim, formada a confusão que teria gerado toda a produção filosófica de amplo espectro metafísico e, segundo Wittgenstein, de filiação platônica. Tal confusão consiste, em poucas palavras, em não saber diferenciar o portador do nome do significado do nome. Não sabendo distinguir devidamente que o significado do nome pertence ao plano da linguagem, enquanto o portador do nome pertence ao mundo dos fatos, o metafísico ter-se-ia empenhado em tratar questões teóricas, ou por outra, questões de cunho conceitual – a serem abordadas a partir de uma perspectiva gramatical –, como se fossem questões empíricas.

Uma vez instalada a confusão, o primeiro problema filosófico (no vocabulário de Wittgenstein, a primeira nuvem de metafísica) coincide com a transposição do termo ‘ser’ da condição usual de verbo, à condição filosófica de substantivo. Nesta condição, impõe-se ao metafísico a tarefa de dar conta do que é o ser e de sua apreensão pelo conhecimento. O resultado, todos sabemos: o caráter múltiplo e fugaz da experiência conduz à suposição de que aquilo que o metafísico pensa ser *x* seja, antes, instanciações de *x*; ou ainda, ocorrências de *x* enquanto particulares sensíveis. Isto acaba por conferir a tais ocorrências uma volatilidade que põe em xeque a própria cognoscibilidade de *x*; afinal, como conhecer algo que não tem permanência? Impõe-se, assim, o recurso a algum parâmetro capaz de fixar a experiência e é aí que se fundamenta o pilar da metafísica, a saber: a concepção de que aquilo que é fornecido pelos sentidos não passa de aparência, cabendo ao filósofo buscar

---

20 Cf. PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuel Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005; PLATO. *Theaetetus*. Translated by Harold N. Fowler. Loeb Classical Library. Massachusetts, Harvard University Press, 2006. v. VII.

pela essência de  $x$  – aquilo que faz com que  $x$  seja  $x$ . Sendo  $x$  uma coisa e não sendo a experiência o meio pelo qual se obtém a sua realidade, esta deve ser buscada em outro plano que não o empírico. É então que são formulados os universais inteligíveis, as célebres formas platônicas que, enquanto tais, são supostas como sempre idênticas a si mesmas e imperecíveis. Nesse sentido, a resposta para a pergunta *o que é  $x$ ?* irá coincidir com o trabalho de propor definições, já que seria por meio delas que se supõe ser possível apreender a realidade última de  $x$ , para além de suas instanciações; isto é, a sua essência, pressuposta em todas as ocorrências de  $x$ . Em uma palavra, definir pressupõe generalizar.

Nas *Investigações filosóficas*, a crítica à metafísica é inicialmente abordada a partir da análise do aprendizado da linguagem por meio do uso de definições ostensivas. Com isto, Wittgenstein ilustra o modo como se encontra enraizada em nós a tendência a tratar as palavras como nomes próprios, ou por outra, como se se remetessem necessariamente a objetos exteriores que lhes fossem correspondentes. Essa tendência nos faria buscar o significado das palavras no plano da experiência, apontando para os objetos (como se costuma fazer quando se ensina uma criança pequena a falar, ou a um estrangeiro que pouco conhece a língua que quer aprender). Em duas passagens (WITTGENSTEIN, 2008, § 46 e § 518), faz referência ao diálogo *Teeteto*, em cujo início Sócrates pergunta ao jovem que dá nome à obra *o que é o conhecimento* (*Teeteto*, 146c). Face às respostas fornecidas pelo rapaz (146d), Sócrates retruca dizendo que elas não passavam de exemplos de conhecimento, não sendo capazes de dar conta do que é o conhecimento em si mesmo (146e).

Conforme já dissemos, o problema identificado por Wittgenstein nesse tipo de empreendimento é que o mesmo acaba por criar a ilusão de que existe – entenda-se: tem existência – uma essência universal capaz de abarcar todos os múltiplos (a “ânsia por generalizações”); que ela pode ser tratada de modo semelhante ao que tratamos uma *coisa*, devendo constituir o objeto da definição no processo do conhecimento, tal como ocorre no campo da ciência (“ânsia por definições”). De resto, a definição produz a ilusão de uma certeza, passível de ser buscada, acerca daquilo que se pretende conhecer.

Ora, a suposição de Wittgenstein segundo a qual Platão (ou seu personagem Sócrates), ao se referir a “saber o que é  $x$ ” quer com isto dizer “fornecer

uma definição de x” está equivocada, seja porque ele não conhecia o Grego, seja porque lhe era indiferente atribuir as ideias a seus devidos autores. Como bem atenta Trabattoni (2013), o termo ‘definição’ está ausente do vocabulário usado por Platão, vindo a ser utilizado posteriormente por Aristóteles. É o Estagirita que, inclusive, critica o mestre por este haver admitido que conhecer é fornecer definições sem, todavia, propor uma teoria definicional. Assim, a crítica de Wittgenstein segundo a qual se opera no pensamento de Platão uma espécie de redução da multiplicidade ao que é supostamente uno; ou ainda, de que essa filosofia produz uma espécie de desatenção em relação às importantes diferenças entre os particulares, em prol de um ansiado elemento geral e unificador que seja sempre idêntico a si mesmo, caberia muito mais a Aristóteles do que a Platão.

Com efeito, para o autor da *Metafísica*, o essencialismo platônico não seria plenamente realizado pelas seguintes razões: a seu ver, diálogos como o *Mênnon* (70a – 80d) admitem a relação entre conhecer e fornecer definições. Porém, boa parte dos diálogos tem um desfecho aporético; ou seja, a pergunta “o que é x?” acaba por nos levar à constatação de que a essência não se mostra passível de ser apreendida em uma definição.

Ao invés de depreender que o objetivo de Platão talvez fosse justamente nos colocar esse impasse – a ideia de que para falar sobre x, é necessário saber o que é x, o que, todavia, seria impossível –, Aristóteles empreende um grande esforço no intuito de salvar o essencialismo de Platão e, desse modo, o que pensa ser passível de conhecimento. Assim, propõe uma espécie de ciência do *deveniente*, ou seja, um conhecimento do tipo definicional acerca daquilo que está submetido ao devir. Esse projeto se inicia com uma veemente crítica à teoria platônica das formas, identificando nesta uma duplicação do mundo em imagem e essência e uma conseqüente separação entre esses dois planos, o que teria gerado aporias insolúveis, como o argumento do terceiro homem e o problema da autopredicação.<sup>21</sup> A saída proposta por Aristóteles implica associar à noção de essência a noção de substância, tal que esta possa abranger tanto aspectos essenciais e, por conseqüente, universais, quanto aspectos contingentes e particulares.

---

21 Cf. Aristóteles. *Metafísica*. 2002.

É assim, pois, que mesmo criticando a Teoria Platônica das Formas, Aristóteles potencializa o projeto essencialista, realizando e, por essa razão, justificando o conhecimento do tipo definicional, alvo principal da filosofia tardia de Wittgenstein. Esta, que se caracteriza por uma crítica que julga tocar no cerne do descaminho da filosofia, simplesmente não dá importância em saber se a fonte de tantos equívocos está na filosofia de Platão ou naquilo que ela representa, seja o Platonismo, ou a filosofia aristotélica. Contudo, essa desatenção de Wittgenstein, conforme tentaremos mostrar adiante, não é inócua. Por enquanto, voltemos mais uma vez à sua “nova filosofia”, §§§ quando se apresenta como o oposto do trabalho que ele supõe ser a filosofia de Platão/Sócrates.

A ideia do austríaco é submeter os enunciados da suposta filosofia tradicional ao exame que ele denomina de gramatical, por meio do qual passa a investigar os diversos usos possíveis dos termos que compõem tais enunciados. Como resultado, tem-se uma espécie de desmanche das confusões formadas a partir da própria estrutura da linguagem, a qual permite, por exemplo, que se use um verbo como “ser”, como se fosse um substantivo, “o ser”. Este uso do termo “ser” no contexto que Wittgenstein considera como sendo a filosofia platônica confere ao mesmo o estatuto de essência; a essência, por sua vez, corresponde àquilo que o conhecimento deve buscar por meio de definições – estas sim, as respostas corretas para as perguntas do tipo “o que é x?”. Uma vez que, segundo Wittgenstein, nada disso existe, tudo o que essas perguntas podem provocar em nós é aquela “câmara” inútil que só nos fará ansiar por formular respostas impossíveis de se obter. De acordo com essa perspectiva, a razão do final aporético da grande maioria dos diálogos platônicos se deveria aos efeitos dessa “câmara” mental.

A “nova filosofia” de Wittgenstein julga, pois, tratar dessa “anomalia” que supõe ser o essencialismo a partir do que apresenta como uma terapia da linguagem.<sup>22</sup> Esta consiste na transformação de problemas filosóficos (como o do “ser”, da “essência” e do conhecimento por meio de definições) em pseudoproblemas; ou ainda, como problemas gramaticais decorrentes de um mau uso da linguagem. Em suas próprias palavras, mediante a

---

22 Como bem lembra Rofena (2013, p. 72-99), o sentido etimológico de “terapia” é visão, observação (*hópsis*) de monstros (*téras*). A autora se propõe a analisar o que denomina de “paixão” de Wittgenstein por anomalias da linguagem.

terapia da linguagem, “densas nuvens de filosofia são dissolvidas com uma gota de gramática”.<sup>23</sup>

Ainda que tenha submetido sua filosofia inicial à mesma crítica que concentra sobre Platão, Wittgenstein mantém a premissa tractariana, segundo a qual os problemas filosóficos são problemas de linguagem. Porém, modifica completamente a sua concepção de significado. Se no *Tractatus* ele supunha que o significado era conferido a partir de um isomorfismo lógico entre a estrutura do mundo e a estrutura da linguagem, tal que os nomes corresponderiam aos objetos simples e as proposições corresponderiam aos fatos, no contexto da análise gramatical o significado é pensado como uso. Desse modo, não se atribuiria mais um significado único e último para um termo, mas diferentes possibilidades de significados a partir das diversas formas de uso de um mesmo termo em práticas linguísticas distintas. A noção de *jogos de linguagem* é proposta para dar conta dos diversos contextos significativos em que os termos podem ser usados, podendo haver entre eles o que o filósofo chama, com deliberada vagueza, de *semelhanças de família*. A especificidade de cada jogo é dada por suas regras.

