

Víctor J. Krebs \*

## Ver aspectos, imaginación y sentimiento en el pensamiento de Wittgenstein

### RESUMEN

La investigación sobre el fenómeno de «ver aspectos», que ocupa la sección más importante de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* pareciera hacer ineludible la pregunta acerca del lugar de la imaginación en la filosofía tardía de Wittgenstein. En lo que sigue, se arguye que la investigación sobre la visión de aspectos no introduce un nuevo interés sino que resulta ser una reflexión que culmina el esfuerzo de Wittgenstein por forjar un nuevo modo de ver a todo lo largo de su obra. La importancia del fenómeno de ver aspectos radica entonces en que nos permite reconocer su propósito como el de introducir la imaginación en la reflexión filosófica, para reconcebir nuestra relación con el mundo y con los demás más allá de como ha sido concebida en la filosofía moderna. Esto quiere decir que el pensamiento de Wittgenstein plantea la cuestión acerca de la función del sentimiento en nuestra recepción y constitución del mundo.

*Palabras clave:* IMAGINACIÓN, VER ASPECTOS, SENTIMIENTO, WITTGENSTEIN.

### ABSTRACT

The investigation on «seeing aspects, which occupies the most important section of the second part of the *Philosophical Investigations*, makes the question about the place of the imagination in Wittgenstein's later work unavoidable. In what follows, it is argued that the investigation on aspect-seeing constitutes a reflection that culminates Wittgenstein's effort to forge a different way of seeing throughout his work. The importance of aspect-seeing lies in its allowing us to recognize Wittgenstein's purpose as that of introducing the imagination into philosophical thinking in order to reconceive our relation with the world and others in it beyond the way in which it has been traditionally conceived in modern philosophy. And this means that Wittgenstein's philosophy opens the question about the role of feeling in our reception and constitution of the world.

*Keywords:* IMAGINATION, SEEING ASPECTS, FEELING, WITTGENSTEIN.

---

\* Departamento de Filosofía, Universidad Simón Bolívar.

*No debo pensar. Ante todo debo sentir y ver.  
Y cuando de ver se pasa a mirar, se encienden raras luces  
y todo cobra una voz [...]*<sup>1</sup>

## Introducción

**E**ste año se cumple medio siglo desde la muerte de Ludwig Wittgenstein, no sólo uno de los grandes pensadores del siglo XX sino además uno de los más grandes pensadores de nuestra tradición. Al hablar hoy día de él, no me parece demás empezar advirtiendo que mi lectura difiere sustancialmente de la versión familiar o canónica de su obra, la cual me parece estar seriamente cuestionada por los importantes desarrollos que han tomado lugar durante la última década del siglo, principalmente en la literatura exegética de habla inglesa sobre Wittgenstein<sup>2</sup>. Estos estudios sugieren, a mi modo de entender, que aún no hemos comprendido el verdadero espíritu de su pensamiento, como si lo que creemos haber aprendido de su filosofía aun se sostuviese sobre bases o estuviese envuelto en una atmósfera o apoyado en una actitud que es su propósito subvertir.

Desde esta perspectiva, el tema que nos ocupa aquí —a saber el lugar de la imaginación, o su función en nuestra concepción del mundo—, es de especial pertinencia para un estudio de la filosofía de Wittgenstein, pues marca o nombra, en mi opinión, la contribución fundamental de su obra. Este tema se hace ineludible especialmente en relación a la investigación sobre el fenómeno

<sup>1</sup> Alejo Carpentier, *Los pasos perdidos*.

<sup>2</sup> Vale la pena mencionar los siguientes libros como representantes de un nuevo espíritu en la recepción de la obra de Wittgenstein: Cavell, Stanley: *This New Yet Unapproachable America: Essays After Wittgenstein After Emerson*. 1989. New Batch Press; Monk, Ray: *Wittgenstein: The Duty of Genius*. 1990. Cape; Mulhall, Stephen: *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. 1990. Routledge; Diamond, Cora: *The Realistic Spirit* (MIT Press, 1991); Johnston, Paul: *Wittgenstein: Rethinking the Inner*. 1993. Routledge; Sass, Louis R: *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*. 1994. Cornell University Press; Stern, David G.: *Wittgenstein on Mind and Language*. 1995. Oxford University Press; McGinn, Marie: *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. 1997 Routledge; Bearn, Gordon F.: *Waking to Wonder: Wittgenstein's Existential Investigations*. 1997. State University of New York Press; Eldridge, Richard: *Leading a Human Life: Wittgenstein, Intentionality and Romanticism*. 1997. University of Chicago Press; Crary, Alice & Read, Rupert (eds.): *The New Wittgenstein*. 2000. Routledge.

de «ver aspectos», que ocupa la sección más importante de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*. Pero quisiera mostrar en lo que sigue que la pregunta es pertinente para Wittgenstein desde el comienzo, por lo que la investigación sobre la visión de aspectos resulta ser una reflexión que culmina el esfuerzo, a todo lo largo de su obra, por forjar un nuevo modo de ver. La importancia del fenómeno de ver aspectos entonces radicaría no en que introduce un tema nuevo en su pensamiento sino en que nos permite reconocer el propósito de Wittgenstein como el de introducir la imaginación en la reflexión filosófica, para reconcebir nuestra relación con el mundo y con los demás más allá de como ha sido concebida la imaginación en la filosofía moderna, es decir más allá del conocimiento racional. Esto quiere decir que la filosofía de Wittgenstein plantea la cuestión acerca de la función del deseo o del sentimiento o de la afectividad en nuestra recepción y constitución del mundo.

El propósito de este ensayo es el de empezar a andar el camino, quizás dar el primer paso, hacia esta conclusión, considerando algunos momentos en el desarrollo de Wittgenstein que, a mi parecer, muestran la manera en que la imaginación está presente de manera central en sus reflexiones.

### 1. La cabeza de león, o: ¿Cómo ver un milagro?

No es ninguna novedad que la filosofía temprana de Wittgenstein esté marcada por una profunda tensión interna entre dos exigencias distintas, incluso contrarias. Por un lado, el espíritu positivista de la filosofía en la que se inscribe su obra, el cual se hace presente de manera más evidente en la identificación del lenguaje significativo con el lenguaje de las ciencias naturales; y por el otro lado, lo que podríamos llamar la sensibilidad estética de Wittgenstein, expresada por él de diversas maneras, pero más dramáticamente cuando, luego de decirle a su amigo Drury que a él le era imposible decir nada en su libro acerca de todo lo que había significado la música en su vida, exclamó desesperanzado: «¿Cómo puedo entonces esperar que se me entienda?»<sup>3</sup>

Esta tensión entre el positivismo filosófico y su sensibilidad estética es, por supuesto, central al proyecto del *Tractatus*, y parece haber sido el consenso interpretativo que Wittgenstein la resuelve en ese libro por un recurso místico,

---

<sup>3</sup> Drury, M. C. O: *The Danger of Words*, Thoemmes Press, 199 , p. 79.

desterrando lo ético y estético al ámbito de lo indecible. Así, cuando en 1929, en la conferencia sobre ética que dictó a la sociedad *Los herejes* (*The Heretics*) de Cambridge, Wittgenstein confiesa que él no puede renunciar al sentimiento que tiene de la importancia de las proposiciones éticas a pesar de admitir que junto con todas las demás proposiciones de valor carecen de todo sentido<sup>4</sup>, pareciera simplemente estar reafirmando la inefabilidad de esas intuiciones.

