

PIERRE HADOT LECTOR DE WITTGENSTEIN O DE LA DISTINCIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y SABIDURÍA¹

Horacio Luján Martínez²

Pretendemos, en este ensayo, vincular la noción de “terapia” de Ludwig Wittgenstein con ciertas prácticas éticas de la antigüedad griega. Para ello nos fundamentamos en la lectura del helenista francés Pierre Hadot, quien era un gran admirador de la obra de Wittgenstein. En la llamada “segunda” fase de Wittgenstein, éste será contundente al afirmar que no procura establecer “el” orden si no “uno” de los muchos órdenes posibles (IF 132). Esta pluralidad tiene también su paralelo en el aspecto metodológico cuando Wittgenstein señala, en otro párrafo: “(...) No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.”(IF 133). La palabra terapia (Therapie) representa siempre un tratamiento más o menos prolongado de alguna patología. Queremos destacar que – dado el uso wittgensteiniano – los problemas filosóficos son denominados pathos (IF 110), son contusiones en nuestro entendimiento (IF 119). Nuestro objetivo, entonces, será el de aproximar la distinción de Hadot entre “sabiduría” y “filosofía” a la noción wittgensteiniana de “terapia”.

Palabras llave: Pierre Hadot, Ludwig Wittgenstein, Filosofía contemporánea.

¹ Este texto fue presentado, en su versión preliminar, como conferencia en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Rosario. Agradezco los comentarios y preguntas de las personas presentes, que me mostraron cuando el texto alcanzaba su objetivo y cuando se comprometía innecesariamente.

² Profesor del Curso de Filosofía (Grado y Post-grado) de la PUC-PR (Pontificia Universidade Católica do Paraná / Curitiba – Paraná – Brasil). Becario en productividad por la Fundação Araucária.

ABSTRACT

Our goal, in this essay, is to linking the notion of “therapy” Ludwig Wittgenstein with some ethical practices of Greek Antiquity. To do this we base in the reading of the French hellenist Pierre Hadot, who was a great admirer of the work of Wittgenstein. In the so-called “second” phase of Wittgenstein, he was convincing when he says that does not try to establish “the” order if not “one” of the many possible orders (IF 132). This plurality also has its parallel in the methodological aspect when Wittgenstein points out, in another paragraph: “(...) There isn’t a single method in philosophy, although there are actually methods, such as different therapies.”(IF 133). The word therapy (therapy) always represents a more or less prolonged treatment of some pathology. We wish to emphasize that - given the use of wittgensteinian - philosophical problems are called pathos (IF 110), are bruises on our understanding (IF 119). Our goal, then, is the approach Hadot distinction between “wisdom” and “philosophy” to the notion of “therapy”.

Keywords: Pierre Hadot, Ludwig Wittgenstein, contemporary philosophy.

“Es necesario filosofar para mostrar que no es necesario filosofar”

Protréptico. Aristóteles/Jámblico³

Pierre Hadot (1922-2010) fue un reconocido estudioso de la filosofía antigua occidental. Pero su lectura de la filosofía griega no es “meramente” histórica. Su trabajo busca recuperar lo que le parece propio de esa filosofía: ella era entendida como modo de vivir.

La filosofía se distinguía de otras actividades por ser un conjunto teórico que era llevado a la práctica como un modo de ver el mundo y obrar en él. Su trabajo, entonces, es el de leer el pasado para tomar distancia, la distancia del no-asentimiento fácil del presente. Dada esta revisión del pasado para entender el presente, era natural que el llamado “último Foucault” se entusiasmara con su obra.⁴

Por su parte, Hadot, a finales de la década del 50, también se había entusiasmado con un autor a primera vista alejado de su interés, el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein y su primera obra publicada (única en vida del autor) el *Tractatus Lógico-philosophicus*. Para quien, como Hadot, que se hallaba investigando el concepto de “misticismo” en el neo-platonismo: “Este positivista lógico que hablaba de lo que llamaba ‘lo místico’ era un enigma fascinante”. (HADOT: 2006, p. 8)

³ El Protréptico (Exhortación) de Jámblico sería – en parte – una transcripción del Protréptico de Aristóteles. La frase que utilizamos como epígrafe pertenecería, entonces, a uno de los dos autores. Si bien reconocemos la importancia de la atribución de autoría; para el objetivo de este texto, encontramos esta cuestión prescindible. La frase la transcribimos de René-Antoine Gauthier *Introdução à moral de Aristóteles*. Portugal: Publicações Europa-América. (sin fecha de edición) (p. 12)

Sobre el tema de esa “co-autoría” consultamos también Rémi Brague *Aristotle et la question du monde*. (Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l’ontologie). Paris: PUF 1988 (Ver capítulo II “Les ambiguïtés du Protreptique”, pp. 57 y ss.). Debo esta última referencia bibliográfica al profesor Libânio Cardoso.

