

EL VER EN EL PENSAMIENTO ANALITICO

Elisabeth Rigal

En la primera parte de esta contribución la A. establece los marcos del horizonte de evidencia de toda metafísica en tanto tesis del ver-
haber, para enseguida reconstruir la crítica-lenuncia wittgensteiniana de dicha argumen-
tación en sus hilos conductores: la hipótesis del ojo mental, sólo pudiendo ser el objeto ver-
dadero de la visión un objeto privado, y su corolario incuestionado en la idea del lenguaje
privado, idea que debe ser suprimida al igual que la del ojo del alma por ser ilusoria. La crítica
wittgensteiniana es presentada como la denuncia de la concepción del vínculo entre el
pensamiento sería una forma de ver. En la segunda parte del artículo, la A. examina el
análisis wittgensteiniano de las "vivencias de aspecto", tema fundamental de la sección xi de
la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*. Por un lado, demuestra que la vivencia se articula
como significativa desde la expresividad del lenguaje, no siendo esta última un mero "exterior"
constituido desde el interior", y, por otro lado, demuestra que el juego "expresivo" no es jamás
prisionero de la lengua de la que surge sino que es, por el contrario, fundamentalmente creativo.

["Seeing in Analytical Thought"]. In the first part of this paper the A. establishes the frames of all metaphysical horizon of evidence as the thesis of seeing-knowing, in view of reconstructing Wittgenstein's critical-denunciation of said argumentation in its guiding lines: the hypothesis of the mental eye, which only accepts as true object of vision a private one, and its unquestioned corollary in the idea of private language, idea which should be destroyed as well as that of the soul's eye, both for being deceptive. Wittgenstein's critique is presented as denouncing the conception that the relationship between thought and experience is an extrinsic one, or that thought is a way of seeing. In the second part of this paper, the A. examines Wittgenstein's analyses of the experience "noticing an aspect", main theme of section xi of *Philosophical Investigations II*. It first demonstrates that the experience is articulated as meaningful from the starting point of the expressiveness of language, which is not a mere "exterior" constituted from "within", and, later on, it shows that the "expressive" game is never prisoner of the language whence it comes, but is, on the contrary, fundamentally creative. (Trans. by R. Rizo-Patrón).

I. LA CRITICA WITTGENSTEINIANA DE LA CONCEPCION METAFISICA DEL VER

Wittgenstein sostenía en el *Tractatus logico-philosophicus* que las proposiciones metafísicas —es decir, todos aquellos enunciados que no se refieren a hechos simples— carecen de sentido (cf. 6.53) puesto que constituyen la tentativa perfectamente ilegítima de decir aquello que no puede ser dicho de ninguna manera, sino tan sólo mostrado, a saber, lo más elevado que existe, el “sentido del mundo” (cf. 6.41 y 6.42). La tesis según la cual el sentido del mundo es esencialmente inexpresable explica que se hable de la antimetáfísica del *Tractatus*.

Sin embargo, cuando se produjo la vuelta de Wittgenstein a la filosofía en 1929, éste insistió en criticar su obra primera señalando la solidaridad total que advertía entre las posturas antimetafísicas del *Tractatus* y las posiciones de la metafísica tradicional. El Wittgenstein de la madurez juzgó que el *Tractatus*, lejos de cernirse como una amenaza sobre el horizonte de evidencia de la metafísica, no era sino uno de sus rostros irreconocibles, uno invertido por decirlo así. El §46 de las *Investigaciones filosóficas* sitúa en el mismo plano la modalidad de interrogación del *Teeteto* y aquella del *Tractatus*: Al igual que Platón se vio en la necesidad de presuponer los elementos del ser (los *stoicheia*), también el *Tractatus* se vio obligado a recurrir a aquellos enigmáticos “objetos simples”, con la finalidad “de salir del apuro en lógica”¹.

1. A propósito del estatuto del objeto simple como término de análisis, cabe consultar los *Cuadernos 1914-1916 (Cahiers, Paris, Gallimard, 1961)*. Cf. más particularmente p. 97: “Sin recurrir a los objetos simples, ¿podríamos acaso salir del apuro en lógica?” [En este caso y a lo largo de todo el artículo nos remitimos a la propia traducción del autor (y no a traducciones existentes en español) a fin de no alterar el sentido de su interpretación de los filósofos y textos citados. N.d.T.]