Sin embargo, quisiera proponer que esta interpretación está equivocada. No sólo malinterpreta el propósito detrás del proyecto del *Tractatus*, sino que además nos impide apreciar el hecho de que el conflicto, llamémosle la tensión fundamental de Wittgenstein, permanece activa e irresuelta para él hasta sus escritos posteriores. La conferencia de ética, no constituiría, entonces, una confirmación de la solución mística del *Tractatus*, sino más bien una admisión de la limitación desde la cual se ve obligado a considerar aquella tensión, y por lo tanto la imposibilidad de resolverla a partir de la visión filosófica y, en particular, de la concepción del lenguaje que allí se sostenía. Esto se hace evidente, me parece, si dejamos de mirar a través de los anteojos de la interpretación mística del *Tractatus*, y examinamos directamente la sugerencia que hace Wittgenstein en la conferencia de ética para tratar de resolver la tensión fundamental. Ahí, luego de admitir que aunque las proposiciones éticas estrictamente no tienen sentido él no puede sino conferirles una gran importancia, Wittgenstein confiesa estar tentado a lidiar con esta paradoja de la siguiente manera:

Todos sabemos a qué se llamaría un milagro en la vida ordinaria. Obviamente se trata simplemente de un acontecimiento de una naturaleza tal que nunca hemos visto nada parecido. Pero supongan que tal acontecimiento tuviera lugar. Imaginen el caso en el que a uno de ustedes de repente le creciera una cabeza de león y comenzara a rugir. Sin duda eso sería la cosa más extraordinaria que yo pudiera imaginar. Ahora bien, una vez que

<sup>4</sup> «me doy cuenta de que estas expresiones sin sentido no carecían de sentido porque todavía no hubiera encontrado las expresiones correctas, sino que su carencia de sentido era su misma esencia [...] La ética, 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.» (*Ocasiones filosóficas* [OF]. Cátedra, 1997, p. 64).

nos hubiéramos recuperado de nuestra sorpresa, lo que yo sugeriría sería ir a buscar a un médico e investigar el caso científicamente, y si no fuera porque le produciría daño, haría que se le practicase una vivisección. ¿Pero entonces dónde quedaría el milagro? Pues está claro que cuando lo miramos de esta manera, lo milagroso ha desaparecido [...] La verdad es que la manera científica de mirar a un hecho no es la manera de mirarlo como un milagro<sup>5</sup>.

Wittgenstein parecería estar sugiriendo aquí, que así como desde la perspectiva científica es imposible ya ver lo milagroso de este extraordinario fenómeno, desde el lenguaje científico el verdadero sentido de las proposiciones éticas es igualmente inconcebible, por lo que se hace imposible entonces darle ningún contenido a la intuición que tenemos de su importancia. De esta manera estaría haciendo una clara división entre la experiencia de transcendencia o valor absoluto que da lugar a esos usos de lenguaje sin sentido, y la experiencia (¿empírica?) que produce las proposiciones significativas, es decir, aquellas científicamente analizables. Pero también estaría sugiriendo —y aquí es donde pienso que tenemos una diferencia con lo que se cree que resuelve el *Tractatus* mediante el recurso a su presunto misticismo—, que el verdadero sentido de las proposiciones éticas depende de, y solo se nos puede hacer visible desde, lo que Wittgenstein equipara aquí (¿metafóricamente?) con la mirada del milagro. En efecto, si como lo dice explícitamente, la experiencia de la que surgen estas proposiciones es la experiencia de «ver el mundo como un milagro», entonces sólo aprendiendo a mirarlas a ellas también de ese modo podríamos ver su sentido más allá de su sinsentido literal. Pero ¿en qué consiste esta mirada? ¿Qué significa «aprender a ver un milagro»? Estas preguntas, quisiera decir, son las que los textos posteriores nos ayudan a responder.

En la sección siguiente me propongo identificar los desarrollos a los que me refiero que apoyan esta tesis. Pero antes quisiera señalar que ella encuentra apoyo además en la nueva interpretación del *Tractatus* propuesta a fines de los años ochenta principalmente por Cora Diamond y James Conant<sup>6</sup>, de acuerdo a la cual éste libro no pretende ser un tratado metafísico, sino que está escrito

<sup>5</sup> *OF*, pp. 63-4.

<sup>6</sup> Para una presentación detallada de esta interpretación y sus consecuencias para la pregunta acerca de la dimensión ética de la filosofía de Wittgenstein, ver: Krebs, Victor J., «Around the Axis of Our Real Need: On the Ethical Point of Wittgenstein's Philosophy», *The European Journal of Philosophy*, 9:3, dic., 2001 (en prensa).

más bien como un ejercicio cuyo objetivo es demostrar que, al igual quizás que la música inexpressiva, nuestras oraciones o proposiciones pueden fracasar —y en el caso de las proposiciones teóricas de ese texto de hecho fracasan— no debido a que no cumplen con ciertas exigencias de corrección lógica (supuestamente elaborados en el mismo *Tractatus*), sino más bien debido a que se apoyan en una imagen falsa de nuestra relación con el mundo.

La nueva lectura del *Tractatus* sostiene que cuando Wittgenstein declara al final del libro que sus proposiciones son sinsentidos pero que el objetivo es «superarlas»<sup>7</sup> no está diciendo, como se lo ha interpretado tradicionalmente, que esas proposiciones sin sentido logren hacernos vislumbrar un ámbito de significados inefables, sino que *realmente* son vacías, que carecen de todo sentido. Y entonces «superar» estas proposiciones no significa: ver más allá de ellas a lo que misteriosamente logran apuntar, sino liberarnos de la falsa impresión de que están diciendo algo. Pero la labor de elucidación no termina ahí, sino que recién ahí comienza. Como observa Diamond:

Al reconocer que no tienen sentido, estamos renunciando a la idea de que halla tal cosa como entenderlas. Lo que Wittgenstein quiere decir al llamar a sus proposiciones sinsentidos [*unsinnig*] no es que no encajen en alguna categoría oficial suya de proposiciones inteligibles, sino que en el mejor de los casos hay aquí la ilusión de entenderlas<sup>8</sup>.

Este reconocimiento de estar bajo un hechizo o de una ilusión, inmediatamente redirige nuestra atención del *contenido* de estas proposiciones a la naturaleza del ejercicio en que hemos participado a través de ellas, (este «pensar sin pensamientos», como lo expresa apropiadamente Juliet Floyd)<sup>9</sup>. Ya no se trata de preguntarnos *qué* estábamos pensando (lo cual ahora vemos que es vacío), sino *cómo* hemos podido [creer poder] pensar lo que pensábamos. En

<sup>7</sup> «Mis proposiciones son elucidatorias de la siguiente manera: quien entiende lo que quiero decir eventualmente las reconoce como sinsentidos [*unsinnig*], cuando las usa —como peldaños— para trepar por encima de ellas. (Debe, por así decirlo, arrojar la escalera luego de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones para ver correctamente el mundo.» (*TLP* 6.54).

<sup>8</sup> Diamond, Cora: «Ethics, Imagination, and the Method of the *Tractatus*» [EIM], en: *Bilder der Philosophie*, Heinrich, R. and Vetter, H., (eds.), Vienna: Oldenbourg, p. 57.

<sup>9</sup> Floyd, Juliet: «The Uncaptive Eye: Solipsism in Wittgenstein's *Tractatus*», en: *Loneliness*, ed. Leroy S. Rouner, Notre Dame: University of Notre Dame Press, p. 87.

lugar de ofrecernos doctrinas filosóficas, las proposiciones del *Tractatus* constituyen entonces ejercicios de imaginación, que dirigen nuestra atención hacia nosotros mismos, para proporcionarnos una visión más clara de la compleja y frecuentemente frágil relación que tenemos con nuestras palabras.

