

MIGUEL GIUSTI y ELVIS MEJÍA / editores

¿POR QUÉ LEER FILOSOFÍA HOY?

Segunda edición



Capítulo 11



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

¿Por qué leer filosofía hoy?

Primera edición: diciembre de 2007

Segunda edición: octubre de 2008

© Miguel Giusti y Elvis Mejía, 2007

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 978-9972-42-864-7

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-12737

Impreso en el Perú – Printed in Peru

¿Por qué leer a Wittgenstein hoy?

VICTOR J. KREBS

*Und das könnte mir nur etwas sagen,
wenn ich ganz anders lebte*

LUDWIG WITTGENSTEIN, 1937¹

Le toma a la cultura por lo menos un siglo para poder asimilar la obra de un gran pensador, y Ludwig Wittgenstein es uno de los más grandes de nuestra tradición. No hay duda ya —aunque cuando recién lo empecé a leer, a fines de los setenta, había quienes todavía dudaban— de la magnitud de su contribución para nuestra concepción de nosotros mismos, de nuestra historia, del destino del pensamiento del ser humano. Pero, de todos modos, su pensamiento, a pesar de estar tan cerca de nosotros, y también quizá por ello mismo, es, en algunos aspectos importantes, aún inaccesible a nuestro tiempo. Debemos evitar a toda costa, entonces, alimentar la falsa impresión de haber llegado a comprender cabalmente el sentido de la revolución de su pensamiento. Ninguna lectura de Wittgenstein en nuestra época puede pretender brindar más que ensayos de interpretación, preparativos para el cambio de mirada que eventualmente nos revelará al pensador, radicalmente distinto de cualquier imagen que podamos hacernos de él desde nuestra conciencia cultural hoy.² La labor, entonces, tiene que

¹ «Y eso solo podría decirme algo si yo viviese totalmente de otra manera» (Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value*, Oxford: Blackwell, 1989, p. 33; en adelante, CV).

² Esto es, claro, una exageración. Gradualmente estamos comprendiendo mejor, o acostumbrándonos al cambio de mirada que propiciará nuestra asimilación total, pero es inútil querer medir esa asimilación con nuestros actuales conceptos clasificatorios, pues ellos son en principio ciegos a ella e incapaces de registrarla.

ser mucho más modesta; hay que empezar tratando de darle sentido a las múltiples voces y a los ecos profundos que resuenan en nosotros, al parecer azarosamente, desde su filosofía; tratar de reflexionar sus reflexiones para tomar conciencia de las transformaciones que ellas marcan para nosotros; y, así, recién empezar a vislumbrar el nuevo camino para la filosofía que traza su radical propuesta.

Hay que observar que la influencia de Wittgenstein es enorme en todos los ámbitos de la cultura. En Europa, no hay manifestación cultural que no acuse por lo menos un conocimiento de su presencia, y no son pocas las que eventualmente confiesan ser inspiradas directamente por sus palabras, y a veces incluso de maneras insólitas e inesperadas. Y es que, como Wittgenstein mismo dijo, su audiencia está conformada por «amigos desparramados por todo el globo» y a través de los tiempos,³ y es su singular voz la que los convoca, sin importar de qué disciplinas o de qué caminos de la vida provengan. Por eso, me parece que tenemos que cuidarnos no solo de querer catalogar su pensamiento de acuerdo a nuestras actuales categorías, sino además de clasificarlo a él bajo nuestra concepción tradicional del «filósofo». Wittgenstein es, en ese sentido también, formidable e inmensurable. Es un pensador, como Nietzsche lo dijera de sí mismo, cuyo pensamiento habrá de conocer y alcanzar su verdadera vitalidad solo mucho tiempo después de que haya muerto.⁴ Wittgenstein calculaba cien años; han pasado ya cincuenta.

³ «Si digo que mi libro está dedicado solo a un pequeño círculo de gente (si puede llamarse un círculo), no quiero decir con ello que creo que este círculo sea una élite de la humanidad; pero sí comprende a aquellos a quienes me dirijo (no porque sean mejores o peores que otros sino) porque forman mi *milieu* cultural, son mis conciudadanos, por así decirlo, en contraste con el resto que me son ajenos» (*ibid.*, p. 10). Es importante tomar nota de la acotación que hace Wittgenstein aquí, pues enfatiza la visión igualitaria, no jerárquica, que tiene de la verdad y que constituye, a mi parecer, un elemento esencial en el temperamento y por lo tanto en el espíritu de su pensamiento. Acotaciones como estas, que abundan en sus diarios, son sistemáticamente ignoradas por la interpretación filosófica tradicional, pero cobran su importancia desde la perspectiva encarnada por los textos wittgensteinianos.