Ahora bien, *El cuaderno azul* retoma la tesis según la cual las proposiciones metafísicas carecen de sentido, pero propone una interpretación que se halla en las antípodas de aquella sostenida inicialmente. No juzgará en lo sucesivo que las proposiciones metafísicas son absurdas *en tanto tales*; lo absurdo no es sino el uso que los metafísicos les imponen. Y es que éstos últimos las consideran como “proposiciones de experiencia”, es decir, como proposiciones que se refieren a las cosas cuya esencia oculta develan, cuando en realidad se trata de “proposiciones gramaticales” que se refieren a conceptos.

El §456 de las *Fichas* establece esta precisión de manera decisiva:

“Investigaciones filosóficas: investigaciones conceptuales. Lo esencial de la metafísica: suprimir la diferencia entre las investigaciones cuyo objeto son las cosas y aquellas cuyo objeto son los conceptos.”

¿Qué es, pues, una cosa? ¿Y un concepto? ¿Cómo puede Wittgenstein recorrer de manera legítima, en sentido contrario, el trayecto que Kant describió en su crítica de Leibniz² y determinar de manera unilateral la actividad filosófica como análisis conceptual, justificando su determinación en virtud de una crítica de la metafísica *como tal* que refrenda el gesto único que todos los pensadores de la tradición no parecerían sino reiterar? Es evidente que atendiendo a la determinación propuesta la concepción wittgensteiniana del trabajo del pensamiento tendría que oponerse a que la filosofía se confinase en un mundo de ideas (o un mundo ideal).

Bien sabemos que el pensamiento de Platón se funda en la idea de que la filosofía se remite a un mundo inaccesible a los sentidos. Wittgenstein lo acusa de haber reificado los conceptos al transformarlos en Ideas, las que constituirían el único mundo dotado de verdadera existencia. La postura que Wittgenstein adopta ante la metafísica implica, en consecuencia, que se debe reconocer en tanto seres verdaderos no a las realidades suprasensibles como postulaba Platón sino, por el contrario, a aquello que se ofrece a nosotros en

2. Cf. *Crítica de la razón pura* (Paris, PUF, 1987). “Anfibolia de los conceptos de la reflexión” donde Kant le reprocha a Leibniz haber “intelectualizado los fenómenos” por no haber comprendido la diferencia entre el concepto y la cosa (cf. p. 238). Sin embargo, todo el sentido de esta crítica apunta a demostrar que es necesario que la filosofía fije sus límites en una exploración de los fenómenos y no en el mero análisis conceptual.

la cotidianidad, a los fenómenos. Sin embargo, la filosofía, en tanto es propiamente filosofía, no debe consagrarse a la constitución y, por consiguiente, a la *realidad* de los fenómenos, sino solamente a su *posibilidad*³. Si debe ser así es porque todo auténtico filosofar supone una ruptura categórica con la perspectiva explicativa y con la exigencia del *rationem reddere* en favor del punto de vista de la explicitación, en virtud de la cual sólo lo posible puede ser sacado a luz. La segunda filosofía concibe en efecto el trabajo del análisis no como descomposición de lo real en sus elementos últimos —sentido que tenía el análisis tanto en el *Teeteto* como en el *Tractatus* sino como un trabajo analítico en el sentido kantiano, como una tentativa de que nuestros conceptos cobren inteligibilidad para nosotros mismos”⁴.

Ahora bien, Wittgenstein llegó a esta determinación del proyecto analítico *paso a paso* a lo largo de una crítica de la metafísica que le sirvió de interlocutora en su interminable debate con el *Tractatus*. Desde luego que las ramificaciones de esta crítica son tanto diversas como complejas; pero, por suerte, ésta encuentra su principio en la superación de la concepción metafísica del ver que le sirvió al segundo Wittgenstein para delimitar y denunciar la modalidad metafísica del pensamiento. Es por este motivo que cabe esperar que al oponer el tratamiento metafísico de la cuestión del ver, por un lado, y los argumentos con los que Wittgenstein le sale al paso, por otro, logremos establecer por qué y en qué sentido la metafísica logró confundir las investigaciones referidas a los conceptos y aquellas que se refieren a las cosas.

El ver según la metafísica

Platón elabora en el *Teeteto* la hipótesis fundadora de la metafísica del ver. Sócrates intenta establecer aquí con claridad que sólo el alma ve en el sentido propio del término; que es menester que supongamos, tras el ojo físico, un ojo totalmente distinto, el del alma (u ojo mental), y que sólo con esta presuposición lograremos dar cuenta legítimamente del fenómeno de la visión. Convendría, pues, distinguir entre uno y otro, y oponer el ojo físico, aquel *por*

3. Cf. *Recherches philosophiques* que fueron publicadas (en francés [N.d.T.]) bajo el título de *Investigations philosophiques* (Paris, Gallimard, 1961), §90; “Es como si sintiéramos que debiésemos *penetrar los fenómenos* (*Erscheinungen*); sin embargo, nuestra investigación no tiene por objeto a los fenómenos sino, diríamos, a las “*posibilidades*” de los fenómenos.