Este es obviamente un recuento demasiado comprimido como para hacerle justicia a la complejidad y profundidad de los argumentos que sostienen esta interpretación. Mi intención es simplemente sugerir que esta nueva lectura del *Tractatus* demuestra que el recurso a la imaginación para confrontar los problemas filosóficos ya está en uso, aunque de manera incipiente, en ese libro. Y aunque no se use aún para *resolver* los problemas, por lo menos sí sirve para ayudarnos a tomar conciencia de que la relación que tenemos con nuestras palabras puede estar infectada por una falsa imagen, por una fantasía que de no ser confrontada con la experiencia concreta de nuestra práctica lingüística puede hacer que los problemas que intentamos solucionar resulten ser problemas tan falsos como vacías las proposiciones que pretenden resolverlos. Pero también sugiere esta interpretación, que Wittgenstein no pretende deshacerse del sinsentido —ya sea declarándolo vacío al modo positivista, o indecible al modo místico que tradicionalmente se le ha atribuido al *Tractatus*—, sino más bien reconocerlo como un aspecto inevitable de nuestra vida en el lenguaje, del cual podemos derivar una nueva conciencia y una nueva visión. Ello implica además —y esto es lo importante para nuestros propósitos inmediatos aquí—, que pueden existir usos del lenguaje que aunque carezcan de sentido literal, de todos modos sirven necesidades específicas; o conversamente, como lo pone Cora Diamond, que hay ocasiones en que «nuestros propósitos al hablar no serían servidos por oraciones que tienen sentido»<sup>10</sup>. Puede haber, entonces, maneras de relacionarnos con (e incluso de querer) el sinsentido sin que ello nos implique en una equivocación intelectual, sino que más bien evidencie una necesidad o capacidad de significación de otra naturaleza que la literal. Es precisamente a esta posibilidad a la que estaría apuntando la conferencia de ética cuando habla de aprender a mirar los fenómenos como miramos a un milagro. Y aunque esta sugerencia no encontraba lugar dentro de la concepción del lenguaje que adopta Wittgenstein en el *Tractatus* (razón por la cual sólo podía ser «una tentación», nada más que una vacilante metáfora), me parece, y pretendo demostrar en lo

---

<sup>10</sup> EIM, p. 78.

que sigue que es exactamente lo que desarrolla en su obra posterior, una vez que se ha liberado de la identificación de lenguaje significativo con el lenguaje de las ciencias naturales que caracterizaba a su primera época.

## 2. La ceguera de Frazer

*¿Qué le faltaría a aquella persona ciega a estos aspectos?  
No es absurdo responder: El poder de la imaginación<sup>11</sup>.*

Poco después de su conferencia de ética, Wittgenstein escribe una serie de observaciones acerca del gran clásico de antropología *La rama dorada*, de sir James Frazer. Ahí encuentra un lugar ideal para reflexionar acerca de la forma en que la visión científica puede cegarnos a aquella dimensión de sentido que Wittgenstein tuvo la necesidad de tematizar en el *Tractatus*, y también una ocasión para avanzar más allá de lo que le permitía su concepción de la filosofía en ese entonces. En este texto encontramos además la primera articulación de un método filosófico que parece estar diseñado precisamente para permitirnos desarrollar la nueva forma de ver que en la Conferencia de Ética se comparaba con la mirada del milagro y se contrastaba con la científica.

Wittgenstein acusa a Frazer de lo que describe como una estrechez espiritual frente a las prácticas rituales que estudia, al pretender explicarlas como si fuesen intentos incipientes o fallidos de ciencia. Pero Wittgenstein observa que las prácticas rituales no pretenden conseguir ningún efecto, ni se basan en ninguna creencia, es decir que no son ni siquiera intentos de ciencia. Se trata más bien de acciones en las que se revela una intencionalidad muy diferente de aquella que presuponen estas explicaciones. «Si estoy furioso por algo», dice Wittgenstein, «golpeo a veces con mi bastón la tierra, un árbol, etc. No creo por ello, sin embargo, que la tierra sea culpable o que el golpear sirva para algo. 'Desahogo mi cólera'. Todos los ritos son así. A tales acciones se las puede llamar acciones instintivas»<sup>12</sup>.

Las explicaciones de Frazer son inadecuadas, entonces, porque ignoran que lo que les da su sentido a las prácticas rituales, como lo expresa Wittgenstein

<sup>11</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Remarks on the Philosophy of Psychology, II [RPP]*. University of Chicago Press, 1980, § 508.

<sup>12</sup> *OF*, p. 154 [Aunque las referencias a «Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer» son a la edición castellana de *Ocasiones filosóficas*, las traducciones son mías].

«se encuentra [...] presente en nuestra propia alma [...]»<sup>13</sup>. Es decir, ellas son la expresión espontánea de una necesidad interna que es tan importante como lo es distinta de la articulación intelectual de una creencia; y además manifiestan una relación muy distinta con el mundo de aquella que caracteriza a la conciencia instrumental, por lo que si pretendemos entender su sentido desde ahí, entonces concluiremos, como lo hace inevitablemente Frazer con los rituales, que se trata de una práctica absurda, resultado de errores intelectuales. El texto de *La rama dorada* es evidencia para Wittgenstein de una especie de ceguera acerca de este aspecto de la conducta humana en la actitud científicista, la cual es ajena completamente al tipo de relación con las cosas del que surgen estas prácticas.

Como lo hacen evidente sus observaciones, Wittgenstein critica la mirada científica porque ella fija a su objeto de estudio dentro de un esquema que excluye de su consideración la vida de la cual surge, y lo abstrae así de las fuerzas vitales —tanto en lo que lo rodea, como en nosotros cuando lo percibimos—, que le dan un sentido más profundo, de donde, además, adquiere su verdadero ímpetu nuestra perplejidad. Wittgenstein identifica el intento de explicación que resulta de esta mirada al intento de establecer, por ejemplo, nuestra percepción de semejanzas entre diversos rostros trazando líneas que unen los diferentes aspectos que tienen éstos en común<sup>14</sup>, o también con el intento de describir una sonrisa por medio de una cuadrícula de coordenadas colocada sobre la cara sonriente<sup>15</sup>. Estos intentos, observa Wittgenstein, tornarían al gesto irreconocible como gesto, o harían invisibles las semejanzas entre los rostros, haciéndolos incapaces ya de impactarnos o conmovernos; en sus palabras, le restarían «su profundidad a la contemplación», desconectándola de «nuestros sentimientos y pensamientos».

Para captar su profundidad, es decir, para percibir, como lo pone Wittgenstein más adelante, «la naturaleza interna» de las prácticas que estudia

<sup>13</sup> OF, p. 148.

<sup>14</sup> Wittgenstein escribe: «Lo que me parece que es más sorprendente, aparte de las semejanzas, es la diversidad de todos estos ritos. Es una multiplicidad de rostros con rasgos comunes la que emerge continuamente de una lado y de otro. Y lo que a uno le gustaría hacer sería trazar líneas que unan las partes comunes a las varias caras. Pero entonces faltaría todavía una parte de nuestra contemplación, a saber lo que conecta esta imagen con nuestros sentimientos y pensamientos. Esta parte le da a la contemplación su profundidad» (OF, p. 156).

<sup>15</sup> Cf., *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Paidós, 1992, p. 38.

Frazer, debemos tomar en cuenta, o más bien debemos sumergirnos en el contexto vivo del cual surgen. Así lo explica:

Cuando hablo de la naturaleza interna de esta práctica, *me refiero a todas las circunstancias desde donde se lleva a cabo*, que no se encuentran en los informes del festival porque *no consisten tanto en acciones particulares que lo caracterizan, sino en aquello que se podría llamar el espíritu del festival*: el cual se describiría, por ejemplo, al describir el tipo de gente que participa, su forma de comportamiento en otras ocasiones, e. d., su carácter y las otras clases de juegos que practican<sup>16</sup>.