Nessa perspectiva, os problemas metafísicos não passariam de consequências de um uso inapropriado da linguagem; ou ainda, de uma confusão entre jogos de linguagem. Face às semelhanças de família entre os mesmos, não seria incomum a transposição do significado de um termo, tal como é usado em um dado jogo, para o contexto de um outro jogo. Na filosofia, conforme já dizíamos acima, uma das confusões mais frequentes seria o tratamento de questões conceituais como se fossem questões empíricas. No caso específico do essencialismo atribuído à filosofia de Platão, a hipostasia de uma noção como a de essência decorreria da transposição de características substantivas atribuíveis a coisas concretas do plano empírico para o plano dos conceitos. Tal transposição, conforme dizíamos acima, seria consequência da pergunta *to es ti – o que é isto?*. Esse *isto* confere um aspecto de coisa à noção de essência e como as coisas a que temos acesso são as coisas do mundo empírico, acaba-se por transpor características empíricas como a espacialidade e a substancialidade, por exemplo, para as essências platônicas. Assim, ficamos a imaginar um *tópos* para o mundo das essências, quando o

---

23 WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*, parte II, § 208, p. 593.

seu caráter é eminentemente conceitual – atópico – e não empírico. O esforço de Wittgenstein nessa fase tardia de seu pensamento é justamente mostrar que qualquer forma de essencialismo cria confusões, já que parte de um raciocínio do tipo metafísico – hipostasiante, equivocado em seus próprios princípios. Em outras palavras, o problema persistirá sempre que pretendermos chegar à essência universal dos particulares sensíveis através de definições generalizantes.

Face ao que apresentamos até aqui, tentaremos, a seguir, finalizar o presente ensaio valendo-nos do que diz Trabattoni (2013) a respeito das críticas de Wittgenstein a Platão.

\*\*\*

Em *Wittgenstein, Plato and the craving for generality*, Trabattoni (2013) ressalta que nunca foi intuito de Platão fornecer respostas às questões do tipo “o que é x?”, tampouco fornecer definições. Seu intuito com essas perguntas era, sim, produzir em seu leitor um desnorteamento, mas não com propósitos inúteis. Com efeito, há no grego um termo que se aplica bem a esse efeito desnorteante das perguntas socráticas. Trata-se do termo *thaumátzo*, traduzido como “espanto”, “admiração”. Portanto, jamais poderia ser entendido como o incômodo de uma câimbra (mental). Essa espécie de desassossego se mostra vital à atividade filosófica, pensada como permanente susceptibilidade a examinar as questões aparentemente mais óbvias, como o que é o amor, a coragem, a amizade, a justiça etc. O espanto em nós gerado nesse processo é duplo, pois ocorre tanto no momento da formulação da pergunta que parece óbvia, quanto na constatação de que nada sabemos sobre o que julgávamos saber a respeito do que nos foi indagado.

Nessa perspectiva, a constatação da impossibilidade de se chegar a uma definição generalizante sobre as questões do tipo acima referido não se mostraria um trabalho inútil. Muito ao contrário, mostra a constante necessidade de examinarmos a nós mesmos e as opiniões e crenças que costumam irrefletidamente reger nossas ações. Assim, a ideia é tentar exaurir todas as refutações que pudermos formular acerca de tais opiniões, o que nos conduzirá à constatação de que jamais poderemos conhecê-las em sua totalidade, dada à nossa condição contingente e limitada. Contudo, é justamente essa constatação que nos permitirá chegar à melhor decisão possível tanto para



nossa vida como indivíduo, quanto como cidadão – algo, portanto, bem distante de um projeto transcendente.

De resto, Trabattoni (2013) destaca outra questão que considero fundamental à crítica de Wittgenstein a Platão e é notável a coragem com que o comentador as revida. Trata-se da associação equivocada que o terapeuta da linguagem faz entre metafísica, essencialismo e dogmatismo, como se se tratassem de aspectos corolários. Com efeito, essa associação não é necessária, e a filosofia de Platão, à parte o Platonismo, ilustra isto. Diálogos como o *Parmênides* e o *Sofista* contêm críticas contumazes à Teoria das Formas, o que permite supor, como o faz Dixaut (1993), que o próprio Platão pode ser considerado o primeiro e mais ilustre representante do antiplatonismo.

Por último, mas não menos importante, o comentador salienta ainda que a metafísica é algo imprescindível à atividade filosófica e o próprio Wittgenstein, ao lançar mão de noções como “formas de vida” e “semelhanças de família” ilustra isto. Aliás, a vagueza com que essas noções são definidas não é maior que a vagueza com que Platão define a noção de essência, a saber, como algo em si e por si (*autòs kathautós*).

Contudo, para Trabattoni, a opção de Wittgenstein pelo que designa como “metafísica leve” (*light metaphysics*), não passaria, ela também, de um engano para si mesma e para seus adeptos. Isto porque, ao associar o funcionamento da linguagem ao de jogos, provoca um certo encantamento com a súbita leveza da análise gramatical, mas negligencia uma diferença crucial entre ambos, qual seja: a de que a linguagem, diferentemente dos jogos, não é autossuficiente. Por conseguinte, não pode ser pensada como fechada em suas próprias regras, mas em relação necessária com a realidade a qual se reporta. Em outras palavras, a gota gramatical de Wittgenstein não conseguiria nos livrar da opacidade do real. Nesse sentido, arremata o comentador, somente uma metafísica pesada (*heavy metaphysisc*) pode enfrentar as questões levantadas pela filosofia. E é por essa razão que não considero inócua a indiferença de Wittgenstein em não distinguir a filosofia de Platão do Platonismo, ou de sua interpretação por Aristóteles ao proceder à sua crítica ao essencialismo. Com efeito, essa indiferença pode também gerar desca-minhos, como, por exemplo, um distanciamento e, conseqüentemente, um desconhecimento da atualidade do pensamento de Platão.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*: ensaio introdutório. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 3 v.
- BAKER, G. (Ed.). *The voices of Wittgenstein: The Vienna Circle*. London: Routledge, 2003.
- BORUTTI, S.; DE LUISE, F. Wittgenstein and Communicating Philosophy. In: PERISSINOTTO, L.; CÂMARA, B. R. *Wittgenstein and Plato: connections, comparissons and contrasts*. New York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 126-159.
- BOUWSMA, O. K. *Wittgenstein: Conversations 1949-1951*. Indianapolis: Hackett, 1986.
- DIXAUT, M. *Contre Platon*. Paris: Vrin, 1993. t. I. Le Platonisme Dévoilé.
- DRURY, M. O'C. Conversations with Wittgenstein. In: BERMAN, D.; FITZGERALD, M.; HAYES, J. (Ed.). *The danger of words and writings on Wittgenstein*. Bristol: Thoemmes, 1996.
- GIACÓIA, O. O Platão de Nietzsche, o Nietzsche de Platão. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 3, p. 23-36, 1997.
- KIENZLER, W. Wittgenstein reads Plato. In: PERISSINOTTO, L.; CÂMARA, B. R. *Wittgenstein and Plato: connections, comparissons and contrasts*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 25-47.
- KUUSELA, O.; MCGUINN, M. (Ed.). *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein: A memoir*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- MONTENEGRO, M. A. P. A temática da separação na filosofia platônica. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 35, p. 76-98, dez. 2014.
- MOORE, G. E. Wittgenstein's Lectures (1930-1933). In: MOORE, G. E. *Philosophical papers*. 3<sup>rd</sup>. London: George Allen and Unwin, 1970.
- PERISSINOTTO, L. The Socratic Method: Wittgenstein and Plato: In: PERISSINOTTO, L.; CÂMARA, B. R. *Wittgenstein and Plato: connections, comparissons and contrasts*. New York, Palgrave Macmillan, 2013. p. 48-71.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília, DF: Editora da UnB, 2000.
- PLATÃO. *Teeteto*, 189a. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

PLATO. *Meno*. With an English Translation by W.R.M. Lamb. Loeb Classical Library. Massachussets: Harvard University Press, 2006. v. 2, p. 259-372.

PLATO. *Phaedo*. Translated by Harold N. Fowler. Loeb Classical Library. Massachussets: Harvard University Press, 2006. v. I, p. 193-403.

PLATO. *Theaetetus*. With an English Translation by Harold N. Fowler. Loeb Classical Library. Massachussets: Harvard University Press, 2006. v. 7, p. 259-460.

RIGAL, E. Ludwig Wittgenstein. Un Platon sans Platonisme. In: DIXAUT, M. (Ed.). *Contre Platon*. Paris: Vrin, 1995. t. 2, p. 101-128. Le Platonisme renversé.

ROFENA, C. The scales and the compass of Philosophy: Wittgenstein in the mirror of Plato. In: PERISSINOTTO, L.; CÁMARA, R. B. (Ed.). *Wittgenstein and Plato: connections, comparissons and contrasts*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 72-99.

ROWE, M.W. Knowing where to turn: Analogy, Method and Literary form in Plato and Wittgenstein. In: PERISSINOTTO, L.; CÁMARA, B. R. (Ed.). *Wittgenstein and Plato: connections, comparissons and contrasts*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 100-125.

SCHLEIRMACHER, F. D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Geog Otte. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. (Coleção Travessias).