4. *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, pp. 37-38.

medio del cual vemos, el mero vehículo de la visión, al ojo del alma, el ojo *con el que vemos*, ya no vehículo sino verdadero agente de la visión⁵.

Concita atención la manera en que Sócrates arriba a dicha hipótesis, con la que concluye un debate prolongado. El objeto propio del *Teeteto* es determinar la esencia del saber y, en consecuencia, la posibilidad del hombre de acceder a lo verdadero. Con esta finalidad, procede al inicio al examen crítico de la tesis sofista según la cual el saber es sensación y su única fuente el *sentir*. Sócrates se dedica a demostrar el carácter absurdo de semejante determinación del saber sometiendo la *aisthesis* a una crítica radical cuyo anverso será justamente la hipótesis del ojo mental.

La argumentación socrática consiste en demostrar que el sentir, lejos de constituir una vía de acceso a lo real, impide, por el contrario, todo acceso al ser verdadero. Si así ocurre efectivamente, esto se debe a que la impresión es “algo intermediario” entre quien siente y lo sentido, razón por la cual confunde disposiciones subjetivas y propiedades objetivas, sin que se pueda distinguir en la impresión aquello que pertenece a las cosas mismas y aquello que compete a la disposición particular de quien recibe de las cosas tal impresión o tal otra. La impresión es, en consecuencia, “idiótica” y, por añadidura, varía en un mismo individuo de un momento al otro en el tiempo. Según el ejemplo célebre, Sócrates, enfermo ayer, encontraba amargo el mismo vino que hoy, ya sano, encuentra dulce. La impresión es, pues, una mezcla del ser y de la apariencia esencialmente fluctuante y desprovista de toda universalidad, incluso contradictoria. Siempre particular y vaga por naturaleza, la impresión nos abandona al mundo exclusivo de las apariencias y nos encierra en él definitivamente⁶.

El veredicto de este análisis es que el ojo del cuerpo es ciego a lo verdadero, que no puede aprehender las propiedades de las cosas como tales, —las “cosas en sí”— sino solamente aquellas propiedades de las cosas tal y como se nos aparecen *a parte subjecti*; esto es, la apariencia de las cosas. Si el hombre es entonces capaz de evitar las trampas que le tiende la apariencia y de lograr acceder a lo real, no es capaz de semejante acceso en tanto ser que siente. Se impone la necesidad de un salto que le permita remontar la mera

5. *Teeteto*, p. 184 b-d.

6. Cf. *ibid.*, 154 a.

impresión y acceder al saber de lo sentido que es la única vía para que se descubra el ser de lo sentido. Sócrates explica que esto sólo es posible porque la impresión se encamina hacia el alma, alma que es capaz de distinguir en ella el ser de la apariencia, lo que le permite acceder a la visión verdadera, a través de la contemplación de la idea.

No obstante, para llevar a cabo semejante salto de lo sensible a lo inteligible, es necesario que el alma disponga en cada caso de un paradigma con el cual pueda comparar la impresión. La diferencia entre el ojo físico y el ojo mental, diferencia absoluta, reside en que sólo el segundo dispone de un patrón de medida que le permite identificar y autentificar la impresión. Esa es la razón que explica que todo acceso a lo real descansa, en la perspectiva platónica, en la hipótesis del ojo del alma: dicho de otro modo, en la idea según la cual el ojo físico se ve *sustituido* en todas sus operaciones por un ojo ciclópeo, que sería el único ojo vidente en sentido estricto, puesto que es el único capaz de reconocerse en el conjunto indivisible que la impresión convoca.

Es evidente que la necesidad de apelar a un paradigma para resolver la cuestión de la impresión constituye el argumento fundamental de la hipótesis del ojo mental. Ahora bien, Sócrates propone concebir el paradigma como una huella impresa en la cera de nuestra alma, inscripción que es regalo de Mnemósine, madre de las Musas⁷. Puesto que aquello que sirve de fundamento a la visión del alma y garantiza la justeza de tal visión sería el recuerdo ontológicamente entendido —la Idea-recuerdo— conviene concebir el paradigma en su sentido platónico como un *arquetipo* a través del cual las determinaciones de las esencias de las cosas nos son confiadas. Entendida de esta manera, la unidad de medida es siempre entonces un paradigma universal y no arbitrario.