⁴ «Es solo después de la muerte que entraremos en nuestra vida y nos animaremos, ah sí, muy vitalmente, nosotros, ¡gente póstuma!» (Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, § 365).

Por eso, lo que voy a hacer aquí tiene que ir con esta advertencia de fondo: solo podemos llegar a comprender la obra de Wittgenstein si estamos dispuestos a decir las cosas que su texto nos evoca, independientemente de que ello nos parezca inapropiado o impertinente desde nuestra postura tradicional; porque es en esa insolencia, e incluso en la estupidez a la que uno se arriesga a caer de esa manera, que él nos tiene algo que mostrar. Wittgenstein decía que no podíamos esperar decir o escribir nada bueno si antes no estamos dispuestos a decir y escribir porquerías. Tenemos que recordar además que este es un autor que, en la plena seriedad filosófica, incluso a veces analítica, de sus *Investigaciones*, nos pregunta, por ejemplo, si el miércoles es flaco y el viernes gordo, o nos pide que repitamos muchas veces la palabra «banco» y sintamos cómo se convierte en un fonema sin sentido, o nos pregunta qué es lo que le puede estar pasando a aquella persona que no «siente» el significado de sus palabras, preguntas todas que, desde la perspectiva filosófica tradicional, más bien parecen bromas —o, en todo caso, manifestaciones— de mal gusto.

Lo que voy a desarrollar aquí, por lo tanto, es una especie de retrato de lo que yo veo como la contribución de Wittgenstein. He escogido un par de rasgos y los he trazado de manera tal que se muestren sus contornos y se sugieran sus texturas, pero no pretendo defender aquí las afirmaciones que hago. Simplemente las ofrezco como señales de camino que indican algunos de los momentos del pensamiento de Wittgenstein que me parecen de valor para lo que estamos viviendo en nuestra época.

I. Preámbulo: un lugar desde alguna parte

La pregunta por la que nos reunimos aquí a hablar de Wittgenstein, y de la lista de filósofos programados para este ciclo de conferencias, nos pide reflexionar sobre el sentido de un filósofo *para nosotros* —y para nosotros *en este momento*—. Al enfocarse como lo hace en la pertinencia concreta y actual de un pensador, esta pregunta nos obliga a bajar de las alturas conceptuales en las que a veces el pensamiento filosófico se rarifica, y nos invita a asumir una actitud intelectual que se distancie, pienso yo, de la pretensión

tradicional de la filosofía occidental de estar obligados a asumir una perspectiva atemporal —*sub specie aeternitatis*— si hemos de buscar legítimamente la verdad. Pero no solo se distancia, sino que además se opone a la pretensión absolutista que discrimina tan fácilmente contra lo nativo y natural como impertinente para la dignidad del pensamiento filosófico. «Leer a Wittgenstein, como a cualquier filósofo universal» (casi se puede escuchar la voz de la filosofía de nuestra tradición diciéndolo), «es tan importante ahora como siempre; nada puede haber en las circunstancias presentes que lo pueda hacer más o menos relevante en lo que se refiere a las verdades perennes de la filosofía, que se elevan siempre por encima de lo contingente». Y es que la pretensión implícita de esta postura —de que podemos alcanzar, en las palabras de Thomas Nagel, «una mirada desde ninguna parte»—,⁵ nos hace sentir que perdemos nuestro tiempo en el aquí y el ahora, en cuestiones concretas que siendo meramente locales nos distraen de los verdaderos problemas y la verdadera tarea filosófica.⁶

Es en este contexto que quiero hacer mi primera observación acerca de la filosofía de Wittgenstein, porque es precisamente en contra del adormecimiento, del prejuicio, de la resistencia a lo concreto que infecta a la actitud espiritual de nuestra tradición occidental, que él dirige toda su obra. Ahora bien, quisiera observar que esta actitud tradicional puede crear una tensión con la preocupación natural de toda cultura por lo presente y concreto. De hecho, se hace sentir en la constitución misma de la filosofía en nuestro continente. Javier Sasso, por ejemplo, lo documenta en su reflexión sobre las construcciones de la historia del pensamiento latinoamericano cuando escribe: «La actividad filosófica en América Latina parece haber estado signada por un sentimiento de escisión, de ruptura entre dos premisas fundamentales del *ser* y del *deber ser* de la filosofía entre nosotros: por un lado, la que postula que la filosofía no puede tener otra pretensión que la

⁵ Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

⁶ Como si la idea de una *philosophia perennis* solo pudiese concebirse bajo el supuesto de una universalidad racional, racionalista, intelectualista. Esta estrechez tiene como riesgo perenne la fácil asimilación de la búsqueda de la verdad asociada con la filosofía con una mirada totalitaria y, en nuestra época, con las formas economizantes y globalizadoras en que ellas se manifiestan en la actualidad.