SCHULTE, J. Wittgenstein's debt to Plato. In: PERISSINOTTO, L.; CÁMARA, B. R. (Ed.). *Wittgenstein and Plato: connections, comparissons and contrasts*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 1-24.

TRABATTONI, F. Platone, Aristotele e la metafisica clássica. *Rivista di Storia della Filosofia*, Milan, v. 48, n. 4 p. 663-69, 1993.

TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Fernando Rey Puente e Roberto Bolzani. São Paulo/Ilhéus: Discurso/Editus, 2003.

TRABATTONI, F. La metafisica di Platone: scienza dell'essere o filosofia dei valori? in margine alle interpretazioni di Lotze, Heidegger e Gadamer. In: BACIN, S. (Cur.). *Etiche moderne, etiche antiche: Temi di discussion*. Bologna: Il Mulino, 2010. p. 121-143.

WITTGENSTEIN, L. *Cultura e valor*. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2000.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Translation by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 2008. The German text, with a revised English translation.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Remarks*. Translated by Raymond Hargreaves and Roger White. Chicago: The University of Chicago Press and Basil Blackwell, 1984.

WITTGENSTEIN, L. *The Blue and the Brown books*. New York, Harper & Row, 1965.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001. Edição Bilíngüe.



## PETER HACKER VERSUS GORDON BAKER

### el problema de las representaciones sinópticas o perspicuas

*Rodrigo Cárcamo Aguad*

#### Introducción

Generalmente los traductores de la obra de Wittgenstein al español han traducido las expresiones alemanas “Übersichtlichkeit” y “übersichtliche Darstellung” como “visión sinóptica” y “representación sinóptica”, o como “visión perspicua” y “representación perspicua”, respectivamente. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico, sinopticidad no implica perspicuidad, y viceversa. Por otra parte, los comentaristas de la filosofía de Wittgenstein discuten si con estas expresiones Wittgenstein alude a ciertos procedimientos metodológicos, a ciertos recursos metodológicos, al resultado que se obtiene al aplicarlos, o a una forma de ver el mundo.

Un modo paradigmático de debatir en torno al uso que hace Wittgenstein de estas expresiones alemanas lo podemos encontrar en la controversia que mantuvieron P.M.S. Hacker y Gordon Baker al respecto.<sup>1</sup> Intentaremos resu-

---

1 Ambos comentaristas escribieron en colaboración una serie de textos sobre Wittgenstein; la mayoría de estos textos fueron escritos durante la primera mitad de la década de 1980. Más tarde, a comienzos de los años noventa, la colaboración se detuvo a raíz de las discrepancias que ambos comentaristas mantuvieron respecto al modo como se han de interpretar los aspectos metodológicos y metafilosóficos de Wittgenstein. Baker abandonó las interpretaciones antes compartidas con Hacker. La nueva postura adoptada por Baker quedó registrada en el

mir, analizar y criticar ese debate. A su vez, nos referiremos brevemente al problema de la traducción al español de la expresión alemana “übersichtliche Darstellung” para contribuir al debate en torno a la filosofía de Wittgenstein en Latinoamérica.<sup>2</sup>

## La postura de Hacker

En el párrafo § 122 de las *Investigaciones Filosóficas*<sup>3</sup> Wittgenstein afirmó:

La representación *sinóptica o perspicua* produce la comprensión que consiste en ‘ver conexiones’. El concepto de representación *sinóptica o perspicua* es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas [...] (IF § 122).

Comentando este párrafo, Hacker (2004, p. 36) escribe:

[...] Proporcionar tal *representación sinóptica o perspicua* [perspicuous representation]<sup>4</sup> de un segmento de nuestro lenguaje, elucidar las formas y estructuras conceptuales de algún dominio del pensamiento humano que sea filosóficamente problemático, es una tarea positiva y constructiva, complementaria a la crítica y destructiva tarea de desintegrar ilusiones filosóficas, destruir mitos filosóficos y disipar confusiones conceptuales.

---

texto citado en nuestra bibliografía como Baker (2004). Hacker criticó la nueva interpretación de Baker y escribió el artículo citado en nuestra bibliografía como Hacker (2007).

2 Para no dar por juzgado lo que está puesto en tela de juicio, las citas de Wittgenstein en español contarán con las dos traducciones en cursiva (“*visión sinóptica*”/“*representación sinóptica*”, o “*visión perspicua*”/“*representación perspicua*”). Los comentarios de Hacker y Baker son traducciones nuestras. Cuando citemos nuestras propias traducciones de los comentarios de Hacker y Baker también indicaremos las dos posibles traducciones al español en cursiva, pero añadiremos en corchetes el término en inglés utilizado por los comentaristas.

3 El § 122 de las *Investigaciones Filosóficas* es una versión casi inalterada de un párrafo que se encuentra en el *Big Typescript*. Véase BT, p. 307e.

4 Hacker junto a Joachim Shulte corrige la traducción de Elizabeth Anscombe de las *Investigaciones Filosóficas* en un texto publicado en 2009 por la editorial Wiley-Blackwell. En este texto se optó por traducir “Übersichtlichkeit” como “surveyability” y “übersichtliche Darstellung” como “surveyable representation”, y se eliminaron los términos “perspicuity” y “perspicuous representation” correspondientes a la traducción original de Anscombe. Sin embargo, nuestras citas de Hacker corresponden a trabajos anteriores al año 2009, y en estos trabajos Hacker citaba la traducción original de Anscombe sin ningún tipo de corrección.

Como se aprecia en la cita, Hacker reflexiona acerca de los propósitos de la filosofía de Wittgenstein e identifica dos tareas que son complementarias. La tarea positiva – o constructiva – la asocia a los ejercicios de elucidación o clarificación conceptual. La tarea negativa – o destructiva – la asocia con la disipación de confusiones conceptuales, ilusiones y mitos filosóficos. A su vez, Hacker asocia las representaciones sinópticas o perspicuas a la primera tarea, a la tarea positiva. En consecuencia, si queremos saber algo acerca del modo como entiende Hacker las representaciones sinópticas o perspicuas debemos comprender en qué consiste esa tarea positiva. Podemos preguntar: ¿Es efectivamente una tarea positiva la clarificación conceptual si ésta sólo es un medio para llevar a cabo la tarea negativa? Si la disipación de confusiones conceptuales, mitos e ilusiones filosóficas se realiza mediante la clarificación conceptual, ésta sólo es un medio para alcanzar el fin último, el fin negativo; entonces: ¿Cómo pueden ser ambas tareas complementarias si, en el fondo, sólo una es la tarea primordial y la llamada “tarea positiva” es sólo un medio para alcanzar el éxito de la primera? La respuesta a esta pregunta es fundamental para nuestros propósitos: si las representaciones sinópticas o perspicuas están asociadas sólo a la clarificación conceptual en tanto medio para un fin ulterior, entonces las propias representaciones sólo pueden entenderse como un recurso o procedimiento metodológico para alcanzar ese fin ulterior. Cuando Hacker (2005 [1980], p. 284) alude a la duplicidad de tareas u objetivos de la concepción de la filosofía de Wittgenstein, lo hace del siguiente modo:

Dado que la filosofía no es una ciencia cognitiva, su tarea no es descubrir nuevas verdades o acumular conocimiento. Wittgenstein caracteriza los objetivos de la filosofía tanto positiva como negativamente. Los objetivos positivos están subordinados a los objetivos negativos. El objetivo positivo es obtener una *visión sinóptica o perspicua* [overview] de un campo conceptual, disponer los datos gramaticales de modo que las múltiples relaciones se tornen *perspicuas* [perspicuous]. El objetivo negativo de la filosofía es desenredar confusiones conceptuales, destruir ilusiones metafísicas, socavar mitologías del simbolismo y de la psicología. Es como si fuese una cura para ciertos tipos de enfermedades del entendimiento. Wittgenstein compara la filosofía con la terapia médica y con el psicoanálisis.



Como se observa, aunque Hacker sostiene que los objetivos positivos se subordinan a los negativos, no por ello muestra a los primeros como meros medios para alcanzar los segundos. A pesar de que Hacker no se detiene a solucionar el problema de la duplicidad de objetivos y sus niveles de jerarquía, la solución está implícita en su modo de comprender los aspectos metafilosóficos de la filosofía de Wittgenstein. Nuestra tarea consistirá en hacerla explícita.

A partir de los textos en los que Hacker aborda los aspectos metafilosóficos del Wittgenstein postractariano, se puede inferir que el comentarista inglés no asocia el carácter positivo de la filosofía de Wittgenstein al *acto* de elucidar una confusión conceptual, sino que lo asocia al *resultado* de tal acto. El resultado del acto de elucidar una confusión conceptual, según Hacker, es la puesta en orden de ciertos datos gramaticales<sup>5</sup> de un modo tal que estos datos se nos hagan perspicuos, claros, transparentes. Pero, al mismo tiempo, Hacker piensa que el desenredo de una confusión conceptual es *otro* resultado de un acto de elucidación conceptual. Puestas así las cosas, lo que origina el carácter bipolar de la filosofía postractariana de Wittgenstein es el doble resultado de un mismo acto. Aclaremos.

El acto de clarificar o elucidar conceptualmente una expresión confusa del lenguaje es un medio para alcanzar un resultado negativo: la disolución de un problema filosófico; sin embargo, el acto no es negativo en sí mismo, no debemos transmitirle la negatividad de *uno* de sus resultados al acto, pues este mismo acto nos conduce a otro resultado, esta vez, positivo. Si pensamos que el acto de esclarecer una expresión confusa *no se disuelve* junto con el problema filosófico y organizamos los datos gramaticales que nos condujeron a clarificar tal expresión para presentarlos *públicamente*, entonces tal organización de datos gramaticales – en tanto resultado de un acto de esclarecimiento conceptual –, puede concebirse, legítimamente, como un aporte positivo al quehacer filosófico. Este aporte es positivo porque sobrevive a la destrucción de una confusión conceptual específica.