No son, en otras palabras, las características empíricas del ritual, ni las historias causales de esas características, sino lo que Wittgenstein llama aquí «el espíritu de la práctica» lo que nos revela el sentido o la naturaleza interna del ritual. Y ese espíritu podemos captarlo, no describiendo las acciones particulares sino el tipo de personas que participan en ellas, sus costumbres, su temperamento, es decir, entrando en la forma de vida dentro de la que se llevan a cabo, para poder ver los comportamientos empáticamente —por ejemplo, un gesto como una amenaza, una cierta postura corporal como una señal de desencanto, y poder conectarlos entonces con algo en el mundo que haya ocasionado el desencanto o provocado la amenaza (incluso con algo que tal vez uno mismo no habría reconocido antes como tal). Esto es algo que requiere del ejercicio de la imaginación, pero no en el sentido de hacernos imágenes o representaciones mentales de las cosas, sino en el sentido de ver nuevas posibilidades de significación en los fenómenos que tenemos frente a la vista<sup>17</sup>. Lo que Wittgenstein está proponiendo, entonces, es una forma de ver los fenómenos que exige de una elaboración imaginativa, una visión hepática con ellos que nos involucre de una manera integral, que nos haga no sólo entender sino vivenciarlos, o entenderlos a partir de la vivencia.

Frazer simplemente sigue la costumbre que tenemos cuando detectamos semejanzas, de buscar un origen común para ellas que las explique; él siente la necesidad de seguir esos fenómenos de vuelta a su origen en el pasado, como si

<sup>16</sup> *OF*, pp. 157-158.

<sup>17</sup> Stanley Cavell distingue así entre la imaginatividad, que es la capacidad de producir imaginiería vívida y la imaginación, que es más bien la capacidad de «hacer conexiones, ver o realizar posibilidades», que se muestra en nuestra capacidad de darnos cuenta de la importancia de las cosas, darle sentido para nosotros, conectarlo a nuestra visión de las cosas. (Ver: *The Claim of Reason*, Oxford, 1979, pp. 353s).

la única manera de concebir o darle sentido a esas semejanzas fuera en función de su orden en el tiempo o dentro de un esquema causal. Pero lo que está proponiendo Wittgenstein es una manera de propiciar una aproximación que nos permita entenderlas de una manera distinta, para lo cual encuentra un modelo idóneo en el método que sugiere Goethe para el estudio de las formas naturales. Como nos dice:

[El aforismo de Goethe] «todos los órganos de las plantas son hojas transformadas» nos ofrece un plan de acuerdo al cual podemos agrupar los órganos de las plantas de acuerdo a sus semejanzas, como si fuera alrededor de un centro natural. Vemos la forma original de la hoja transformándose en formas semejantes y afines, en las hojas del cáliz, las hojas del pétalo, en los órganos que son medio-pétalos, medio-estambres, y así sucesivamente. Seguimos esta transformación sensorial [...] vinculando a la hoja a través de sus formas intermedias con los otros órganos de la planta<sup>18</sup>.

Siguiendo esta idea de Goethe, de proporcionarnos una visión orgánica de los fenómenos que pretendemos explicar, Wittgenstein propone un método que llama de «presentaciones perspicuas», el cual aplica inmediatamente a su consideración de los rituales de Frazer. Como apunta ahí:

La presentación perspicua produce justo ese tipo de comprensión que consiste en «ver conexiones». De ahí la importancia de encontrar e inventar casos intermedios. El concepto de la presentación perspicua [...] designa el tipo de explicación que damos, la forma en que vemos las cosas<sup>19</sup>.

La presentación perspicua nos permite ver al fenómeno, ya no en función de sus relaciones externas de temporalidad o causalidad, sino en función de las «conexiones» que podemos descubrir imaginativamente al inventar o describir casos intermedios que nos estimulan a percibirlo analógicamente o metafóricamente, y así a relacionarlo con otras posibilidades de fenómenos. Igual que el método de Goethe nos permitía percibir la formas naturales de manera orgánica, como formas vivas, las presentaciones perspicuas al situarlos en contexto nos muestran los fenómenos desde dentro de la red de relaciones vitales que les dan su sentido, y así entonces como manifestaciones que nos comprometen internamente.

Esta visión, en la que el fenómeno se revela a partir de una vitalidad interna, me parece responder al *desiderátum*, expresado en la conferencia de

<sup>18</sup> Waismann, Friedrich: *Principles of Linguistic Philosophy*, pp. 80-81 (citado en Monk, pp. 303-4).

<sup>19</sup> *OF*, p. 151; cf. *Investigaciones filosóficas [IF]*. UNAM, 1980, § 122.

ética, de aprender a mirar a los fenómenos como a un milagro, pues ella inaugura un ámbito de sentido que es inconmensurable con el ámbito de la ciencia o de la racionalidad teórica o instrumental<sup>20</sup>.

### 3. Visión de aspectos

El problema en Frazer se encontraba en una cierta actitud o forma de ver que desconocía la verdadera naturaleza de la perplejidad que le ocasionaban las prácticas rituales, y la reducía al tipo de problema que el intelecto se siente [equivocadamente] llamado a resolver a través de explicaciones causales o teóricas<sup>21</sup>. No es de sorprender, entonces, que en los años treinta Wittgenstein comience a distinguir el verdadero problema filosófico del problema intelectual, caracterizándolo más bien como el resultado de resistencias de la voluntad o dificultades de sentimiento, y por lo tanto que describiera la tarea filosófica como la de propiciar «una transformación, [...] un cambio de actitud, donde hemos de vencer las resistencias de la voluntad»<sup>22</sup>. Wittgenstein estaría ubicando de esta manera el origen mismo de los (falsos) problemas filosóficos en una resistencia a interpretar o juzgar los fenómenos de manera apropiada, en una incapacidad, como vimos en Frazer, de reconocer que el principio de acuerdo

<sup>20</sup> Esto se traduce, como veremos más adelante, en el reconocimiento en las *Investigaciones*, de usos del lenguaje que no obedecen a las exigencias del significado literal, las expresiones figurativas, los *Außerungen*, y los sentidos secundarios, entre otros.

<sup>21</sup> Me parece conveniente tener en cuenta en este respecto, lo que nos dice Wittgenstein sobre las investigaciones gramaticales a las que dedica la filosofía: «El filósofo trata de encontrar la palabra liberadora, esto es: la palabra que al final nos permita captar lo que hasta ahora ha pesado de modo inasible sobre nuestra conciencia.» (OF, p. 173), pues si leemos esto con lo que nos dice acerca de los límites del lenguaje, entonces podemos ver que de lo que se trata en filosofía es de darle expresión a esa vivencia diferente que nos hace sentir nuestras preguntas como más fundamentales... («Nos ocupan preguntas de diversos géneros, por ejemplo, «¿Cuál es el peso específico de este cuerpo», «¿Hará hoy un buen día?», «¿Quién entrará por la puerta ahora?», etc. Pero entre nuestras preguntas encontramos algunas de un género especial. Tenemos aquí una vivencia diferente. Las preguntas parecen ser más fundamentales que las otras. Y ahora digo: Si tenemos esta vivencia, entonces hemos alcanzado los límites del lenguaje». (OF, p. 174, traducción ligeramente modificada). El hecho de que Wittgenstein proponga además la labor del filósofo como la de neutralizar [*unschädlich machen*] la pregunta o la vivencia de la cual surge la perplejidad, (OF, p. 172) indica que el filósofo se ocupa de darle sentido al aspecto que nos sorprende al expresarlo de tal manera que lo podamos ubicar en nuestro mundo.

al cual se ordenan o adquieren sentido se encuentra «en nuestra propia alma» o, como también lo dice Wittgenstein, en «un instinto en nosotros»<sup>23</sup> o en «una experiencia en nuestro interior.»<sup>24</sup> En otras palabras, es en la incapacidad de considerar los fenómenos a partir de la conexión que pudieran tener con nuestra propia vivencia, o de introducirlos en el campo de relaciones de nuestro interés o afectividad, lo que nos impide reconocer el sentido de estas prácticas, y por lo tanto lo que produce el (falso) problema filosófico.