de constituir un saber en sí mismo que aspira a lo universal, y por el otro, la que dirige su actividad filosófica hacia una orientación reflexiva sobre la propia realidad latinoamericana».⁷

En la medida en que Wittgenstein me parece que aboga por una postura clara en esta escisión, adquiere entonces su pensamiento una relevancia inmediata para nuestra propia problemática filosófica y cultural. Pero, además, esa misma ruptura que señala Sasso entre la pretensión universalista y la aspiración a lo concreto y particular, ocurre no solo en la emergencia de la conciencia cultural en Latinoamérica, ni solo en lo que se refiere al conocimiento filosófico occidental, sino que hoy determina, además, a la actualidad política y social del globo entero.⁸ El ímpetu globalizador que se va imponiendo forzosamente en el planeta, inflamando ahora los ánimos indigenistas y las reacciones localistas en todo el mundo, no parece ser otra cosa que la materialización de esa actitud universalista, y en la medida en que Wittgenstein ataca esta actitud, cuestiona radicalmente los fundamentos mismos de ese ímpetu. En todo caso, hago esta observación, aquí, para señalar las analogías y relaciones activas *a todo nivel* en nuestra conciencia cultural, que me parecen hacer a la filosofía de Wittgenstein inmediatamente pertinente a nuestra actualidad global:⁹ su pensamiento,

⁷ Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1998, p. viii.

⁸ Su alegoría y a la vez su más efectiva manifestación se encuentra —como se hace cada vez más evidente— en la invención del *World Wide Web*, aunque en la práctica ella también se complique y se torne imprevisible, aleatoria y por momentos totalmente irracional, amenazando a la concepción totalizante que la ha concebido y haciéndonos reflexionar acerca de la resistencia de la espontaneidad a las estructuras impuestas por la razón.

⁹ Interpretada de esta manera, la pregunta que nos ha convocado aquí hoy es wittgensteiniana en espíritu y nos ofrece la oportunidad de reflexionar acerca de la pertinencia de lo aborigen para el pensamiento. En particular, nos puede llevar a reflexionar en torno a la necesidad de encontrar nuestras raíces y de definir nuestra historia en relación y en contraste con la tradición europea —de la cual ya no podemos declararnos independientes tampoco—, pero exigiendo una conciencia de nuestra dualidad que nos haga capaces de fidelidad con la peculiaridad que necesariamente define al pensamiento para nosotros. Sobre este punto, me parece que podríamos encontrar una afinidad importante entre la problemática que, según Stanley Cavell, elabora Ralph Waldo Emerson en el continente norteamericano en el siglo XIX y la del nuestro en la presente época.

en mi opinión, problematiza filosóficamente las fuerzas sociales que están en juego en nuestra existencia colectiva hoy, y nos permite por ello tematizar los complejos del pensamiento filosófico occidental, tal como estos se manifiestan en nuestra propia cultura.

II. La corporalidad del pensar

Wittgenstein critica permanente e insistentemente lo que llama el prejuicio, generalizado en la filosofía, «en contra del caso concreto», o lo que también califica como nuestra obsesión por la abstracción y la explicación intelectual. Para él, es una necesidad imperante en nuestra tradición, y sobre todo en nuestra época, el dejar atrás aquella ilusión filosófica de poder situarnos en algún lugar trascendente, más allá de la experiencia sensible, que nos permita pensar y juzgar sobre el «objeto-en-general». ¹⁰ Es por eso que su texto está diseñado en la forma de ejercicios imaginativos que pretenden enseñarnos, de manera práctica, a pensar desde nuestra propia experiencia. Sus presentaciones perspicuas —que es como Wittgenstein llama a la serie de descripciones y de ejemplos que pueblan sus textos— tienen el propósito de proporcionarnos imágenes que liberen o «relajen» a nuestros conceptos de su sedimentación y rigidez racional, al tejerlos dentro de las relaciones vitales e imaginales —Wittgenstein las llama «internas»— de nuestra propia sensibilidad, animándolos espontáneamente en ese contacto con nuestra existencia concreta que ocasionan deliberadamente sus propios textos. La bien conocida insistencia de Wittgenstein en favor de nuestros usos comunes y del lenguaje ordinario como fundamento inevitable para el filosofar surge de esta intención, y tiene como fondo esta urgencia por recuperar un suelo aborigen para el pensamiento en la cercanía de un lenguaje que logre activar nuestra memoria e imaginación,

¹⁰ Wittgenstein ironiza esta pretensión especialmente en el *Tractatus*, tal como lo sostiene, iluminadoramente en mi opinión, una reciente corriente interpretativa en el mundo anglosajón liderada por Cora Diamond y James Conant (cf. Krebs, Victor J., «Around the Axis of Our Real Need»: On the Ethical Point of Wittgenstein's Philosophy», en: *European Journal of Philosophy*, vol. 9, N° 2 (2001)).

de palabras que le den tierra a un pensamiento descorporalizado, como tiende a serlo, en la opinión de Wittgenstein, el de la filosofía occidental. Sus métodos de exploración gramatical hacen de las *Investigaciones*, y en general de toda su obra póstuma, (también deliberadamente) un texto imposible de sistematizar precisamente porque pretende enseñarnos a pensar de otra manera que aquella teorizante y universalizadora que ha definido a nuestra mentalidad occidental hasta el presente siglo.