⁴ Ver *Historia de la sexualidad Vol. 2, El uso de los placeres*. Capítulo V “El verdadero amor”. (Nota al pie de la página 221) México: Siglo XXI 1986

Así dio su primera conferencia sobre el *Tractatus* el 29 de abril de 1959. Tiempo después reconocería su confusión al identificar “lo místico” con “lo extático”, con el arrebató del éxtasis. Habría así una diferencia grande entre lo inefable wittgensteiniano y el misticismo neo-platónico. Wittgenstein no hablaba ni de éxtasis, ni de teología negativa sino de “sentimiento” (Gefühl)⁵. El sentimiento de ver el mundo como “un todo limitado” tenía que ver con una intuición (Anschauung) de los límites del mundo-lenguaje. (TLP 6.45)

No obstante este gesto de prudencia sobre los diferentes modos de entender “lo místico” (das Mystische) Hadot afirma que tanto el *Tractatus* como las *Investigaciones Filosóficas* tienen una inspiración y objetivos idénticos: “Es una terapéutica la que nos es propuesta”. (HADOT 2006, p. 68)

Nuestra intención es la de demostrar que la idea de una “terapéutica” tal como la entiende Hadot leyendo Wittgenstein, implica la noción de una filosofía que no es un conjunto de doctrinas, sino un modo de vivir. En este sentido afirmará que la elección de vida de un filósofo determina su discurso: “¿Se puede separar el discurso de Sócrates de la vida y la muerte de Sócrates?” (HADOT 2008, p. 21)

El comentarador francés apunta para una imposibilidad ya instalada en nuestros programas y currículos académicos: “Para nosotros, modernos, la noción de escuela filosófica evoca únicamente la idea de una tendencia doctrinal, de una posición teórica.” (HADOT 2008, p. 148) El problema que emerge de tal recorte entre lo teórico y lo práctico es el de la “(...) incoherencia aparente de los autores filosóficos de la antigüedad” (HADOT 2006, p. 11). Esa incoherencia es superada cuando Hadot y otros “helenistas” de la época comienzan a percibir que la preocu-

⁵ En este aspecto disentimos de la lectura de Wilhelm Baum que lee el *Tractatus* como teología negativa. Ludwig Wittgenstein. Vida y obra. Madrid: Editorial Alianza. 1989.

pación principal de los pensadores griegos clásicos no es la de “informar” a sus lectores sobre un agenciamiento de conceptos, mas de “formarlos”. Aún los manuales (como el de Epicteto) eran una colección de ejercicios.⁶ (HADOT 2006, p. 11) Ejercicios de rememoración e imaginación de situaciones ficticias, ejercicios de examen físico de placeres, escrita de sí, etc.

Estos ejercicios espirituales, que giran en torno de la “ascesis”, son ejercicios destinados a operar modificaciones y transformaciones en el sujeto que los practica. Los discursos filosóficos de la antigüedad tienen un valor psicagógico, están destinados a producir efectos en el alma del oyente. Lo cual no significa, evidentemente, que esos discursos no estén preocupados con la propia coherencia o lógica interna, sino que “(...) al expresar una elección de vida, ellos mismos quieren conducir a una elección de modo de vida”. (HADOT 2008, p. 160)

Hadot llega, entonces, a una distinción fundamental entre filosofía y sabiduría. Distinción en la que filosofía sería una preparación para la sabiduría.

Llegamos al núcleo de nuestra exposición: la filosofía – entendida clásicamente – es una actividad, constituida por ejercicios espirituales – también físicos – para alcanzar un estado de sabiduría. Ese estado de sabiduría es un estado de control de las pasiones.

Sostenemos que el pensamiento de Wittgenstein está también atravesado por la noción de filosofía como actividad. Actividad que, a través del análisis de nuestras representaciones lingüísticas, busca la claridad que sólo puede ser traducida como una cierta *ataraxia* (paz de espíritu o sosiego). Esto significa, no un ejercicio

⁶ Hadot reconoce que Jean Pierre Vernant ya utiliza la expresión “ejercicios espirituales” en su libro de 1971 *Mythe et pensée chez les Grecs* (p. 96).

que elimine a la filosofía y su tradición, mas una sabiduría que me permita no ser atormentado por aquellas preguntas que – dada su estructura gramática – nunca hallarán respuestas.