Es importante entonces, que Wittgenstein introduzca en sus *Investigaciones filosóficas* el mismo método que propuso para superar las resistencias de Frazer ante los rituales, transcribiendo además el pasaje original de sus observaciones sobre *La rama dorada*, casi textualmente. Ello sugiere, en efecto, que este nuevo método (que nos haría capaces de ver los fenómenos rituales como un milagro) se le hace igualmente apropiado para el fenómeno lingüístico en el nuevo contexto filosófico de esa obra, y en especial dentro de la nueva concepción del lenguaje que desarrolla en ella. Efectivamente, como él mismo explica:

[Lo que propone Goethe] es precisamente lo que hacemos [nosotros]. Estamos compilando una forma de lenguaje con su medio ambiente [*environment*], o transformándolo en la imaginación para así obtener una visión de la totalidad del espacio en el que el lenguaje tiene su ser<sup>25</sup>.

El problema filosófico, entonces, no estaría en el hecho de que nuestras preferencias carezcan de sentido (como tampoco lo estaba en las prácticas rituales que Frazer estudiaba), sino en la resistencia que tenemos a asumir la perspectiva desde la cual entender aquello a lo que pretenden dar expresión; en la resistencia, particularmente frente a las preferencias éticas, que tenemos a asumir la tarea que ellas nos proponen, de escucharlas empáticamente para reconocer desde nosotros mismos la forma en que estas palabras pretenden hacernos captar «aquello que hasta ahora ha pesado de modo inasible sobre nuestra conciencia»<sup>26</sup>. De este modo Wittgenstein está también caracterizando

<sup>22</sup> «Filosofía», *OF*, p. 171.

<sup>23</sup> *OF*, p. 154; Cf. . *Lecciones y conversaciones sobre estética*, II, §§ 39-40, pp. 84-5.

<sup>24</sup> *OF*, p. 159.

<sup>25</sup> Waismann, Friedrich: *Principles of Linguistic Philosophy*, pp. 80-81.

<sup>26</sup> *OF*, *ob. cit.*, p. 173 (*Vid.*, *supra*, nota # 20).

el tipo de problema que constituye la verdadera perplejidad que la mirada científica no reconoce, a saber, que hay algo que nos pesa inasiblemente sobre la conciencia que tratamos de aliviar, pero que en lugar de hacerlo asumiendo la actitud receptiva necesaria (a fin de dar con la expresión correcta, o con lo que Wittgenstein llama «la palabra liberadora»<sup>27</sup>), pretendemos resolverlo como si fuese un problema intelectual, cuando en realidad se trata más bien de un problema de expresión o expresividad que implica además una tarea de autoconocimiento, una labor moral.

Por ello, el método de presentaciones perspicuas apela inmediatamente a nuestra propia experiencia, y tiene precisamente el propósito de involucrarnos a través de la imaginación con los fenómenos que consideramos, obligándonos a verlos más allá de su relación objetiva o empírica. Es a la conexión afectiva que implica esta labor a lo que me parece que está haciendo referencia Wittgenstein cuando nos dice que la percepción que pretende a través de sus métodos es una visión de «conexiones», es decir, de lo que llamará luego relaciones formales o internas. La percepción a través de relaciones internas que se está propiciando por medio de las presentaciones perspicuas inaugura por lo tanto un ámbito de sentido para el cual es necesario estar conectados ya no solo a nivel empírico o intelectual sino a un nivel que podríamos llamar *vivencial*.

En este nivel vivencial, ver «en función de relaciones internas» es ver al objeto a la luz de semejanzas o afinidades, es decir *conexiones* que de pronto, inesperada y a veces inexplicablemente, se nos ocurren o presentan, que son capaces de cambiar radicalmente lo que estamos percibiendo. Pero esto es precisamente lo que Wittgenstein luego caracteriza como la visión de aspectos en la que lo que percibo, nos dice, «no es una propiedad del objeto sino una relación interna entre él y otros objetos»<sup>28</sup>. Una melodía que he escuchado indiferentemente por años con un ser querido, al sonar nuevamente en su ausencia súbitamente se me puede hacer especialmente significativa, melancólica digamos. Tenemos así un ejemplo de la visión de aspectos, pues lo que de pronto reconocemos no es, efectivamente, una nueva propiedad de la melodía, ya que nada en ella ha cambiado, sino una relación interna entre ella y la persona ausente (con todas las conexiones que esa imagen puede propiciar en mí) que,

<sup>27</sup> *OF, ob. cit.*, p. 173.

<sup>28</sup> *IF*, II, xi, p. 485 (traducción modificada).

por medio de la actividad de la imaginación, me la presenta ahora bajo un nuevo aspecto.

El problema ejemplificado por Frazer consiste en la incapacidad de ver los fenómenos que estudia en función de ese tipo de conexiones, y es por lo tanto lo que Wittgenstein llamará una «ceguera de aspectos». En el contexto de las *Investigaciones* él conecta esta ceguera explícitamente con nuestra incapacidad para entender nuestras palabras más allá de su sentido literal, estableciendo ya definitivamente el paralelo entre sus reflexiones sobre las prácticas rituales y nuestros usos lingüísticos que hemos estado señalando. Como dice:

La importancia [del] concepto [«ceguera de aspectos»] radica en la conexión entre los conceptos 'ver un aspecto' y 'vivir el significado de una palabra'. Pues queremos preguntar: ¿qué le faltaría a quien no *vive* el significado de una palabra?<sup>29</sup>

«Vivir el significado» es el nombre que le da aquí Wittgenstein a la relación especial con nuestras palabras capaz de revelarnos su sentido más allá de su significado literal<sup>30</sup>; más adelante responderá explícitamente que al ciego de aspectos lo que le falta es imaginación<sup>31</sup>, que, como ya sabemos, es precisamente la facultad de la que dependen sus métodos de reflexión filosófica.

Cuando Wittgenstein nos dice que son resistencias de voluntad o dificultades de sentimiento lo que causa nuestros problemas filosóficos, se está refiriendo, entonces, a la dificultad que tenemos de asumir la postura de receptividad al movimiento de la imaginación, o la apertura interna, que nos permita acceder al mundo en una disposición volitiva o afectiva en la que tomemos al fenómeno a partir de su propia vitalidad, dejándolo que nos afecte, que nos cuestione, que nos obligue a extraer de nosotros mismos los recursos a partir de los cuales producir las palabras adecuadas para su expresión, en lugar de quedarnos literalmente pegados a las expresiones incorrectas, o incapaces de descubrir la intención verdadera detrás de su aparente sin sentido. Si, como lo pone Peter Strawson, «la percepción actual de un objeto está, por así decirlo, empapada en, o animada por, el pensamiento de otras percepciones pasadas o

<sup>29</sup> *IF*, *ob. cit.*, p. 491b.

<sup>30</sup> En este sentido vale la pena recordar también la observación de Wittgenstein de que «entender una oración es mucho más afín a entender un tema musical de lo que se creería» (*IF*, § 527).