---

5 Todas las expresiones derivadas del concepto “gramática” deben entenderse como términos wittgensteinianos cuyos significados sólo se desprenden a partir de la obra del propio filósofo. Puesto que la comprensión del concepto “gramática” es *conditio sine qua non* para abordar la obra de Wittgenstein, la interpretación del mismo es fuente de animosos debates entre sus comentaristas. Para un breve resumen de la interpretación que hace Hacker de este concepto, véase Hacker (2012).

En otras palabras, si somos capaces de mostrar públicamente el resultado de una clarificación conceptual de un modo tal que el receptor de tal clarificación pueda *comprender* aquello que se le muestra y, al mismo tiempo, pueda ver perspicuamente un segmento de lenguaje que antes se le tornaba confuso, entonces el resultado de una clarificación conceptual se puede concebir como un aporte filosófico concreto, un aporte constructivo que forma parte de los aspectos positivos de la filosofía de Wittgenstein.

Pues bien, al modo correcto de mostrar públicamente el resultado de una clarificación conceptual Hacker lo concibe como una representación<sup>6</sup> sinóptica o perspicua de una expresión o de un segmento de lenguaje. La idea de fondo es que el receptor de una representación sinóptica o perspicua pueda comprender y ver claramente cómo el filósofo se las arregló para llegar a clarificar una expresión confusa; en este sentido, una representación sinóptica o perspicua exitosa es aquella que le permite a su receptor re-construir los pasos del filósofo y volver a transitar los laberintos del lenguaje hasta comprender por qué ciertas expresiones se soltaron de las amarras que entretejían una red de significados hasta convertirse en sinsentidos. A la *presentación* del resultado de una clarificación conceptual Hacker la llama una “representación sinóptica” o “representación perspicua” de un segmento de lenguaje confuso.

Ahora bien, para que esta representación sea exitosa, el receptor deberá – mediante la representación – identificar ciertas *reglas*<sup>7</sup> que son inherentes a las prácticas que determinan el uso correcto de ciertas expresiones; a su vez, deberá seguirles la pista a ciertas analogías que se trasladaron ilegítimamente de un campo semántico a otro; deberá comprender por qué un conjunto de palabras no llega a formular una auténtica pregunta aunque sintácticamente tenga la forma de una pregunta; deberá ser capaz de reconducir el

---

6 Con el término “representación” (Darstellung) el Wittgenstein postractariano sólo aludiría a la forma como vemos las cosas en general o a la perspectiva que adoptamos para observar un objeto de estudio según cierto ordenamiento u organización de aquello que es representado, y en ningún caso aludiría con ese término a algún tipo de imagen mental -subjetiva u objetiva- que pueda operar como modelo o copia de la realidad. En este sentido, no hemos de asociar el término “representación” a la antigua idea tractariana según la cual las proposiciones -en tanto pinturas- *representan* un estado de cosas.

7 Para comprender los nexos entre las reglas y la gramática wittgensteiniana según la interpretación de Hacker véase Baker, G. P. y Hacker, P. M. 2009 [1985].

lenguaje metafísico hacia el lenguaje corriente; detectar errores categoriales, identificar distintos usos de una misma palabra, etc.

Como la idea de fondo es que el receptor de una representación sinóptica o perspicua se asista de ella para alcanzar a *ver conexiones* (ver IF, § 122) no siempre fáciles de distinguir, quien produce una representación sinóptica exitosa debe *describir* adecuadamente el orden que ha establecido. Wittgenstein nos habría recomendado, a juicio de Hacker, describir y *presentar* tal orden de un modo tal que pueda ser visto con una *mirada de conjunto*, una mirada holística o sinóptica que nos haga manejable la información allí contenida y nos permita ver, con una mirada de conjunto, las conexiones semánticas y pragmáticas que *se dan* cuando usamos una palabra *con sentido* en un segmento de lenguaje.

Atendiendo a estas consideraciones podemos traducir la expresión “*übersichtliche Darstellung*” al español como “representación sinóptica” pues, tal como hemos dicho, el carácter sinóptico de esta representación viene dado tanto por el modo como se ordenan los elementos presentados, como por el modo en que pueden ser vistos tales elementos. Sin embargo, como el fin de estas representaciones es introducir perspicuidad en el uso del lenguaje, la expresión “*übersichtliche Darstellung*” puede ser traducida, a su vez, como “representación perspicua” cuando no nos detenemos en la *forma* de la representación sino en su *objetivo*. En este sentido, es legítimo adoptar ambas traducciones indistintamente, pues es la *forma* sinóptica de las representaciones mostradas la que nos permite alcanzar la perspicuidad buscada.

A propósito de las traducciones hemos distinguido, por un lado, la forma de una representación sinóptica (el modo como debe ser presentada), y por otro lado, su objetivo; falta señalar qué es propiamente lo representado en una representación sinóptica o perspicua. De los textos en los que Hacker comenta nuestro tema se desprende que lo representado es un segmento de lenguaje clarificado o en vías de clarificación. En la medida en que las representaciones sinópticas o perspicuas se construyen mediante expresiones lingüísticas (descripciones de hechos gramaticales, de reglas gramaticales, de conexiones conceptuales, etc.) que remiten directamente a otras expresiones lingüísticas (expresiones clarificadas o en vías de ser clarificadas), se pueden concebir como representaciones de primer orden.

Para comprender mejor lo señalado, utilicemos la comparación favorita del propio Hacker: una representación sinóptica o perspicua es como un mapa que *representa* las calles de una ciudad; si el mapa de una ciudad es una clarificación visual, una representación sinóptica o perspicua es una clarificación conceptual que nos ayuda a caminar sin extravíos por las laberínticas calles del lenguaje. El éxito de ambos mapas depende de la *forma* como se *presenta* o *re-presenta* la información que nos proporcionan, el modo como la información es organizada (sinópticamente). Por tal razón, también podemos traducir “*übersichtliche Darstellung*” como “*presentación panorámica*” y “*Übersichtlichkeit*” como “*Visión sinóptica*” o “*Visión de ojos de pájaro*”, pues ésta es la visión que uno posee cuando puede ver perspicuamente desde lo alto todo el paisaje conceptual y sus interconexiones. Sergio Sánchez Benítez ha optado por tales traducciones (ver F, p. 19).

Hacker sostiene que la idea del filósofo-cartógrafo le pertenece al propio Wittgenstein, pues éste escribió:

Una dificultad de la filosofía es que carecemos de una *visión sinóptica* [synoptic view] Encontramos el tipo de dificultad que podríamos tener con la geografía de una ciudad de la cual no tuviéramos mapas, o los tuviéramos sólo de pequeños fragmentos aislados. La ciudad de la que hablamos es el lenguaje y la geografía es la gramática. Podemos caminar sin problemas por la ciudad, pero si se nos fuerza a hacer un mapa de ella, nos equivocamos. (BAKER; HACKER, 2005 [1980], p. 284, se estima que este pasaje fue escrito en 1933 o 1934)

Según Hacker, sabemos utilizar las palabras con las cuales estamos familiarizados así como sabemos qué calles transitar para llegar a nuestros destinos; pero si se nos pide confeccionar un mapa que *represente* nuestra ruta, podemos vernos en dificultades, podemos conectar mal ciertas calles, olvidar retrospectivamente nuestros pasos, confundir una plaza con un parque. Análogamente, el filósofo se confunde y conecta mal la palabra “mente” con la palabra “cerebro”, la palabra “tiempo” con la expresión “medir el tiempo”, la expresión “tengo un lápiz” con la expresión “tengo un dolor de muelas”. Surgen, entonces, los falsos problemas filosóficos; y para disolver estos falsos problemas el filósofo wittgensteiniano – a juicio de Hacker – se debe convertir en un cartógrafo del lenguaje y *describir* clara y ordenadamente el confuso segmento de una ciudad del lenguaje. Provisto de una visión sinóptica, el fi-

lósofo debe ampliar su rango de alcance visual y ver conexiones donde otros no alcanzan a verlas, debe detectar analogías que ilegítimamente se trasladan del campo de la física al campo de la psicología, debe seguirle la pista a un concepto metafísico y reconducirlo al lenguaje cotidiano, etc. Una vez analizados los conceptos, los juegos de lenguaje y las analogías, el filósofo-cartógrafo debe proceder a *describir* el lenguaje perspicuamente y *presentarlo* de un modo particular, de un modo sinóptico. Una representación sinóptica o perspicua es, por tanto, un modo de disponer u ordenar un conjunto de descripciones conceptuales para que puedan ser vistas perspicuamente. Y dado que tales descripciones incluyen reglas de uso de los conceptos analizados (proposiciones gramaticales), se han de tener en cuenta los aspectos *normativos* a los que Wittgenstein apunta cada vez que nos informa del modo como han de realizarse las investigaciones gramaticales. En este sentido Hacker escribe:

A nuestra gramática le hace falta una *visión sinóptica o perspicua* [surveyability] {‘Übersichtlichkeit’ (PI § 122)}, y todas sus engañosas formas nos hacen muy difícil discernir cómo son las cosas en el dominio normativo de la gramática. Cuando uno alcanza una *visión sinóptica* [overview], cuando capta claramente el terreno, uno puede representarse lo que está a la vista en la forma de un mapa – o menos metafóricamente –, en la forma de una descripción de los rasgos gramaticales resaltantes de la expresión problemática o segmento de lenguaje. (BAKER; HACKER, 2005 [1980], p. 310, la cita al parágrafo § 122 en el original)

Para ser todavía menos metafórico, Hacker señala el trabajo de Gilbert Ryle *The Concept of Mind* y su propio trabajo junto a Maxwell Bennett llamado *Philosophical Foundation of Neuroscience*, como ejemplos de los mapas conceptuales-gramaticales a los que habría aspirado Wittgenstein.