Basta recordar que es Platón quien hace explícita la necesidad, para alcanzar el verdadero objeto del conocimiento filosófico, de remontarse más allá de lo sensible y concreto y dejar atrás al cuerpo y sus pasiones para reconocer que esa actitud se encuentra en los orígenes mismos de la tradición filosófica occidental;¹¹ pero, además, nos hace ver que de lo que se trata en realidad en esa pretensión es de una profunda aversión a la existencia corporal. Y es esa aversión al cuerpo de la tradición la que combate Wittgenstein, e insiste en la necesidad, para poder filosofar con sentido, de retornar a lo concreto, al aquí y ahora, y específicamente a la existencia que lo subyace. Como lo pone Merleau-Ponty, en claro espíritu wittgensteiniano: «[es menester volver] al [propio] sitio, al suelo del mundo sensible y abierto tal como es en nuestra vida y para nuestro cuerpo —no aquel cuerpo posible que podemos, sí, pensar como una máquina informática,

¹¹ Podríamos decir que nuestra época marca el punto más alto de la mente operacional o instrumental que —en el fondo y a pesar del profeso espíritu democrático y multiculturalista de este siglo— somete todo a la abstracción calculadora, al pensamiento estereotípico que invade las pantallas, a la imaginación pigmaliónica que nos tiene prendidos ya literalmente de nuestros controles remotos. Y así, bajo la pretensión de apoyar y alimentar las diferencias de todo tipo, termina eliminando, objetificando, todo lo que no se entiende o se muestra inconmensurable desde sus propias y familiares estructuras conceptuales. Dependiendo del modo de pensamiento artificial que opera en el mundo cibernético a gran escala —donde las creaciones humanas se derivan ya no de la experiencia real ni de la historia concreta del hombre, sino de un proceso de información que sustituye a lo natural y que es concebido de acuerdo a un modelo de máquinas representacionales o de cálculo—, pareceríamos ingresar, como lo profetiza Merleau-Ponty, «en un régimen cultural donde no hay ya ni verdad ni falsedad en lo que se refiere al hombre y donde la historia se sumerge en un sueño o una pesadilla, de la que no hay despertar» (Merleau-Ponty, M., «Eye and Mind», en: *The Primacy of Perception*, Evanston: Northwestern University Press, 1989, p. 160).

sino el cuerpo actual que llamo mío, este centinela que espera callado a la orden de mis palabras y de mis actos». ¹²

En esto pienso que Wittgenstein está aliado con pensadores como Nietzsche, quien también deploraba la represión de Dioniso bajo las manos de un Apolo ensorbecido en nuestra cultura; o de Kierkegaard, quien pensaba que nos habíamos vuelto incapaces ya de recordar los momentos más profundos de nuestra experiencia en favor del cultivo obsesivo de una conciencia lúcida e intelectual que ordene nuestra realidad en conceptos nítidos y fácilmente manejables.

III. Filósofos póstumos

Refiriéndose al siglo XIX, —pero bien podría haber estado hablando del nuestro—, Kierkegaard observaba que se había olvidado lo que quería decir la existencia y lo que significaba la interioridad. La bien conocida crítica de Wittgenstein al espíritu cientificista no solo es una consecuencia de su reivindicación de la vivencia concreta en contra de la abstracción, es, además, un eco contemporáneo de este reproche que le hace Kierkegaard al sistematismo de su época y específicamente a Hegel, quien lo llevase a su máxima expresión filosófica hace ya doscientos años.