<sup>31</sup> *RPP*, 2, § 508.

posibles»<sup>32</sup>, entonces la importancia de la imaginación en el fenómeno de ver aspectos está en que integra esas percepciones pasadas y posibles a nuestra percepción actual, hasta tal punto que modifica no solo la forma en que concebimos sino incluso, y *literalmente*, la forma en que percibimos.

#### 4. El cuerpo sutil de la lengua

Nelson Goodman escribe:

El ojo llega ya anciano a su trabajo, obsesionado por su propio pasado y por las viejas y nuevas insinuaciones del oído, la nariz, la lengua, los dedos, el corazón, el cerebro. Funciona no como un instrumento autónomo y solitario, sino como un respetuoso miembro de un complejo y caprichoso organismo<sup>33</sup>.

Estas palabras hacen obvia la conexión entre los diversos sentidos en la constitución de la percepción, y podríamos decir desde esta perspectiva, que la visión de aspectos es el nombre que Wittgenstein le da a la activación en la conciencia de esas relaciones, en tanto que activamente transforma nuestra percepción de las cosas. Pero es importante observar además que esta conciencia, y por lo tanto la experiencia de ver aspectos, es a su vez posible únicamente en virtud de nuestra posesión de un lenguaje.

Esto parece ser lo que Wittgenstein tiene en mente cuando insiste que la experiencia de ver aspectos «tiene como su substrato el dominio de una técnica»<sup>34</sup>. En otras palabras, que solo alguien que puede usar la palabra «ver» de manera normal, refiriéndose a la visión de objetos en el espacio empírico, podrá luego *tener la experiencia* de ver un aspecto<sup>35</sup>. Wittgenstein elabora:

¡Pero qué extraño que [poder usar la palabra «ver»] sea la condición lógica de que alguien tenga [la experiencia de ver aspectos]! Después de todo, no decimos que solo pueda tener dolor de muelas quien sea capaz [de usar la palabra «dolor»].— [Lo que esto quiere decir

<sup>32</sup> «Imagination and Perception», en: *Freedom and Resentment and Other Essays*, London: Methuen, 1974, p. 53 (citado por Gemma Corradi en: *The Metaphoric Process*, Routledge, 1995, p. 95).

<sup>33</sup> *Languages of Art*, Brighton: Harvester Press, 1977, p. 7, (citado en Corradi, *The Metaphoric Process*, p. 95).

<sup>34</sup> *IF*, p. 479b.

<sup>35</sup> «Solo de alguien que *puede hacer* esto o lo otro, que lo ha aprendido, que lo ha dominado, tiene sentido decir que ha tenido *esta* experiencia.» (*IF*, p. 479d).

entonces es] que no podemos estar hablando del mismo concepto de experiencia [o de ver] aquí. [Son conceptos] diferente[s] aunque emparentado[s]<sup>36</sup>.

Es útil, para entender de qué manera el fenómeno de ver aspectos depende de nuestra posesión del lenguaje, es decir, para entender en qué sentido, como lo dice Wittgenstein, «el concepto de ver ha sido modificado aquí»<sup>37</sup>, considerar de qué forma el lenguaje cambia para nosotros también, por ejemplo, la naturaleza de nuestro deseo. Mientras para el animal la relación entre el deseo y su satisfacción hacen contacto al nivel material, para el ser humano que habla, el deseo y el objeto del deseo hacen contacto *en el lenguaje*<sup>38</sup>. El olor de la comida, por ejemplo, afectará el olfato del perro y causará una reacción en sus nervios que activará sus neuronas, luego sus glándulas salivales, y los músculos necesarios para que satisfaga su necesidad. Su hambre no es nada más (ni nada menos) que su carrera hacia la comida, los ladridos o aullidos que emite por ella, el meneo de su cola al olerla, y su salivar al saborearla. Pero para el ser humano que quiere comer un plato *gourmet*, por ejemplo, ya no es en el nivel material solamente que hacen contacto su deseo y su objeto, sino *en el lenguaje*. Cuando la palabra original sustituye a la conducta instintiva y se conecta con otras palabras, el instinto se extiende y se articula, y el sentimiento y el deseo se transforman. Esta extensión y transformación redundan de tal manera en nuestro cuerpo que dan lugar a los conceptos modificados de la percepción dentro de los cuales se encuentra el fenómeno de ver aspectos.

Wittgenstein observa, por ejemplo, que la depresión «no es un sentimiento corporal, pues no *aprendemos* la expresión ‘me siento deprimido’ en las circunstancias que son características de una sensación física particular»<sup>39</sup>; lo

<sup>36</sup> IF, p. 479c (he reemplazado la frase «hacer [...]» por: «usar la palabra [...]» que me parece estar de acuerdo al sentido de Wittgenstein).

<sup>37</sup> IF, p. 479h.

<sup>38</sup> Cf. *Investigaciones filosóficas* § 444-5: «¿Cómo es cuando él llega? —Se abre la puerta, alguien entra, etc. —¿Cómo es cuando yo espero que llegue? —Camino de un lado al otro de la habitación, miro el reloj de vez en cuando, etc. —pero un proceso no tiene la menor semejanza con el otro! ¿Cómo es entonces que puedo usar las mismas palabras para describirlos? —Pero tal vez yo diga mientras camino de un lado a otro: ‘Espero que entre’ —Ahora hay una semejanza en alguna parte. ¿Pero de qué tipo?» Es en el lenguaje que hacen contacto una expresión y su cumplimiento.

<sup>39</sup> RPP1, § 135.

aprendemos en las circunstancias en que los sentimientos asociados con la depresión —así por ejemplo, mi ligero dolor de cabeza, mi incomodidad en el estómago, mi cansancio físico— son «levantados» del suelo empírico, por decirlo así, y colocados en la red del lenguaje, donde se reúnen, se integran y se incorporan en un nuevo tipo de experiencia. Esta transformación del sentimiento en experiencias complejas y lingüísticamente contenidas cambia nuestro cuerpo tan profundamente que empieza a ver las cosas de manera muy diferente. Cuando detecto una mirada de envidia en los ojos de mi vecino, por ejemplo, no veo sólo su cara sino además *su expresión*. Y mientras mejor lo conozca, más claramente me revelará su rostro su significado. Pero entonces no veo la expresión con mis ojos desnudos, pues como observa Wittgenstein ello depende no tanto de la experiencia sensorial como «de mi saber, de mi conocimiento general de la conducta humana»<sup>40</sup> —y en particular del carácter y temperamento, así como las circunstancias particulares que rodean a mi vecino— todo lo cual es integrado en mi propia percepción en virtud de la lengua. Lo que veo cuando ‘veo’ que estás deprimida, o mi vecino envidioso, entonces, depende de un nuevo sentido que ha madurado en mi propio cuerpo y que articulo en mi lenguaje; es decir, depende de toda la historia de experiencias y asociaciones que ahora constituyen mi sensibilidad y mi conciencia<sup>41</sup>. Esa percepción nos remite a una fuente más compleja de sentidos y posibilidades de sentido que la de mi mera experiencia sensorial: nos remite a mi experiencia sensorial *en tanto ampliada en mi conciencia lingüística*. Ya no se trata, en realidad, de relaciones causales que ve nuestro ojo, sino de la incorporación de nuevas relaciones, relaciones internas como las llama Wittgenstein, que el lenguaje hace posible (y que luego hacen posible al lenguaje) más allá de las empíricas, y que establecen un nuevo ámbito de nuestra experiencia.

Como ya hemos visto, es una característica peculiar de este nivel de la experiencia que aquello que percibimos no se manifiesta en ninguna diferencia empírica en el objeto mismo: Si escucho una melodía familiar y de repente me percato por primera vez de su semejanza con una marcha fúnebre, sé bien que

<sup>40</sup> *RPPI*, § 1073.