## La postura de Baker

Atendamos ahora al modo como Baker entiende los aspectos metafilosóficos vinculados al uso que hace Wittgenstein de los conceptos “*Übersichtlichkeit*” y “*übersichtliche Darstellung*”. Sostiene Baker:

Wittgenstein llamó ‘una *representación sinóptica o perspicua* [perspicuous representation] de nuestra gramática’ a cualquier cosa que tenga la función de introducir “perspicuidad” en algunos aspectos del uso de algunas de ‘nuestras palabras’ (es decir, cualquier cosa

que manifiestamente ayude a alguien a orientarse mediante la disolución de ciertos problemas filosóficos que le molesten). No hay restricciones generales en cuanto a la forma que deba tomar una *representación sinóptica o perspicua* [perspicuous representation]. (BAKER, 2004, p. 31)

Si en el apartado anterior sostuvimos que la forma que ha de adoptar una representación sinóptica o perspicua es de suma relevancia, en la cita antes transcrita se nos señala, en cambio, que no hay restricciones en cuanto a la forma que deben adoptar las representaciones sinópticas o perspicuas. Como veremos, lo que explica la diferencia de apreciación es la radical distancia que toma Baker respecto a las premisas metafilosóficas que acompañan a la interpretación de Hacker. A juicio de Baker, la filosofía de Wittgenstein no tiene como propósito clarificar el uso de nuestras palabras porque lo que carece de perspicuidad no es el uso del lenguaje ni la utilización de ciertas expresiones particularmente confusas – como piensa Hacker –, lo que carece de perspicuidad es, en cambio, el modo como concebimos o nos *representamos* el lenguaje, lo que pensamos *acerca* del lenguaje y del uso que hacemos de él.

Por otra parte, Baker señala en la cita que una representación sinóptica o perspicua está destinada a ayudar a alguien que *sufre molestias* causadas por ciertos problemas filosóficos, dejando así en evidencia su marcada tendencia a concebir el trabajo del filósofo wittgensteiniano como eminentemente terapéutico. A juicio de Baker, si cada individuo extraviado en el lenguaje se confunde a su propia manera, si cada confusión conceptual responde a un contexto lingüístico y a una situación práctica específica, quien se encuentra preso de una confusión de esta índole difícilmente podrá identificar en un mapa conceptual – en una disposición sinóptica de descripciones conceptuales y reglas gramaticales –, el específico enredo conceptual que le atormenta. En consecuencia, el filósofo wittgensteiniano ha de trabajar *cara a cara* con su interlocutor para proporcionar una terapia personalizada que difícilmente será transferible a otros interlocutores.

A juicio de Baker, no nos extraviamos en las laberínticas calles del lenguaje *porque* utilizamos incorrectamente ciertas expresiones particularmente confusas que la investigación gramatical debe detectar y corregir. Nuestros extravíos conceptuales se originan, en cambio, porque cargamos con ciertos

modos de *concebir* el lenguaje que *posibilitan* tales extravíos, cargamos con concepciones<sup>8</sup> del lenguaje que operan en nosotros como verdaderos prejuicios, los cuales se han de derribar mediante un trabajo que recae en uno mismo,<sup>9</sup> un trabajo eminentemente volitivo. Sostuvo Wittgenstein: “Dificultad de la filosofía, no la dificultad intelectual de las ciencias, sino la dificultad de un cambio de actitud. Hay que superar resistencias de la voluntad”. (F, p. 7).

Podemos tener frente a nosotros un eximio trabajo de elucidación conceptual, podemos tener en frente una representación sinóptica o perspicua que describa las reglas gramaticales y las condiciones semántico-pragmáticas de una expresión que se deriven de esas reglas; sin embargo, no nos ayudará a superar los problemas que nos aquejan si no cambiamos nuestra forma de concebir el lenguaje. De allí que tengamos que superar resistencias de la voluntad para derribar ciertos prejuicios y formas preconcebidas de pensar el lenguaje y su funcionamiento. Necesitamos ver el lenguaje de una manera distinta.

En consecuencia, el filósofo wittgensteiniano debe propiciar un *cambio de actitud* en su interlocutor para que éste logre ver ciertos *aspectos* del uso y funcionamiento del lenguaje que no alcanza a ver porque está ciego a ellos. Por esta razón, el filósofo ha de ser hábil en el arte de mostrar *imágenes*<sup>10</sup> acerca del lenguaje, imágenes que deben contener estos aspectos de un modo tal que a ciertos individuos se les hagan visibles, reconocibles.

---

8 “Concepciones” es la traducción de “*Auffassungen*”. A juicio de Baker, el uso de este término por parte de Wittgenstein es de suma importancia cuando el filósofo lo liga a términos como “*Imágenes*” (*Bilder*) o “*Aspectos*” (*Aspekte*). Para una revisión más detallada del uso de estas expresiones bajo la interpretación de Baker, véase Baker (2004), p. 260-278.

9 “El trabajo en filosofía – como a menudo el trabajo en la arquitectura – es realmente más el trabajo en uno mismo. En la propia manera de pensar. En la manera en que uno ve las cosas (Y en lo que se requiere de ellas)”. (F, p. 7).

10 Baker utiliza la palabra inglesa “*picture*” para traducir el término alemán “*Bild*” usado por Wittgenstein. Aunque generalmente “*Bild*” se ha traducido al español como “*figura*” y la expresión “*Vorstellung*” como “*imagen*”, nosotros hemos decidido traducir la expresión inglesa “*picture*” como “*imagen*” porque, a nuestro juicio, lo que tiene en vistas Baker al usar la palabra “*picture*” se pierde en el español si lo traducimos como “*figura*”. En particular, se pierden las conexiones semánticas entre la palabra “*imagen*” y la palabra “*imaginación*”, así como la conexión semántica entre la palabra “*imagen*” y la palabra “*concepción*” (como se puede apreciar en la expresión “*imágenes del mundo*”).

A modo de ejemplo: a quien posea la imagen agustiniana del lenguaje<sup>11</sup> se le ha de mostrar una *contra-imagen* (v.gr. los distintos juegos de lenguaje de los albañiles) que le haga ver que no siempre el significado de una palabra es el objeto por el que está; hay otros *aspectos* diferentes en juego; aspectos prácticos que no se hacen visibles en la imagen proporcionada por San Agustín. De este modo, si las contra-imágenes son las adecuadas, el receptor podrá ver las cosas de un modo diferente y, en el mejor de los casos, podrá abandonar las nocivas imágenes que poseía sobre el lenguaje; imágenes que operaban en él como verdaderos prejuicios o dogmas y que son producto de las ansias de generalidad, de la tentación irresistible de plantear y contestar las preguntas del mismo modo como lo hace la ciencia, de la actitud despectiva hacia los casos particulares (Cf. CAM, p. 45), etc. Puestas así las cosas, Baker concibe la terapia wittgensteiniana como una terapia homeopática que cura con lo mismo que hace daño: con imágenes del lenguaje.

Ahora bien, puesto que el poseedor de una imagen perniciosa del lenguaje no siempre es consciente de poseerla, el filósofo wittgensteiniano deberá dialogar con su interlocutor hasta detectar aquella imagen y sacarla a la luz; y sólo cuando el interlocutor libremente reconozca que *esa* era su imagen, el filósofo le podrá mostrar la contra-imagen alternativa apropiada a su específico problema filosófico. A su vez, estas contra-imágenes operan como nuevas formas de describir el modo como usamos el lenguaje, y esta función es fundamental ya que han sido nuestras tradicionales formas de describir el lenguaje las que han fallado y nos han dejado presos de dogmas y prejuicios. En este sentido, una nueva analogía – en tanto imagen del lenguaje –, nos puede ayudar a concebir o *representar* el funcionamiento del lenguaje de manera *perspicua*, nos puede ayudar a cambiar nuestra concepción acerca del lenguaje. Lo mismo podemos decir de una ingeniosa descripción de un juego de lenguaje que comparamos con la imagen del lenguaje de San Agus-

---

11 A juicio de Baker, Wittgenstein no intenta refutar una *teoría* agustiniana del lenguaje; lo que Wittgenstein trata de hacer, en cambio, es mostrar la imagen del lenguaje que está implícita en la descripción que hace Agustín de la adquisición del lenguaje para luego mostrar una contra-imagen que nos permita atenuar la fuerza de la primera. Que tengamos que atenuar la primera imagen es relevante pues esa imagen es la raíz de una teoría: el referencialismo semántico. Con todo, Wittgenstein tampoco está intentando refutar esta teoría; lo que hace es mostrar que el lenguaje es un fenómeno de múltiples aspectos e indicar que no reconocer este *hecho* básico es la causa del fracaso de *toda* teoría que aspire a dar cuenta de la estructura universal o esencia absoluta del lenguaje.



tín: con estos juegos no se intenta describir los distintos usos de la palabra “palabra” o de la palabra “significado” para luego llevar a cabo una clarificación conceptual y, finalmente, ver perspicuamente lo que antes se nos presentaba confuso; con estos ingeniosos juegos de lenguaje se nos muestran modos alternativos de *concebir* el uso del lenguaje que ayudarán a quien se vea preso de un molesto problema filosófico en particular (que muchas veces es el propio Wittgenstein en tanto interlocutor de sus propias reflexiones). Analogías y juegos de lenguaje inventados corren, entonces, como imágenes del lenguaje, es decir, modos de representarnos perspicuamente el uso y funcionamiento del lenguaje con fines pedagógico-terapéuticos (v.gr. para persuadir a un interlocutor a que abandone otras imágenes del lenguaje de las que se encuentra cautivo, acaso porque estas imágenes ya son parte de ciertos hábitos mentales que son producto de toda una tradición filosófica). No son, pues, *descripciones* del uso efectivo de ciertas palabras en un contexto concreto ni son un conjunto de reglas o *proposiciones gramaticales* dispuestas sinópticamente que apuntan a estipular qué puede y qué no puede decirse con sentido.