No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras. Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. –Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión. –En cambio se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. –Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema. No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias. (IF 133)

La noción de terapia implica una noción de sabiduría entendida como filosofía que puede dejar de preguntar por el mundo. Como Wittgenstein dirá en su *Conferencia sobre ética*, no podemos admirarnos de la existencia del mundo ya que la propia existencia del lenguaje es la expresión de ese mundo. “El ser del hombre se revela en el lenguaje” afirma Hadot (2006, p. 82). La *experientiae linguae* es la experiencia por excelencia afirmará Giorgio Agamben citando Wittgenstein⁷. La referencia a Agamben adelanta aquello a lo cual queremos referirnos ahora: la experiencia del lenguaje sólo puede ser vivida éticamente.

Es en este sentido que nos detendremos, ahora, en la concepción de filosofía como terapia gramatical en Wittgenstein.

⁷ Infancia e Historia. Giorgio Agamben. (Ver final del Prefacio).

WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFÍA COMO TERAPIA

La fama de la obra wittgensteiniana es muchas veces circunscrita al ataque del ejercicio tradicional de la filosofía, ataque realizado a través del análisis del lenguaje, cuya esencia es lógica o gramatical, según la época del pensamiento al cual nos referimos.

En efecto, el joven Wittgenstein – el autor del *Tractatus Lógico-philosophicus* – rechazó explícitamente el trabajo o el gesto tradicional de la filosofía, que era, según él, hablar de las cosas que no podían ser descritas. La función exclusiva del lenguaje era describir hechos del mundo; los objetos de los cuales la filosofía se ocupaba, así como los objetos de la teología, no podían ser descritos de ningún modo.

El famoso párrafo final del *Tractatus*, aquel que dice “Sobre lo que no se puede hablar, se debe callar” resumía una nueva forma de pensar y creía encerrar una antigua forma. También el Wittgenstein maduro, el de las *Investigaciones filosóficas*, mantiene que el ejercicio filosófico tradicional no tiene sentido, aunque con algunas diferencias de su posición anterior.

Antes de presentar tales diferencias, nos gustaría enfatizar que muchas veces se tomó tal consigna wittgensteiniana como una declaración de muerte de la filosofía, y se intentó exhibir sus restos con ayuda del análisis del lenguaje. Wittgenstein puede darnos elementos para ejercer una cierta “impaciencia justiciera” frente a la obra de otros filósofos, si es eso lo que buscamos. Evitar la arrogancia de un juicio definitivo y unilateral es parte importante de lo que el filósofo vienés esperaba del trabajo del pensar.⁸

⁸ En una observación de 1948 que aparece reproducida en lo que se publicó póstumamente como *Vermischte Bemerkungen* (en español Observaciones) Wittgenstein afirma: “La ambición (Ehrgeiz) es la muerte del pensamiento.”

Ya se habló mucho sobre el carácter ético de la obra wittgensteiniana. Aunque este carácter haya aparecido con mayor claridad en la obra de juventud, en el así llamado “segundo” período, esto no es evidente. Apuntamos con esto a la sospecha de que el término “terapia” (*Therapie*) pueda ser también interpretado éticamente, cuestión que atravesará todo nuestro texto.

Hemos hablado de las diferencias de la crítica a la filosofía entre uno y otro período de la obra wittgensteiniana: el primer Wittgenstein creía que existía un y solamente un sentido del lenguaje, que era el de la posibilidad de que las palabras se remitieran a objetos. El análisis lógico elucidaría si nuestras proposiciones tenían sentido o eran sin-sentidos (*unsinnige*).

La filosofía es calificada, entonces, como actividad de elucidación de las proposiciones. Wittgenstein nos advierte sobre el hecho de que esto pueda no parecer filosofía, pero esa era la nueva tarea (*Aufgabe*) que le es adjudicada (TLP 6.53).

El esquema semántico del *Tractatus* se sustenta en el hecho de que hacemos figuras o imágenes (*Bilden*) de los hechos (*Tatsachen*). Esas figuras solo pueden ser lógicas, en el sentido de que comparten la misma forma lógica (*Logische Form*) con el mundo de los hechos. El mundo según el *Tractatus* o es lógico o no existe.⁹

El concepto de figura o imagen (*Bild*) remite, entonces, a aquello que refleja un hecho del mundo, a la proposición que figura un estado de cosas.

⁹ Esto queda claro en varios pasajes del *Tractatus*, entre ellos: 5.6 Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.

5.61 La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.

3.031 Se ha dicho alguna vez que Dios pudo crear todo, salvo lo que fuese contrario a las leyes de la lógica. La verdad es que nosotros no somos capaces de decir qué aspecto tendría un mundo ilógico

Ese concepto va a cambiar en lo que acostumbramos denominar el “segundo” período de la filosofía wittgensteiniana, marcado por el retorno a Cambridge en el fin de los años veinte. El concepto de figura o imagen no va más a remitirnos a algún elemento cualquiera en la relación lenguaje-mundo, mas indicar caminos por los cuales conducimos las palabras y/o somos conducidos por ellas.