Lo que Kierkegaard argumenta es que, por nuestra obsesión con el conocimiento intelectual, nos hemos desconectado de la interioridad —de la realidad del sentimiento y de la forma cómo este insufla de sentido a la realidad— y nos hemos olvidado de la existencia —de lo que significa la fricción del diario vivir en nuestro cuerpo y de las limitaciones del existir en el espacio y en el tiempo—. Nos hemos abstraído, en otras palabras, del

¹² Merleau-Ponty continua diciendo: «Es más, los *cuerpos asociados* deben ponerse de manifiesto junto con mi cuerpo —los 'otros', no meramente como mis congéneres, como dice el zoólogo, sino los otros que me acechan o que yo acecho; los 'otros' junto con quienes yo acecho a un ser presente y actual como ningún otro animal ha acechado a seres de su propia especie, ubicación o medio. En esta historicidad primordial, el pensamiento ágil e improvisatorio aprenderá a ponerse tierra en las cosas mismas y en sí mismo, y volverá a ser otra vez filosofía [...]» (*ibid.*, pp. 160-161).

mundo concreto por nuestra fascinación con la capacidad racional de la mente; de concebir un mundo alternativo, más maleable a la voluntad; de construirse, como en nuestro siglo, una virtualidad de lo existente, menos amenazante para nuestro sentir. Pero esta coincidencia con Kierkegaard, a quien Wittgenstein pensaba uno de los filósofos más profundos de la tradición, es aun mayor de la que estamos señalando. Ya una vez había escrito Wittgenstein que la sociedad actual se le hacía como «baratamente envuelta en celofán, distante de todo lo importante, de Dios, por así decirlo».¹³ Y O'Drury, cercano amigo de Wittgenstein, cuenta que una vez este le confesó que no podía dejar de considerar todos los problemas «desde un punto de vista religioso».

Hay que ser muy insensible, me parece, o estar demasiado cegado por el espíritu secular, para no encontrar evidencia de esta afirmación en el fervor o la intensidad de cada uno de los textos de Wittgenstein. Lo que pareciera sugerir es que de lo que se trata su rebelión contra la tradición, es de disolver o revertir lo que Emerson una vez llamase «el adúltero divorcio», que ocurriera como principio de la época moderna, «entre la razón y lo sagrado». De lo que se trataría, entonces, para Wittgenstein, es de redefinir el sentido o el proyecto de la espiritualidad para nuestro tiempo. En parte, claro, la resistencia de los intérpretes tradicionales a reconocer este aspecto religioso o espiritual en el esfuerzo de Wittgenstein es comprensible, pues si hay algo de lo que se jacta de haber logrado la modernidad es una racionalidad autónoma libre de toda dependencia en el sentimiento o en la irracionalidad de la fe. El tono religioso o la pasión romántica por un retorno de «la sacralidad de las cosas» solo puede sonar como una regresión,

¹³ «Es muy curioso que se incline uno a pensar que la civilización (las casas, las calles, los automóviles, etcétera) aleja al hombre de su origen, de lo alto y eterno, etc. Entonces pareciera que el ambiente civilizado, incluso los árboles y plantas que hay en él, estuviese baratamente envuelto en celofán y aislado de todo lo grande, de Dios, por así decirlo. Es una imagen curiosa la que se nos impone» (CV, p. 51 (la cita es del año 1946)). Esta observación debe leerse con la siguiente también en mente: «Es cierto que podemos comparar una imagen muy arraigada en nosotros con una superstición; pero es igualmente cierto que siempre debemos llegar *eventualmente* a un terreno firme, ya sea una imagen o algo más, y que por lo tanto una imagen que está en el fondo de nuestro pensar debe ser respetada y no se la debe tratar como superstición» (*ibid.*, p. 83 (1949)).

o como una curiosidad idiosincrática del individuo que hay que separar de la contribución universal del filósofo. Pero, en realidad, la ceguera de los intérpretes tradicionales a este aspecto esencial del pensamiento wittgensteiniano es sintomática, en mi opinión, de su inconmensurabilidad para la filosofía y la postura filosófica tradicional. Quizá por ello mismo sea que, aunque a Wittgenstein se le considere universalmente como una de las mayores voces filosóficas de Occidente desde Kant, su recepción por la filosofía profesional haya sido hasta ahora insuficiente; Stanley Cavell tiene razón al observar, además, que el evidente fervor espiritual o la seriedad de los escritos de Wittgenstein es algo que los filósofos profesionales parecemos incapaces de tomar seriamente.¹⁴ Por algo decía el propio Wittgenstein que nadie entendería lo que había escrito sino hasta después de cien años de haberlo hecho, y comentaba que lo que quería mostrarnos a nosotros ya sería entonces tan natural para la gente que no entendería por qué había sentido la necesidad él de decir cosas tan obvias.

IV. El giro clínico

La filosofía, nos dice Wittgenstein famosamente, es «la lucha contra el embrujo de la inteligencia por medio del lenguaje», sugiriendo, ambivalentemente, que el lenguaje es a la vez que nuestro aliado —nuestro único aliado—, también nuestro embrujo. Y esta lucha consiste, para Wittgenstein, entonces, en un esfuerzo permanente e incesante por aprender el lenguaje para no dejarnos engañar por nuestras propias palabras y formas de expresión que tienden naturalmente a petrificarse o sedimentarse en ideologías, en imágenes fijas y falsas de nuestro querer y sentir, y de nuestra verdadera y siempre cambiante experiencia. El lenguaje es así una peligrosa mina para el filósofo, inclinado como lo está él a reducir la realidad a conceptos, en lugar de recordar una y otra vez, continua y disciplinadamente, que si no

¹⁴ Cf. Cavell, Stanley, «Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture», en: *This New Yet Unapproachable America*, Nuevo México: New Batch Press, 1989, p. 30.

tienen su ancla en la tierra de nuestra propia experiencia, sus conceptos poco son sino cascos vacíos, sonoros tal vez, pero, al final, huecos y falsos.