Con todo, no hemos de pensar que el interlocutor-paciente del filósofo wittgensteiniano es un agente pasivo de su terapia; quien fue capaz de ver ciertos aspectos del lenguaje a los que antes estaba ciego, fue capaz también de *comparar* exitosamente la contra-imagen alternativa que se le mostró con su otrora inconsciente imagen perniciosa del lenguaje.

Ahora bien, como son múltiples los hechizos del lenguaje y nunca es fácil propiciar la liberación de quienes se encuentran presos de una concepción, un prejuicio, o una imagen perniciosa del lenguaje, Wittgenstein nos habría proporcionado una serie de recursos para llevar a cabo la tarea de hacer propicias tales liberaciones; específicamente, nos habría ofrecido recursos u objetos que facilitan los procesos de comparación que deben realizar quienes no pueden ver ciertos aspectos del uso del lenguaje. Pues bien, son estos recursos los que, según Baker, han de asociarse al concepto “*Darstellung*” contenido en la expresión “*übersichtliche Darstellung*”. Dice Baker (2004, p. 31): “[...] El término “representación” puede ser aplicado a un objeto de comparación que es empleado para exhibir aspectos del ‘uso de nuestras palabras’”.

Puestas así las cosas, cualquier recurso que funcione como un objeto de comparación, exhiba algunos aspectos del lenguaje que ciertos individuos no alcanzan a ver, y logre introducir perspicuidad en el uso de ciertas expresiones – con el exclusivo fin de curar a *un* individuo de sus específicos problemas filosóficos –, puede ser llamado, legítimamente, “representación perspicua” o “representación sinóptica”.

Ahora bien, si Baker rechaza la clarificación conceptual en tanto ejercicio regulativo del lenguaje, concibe las representaciones sinópticas o perspicuas como objetos de comparación, y Wittgenstein sostuvo en el §130 de las *Investigaciones Filosóficas* que:

Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje [...] Los juegos de lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza. (WITTGENSTEIN, 2010, § 130, la cursiva es de Wittgenstein)

Inmediatamente surge la pregunta: ¿Los simples o primitivos juegos de lenguaje pueden concebirse como una representación sinóptica o perspicua? ¿Son imágenes que contienen aspectos que no siempre alcanzamos a ver respecto al funcionamiento y uso de nuestros lenguajes? Para Baker, la respuesta es afirmativa. En cambio, Hacker sostiene:

[...] la suposición de que los primitivos juegos de lenguaje son *representaciones sinópticas o perspicuas* [surveyable representations] de aquellos fragmentos de gramática con los cuales los comparamos, escasamente concuerda con las metáforas geográficas que Wittgenstein emplea comúnmente [...]. Sospecho que los simples juegos de lenguaje presentados como objetos de comparación están diseñados, como el propio Wittgenstein sostuvo, para aclarar la niebla que envuelve el paisaje, y, *luego*, obteniendo una *visión sinóptica* [overview] del terreno conceptual, uno puede estar en condiciones de brindar una *representación sinóptica o perspicua* [perspicuous representation] de la gramática de la expresión problemática [...]. (BAKER; HACKER 2005 [1980], p. 329)

Así pues, los primitivos juegos de lenguaje – según Hacker – son recursos *mediante los cuales* podemos construir una representación sinóptica o

perspicua, esto es, un mapa conceptual-gramatical del buen uso de nuestras palabras susceptible de ser presentado sinópticamente para que no tropecemos en confusiones conceptuales que, finalmente, producen falsos problemas filosóficos. Es el trabajo positivo de la filosofía postractariana de Wittgenstein. Para Baker, en cambio, un primitivo juego de lenguaje es *en sí mismo* una representación sinóptica o perspicua, tal como lo es una adecuada analogía, un cambio de aspecto, un cambio de notación simbólica, una metáfora, un diagrama, un ejemplo, y, en definitiva, todo objeto de comparación que estimule a nuestra *imaginación* y nos permita ver y contrastar ciertos aspectos del uso del lenguaje a los que antes estábamos ciegos. Puesto que el objetivo final de estas representaciones sinópticas o perspicuas es propiciar un cambio de actitud hacia el lenguaje, *superar resistencias de la voluntad* para ver el funcionamiento y uso del lenguaje de un modo menos rígido, y destruir prejuicios, falsos problemas, mitos e ilusiones filosóficas, y *nada más*, la filosofía postractariana de Wittgenstein posee un carácter estrictamente negativo.

Atendiendo a las consideraciones metafilosóficas de la interpretación de Baker, la expresión alemana “*übersichtliche Darstellung*” debería traducirse como “representación perspicua” y no como “representación sinóptica”, ya que la sinopticidad asociada a estas representaciones no es un factor relevante; más aún: la sinopticidad puede dificultar el éxito de la representación perspicua si ésta está destinada a solucionar un problema específico que aqueja a un individuo en particular.

## Un debate excluyente

A juicio de Hacker, Baker sobrestima los pasajes en los cuales Wittgenstein compara sus métodos con los del psicoanálisis (y por esta razón Baker enfatizaría los rasgos terapéuticos de la filosofía de Wittgenstein), y desestima, en cambio, los ejercicios de clarificación conceptual que el propio Wittgenstein llevó a cabo, especialmente en el campo de la psicología. Baker puede replicar que una clarificación conceptual siempre querrá presentarse como *la* descripción correcta, como *la* descripción *objetiva* de ciertos hechos y reglas gramaticales, y que esta pretensión de objetividad – que es propia de un “policía del lenguaje” – nos llevaría, tarde o temprano, hacia un trabajo sistemático anti-wittgensteiniano e, incluso, hacia una especie de dogma-

tismo. Hacker puede sostener, por su parte, que no hay riesgo de caer en dogmatismo, pues tal como él señala:

Baker piensa que al determinar que cierta palabra se usa normalmente de tal y cual modo se corre el riesgo de 'caer en dogmatismo' [...] No hay dogmatismo ni riesgo de dogmatismo al citar hechos gramaticales mundanos que cualquier usuario del lenguaje podrá reconocer. (HACKER 2007, p. 104)

Pero Baker (2004, p. 69) apuntó:

Lo que Wittgenstein llamó una *representación sinóptica o perspicua* [perspicuous representation] de nuestra gramática quizás nunca se obtendrá a partir de una mera acumulación de lo que es dado y aceptado en las prácticas cotidianas como correctas explicaciones del significado de las palabras. En cualquier caso, lo que permite que alguien se oriente en el lenguaje es, a menudo, la sabia elección de un nuevo objeto de comparación, una analogía creativa, o la revelación de un nuevo aspecto del uso de nuestras palabras.

Baker puede tener razón cuando destaca que las representaciones sinópticas o perspicuas no necesariamente están ligadas al problema del uso correcto o incorrecto del lenguaje; recordemos que Wittgenstein también utilizó la expresión "*übersichtliche Darstellung*" para designar el modo como debemos organizar los datos concernientes a los rituales que Frazer intentó explicar en su libro *La rama dorada*.<sup>12</sup> Según Wittgenstein, Frazer posee una ceguera *espiritual* al presentar los rituales y los actos de magia como intentos fallidos de ciencia (producto de creencias empíricas equivocadas). A juicio de Wittgenstein, de lo que se trata, en cambio, es de saber *interconectar* esos actos con nuestros propios afectos, instintos primarios y ritos. Para propiciar estas interconexiones podemos construir *casos intermedios* entre los actos rituales de las antiguas tribus y nuestras propias prácticas: podemos encontrar analogías, parecidos, semejanzas y desemejanzas, y para ello

---

12 En todo caso, investigar el modo como Wittgenstein utiliza la expresión "*übersichtliche Darstellung*" rastreando el origen de su uso en los comentarios a *La rama dorada* de Frazer no es determinante: por esos mismos años Wittgenstein utilizó la expresión "*übersichtliche Darstellung*" para referirse a un nuevo modo de analizar las proposiciones sin buscar lo que en ellas se oculta – como dogmáticamente hizo en su *Tractatus* –, sino que atendiendo al modo como las palabras efectivamente se utilizan. Al respecto véase Baker y Hacker (2005 [1980], p. 327).

no necesitamos nueva información o un nuevo descubrimiento científico. Necesitamos, pues, organizar apropiadamente datos que ya conocemos para que puedan ser vistos mediante una representación sinóptica o perspicua *en vez de* representarnos los rituales mediante leyes históricas, hipótesis sobre el origen y la evolución de los ritos, o mediante modelos o esquemas preconcebidos tal como lo hacen las ciencias naturales o sociales.

Si de lo que se trata es de conectar un fenómeno con nuestros propios afectos, entonces tenemos que hacer participar a nuestra propia subjetividad y experiencia en tales conexiones; y es por tal motivo que Baker puede asociar las representaciones sinópticas o perspicuas al fenómeno de *ver aspectos*.<sup>13</sup> Se requiere además la participación de nuestra propia voluntad: Wittgenstein caracteriza explícitamente el *ver aspectos* y el *ver-como* como actos voluntarios; empero, esto no significa que uno pueda ver las cosas de un modo diferente fácilmente; si así fuese, uno no le pediría a alguien que *trate* de ver las cosas de un modo diferente. Al parecer, tendemos a *querer* ver las cosas siempre del mismo modo (*ver F*, p.7). Pero las “cosas” de las que aquí se habla pueden ser tanto el uso del lenguaje como la figura del pato-conejo, una demostración matemática, un ritual religioso, una pintura o una pieza musical.