El referencial pragmático del lenguaje, esto es, los contextos sociales, culturales e históricos donde los juegos son llevados a cabo, elimina el isomorfismo entre palabra y objeto, y junto con él, lo que era considerado su función exclusiva: la de describir hechos. No es más necesaria alguna entidad intermediaria (en la mente del sujeto empírico o en la actividad de un sujeto transcendental) para entender el significado. El significado de una palabra será su uso en un determinado juego de lenguaje. Lo que la palabra “Bild” significará en todo caso es un contexto por el cual nos “deslizamos” semánticamente. Esto es dejado claro en la autocrítica que el filósofo austríaco hace en las *Investigaciones*: “Una figura (Bild) nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y este parece repetírnosla inexorablemente.” (IF 115) Las imágenes, según palabras de Arley Moreno en su libro *Wittgenstein através das imagens*: “[...] conducen a interpretaciones que, en vez de ser soluciones, colocan dificultades (Schwierigkeiten).” (MORENO, 1995, p. 34) El problema de una imagen es que se erige como absolutamente necesaria, parece imposible a priori imaginar lo contrario. El trabajo de la filosofía para el “segundo” Wittgenstein será el de alertar sobre el carácter no necesario de una determinada imagen.

Trataremos de desarrollar esto a seguir, intentando aclarar lo que el autor de las *Investigaciones Filosóficas* pretendía de la filosofía en general, y de su propio trabajo en particular. Como

ya fue dicho, no existe ahora un sentido unívoco de una palabra: ella tendrá dado su significado dependiendo del juego de lenguaje en el cual es usada. Esa “relatividad” del significado al contexto es la que debe alertarnos tanto sobre las diferencias entre los juegos de lenguaje cuanto sobre las semejanzas. El concepto de juegos de lenguaje arrastra consigo la idea de algo así como un “compartimiento aislado”, esto es, por lo general pensamos con él o lo utilizamos para denotar como una palabra no tiene nada que ver con otra similar o idéntica en otro juego. Utilizamos la noción de juego casi que unilateralmente para marcar diferencias, aunque podamos también hacer lo contrario. Las semejanzas entre diferentes juegos de lenguaje revelan puntos en común en nuestro modo de vivir y de abordar el mundo.¹⁰ Si nuestra gramática describe propiedades del mundo es porque él mismo está constituido por el mundo. Es la coincidencia en nuestro actuar cuando decimos alguna cosa, la que determina que nuestras proposiciones tengan sentido. Esa coincidencia es la concordancia de formas de vida (*Lebensformen*). Y ella está fuera de cuestión ya que a partir de ella es posible cuestionar, dudar o tener certeza, decir lo verdadero y lo falso.¹¹ Las situaciones corrientes del lenguaje en que

¹⁰ Estas semejanzas son denominadas por Wittgenstein “semejanzas de familia” (*Familienähnlichkeiten*) y son lo que tienen en común los diferentes “juegos de lenguaje”. Bien, este concepto se opone de modo absoluto a la procura tractariana de la esencia de la representación lingüística. Wittgenstein nos advierte que existen semejanzas entre algunos aspectos de los diferentes juegos pero no hay un denominador común a todos ellos. (Ver IF 66 y 67).

¹¹ Las “formas de vida” tienen mucha importancia en la obra madura de Ludwig Wittgenstein, aún siendo un concepto no muy profundizado. Ellas parecen referirse al cruce entre lo empírico o biológico y lo cultural o gramatical. Son generadas por la concordancia en el comportamiento de las personas de un determinado juego de lenguaje y por el contexto lingüístico que la gramática da. Wittgenstein dice que las “formas de vida” son lo dado en el sentido de que no son creaciones conscientes. Ellas están más cerca de la acción infundada que Wittgenstein afirmaba repitiendo la frase del Fausto de Goethe: “En el comienzo fue la acción” (Ver Sobre la certeza 402) y tienen la capacidad de generar otras formas de vida más complejas. Debemos entender este concepto como un concepto-límite en el sentido de que difícilmente nuestras preguntas puedan

esas formas de vida se desarrollan, tienen la virtud de mostrarnos el lenguaje en funcionamiento. Esto no significa la defensa del lenguaje ordinario o del sentido común ya que la búsqueda del uso común de una palabra no es tanto la búsqueda de un paradigma lingüístico como el intento de dar perspectiva al uso filosófico de un término.¹² El criterio por el cual Wittgenstein juzga las expresiones de la metafísica como contra-sentidos es el criterio pragmático del significado. Preguntarse sobre el uso que puede darse a una expresión filosófica o con que finalidad tal enunciado podría ser expresado, es lo que constituye tal criterio.