En esta lucha paradójica, y en su tensión fundamental, es que se desenvuelve agónicamente el texto de Wittgenstein, y nos enseña a pensar con él, desde los fragmentos de su estilo aforístico, desde las resonancias entre los vacíos de nuestros propios sentidos tal como estos se capturan en sus peculiares textos. Wittgenstein pretende así, con esa forma de escribir tan personal como su instrumento indispensable, rescatar la gestualidad y expresividad del lenguaje. Por eso, lejos de ser algo tangencial o arbitrario que podemos obviar —como ha sido mayormente el caso en la lectura tradicional de Wittgenstein—, el estilo de sus textos es, como bien lo apunta Cavell, «esencial e interno a su enseñanza».¹⁵ Y tiene que serlo, en la medida en que Wittgenstein reivindica al lenguaje sensual y reconoce así la corporalidad esencial del pensamiento.

Wittgenstein mismo decía que detrás del estilo está el hombre, que la manera (*die Manier*) de escribir es una máscara detrás de la cual «el corazón hace todo tipo de muecas».¹⁶ Al prestarle atención al lenguaje desde esta actitud, ocurre un giro en nuestra atención, en el que, lejos ya de preocuparnos por su correcta representación de la realidad, nos fijamos en, o empezamos a distinguir, los gestos y modulaciones, lo que Wittgenstein llamara «los imponderables» de la lengua, en los que se manifiesta una intencionalidad más profunda que la de la mente consciente. En otras palabras, recuperando el erotismo del lenguaje, Wittgenstein deja atrás la perversa simplicidad del ego cartesiano con su lenguaje objetivo y su realidad objetificada, para internarse en el ámbito estético de la expresividad del alma. Como lo dice él mismo: «es mi alma con sus pasiones, con su carne y sangre, por decirlo así, que tiene que salvarse, no mi mente abstracta».¹⁷ La filosofía de Wittgenstein se convierte, entonces, en las justas y sincronísticas palabras de César Vallejo, en un discernimiento de «los grandes movimientos animales, los grandes números del alma, las oscuras

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Movimientos del pensar*, Valencia: Pre-textos, 2000, p. 43.

¹⁷ *CV*, p. 33 (1937).

nebulosas de la vida que residen en los imponderables del verbo». ¹⁸ En los escritos de Wittgenstein estamos siendo entrenados para poder escuchar el lenguaje, y ver el mundo, desde la inacabable riqueza de sus infinitos aspectos. ¹⁹

El que las *Investigaciones* terminen en una discusión de lo que Wittgenstein llama «ver aspectos» es inmensamente significativo para lo que estamos diciendo. Wittgenstein se dedica ahí a explorar aquellas experiencias que tenemos cuando la realidad cambia inesperadamente para nosotros, cargándose de valor a pesar de que nuestros sentidos empíricos no registren el cambio ni justifiquen la vivencia. La experiencia, por ejemplo, de súbitamente ver la belleza de alguien que hasta ese momento no habíamos visto bajo ese aspecto. Constatamos que empíricamente nada ha cambiado —está vestida como siempre, se ha maquillado igual que todos los días, está hablando de lo que siempre habla y este momento es un momento como tantos otros en el pasado— y sin embargo, todo es diferente. Este halo que ha empezado a emanar de cada poro de su piel, de cada gestualidad de su cuerpo, ha transfigurado invisible, sutilmente, mi percepción. Es para explorar esa experiencia milagrosa y cotidiana, que Wittgenstein traerá a colación cosas tan ajenas a la tradición filosófica moderna ²⁰ como, por ejemplo, la percepción fisonómica y el instinto mimético, la propiocepción y la orientación espacial del cuerpo, la experiencia estética, es decir, todo lo que tiene que ver con lo corporal y la conciencia-no-discursiva, que en las últimas secciones de pronto comienza a inundar decididamente el texto de las *Investigaciones*, refrescando así la sequedad, y aliviando la parálisis existencial, del lenguaje analítico de la filosofía de la mente y la

¹⁸ Vallejo, César, *El arte y la revolución*, Lima: Mosca Azul, 1973, p. 70.