Cuando Hacker aborda los comentarios de Wittgenstein a *La rama dorada* de Frazer, tiende a preguntarse en qué medida los aspectos metodológicos de tales comentarios pueden ser utilizados en un ejercicio elucidatorio-conceptual que contribuya al campo de la antropología; y en qué medida distinguir aquellos rituales que buscan producir un efecto empírico de aquellos que, en cambio, son sólo *expresiones* de nuestros instintos, nos permitiría saber algo más acerca del modo como operamos con signos. Hacker se pregunta si el intento de conectar los símbolos, creencias y gestos corporales que se le atribuyen a las antiguas tribus con nuestras propias experiencias contemporáneas tiene o no un alcance *elucidatorio*,<sup>14</sup> si comprender el *significado* de los rituales nos permite saber algo acerca de nosotros mismos y del uso del lenguaje.

---

13 Respecto a la relación entre subjetividad, afectividad y el fenómeno de “ver aspectos”, véase Krebs, Víctor (2003, p. 261).

14 “Following Wittgenstein, I claimed that Frazer’s data are relevant to an *elucidatory enterprise* -an arrangement that will display the specific, ceremonial, ritual physiognomy of a given savage practice against the backcloth of a whole family of analogous rituals”. (HACKER, 2004, p. 95, la cursiva es nuestra)

A Baker, en cambio, le alcanza con el poder *persuasivo* de las alternativas representaciones sinópticas o perspicuas que nos proporciona Wittgenstein para derribar los esquemas preconcebidos con los cuales nos aproximamos a los fenómenos que estudiamos. En este sentido, la preocupación de Baker es mostrar que tal objetivo no es una tarea marginal de la filosofía, pues ciertas representaciones están arraigadas tan profundamente en nuestro pensamiento, en nuestros patrones de comportamiento, y en nuestras formas de vida, que propiciar un cambio en ellos es un enorme desafío para la filosofía.

Una controversia parecida se suscita cuando buscamos los orígenes del uso del concepto “*übersichtliche Darstellung*” por parte de Wittgenstein en los métodos morfológicos de Goethe.<sup>15</sup> Buscando la hoja arquetípica a partir de la cual se originan todas las partes de una planta, Goethe seleccionaba una hoja que tomaba como *centro de variación*. En torno a esta hoja se debían agrupar las demás hojas y partes de la planta según sus parecidos de forma, las conexiones morfológicas, y otras analogías estructurales. Había que describir cómo gradualmente las formas de estas hojas se habían desviado de la original. Wittgenstein utiliza un método parecido, pero elige un ejemplo como centro de variación, y este ejemplo puede consistir en una palabra, una expresión o un imaginario juego de lenguaje en torno del cual se agrupan *variaciones* de ese ejemplo que se *parecen* al original. Entre el original y sus variaciones morfológicamente parecidas hemos de encontrar las conexiones y analogías pertinentes, comparándolas entre sí e inventando entre ellas casos intermedios. ¿Con qué propósito? Para comparar conceptos confusos, presentar un orden adecuado, describir reglas gramaticales, según Hacker. Para comparar imágenes y concepciones del lenguaje con otras imágenes que nos mantienen cautivos, según Baker.

Sin embargo, Hacker siempre podrá echar mano a una última carta bajo la manga: el pasaje en el que Wittgenstein señaló: “La representación a la que da lugar el octaedro (del color) es una *representación sinóptica* o *perspicua* de las reglas gramaticales” (OF, § 42). Como tales reglas gramaticales nos enseñan a discernir entre expresiones con sentido como “Azul rojizo” y expresio-

---

15 Goethe, O. Spengler, y H. R. Hertz serían las fuentes de inspiración de Wittgenstein al momento de utilizar el concepto “*übersichtlichkeit*”. Véase Glock (1997, p. 278-279).

nes sin sentido como “Verde rojizo”, “Hay negros transparentes”, etc.,<sup>16</sup> entonces las representaciones sinópticas o perspicuas han de tener un carácter elucidatorio. Hacker nos confidencia en una nota a pie de página que en 1991, cuando le hizo recordar este pasaje a Baker, éste se encogió de hombros y le dijo: “Quizás Wittgenstein no tuvo una posición coherente en este punto”. (HACKER 2007, p. 119, n. 23) Preguntamos nosotros: ¿Finalmente todo este debate se suscita por la poca rigurosidad en el uso de ciertas expresiones por parte del propio Wittgenstein? A nuestro juicio, nos estamos enfrentando a una falsa dicotomía, pues ambos métodos son complementarios, el uno supone al otro. No se puede esclarecer un enredo conceptual sedimentado en la tradición filosófica sin atender a los aspectos alternativos o a los aspectos demasiado familiares del lenguaje que no notamos por encontrarnos cautivos o hechizados por ciertas imágenes o concepciones preconcebidas del lenguaje. Para salir de estos hechizos tenemos que derribar prejuicios e imágenes rígidas mediante un cambio de actitud que supone superar resistencias de la voluntad: el trabajo en uno mismo. Pero también se necesita esclarecer el uso de nuestras palabras para liberarse de tales prejuicios; sobre todo si con ciertas palabras como “palabra” o “significado” describimos prácticas lingüísticas y nuestras propias prácticas investigativas. En consecuencia, ambos métodos no son excluyentes y ambos se articulan, *junto con otros métodos*, coherentemente en la obra de Wittgenstein. Pero si queremos hacer valer una metodología por sobre otra, si queremos darle la primacía a la clarificación conceptual, a la terapia personalizada, o a cualquier otro método que utiliza Wittgenstein, no sólo los conceptos en cuestión, sino cualquier otro término acuñado por Wittgenstein propiciará dicotomías que terminarán presentando a un Wittgenstein incoherente; máxime si el carácter fragmen-

---

16 Si el octaedro del color es un ejemplo paradigmático de representación sinóptica o perspicua, o sólo un caso excepcional, es una pregunta que quedará sin respuesta en este artículo. Entre otras preguntas que se han de abordar en una investigación más detallada acerca del uso que hace Wittgenstein de las expresiones “Übersichtlichkeit” y “übersichtliche Darstellung”, podemos señalar: 1) ¿Para alcanzar una *visión* sinóptica o perspicua es necesario poseer previamente una representación sinóptica o perspicua, o viceversa?; 2) ¿En qué medida el uso del término “representación sinóptica” o “representación perspicua” depende del pensamiento de Wittgenstein respecto a las demostraciones matemáticas?; 3) ¿Cómo se relacionan ambos términos con el uso que hace Wittgenstein de la expresión “Weltanschauung”?; 4) ¿Cuál es la relación entre ambos términos y los aspectos fenomenológicos a los que atiende Wittgenstein a principios de los años ‘30?

tario y aforístico de su obra, y la condición de *work in progress* de la misma, facilita el apoyo textual de interpretaciones que se contradicen entre sí. Muchas veces, estas contradicciones se originan por no atender a la evolución que sufría un mismo concepto a medida que Wittgenstein iba descubriendo nuevas formas de enfrentar un mismo problema.

En consecuencia, no podemos limitar los alcances de las expresiones “*Übersichtlichkeit*” y “*übersichtliche Darstellung*” a un método o a un objetivo filosófico en particular; y si no queremos caer en unilateralismos, no sólo tenemos que identificar cuáles son los elementos que han de ser interconectados para introducir perspicuidad en el lenguaje, sino también identificar el *espacio lógico* en que estos elementos adquieren su sentido y configuran el problema que se intenta disolver. Un ritual religioso pertenece a un ámbito distinto de aquel en el que podemos confundir la mente con el cerebro. Se requiere, por tanto, no sólo saber conectar ciertos elementos en una amplia red de interconexiones, sino también saber cuál es la red pertinente, esto es, a qué ámbito estamos apuntando cuando estamos frente a un problema filosófico. Pero para trabajar en distintos ámbitos es menester no utilizar siempre los mismos recursos ni los mismos métodos.

Wittgenstein no se nutrió de una dieta unilateral de ejemplos.<sup>17</sup> Tampoco deseó una filosofía delgada que se ocupara de un sólo tema. Para conectar un tema con otro, pero *también* un método con otro, un objetivo filosófico con otro, un recurso pedagógico con otro, no debemos nutrirnos de una dieta unilateral de representaciones sinópticas o perspicuas.

## Referencias

BAKER, G. P. *Wittgenstein's Method*. Oxford: Blackwell Publishers, 2004.

BAKER, G. P.; HACKER, P. M. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005 [1980]. v. I

BAKER, G. P.; HACKER, P. M. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*., Oxford, Wiley-Blackwell, 2009 [1985]. v. 3 (Of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations).

---

17 “Una causa principal de las enfermedades filosóficas -dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos”. (WITTGENSTEIN, 2010, §593)



BENNETT, M.; HACKER, P. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2003.

EGAN, D. Pictures in Wittgenstein's Later Philosophy. *Philosophical Investigations*, Oxford, v. 34, n. 1, p. 55-76, Jan. 2011.

GLOCK, H. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1997.

HACKER, P. Gordon Baker's Late Interpretation of Wittgenstein. En: KAHANE, G.; KANTERIAN, E.; KUUSELA, O. (Ed.). *Wittgenstein and his interpreters: essays in memory of Gordon Baker*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2007.

HACKER, P. Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism. *Philosophical Investigations*, Oxford, v. 35, n. 1, p. 1-17, Jan. 2012.

HACKER, P. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

KREBS, V. El problema de la subjetividad y la importancia de ver aspectos en Wittgenstein. En: FLORES, A.; OLGUÍN, M.; MELÉNDEZ, R. (Ed.). *Del espejo a las herramientas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.