<sup>41</sup> Los dos párrafos precedentes han sido importados con algunas modificaciones de «The Subtle Body of Language and the Lost Sense of Philosophy», *Philosophical Investigations*, 29:2, Abril 2000, donde desarrollo estas ideas en mayor detalle.

ella no ha cambiado, pero la escucho ya distinta. Es por esta peculiaridad que esta experiencia que Wittgenstein llama «notar un aspecto»<sup>42</sup>, debe entenderse como una experiencia en sentido modificado. Pero lo es además porque nuestra reacción ante ella no es meramente corporal, sino que implica una cierta actitud o un grado diferente de conciencia. Como explica Wittgenstein:

[Cuando vemos un aspecto] reaccionamos a la impresión visual [de un rostro] de manera diferente a como lo hace quien no la reconoce como tímida [por ejemplo].—Pero *no* quiero decir aquí que sintamos esta reacción en nuestros músculos y articulaciones y que en esto consiste el 'sentirlo'<sup>43</sup>. —No, lo que tenemos aquí es un concepto modificado de *sensación*<sup>44</sup>.

Mi cuerpo no solo ve, y escucha, toca, y sabe y huele, sino también aprende a *hablar*, y así extiende todos nuestros sentidos abriendo una dimensión sensible que se proyecta más allá de lo material, a través de la facultad de la lengua.

## 5. Preferencias expresivas [*Außerungen*] y la forja de la intimidad

La famosa figura pato-conejo<sup>45</sup> se ha constituido en el ejemplo paradigmático del cual parten prácticamente todas las discusiones sobre el fenómeno de ver aspectos. Y eso no es de sorprender porque es un ejemplo claro del tipo de experiencia a la que Wittgenstein pretendía llamar nuestra atención. Pero su intención no se limitaba al problema de percepción que esta figura sugiere sino que va mucho más allá de ello<sup>46</sup>. La visión de aspectos, al mismo tiempo que una

<sup>42</sup> *IF*, II, xi, p. 445e: «Contemplo un rostro, y de repente me percató de su semejanza con otro. Veo que no ha cambiado; y sin embargo, lo veo distinto. A esa experiencia la llamo 'notar un aspecto'» (traducción ligeramente modificada).

<sup>43</sup> Cf. *RPP1*, § 873: «No estoy interesado [...] en una explicación de este entendimiento, digamos por medio de una afirmación como, por ejemplo, que quien ve [la imagen de un caballo corriendo] hace pequeños movimientos como si estuviese corriendo, o siente innervaciones de la carrera».

<sup>44</sup> *IF*, p. 481f.

<sup>45</sup> *IF*, II, xi, p. 447.

<sup>46</sup> Sobre este punto tanto Stephen Mulhall como Avner Baz son pioneros al argüir, aunque de maneras distintas y llegando a conclusiones diferentes, que el propósito detrás de la discusión sobre ver aspectos en Wittgenstein va mucho más allá de ese interés. (Véase: Mulhall, Stephen: *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, y Baz, Avner:

forma extendida de la percepción, es también el comienzo de una tarea, una labor cuyo rechazo constituye para Wittgenstein el origen de los problemas filosóficos y la razón de nuestra perplejidad.

Para demostrar lo que quiero decir con esto, voy a citar dos pasajes que extraigo de una novela de James Baldwin, *El cuarto de Giovanni*, donde me parece que se describen dos casos de ver aspectos que, aunque mucho más complejos que la célebre figura pato-conejo de las *Investigaciones* (y además precisamente por ello), nos permiten llevar la reflexión sobre nuestro tema un poco más allá de lo meramente perceptual, de acuerdo a lo que me parece ser el propósito mismo de Wittgenstein. Este es el primer pasaje:

Riendo tomé su cabeza entre mis manos como lo había hecho tantas veces antes cuando jugábamos, o cuando se molestaba conmigo. Pero esta vez cuando lo toqué algo sucedió en él y en mí que hizo de ese contacto algo diferente de cualquier otro contacto que ninguno de los dos hubiésemos conocido jamás [...] Entonces, por primera vez en mi vida me hice consciente de lo que era tener junto a mí el cuerpo de otro, y su olor<sup>47</sup>.

Este es el segundo:

Súbitamente me despertó el sonido de los pasos de mi padre en el sendero bajo mi ventana. Reconocí por el sonido y el ritmo, que estaba un poco borracho y recuerdo que en ese momento una cierta desilusión, una tristeza inesperada se apoderó de mí. Lo había visto ebrio muchas veces y nunca me había sentido así —por el contrario, mi padre a veces era encantador cuando había tomado— pero esa noche súbitamente sentí que había algo en ello, en él, que era aborrecible<sup>48</sup>.

Cito estos dos casos solo para sugerir algo que no tendré ocasión aquí de demostrar más allá de lo ya expuesto, a saber, que el ver aspectos se trata de un conocimiento a través del sentimiento. Creo que ambos ejemplos hacen claro que la nueva percepción en las experiencias que describen resulta de un cambio afectivo que súbitamente transforma la conciencia del narrador. Quisiera entonces desarrollar este punto en esta sección, para tratar así de esbozar

---

«What is the Point of Seeing Aspects?», *Philosophical Investigations*, 23:2, abril 2000. Véase también Day, William: *Philosophy and 'The Literary Question': Wittgenstein, Emerson, and Strauss on the Community of Knowing*, disertación doctoral, Columbia University, 1999, especialmente Parte II).

<sup>47</sup> James Baldwin, *Giovanni's Room*, Dell Publishing, 1988, p. 13.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 21.

brevemente, en qué consiste esta nueva tarea a la que nos hemos referido hace un momento.

Empecemos por observar que «conocer a través del sentimiento» no es como conocer por el tacto (o por el olfato o el oído), que es algo que puede ser compartido y que por lo tanto puede proporcionar una base para nuestras afirmaciones subsecuentes acerca del objeto u objetos en cuestión. (Podemos decirle a alguien «toca esto» (o huele, o escucha) para que a partir de esa experiencia común podamos seguir hablando. Pero no puedo decirte que sientas lo que estoy sintiendo y luego seguir sin más nuestra conversación). 'Conocer' en este caso no significa simplemente categorizar intelectualmente, ni es tampoco un modo de percepción empírica evidenciaria. Se trata más bien de un modo de percepción transformadora que es capaz de introducir al objeto de percepción dentro de un ámbito nuevo de sentidos que se nos presentan *al mismo tiempo* como absolutamente objetivos, es decir como algo que todos tendrían que poder ver, y como algo que tiene que ver enteramente conmigo. En este modo de conocimiento ejemplificado por el fenómeno de ver aspectos podríamos decir, con Stanley Cavell, que

el sentimiento funciona como una piedra de toque: la marca que queda sobre esa piedra es invisible a los demás, pero resulta en un conocimiento, o tiene la forma del conocimiento —es decir, está dirigido a un objeto, el objeto ha sido examinado, y el resultado es una convicción. [Por eso es que] uno siente la necesidad de comunicar la experiencia de esos objetos. [Y no se trata simplemente de que] quiera contarte cómo estoy, o cómo me encuentro, ya sea para encontrar tu simpatía o para que me dejes solo, o por cualquiera de las razones por las que uno revela sus sentimientos. Es más bien que quiero contarte algo que he visto, u oído, [...] o entendido por las mismas razones por las que esas cosas se comunican (porque es noticia, acerca de un mundo que compartimos, o podríamos compartir). Solo que encuentro que no puedo *contártelo*. Y eso me hace sentir más urgido a contártelo. Quiero contártelo porque el conocimiento, sin compartirlo, es una carga —tal vez no del mismo modo que un secreto, o ser malentendido, pueden ser una carga; es un poco más como la forma en que el que no me crean o no confían en mí es una carga. Me importa que los demás sepan lo que veo, de una manera en que no me importa si conocen mis gustos. Importa, es una carga, porque a no ser que pueda contar lo que [he visto, u oído o entendido] existe la sugerencia (para mí también) de que *no conozco*. Pero *sí conozco* —lo que veo es *eso* (señalando el objeto). Pero para que eso comunique algo, tú también lo tienes que ver<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> «Music Discomposed», en Cavell, Stanley: *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, 1969, p. 193.