¹⁹ Como observaba Blake, si «los portales de la percepción (es decir, los cinco sentidos de nuestra era) se depurasen, entonces veríamos todo como lo es, infinito» (Blake, William, «El matrimonio del cielo y el infierno», en: *Antología bilingüe*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 132).

²⁰ Con esto me refiero, obviamente, más a lo que conocemos como la corriente analítica que a la hermenéutica o fenomenológica, con las que existen hondas afinidades en Wittgenstein.

epistemología desde el que circunstancialmente nos habla Wittgenstein, pero con una originalidad a veces escalofriante.

La filosofía de la mente y la epistemología, tal como estas se constituyen desde la perspectiva moderna que aún define el ambiente filosófico en nuestros días, se nos comienzan a hacer, en virtud de sus propias discusiones, categorías insuficientes y limitadas, productos típicos de la forma cuadrada de dividir el mundo que tiene esa mentalidad con la que Wittgenstein hubiese preferido no tener nada que hacer.²¹ El interés de

²¹ Ha habido, sin embargo, una tendencia —ya hemos visto que natural y comprensible— de leer a Wittgenstein precisamente desde la mentalidad moderna secularizada y secularizante en contra de la cual escribe. Por ejemplo, pensar que la problemática de Wittgenstein en torno a la mente y la subjetividad «encaja perfectamente en la tradición de investigaciones filosóficas sobre la naturaleza y los fundamentos de la conciencia discursiva» (Eldridge, Richard, «Wittgenstein on Aspect-Seeing, the Nature of Discursive Consciousness, and the Experience of Agency», en: Day, W. y V.J. Krebs (eds.), *Seeing Wittgenstein Anew: New Essays on Aspect Seeing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, próxima aparición), pareciera evidenciar la fuerza de nuestro apego inconsciente a los presupuestos modernos y su mentalidad. Pensar incluso que tal proyección implica un afán demarcador dirigido a distinguir la conciencia discursiva de otros modos de conciencia, en el mismo espíritu jerárquico en el que el hombre reafirma su superioridad sobre los demás seres del planeta, ignora completamente y pierde de vista el espíritu de la filosofía de Wittgenstein que, lejos de ser un esfuerzo para excluir, es más bien el de un intento por *incluir*. Su interés, nos dice él mismo, no es el de «construir nuevos y más altos edificios» —deplorando de ese modo el espíritu fálico y vertical de nuestra época—, sino el de «alcanzar claridad sobre los fundamentos» (CV, p. 7) de nuestro mundo y nuestra forma de vida. Wittgenstein, justamente en favor de liberarse de (y no de encajar con) ese molde, critica toda la tradición que aquí se está invocando para caracterizar su pensamiento. Obviamente somos susceptibles, dado nuestro contexto aún embebido en el espíritu ilustrado y la mentalidad científica y tecnológica, de pensar en este «encaje» no solo como hermenéuticamente aconsejable, sino también como una garantía de la transparencia de sus intenciones. Pero la pregunta acerca de exactamente qué conciencia es la que Wittgenstein está tratando de articular es una pregunta fundamental porque, dependiendo de cómo la respondamos, entenderemos de una manera o de otra lo que está haciendo. Y mi sugerencia es que al interpretarlo desde este contexto, estamos más bien proyectando sobre su texto exactamente los complejos de los que él está tratando de liberarnos. Así, en el nombre de Wittgenstein, podemos terminar reprimiendo precisamente el tipo de conciencia que toda su exploración de la conciencia pretende recuperar.

Wittgenstein está, por el contrario, en el rescate de la experiencia estética, es decir, en aquella dimensión de la experiencia humana que el pensamiento occidental ha reprimido por veinticuatro siglos. Para mí, Wittgenstein escenifica en su filosofía, de manera fiel, la vuelta al mundo de la caverna que nos recomendará a los filósofos el mismo Platón en su alegoría: la necesidad de volver a la oscuridad, una vez y siempre. Para Wittgenstein, todo el esfuerzo filosófico no es otra cosa que ese retorno, continuo e ininterrumpido, a lo concreto; un aprendizaje para ver a través de las sombras, pero no para dejarlas atrás sino para poder volver y vivir entre ellas. El suyo es un esfuerzo, como él mismo lo pone, por «girar la investigación en torno a nuestra verdadera necesidad», en vez de seguir pensando en función de las fantasías e ideales y de las falsas imágenes que el hombre se crea para evadir así la dificultad de la existencia.