WITTGENSTEIN, L. *Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Tecnos, 1976. (CAM)

WITTGENSTEIN, L. *Gramática Filosófica*. México D.F.: UNAM, 1992. (GF)

WITTGENSTEIN, L. Filosofía. *Revista de Filosofía*, Madrid, v. 5, n. 7, p. 3-39, 1992. (F)

WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica, 2010. (IF)

WITTGENSTEIN, L. *Observaciones filosóficas 1889-1951*. México D.F.: UNAM, 1997. (OF)

WITTGENSTEIN, L. *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Madrid, Cátedra, 1997. (OFS)

WITTGENSTEIN, L. *The Big Typescript*. Oxford Blackwell Publishing, 2005. (BT)

## SOBRE OS AUTORES

### *Arley Ramos Moreno*

É doutor em Filosofia pela Université de Provence (atual Aix-Marseille) (1975) e professor titular da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Desde 1994 coordena o grupo de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) Filosofia da Linguagem e do Conhecimento (FILICON), seminal nos estudos de Wittgenstein no Brasil. É organizador dos Colóquios Wittgenstein, que em 2016 tiveram a sua X Edição Nacional e VII Internacional, e de várias publicações com alguns dos nomes mais expressivos dos estudos wittgensteinianos no país e no mundo. Entre os seus principais livros estão *Wittgenstein através das imagens*, *Introduction a une épistémologie de l'usage: D'une philosophie d'activité thérapeutique à une pragmatique philosophique*, *Wittgenstein: os labirintos da linguagem – ensaio introdutório* e *Wittgenstein: apontamentos sobre uma epistemologia do uso*.

### *Cristiane M. C. Gottschalk*

É doutora em Filosofia da Educação pela Universidade de São Paulo (USP) e professora da Faculdade de Educação (FE) da USP. Também é pesquisadora do grupo Filosofia da Linguagem e do Conhecimento do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e coordenadora do grupo Filosofia, Educação, Linguagem e Pragmática (FE-USP), ambos cadastrados no diretório dos grupos de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); e

é membro do núcleo de sustentação do GT-Wittgenstein da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Desde 2010 é coordenadora da área temática de Filosofia e Educação no Programa de Pós-graduação da FE-USP. Atua nas áreas de Filosofia da Educação, Filosofia da Linguagem e Filosofia da Educação Matemática, tendo como referencial teórico central as ideias do segundo Wittgenstein.

### *Fernando Forero*

Es Magister y Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Colombia y FernUniversität Hagen, Alemania). Sociólogo y Licenciado en Ciencia Social. Actualmente es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia – sede Bogotá – y se desempeña como investigador del grupo “La Hermenéutica en la Discusión Filosófica Contemporánea” (adscrito al departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia). Trabaja la relación de la filosofía hermenéutica (Heidegger y Gadamer) con el idealismo alemán, especialmente la filosofía de Hegel. Actualmente se interesa por el diálogo entre la filosofía hermenéutica y la filosofía anglosajona; un papel central lo ocupa la filosofía de Wittgenstein. E-mail: jofforeropi@unal.edu.co.

### *Guadalupe Reinoso*

Licenciada e doutora em Filosofia pela Universidade Nacional de Córdoba (Argentina). É professora adjunta da Universidade Nacional de Córdoba (Argentina), onde exerce o cargo de diretora da Escola de Filosofia. Trabalha com temas ligados ao pirronismo e ao ceticismo contemporâneo, nas áreas de epistemologia, filosofia da linguagem e da religião e metafilosofia, tendo como referencial teórico a filosofia madura de Wittgenstein.

### *Janyne Satler*

É professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É mestre em Filosofia pela UFSC e doutora em Filosofia pela Université du Québec à Montréal (Canadá). A orientação de sua pesquisa em filosofia esteve sempre voltada para a reflexão ética e moral – mesmo em suas pesquisas pontuais

e especializadas sobre Ludwig Wittgenstein – com pontos de intersecção na filosofia política, na estética e, mais recentemente, na literatura. Atualmente tem escrito sobre possibilidades alternativas à “filosofia moral” de cunho teórico ao propor uma reflexão sobre a moralidade pelo viés da narratividade.

### *João Carlos Salles*

É doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) (1999) e professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), universidade na qual exerce o cargo de Reitor desde 2014. Foi presidente da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) por dois mandatos (de 2002 a 2006), e preside desde 2013 a Sociedade Interamericana de Filosofia (SIF). É líder do Grupo de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) Filosofia Moderna e Contemporânea, ao qual se vincula o Grupo de Estudos e Pesquisa Empirismo, Fenomenologia e Gramática (<http://www.efg.ufba.br>), em funcionamento regular desde 2000. Entre outros livros, publicou *A Gramática das Cores em Wittgenstein* (2002), *O Retrato do Vermelho e Outros Ensaios* (2006), *O Cético e o Enxadrista: Significação e Experiência em Wittgenstein* (2012), *Filosofia, Política e Universidade* (2016) e *A Cláusula Zero do Conhecimento: Estudos sobre Wittgenstein e Ernest Sosa* (2017). Também restabeleceu e traduziu o texto das *Anotações sobre as Cores*, de Wittgenstein (2009).

### *Maria Aparecida de Paiva Montenegro*

É doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com pós-doutorado em Filosofia na Università degli Studi di Milano, é professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFCE), coordenadora do GT de Filosofia Antiga da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF), desenvolve pesquisa na área de Filosofia Antiga e sua recepção na posteridade, com ênfase na influência de Platão sobre Wittgenstein.

### *Mariano G. Balla*

Es docente de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), donde fue director del Centro de Estudios de Fi-

lososfía del Lenguaje. Integra el Proyecto de Investigación “Concepciones del análisis en la tradición analítica: aspectos lógicos, lingüísticos y epistemológicos”. Sus áreas de especialización son Filosofía de la Ciencia, Filosofía del Lenguaje y Epistemología.

### *Paul Horwich*

(BA Oxford 1966, MA Yale 1969, PhD Cornell 1974) is Professor of Philosophy at New York University. His main contributions to the subject have been a probabilistic account of scientific methodology, a unified explanation of temporally asymmetric phenomena, a deflationary conception of truth, and a naturalistic use-theory of meaning. He has received fellowship support for his work from the National Endowment for the Humanities, the National Science Foundation, and the Guggenheim Foundation. He has been on the faculties of the Massachusetts Institute of Technology (73-95), University College London (95-00), and the Graduate Center of the City University of New York (00-05). His latest book is *Wittgenstein's Metaphilosophy* (2012).

### *Rafael Lopes Azize*

É licenciado em Letras (Universidade de Lisboa), mestre em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É professor adjunto associado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). A sua pesquisa mais recente gira em torno da interpretação e dos modos pelos quais obras e experiências estéticas articulam engajamento humano, movendo-se entre estética e antropologia filosóficas.

### *Rodrigo Cárcamo Aguad*

Es Magister en Filosofía, Mención Pensamiento Contemporáneo (Universidad de Valparaíso, Chile). Ingeniero Comercial (Universidad Católica del Norte, Chile). Se desempeña como profesor del Área de Filosofía del Departamento de Teología de la Universidad Católica del Norte. Actualmente imparte los cursos de Hermenéutica y Filosofía del Lenguaje. Becario de Investigación del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e. V. E-mail: profesorcarcamo@gmail.com.

### *Romina Ibarra*

Es psicóloga graduada en la Universidad Nacional de Rosario. Doctoranda en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata y estudiante del Profesorado en Psicología de la UNR. Ex-Becaria de investigación del CONICET (2009-2014) y de distintas becas de investigación otorgadas por la UNR. Adscripta a la cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y miembro de distintos Proyectos de Investigación Docente financiados por FONCyT, UNR e IRICE-CONICET.

### *Samuel M. Cabanchik*

É professor de filosofia contemporânea na Universidade de Buenos Aires, e pesquisador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (Argentina). Foi senador da República Argentina entre 2007 e 2013. Entre os seus livros estão *El revés de la filosofía* (1993), *Introducciones a la Filosofía* (2000) e *El abandono del mundo* (2006).

### *Victor J. Krebs*

Es Ph.D. por la Universidad de Notre Dame (EEUU). Profesor titular de filosofía en el departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Coordinador del grupo de investigación de filosofía contemporánea HERMES, miembro del Centro del Centro de Estudios Filosóficos y presidente del Círculo Junguiano del Perú.

#### COLOFÃO

Formato	17 x 24 cm
Tipografia	Milo OT
Papel	Alta Alvura 75 g/m <sup>2</sup> (miolo) Duplex 300 g/m <sup>2</sup> (capa)
Impressão	Edufba
Capa e Acabamento	I. Bigraf
Tiragem	400 exemplares

A obra de Wittgenstein se oferece como uma visão filosófica, como plataforma a partir da qual pensarmos reflexivamente hoje, e expandirmos esse pensamento a novos objetos. O seu legado não pede para ser repetido, ou quebrado em anatomias. Enseja antes um fazer filosófico como aprofundamento de, e responsabilização pela nossa prática com conceitos historicamente situados e cambiantes, e como estímulo a gestos imaginativos do espírito em que se desenhem, de maneira apta, as nossas urgências.

Este volume reúne pesquisadoras e pesquisadores da Argentina, Brasil, Colômbia, Estados Unidos e Peru que tomam por referência a filosofia de Wittgenstein. Privilegia objetos, perspectivas, regiões temáticas e estilos de práticas filosóficas a que o filósofo e a sua literatura de comentário concederam menor atenção – como as relações com a hermenêutica, a fenomenologia, a psicanálise, a desconstrução e a dialética antiga, e também a filosofia da estética, da literatura, da antropologia e da educação, e mesmo a filosofia prática. Inclui textos de Arley Ramos Moreno, Cristiane Gottschalk, Fernando Forero, Guadalupe Reinoso, Janyne Sattler, João Carlos Salles, Maria Aparecida Montenegro, Mariano G. Balla, Paul Horwich, Rafael Lopes Azize, Rodrigo Cárcamo Aguad, Romina Ibarra, Samuel M. Cabanchik e Víctor J. Krebs.