Poder describir nuestra experiencia de esa visión, como observa además Cavell, requiere de esa misma visión por parte del otro; la labor de describirla es como la labor de producirla. Y aunque ello puede ser una ocasión de intimidad o capaz de forjar una comunidad, puede también determinar nuestro aislamiento. Para que los demás puedan ver lo que veo debo usar el lenguaje para conducirlos, y usarlo de tal manera que logre involucrarlos con el objeto, de la misma manera que yo, milagrosamente, por algún acto de mi propia memoria e imaginación he logrado hacer. Significa por lo tanto recrear para el otro las mismas condiciones imaginativas, condiciones que me permiten a mí aproximarme al objeto de esta manera, verlo de esta manera, bajo este aspecto. Para ello es necesario que yo vea cómo es que los hechos se conectan conmigo, cómo se asientan en mí, de qué modo mi respuesta o reacción a ellos es revelador de mí. Y darle expresión no toma la forma de una demostración, lo cual sería algo sobre lo que se puede construir, sino de una forma de ver o una perspectiva, lo cual es algo que debe ser ello mismo [re]construido<sup>50</sup>. Pero esto significa que siempre corremos un gran riesgo, pues el propósito de mi lenguaje aquí depende para su inteligibilidad de tu receptividad, por lo menos a mi intento o capacidad de hacerte receptivo. Y además depende de que seas tú capaz de extender tus propios poderes de imaginación a través de los tentáculos sobre el mundo que mis palabras pretenden extender.

Pero también se caracteriza este conocimiento por el hecho de que las proposiciones que proferimos para su expresión no tienen las características de las proposiciones constativas. Wittgenstein se refiere a ellas como preferencias expresivas (*Außerungen*), y observa que estas proposiciones no tienen el propósito de establecer verdades o representar hechos. Su propósito es más bien el de establecer una intimidad o el de encontrar comunidad. Como lo pone Wittgenstein, estas expresiones «son reacciones en las que la gente puede encontrarse»<sup>51</sup>. En este ámbito se encuentra por ejemplo el discurso amoroso, donde no es la verdad de las proposiciones lo que importa sino la actitud o la orientación afectiva, la postura existencial desde la cual se pronuncian. Por eso en una oración como: «Lo que pasa es que tú no me ves», tenemos una afirmación que

<sup>50</sup> Aquí estamos parafraseando a Bill Day, «The Aesthetic Dimension of Wittgenstein's Later Writings» (inédito), p. 7.

<sup>51</sup> *RPPI*, § 874.

está dicha en un cierto espíritu, en que no está en juego la verdad literal de estas palabras (¿cuál podría ser?), sino que hay un intento de encontrar la intimidad con el otro, una comunidad de visión o actitud. Por eso observa Avner Baz:

el ver aspectos, o más bien su expresión, pone a prueba nuestra sintonía con los demás, lo cual quiere decir que puede proporcionarnos también la ocasión para ciertos momentos de intimidad, dependiendo de cuán lejos se vea que llega esa sintonía<sup>52</sup>.

El malentendido en el caso de estas proposiciones radica en una incapacidad o resistencia a entrar en el ámbito de la auto-revelación que implica, es decir de conectarse con el nivel afectivo, con el sentimiento. Su comprensión, como su articulación, requieren o dependen de una inversión o compromiso afectivo, un interés sin el cual el espacio de intimidad desde el cual adquieren sentido es imposible, y por lo tanto se hacen ininteligibles, o parecen vacías, carentes de sentido. La visión posible aquí, la percepción de sentido, quisiera decir, requiere de la participación activa de la imaginación en cuanto facultad sintética del deseo. (La imaginación como gramática del deseo).

Si, como dije al principio, la investigación de ver aspectos es para Wittgenstein la culminación de un intento por forjar en su filosofía un nuevo modo de ver, entonces no solo está ubicando el lenguaje filosófico en este ámbito del deseo, sino que también puede entenderse por qué es que describe los problemas filosóficos como dificultades de sentimiento o resistencias de voluntad, pues «ver aspectos» nombra el proceso de imaginación que resulta de la apertura de lo afectivo y esto, por diversas maneras, es algo a lo que nos resistimos, y con lo que tenemos gran dificultad. Y si la experiencia de ver aspectos, es no solo lo que marca la diferencia entre lo humano y lo mecánico, como lo sugiere Avner Baz<sup>53</sup>, sino que identifica además una característica de la condición humana, o de su experiencia, a saber, que continuamente oscila entre el sueño y el despertar, entonces lo que Wittgenstein está señalando en la visión de aspectos es el proceso por el cual el mundo se anima para nosotros; y el que haga de este proceso algo central a su filosofía implica que de lo que se trata su tarea es no solo de reivindicar para la reflexión la integridad necesaria entre pensar y sentimiento, hecha posible por la actividad de la imaginación, sino de

<sup>52</sup> Baz, Avner: «What is the Point of Seeing Aspects?», p. 99.

<sup>53</sup> «What is the Point of Seeing Aspects?», p. 102.

asumir además la responsabilidad de ese despertar en vista de nuestra constante propensión al sueño.

Pero entonces, otra vez, en contra de la tradicional interpretación, la tarea que propone Wittgenstein no se trata sólo de librarnos de confusiones conceptuales (ni mucho menos un intento por proporcionarnos una nueva teoría del lenguaje, como se empeñan muchos aún en afirmar). Esa interpretación del asunto nos permite permanecer dentro del mismo esquema tradicional de búsqueda de claridad epistemológica, cuando de lo que se trata es de algo más sustancial: detrás de los problemas filosóficos se encuentran en efecto *resistencias* a ciertas maneras de asumir las cosas. Es una labor moral de transformación interna, o como me inclino a pensarla, una búsqueda de la plena integridad intelectual, del concurso de la sensibilidad en el pensar la que nos propone.

Toda la filosofía de Wittgenstein, me atrevo a afirmar, constituye una reconcepción o reconsideración de los principales problemas de la filosofía analítica en esta nueva clave, lo cual no es otra cosa que mostrar su relevancia existencial, es decir, la importancia del lugar de la afectividad en nuestra relación con el mundo, así como su pertinencia para la pregunta acerca de lo que significa una vida humana sana. Como lo dice Wittgenstein, «la labor filosófica es en realidad más [...] como un trabajo sobre uno mismo. Sobre la forma en que vemos las cosas. (Y lo que uno espera de ellas)»<sup>54</sup>. Esta extensión de la percepción en función del sentimiento nos hace receptivos tanto al movimiento interno de nuestro propio cuerpo como al de las cosas alrededor nuestro, y nos hace tomar contacto con el mundo de tal manera que el sentido de la expresión verbal se ancle en una necesidad más amplia o profunda que la de la mera comunicación o de la mentalidad instrumental, es decir, en las ansias de una comunidad cuya actitud hacia el mundo se asuma y se sepa permanentemente abierta al asombro.

---

<sup>54</sup> OF, p. 172.