El recurso de las *Investigaciones Filosóficas* al uso corriente del lenguaje es debido al hecho de creer que la mayoría de los problemas filosóficos eran originados a partir de interpretaciones equivocadas de ciertas expresiones lingüísticas (IF 111). Para solucionar esos problemas no consideraba necesaria la formulación de nuevas hipótesis o teorías que resultasen en nuevas experiencias, sino que era preciso describir y sistematizar aquello que ya era conocido (IF 109). El acto de describir tenía la misma función de lo que denominaría en 1940 como “mandar a limpiar expresiones del lenguaje”. Imaginar situaciones nuevas en que una palabra fuese utilizada, describir tal funcionamiento demostrando su veracidad, equivaldría a esa “limpieza”.¹³

ir más allá de él. Con esto queremos alertar sobre una eventual caracterización metafísica de este concepto: Wittgenstein no estaría dándonos con él, al fin y al cabo, una esencia; mas otorgando plasticidad y pluralidad a nuestros usos lingüísticos.

¹² Un ejemplo claro de esto es el libro publicado póstumamente como *Sobre la certeza* (Über Gewissheit) en el cual confronta la filosofía del sentido común propuesta por George Moore. Moore pretende extraer de hechos obvios del sentido común (yo nunca estuve en la luna, esta es mi mano, etc.) verdades de carácter filosófico. Pero las verdades utilizadas por el filósofo inglés como ejemplos son de tal naturaleza que todo el mundo las sabe, esto es, ellas son certezas básicas de nuestro lenguaje, no son verdaderas ni falsas en tanto están fuera de toda duda. La filosofía estaría intentando así, en la visión de Wittgenstein, un nuevo truco de prestidigitación.

¹³ Esa frase forma parte de la siguiente afirmación: “Algunas veces es necesario sacar una expresión del lenguaje y mandarla limpiar – después se la puede volver a poner en circulación.”

Una vez dicho esto, cabe destacar que los problemas filosóficos no eran vistos como malentendidos derivados de algún hecho contingente, como si el entendimiento de un filósofo y de sus discípulos fuese afectado por una distracción momentánea o por un desvío inusitado. Tales problemas eran derivados de una figura (Bild), o imagen, que está dentro de la gramática de nuestro lenguaje, y es la de la profundidad (Tiefe) de determinados problemas. Las imágenes pueden ser entendidas como “(...) fijación de un pensamiento en una concepción limitada y limitadora del lenguaje.” (MORENO, 1995, p. 12) Pueden tanto ser malas interpretaciones de nuestras expresiones lingüísticas que nos llevan a extraer las más extrañas conclusiones (IF 194), como preguntas que desvían nuestra expectativa para una falsa especie de respuesta (IF 370). De esa clase son las preguntas filosóficas: acaban tornándose problemas que nos dejan perplejos siempre que buscan captar la esencia de las cosas.

La tarea del filósofo – según el autor de las *Investigaciones* – es demostrar, a través de descripciones y ejemplos, el sin-sentido de la “necesidad” del uso filosófico de determinadas palabras, reconduciendo, así, las palabras de su utilización metafísica para su uso cotidiano.¹⁴

Ese “reconducir las palabras” con el cual Wittgenstein identifica su filosofía, hace parte de un parágrafo (IF 116) en que está formulada la siguiente pregunta: las palabras que los filósofos usan (como “conocimiento”, “yo”, “ser”, etc.) poseen, de hecho, el mismo significado en su tierra natal? Hay un comentario al respecto en *Esta América nova, ainda inabordável* de Stanley Cavell que merece mayor espacio.

¹⁴ Para tal tarea no será preciso una “metafilosofía”, como ocurre con la ortografía que dispensa otra ortografía a través de la cual expresar sus reglas. (IF 121).

En este fragmento wittgensteiniano, de acuerdo con Cavell, las palabras usadas filosóficamente permanecen en una especie de “exilio” en busca de su patria, su terrón natal (su Heimat). No obstante, cabe a nosotros mismos buscar su retorno, el lado cotidiano que habita en nosotros, el lado no-filosófico:

Mi concepción de práctica en Wittgenstein sería un poco más clara si tradujésemos la idea de traer las palabras de vuelta por llevarlas de vuelta, pastoreándolas; lo que sugiere no solamente que tenemos que encontrarlas, tenemos que ir hasta donde vagaron, pero ellas solamente retornarán si las atraemos y comandamos, lo que exige que las escuchemos. Pero esta traducción es solo un poco mejor, porque el comportamiento de las palabras no es algo separado de nuestras vidas, nosotros que con ellas nacemos, que las dominamos. Las propias vidas tendrán que retornar. (CAVELL , 1997, p. 40)¹⁵

Decir que todo retorno resulta difícil es casi un juicio analítico. ¿Qué es lo que hace necesario reconducir las palabras a su empleo cotidiano?