No es para nada extraño, por lo tanto, que Wittgenstein siempre trate de disuadir a sus mejores alumnos de perder su tiempo con la filosofía y les recomiende buscarse otros oficios más involucrados con el diario vivir. Es por eso también, pienso yo, que Wittgenstein flirteó con la posibilidad de emigrar a Rusia, solo para descubrir durante el trámite consular correspondiente que incluso allá tendría que cumplir con las ocupaciones del académico —que para él eran precisamente la encarnación de la patología contra la que Rusia habría sido una terapia—. Para Wittgenstein solo se justificaba dedicarse a la lucha de la filosofía si de lo que se trataba era de salvar a la propia alma de su engaño original; es decir, solo si uno se encontraba aquejado ya por la enfermedad específica de la filosofía. De otro modo esta podía convertirse en una mera diversión o distracción, un ejercicio mental vacío, una gimnasia del intelecto vana y pueril, que lejos de ayudarnos a crecer, evadiría, y por lo tanto nos haría esclavos, de «las resistencias de la voluntad» y «las dificultades del sentimiento» que su filosofía, como lo afirma él explícitamente, está dedicada a confrontar.²²

²² Cf. Wittgenstein, Ludwig, «Filosofía», en: *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, Madrid: Cátedra, 1997, pp. 171ss.

V. Epílogo: una mirada para el milagro

Lo que necesitamos (nos lo dijo Wittgenstein ya en la época de esa obra maestra que fue su obra juvenil, el *Tractatus*) es aprender a mirar las cosas «como un milagro». Solo con un cambio radical de actitud se nos harán comprensibles aquellos fenómenos tan singulares y al mismo tiempo tan arraigados de la forma de vida humana, como lo son las proposiciones éticas, las expresiones estéticas y las manifestaciones religiosas, cuyo sentido se hacía penosamente impenetrable desde la posición eminentísimamente moderna escenificada en el *Tractatus*.²³

Wittgenstein no busca cambiar nuestras creencias ni nuestras opiniones. En ese ámbito es que nos hemos movido por veinticuatro siglos sin poder darle contenido a nuestra concepción de la verdad; en ese ámbito es que se nos hace imposible comprender realmente las múltiples y diferentes formas de ver las cosas que existen en nuestro mundo, la diversidad instintiva de la vida humana tan contundente frente a la idea de una sola verdad. Wittgenstein evade la teoría concentrándose en la exploración minuciosa de los casos concretos, y reemplaza la pretenciosa explicación intelectual por la simple descripción. Cuando argumenta, o entra en la disquisición lógica, lo hace solo en camino hacia algo más profundo. «Supongamos», nos dice, «que encontramos algunas personas que no consideran nuestras razones concluyentes. Tendríamos derecho a combatir las y, sin duda, les daríamos razones, pero ¿hasta dónde? Más allá de las razones, está la persuasión».²⁴ «Todo lo que yo estoy haciendo es cambiar el estilo de pensar y persuadir

²³ Manifestaciones que, sin embargo, Wittgenstein se rehusó, en contra de toda la evidencia que se le acumulaba desde la perspectiva racionalista, a descartar como sin sentidos. Refiriéndose específicamente a la ética, por ejemplo, nos dice que «en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, de lo absolutamente bueno, de lo absolutamente valioso, no puede ser ciencia. Lo que dice no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia de la mente humana que, personalmente, no puedo evitar respetar profundamente y que no ridiculizaría por nada del mundo». (Wittgenstein, Ludwig, «Conferencia de ética», en: *ibid.*, p. 65). He desarrollado este punto en relación con la visión de aspectos en «The Bodily Root», en: Day, W. y V.J. Krebs (eds.), *o.c.*, capítulo 8.

²⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa, 1988, §§ 609, 610, 612.

a la gente para que cambie su estilo de pensar».²⁵ Wittgenstein persuade, seduce, provoca y recupera así también para nuestra época la sabiduría tristemente olvidada de los sofistas. Como ellos, él apela a la experiencia, al lenguaje retórico y a la memoria para efectuar una transformación de la conciencia, para ocasionar, como él mismo lo pone, «una conversión» en nosotros.

Necesitamos aprender a ver las cosas de nuevo, aprender a ver otra vez, abandonando la pretensión racionalista de una sola verdad, la cual se va mostrando cada vez más insuficiente —y lo será completamente en medio siglo más, si la visión profética de Wittgenstein es exacta—. «Quien crea que ciertos conceptos son absolutamente los correctos», nos advierte, «y que quien tuviese otros no vería lo que nosotros sí, que se imagine ciertos hechos naturales muy generales de una manera distinta a como está acostumbrado, y entonces se le harán comprensibles concepciones y formas distintas de ver de las usuales».²⁶ Su propósito es hacernos apreciar la riqueza de la existencia, precisamente en la multiplicidad inagotable del devenir y la contingencia, que tantos esfuerzos hacemos por evadir, o superar, o dejar atrás.

²⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y experiencia religiosa*, Barcelona: Paidós, 1992, III, § 40, p. 98.

²⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica/UNAM, 1988, II, xii.