El objetivo de la filosofía wittgensteiniana es la claridad,¹⁶ volver al uso cotidiano del lenguaje mantiene nuestras cabezas “limpias” ya que la filosofía no precisa describir sutilezas (IF 106) mas, luchar contra el hechizo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje (IF 109).

¹⁵ Esta última afirmación de que nuestras vidas estarían en una especie de exilio parece sustentarse en la idea, ya generalizada, del carácter ético de la obra wittgensteiniana. En efecto, el declarado sentido ético del *Tractatus* podría ser transportado para su segunda obra capital, las *Investigaciones*, si llevamos en cuenta el término terapia que pretendemos analizar en las páginas siguientes. La concepción wittgensteiniana de la ética fue siempre individualista: en su versión extrema, el solipsismo práctico en la forma de aislamiento de los hechos del mundo procurado en la época del *Tractatus*; o la autonomía en la decisión en un conflicto moral como aparece en las conversaciones con Rush Rhees de 1945 (publicadas junto con la Conferencia sobre ética).

¹⁶ “Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí. No me interesa levantar una construcción sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles.” (Este es un fragmento de una redacción anterior, del año 1930, del prólogo a las *Investigaciones Filosóficas*, reproducido en WITTGENSTEIN, 1989, p. 23)

Nuestro entendimiento confunde a veces la forma de consideración (*Betrachtungsform*) de un objeto con la naturaleza del objeto. Esto no significa que nuestro lenguaje erra el camino cuando se confronta con objetos extralingüísticos. No se trata de la defeción que puede surgir cuando una palabra designa una cosa – con eso haríamos de Wittgenstein un nominalista – sino del concepto de representación y de como los conceptos organizan nuestra experiencia. Afirmaciones como “La esencia se expresa en la gramática”. (IF 371) o “Que clase de objeto es algo, lo dice la gramática.” (IF 373) son muy fuertes en ese aspecto. La preocupación de Wittgenstein fue siempre la del lenguaje y sus límites desde que esos límites eran también los de nuestro mundo.

El solipsismo del *Tractatus* afirmaba “El mundo es mi mundo” (TLP 5.62), el mundo era aquel que podría ser expresado con proposiciones que fuesen lógicamente analizables. El sujeto transcendental o metafísico observaba el mundo a partir del límite que era al mismo tiempo el centro. La afirmación “(...) El enigma no existe” (TLP 6.5)

En el mundo, todo es como es...” (TLP 6.41). El mundo siempre fue ontológicamente evidente para Wittgenstein. Todo yace abiertamente y por eso es que no hay nada que elucidar (IF 126). Esto significa no solamente que las cosas o las situaciones del mundo son claras, sino que, deben serlo.

Si nuestros conceptos organizan la experiencia o, lo que es lo mismo, nuestro mundo; no pueden existir, en la visión de Wittgenstein, “agujeros” donde “nuestro mundo” pueda ser sobrepasado en nombre de la metafísica. Los conceptos son generados a partir de las formas de vida, no son categorías a priori que precisen el acompañamiento de ideas reguladoras y ningún “malin génie” cartesiano podría engañarnos desde que nosotros los usamos y vivimos con ellos.

No existe, ahora, necesidad de la metafísica, lo que no significa que los objetos de los cuales esa disciplina, así como la religión, se ocupan, no existan. Ellos existen en tanto reflejan formas de vida, formas culturales, pero no pueden encarnarse en preguntas que nos dejen atónitos. El rechazo wittgensteiniano a la metafísica no es hecho en función de una visión científica del mundo, sino que es rechazo de un modo de preguntar. La afirmación tractariana ya citada de la inexistencia del enigma apunta a la relación constitutiva entre mundo y lenguaje mantenida a lo largo de la obra de Wittgenstein. Mundo y lenguaje se constituyen y afectan mutuamente, por lo tanto ninguna pregunta sobre nuestro mundo puede sorprendernos desde que el lenguaje no nos debe sorprender.¹⁷

La filosofía debe mantener su papel de actividad esclarecedora, pero, de esta vez, tal actividad consistirá en el descubrimiento de algún absurdo cualquiera (IF 119) sin que esto signifique hipostasiar un sentido en particular. Wittgenstein es contundente cuando afirma que no procura establecer “el” orden si no uno de los muchos órdenes posibles (IF 132).

Esta pluralidad tiene también su paralelo en el aspecto metodológico cuando Wittgenstein señala, en el párrafo ya citado: “(...) *No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.*” (IF 133). Aquí emerge no solamente la obvia pluralidad ya mencionada que la filosofía debe poseer si no quiere ser apenas una reiteración sutil de los errores o, mejor, supersticiones¹⁸ que cree resolver. Se torna evidente también el concepto de terapia.

¹⁷ En la *Conferencia sobre ética* de 1929 expone claramente que la sorpresa o asombro de que el mundo exista es un absurdo ya que no lo podemos imaginar no siendo.

¹⁸ Wittgenstein distingue, en el párrafo 110 de las *Investigaciones*, entre error (*Irrtum*) y superstición (*Aberglaube*). El error pertenece al campo de las ciencias, pero la filosofía no comete errores, en todo caso se deja llevar por una imagen (*Bild*) o superstición anclada en la gramática del lenguaje utilizado.

La palabra terapia (*Therapie*) representa siempre un tratamiento más o menos prolongado de alguna patología. Se dice que el autor de las *Investigaciones* habría tomado el término de la lectura de la obra de Freud. No es aquí el lugar donde trabajar semejanzas y diferencias entre estos dos usos del término terapia, pero sí queremos destacar que – dado el uso wittgensteiniano – los problemas filosóficos son denominados *pathos* (IF 110), son contusiones en nuestro entendimiento (IF 119).

Hemos hablado, poco tiempo atrás, de la propuesta de Wittgenstein de reconducir o llevar de vuelta las palabras a su uso ordinario. Esta “declaración de intenciones” – por así llamarla – puede dar lugar a confusiones respecto a su filosofía. Una confusión puede ser la de encontrar que la filosofía debe ser eliminada en favor de un lenguaje corriente, de un lenguaje no mediatizado por las abstracciones filosóficas.

Esto haría de Wittgenstein un escéptico, una suerte de neo-pirrónico que reivindicaría solamente el valor de un lenguaje que reflejase fenómenos cotidianos. Lo cotidiano no es el centro de su interés, sino una herramienta para cerrar los caminos sin salida en los cuales la filosofía parece constantemente querer entrar.

La filosofía de Wittgenstein, el modo de trabajar en filosofía que este filósofo propone, precisa lo cotidiano oponiéndose al ideal, oponiéndose al pedido de explicaciones últimas de los fenómenos. El ideal sería, de ese modo, según la metáfora del párrafo 107 de las *Investigaciones*, una superficie resbaladiza donde nuestras cuestiones parecen deslizarse circularmente; de ahí la necesidad de recuperar el suelo áspero del lenguaje corriente: lo que realmente precisamos es la fricción.

Tener en vista los usos cotidianos del lenguaje sirve para recordar el carácter material (en el sentido social y/o

pragmático del término) de todo lenguaje; pero no volvemos triunfantes de esa experiencia, sino “contusos”.

La fricción es el conflicto o choque entre nuestras exigencias y el lenguaje utilizado de hecho. Pero necesitamos del conflicto para avanzar (IF 107), y es por eso que la filosofía, la cual no debe establecer nuevas hipótesis o demostrar teorías, sino describir, continúa siendo importante. La descripción de situaciones imaginarias o reales “(...) *recibe su luz, su finalidad, de los problemas filosóficos.*” (IF 109)

Mientras los problemas filosóficos no son problemas empíricos, solamente el examen perspicuo, de diversos lados, puede ayudarnos; ya que “(...) *Solo es posible interesarse por un fenómeno en una variedad de maneras* (IF 108). La descripción nos sirve para destacar diferencias y/o semejanzas que nuestras formas habituales de usos lingüísticos no dejan percibir (IF 132).

Los problemas filosóficos no son, entonces, complicaciones triviales que deban ser subsumidas en usos comunes del lenguaje, sino el choque, la contusión de la perplejidad en nuestra relación con el lenguaje.

En un pasaje sugestivo, Wittgenstein se pregunta:

De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que solo 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 solo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan. (IF 118)

La pregunta: De donde toma nuestro examen su importancia puede ser asimilada o traducida por otra: ¿Qué es lo que hace necesaria la terapia? Una vez reconocido el carácter social y

pragmático del lenguaje, no podríamos “errar”, o mejor, dejarnos llevar supersticiosamente por una imagen, por una Bild que fuese aceptada y utilizada por toda la comunidad?

Por un lado, precisamos dejar claro que Wittgenstein no está combatiendo el uso de imágenes en el lenguaje cotidiano, sino, el uso de parte de la filosofía de esas imágenes. Existen ejemplos claros del respeto wittgensteiniano por el uso de imágenes. En el caso del discurso religioso, él se opone claramente a la tentativa de explicación racional o histórica de lo que está escrito en los Evangelios. Las cuestiones de fe, en tanto tales, no son verdaderas ni falsas, no pueden ser refutadas o ratificadas por los hechos científicos (la comprobación definitiva de la edad del Santo Sudario, p. ej.), Wittgenstein reconocía que algunas doctrinas del cristianismo podrían ser aceptadas o no, según el grado de fe del creyente. En este caso, lo que importaba más era el compromiso ético con una doctrina – cuanto esa doctrina influía en la propia vida –, de que el valor de verdad de la misma.¹⁹

Si bien creemos haber dejado claro que la posición wittgensteiniana no es la de combatir las imágenes que atraviesan nuestro lenguaje (si fuese así, caeríamos en un nuevo dogmatismo: buscaríamos otra vez la pureza cristalina del lenguaje), existe todavía una especie de “residuo” en esta afirmación. Podríamos pensar que, aunque oblicuamente, estamos erigiendo finalmente el lenguaje corriente como paradigma de discurso con sentido, desde que la descripción gramatical afecta solamente el uso filosófico de las imágenes.

19 En el aspecto del carácter ético de la experiencia religiosa, Wittgenstein recibe la influencia directa de William James *The varieties of religious experience* (como admite en una carta dirigida a Bertrand Russell el 22 de junio de 1912). Desarrollamos esto en un artículo: “William James y su influencia sobre el misticismo wittgensteiniano” publicado en la *Revista de Filosofía* da Universidad Nacional del Zulia (Maracaibo, Venezuela) Vol. 3, n. 30, pp. 87-105., 1998.

Pero el lenguaje corriente viola también, a veces, las condiciones de inteligibilidad de algunos conceptos. Con esto queremos significar que el hecho estadístico de la utilización de algunas imágenes (el hecho de que sean utilizadas por un gran número de personas en una comunidad determinada) no las torna inexpugnables a la crítica.

OBSERVACIONES FINALES

Sabemos que esta es una síntesis arbitraria de una cuestión compleja que es presentada por el filósofo vienés en diversos pasajes de su obra.

Lo que intentamos colocar aquí puede ser una alternativa a un modo tradicional de hacer filosofía y que denominamos, con mayor o menor precisión, metafísica. Recordamos nuestra preocupación inicial: si tomamos Wittgenstein para criticar y eliminar la tradición, estaremos no solamente despreciando el trabajo de siglos del “espíritu humano” sino, fundamentalmente, la propia obra wittgensteiniana.

La supuesta “inestabilidad” de la filosofía que tanto preocupa a los buscadores del orden definitivo no es una carencia, ella refleja la dinámica intrínseca a las cuestiones que la filosofía misma trata. Si nuestro objetivo más evidente fue el de exponer la concepción wittgensteiniana de la filosofía, existe un objetivo subsidiario que es el de destacar que la meta de su obra no es la de eliminar la filosofía como ejercicio, sino denunciar las “imágenes” que pueblan cierto uso filosófico del lenguaje.

La terapia gramatical wittgensteiniana no es una cura y si un tratamiento, una tentativa de no quedar “encantado” por una imagen.

No me resulta nada claro si deseo que otros continúen mi trabajo más de lo que deseo un cambio del modo de vida que haga superfluos todos estos problemas. (OB, pp. 110-111)

Es en este sentido que podemos entender la filosofía wittgensteiniana como actividad que pueda no tomarse como fin en sí mismo. Actividad de busca de la sabiduría. Sabiduría ésta que evite y prescinda de los laberintos habituales del lenguaje.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio *Infância e História*. Traducción de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2008

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola. 2008

_____. *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Vrin. 2006

RAMOS MORENO, A. *Wittgenstein. Através das Imagens*. Campinas: Editora da Unicamp. 1995.

WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre ética*. (Con dos comentarios sobre la teoría del valor). Trad. Fina Birulés. Introducción de Manuel Cruz. Barcelona: Paidós. 1990

_____. *Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: UNAM y Editorial Crítica. 1988

_____. *Notebooks 1914-1916*. Edição bilingüe (alemão-inglês). Oxford: Basil Blackwell, 1969.

_____. *Observaciones*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI. 1989.

_____. Sobre la certeza: Über Gewissheit. Edição bilingüe (alemán-español). Trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa Editorial, 1988b.

_____. Tractatus lógico-philosophicus. Edição bilingüe (alemão-espanhol). Trad. Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza, 1984.