La consecuencia es que el ver en su sentido metafísico jamás equivale al mero sentir; el ver es, por el contrario, por principio, un juicio —un *doxazein* en la terminología que emplea Platón— que presupone la comparación de la Idea-recuerdo con la sensación actual, que no es sino una de sus múltiples copias.

De este modo, todo ver verdadero supone que el pensamiento reemplace al sentir puro, puesto que la idea de la Memoria ontológica implica que uno

7. *Ibid.*, 191 d-3.

no ve verdaderamente sino las copias de un arquetipo que siempre ha visto con antelación y, por consiguiente, copias que uno debe tan sólo re-conocer. Encuentra así justificación el hecho de que Platón trate la cuestión del ver en un diálogo que está consagrado al examen de la esencia del saber. Hay que señalar que ésta será una constante en el enfoque tradicional del ver. Reaparecerá en Descartes, para quien la “cosa que piensa” es también (además de otras cosas) una “cosa que siente”. La encontraremos igualmente en Kant quien señala los análisis de la *Erscheinung* al postular aquellos del *Phänomen*. Nuevamente aparecerá en Husserl, en la afirmación de la intuición categorial en tanto que pieza clave de la teoría del conocimiento.

La cuestión del ver y la del saber son, en consecuencia, una y la misma. Este es, por lo menos, el horizonte de evidencia de toda metafísica. Ahora bien, en la versión platónica de esta tesis de fondo, el ver-saber, —puesto que se entiende como la reactivación de la Idea en nosotros—, cobra impulso desde el trampolín del “discurso del alma consigo misma”, que debe concebirse —precisa *La República*— entre todas nuestras prácticas, como aquella que nos acerca más a lo verdadero⁸ puesto que le corresponde aproximarnos a la exigencia de la Idea. El ejercicio dianoético (la dialéctica) delinea, en efecto, para el alma que ha atravesado el Río-Olvido, la única vía de acceso a la contemplación. En suma, el Logos se concibe aquí como un término-medio cuyo cometido es asegurar la sustitución del ver sensible por la visión eidética.

La crítica wittgensteiniana del ver en su sentido metafísico

Si nos propusiéramos indicar el logro primordial del desinflamiento que le inflige Wittgenstein a la concepción metafísica del ver, diríamos que el pensamiento analítico no pretende cuestionar que todo ver deba convocar, en alguna medida u otra, el trabajo del pensamiento. Pero Wittgenstein emprende la tarea de demostrar que la concepción metafísica de la articulación entre el ver y el pensar adolece de un grave error. Lo que Wittgenstein cuestiona es la idea de que el pensamiento se haría cargo de los *data* visuales y los descifraría, y que se podría establecer, en todo percibir, una línea de demarcación nítidamente delimitada entre lo que compete al ver en sentido estricto (es decir, la percepción sensible) y lo que pertenece propiamente al trabajo del pensamiento:

8. Cf. *La República*. V, 473a: “¿No se acerca menos a lo verdadero, por su naturaleza, el hacer (praxis) que el discurso (lexis)?”.

“Hay que abstenerse de pensar aquí según las categorías importadas de la psicología. Abstenerse, por ejemplo, de desarticular simplemente la experiencia vivida en un ver y un pensar, y cosas por el estilo”⁹.

En el acto perceptivo, ver y pensar resultan perfectamente indistinguibles. No procedemos, sin embargo, a asimilarlos, tal y como pretende la metafísica. Resulta sumamente paradójico que ésta se proponga dividirlos en el acto durante cuya realización los imagina combinados desde un punto de vista psicológico, tan sólo para demostrar que el acto pensante debe hacerse cargo por fuerza de la actividad visual, desde un punto de vista ontológico esta vez, haciendo que el ver dé un vuelco *en conjunto* respecto del pensamiento en sentido estricto que representaría su última condición de posibilidad.

La imposibilidad de lo anterior se debe a que en la actividad perceptiva, el pensamiento no trabaja jamás sobre *data* previos y que el pensamiento mismo es el que inaugura el ver *como tal*. Porque uno jamás ve primero *data* puros que se han de interpretar en seguida, sino que uno ve *siempre ya* de acuerdo a una interpretación. Lejos de garantizar el reemplazo del ver sensible, el trabajo del pensamiento constituye la posibilidad de lo sensible mismo, al testiguar que ningún sentir es jamás sentir *puro*, que, por el contrario, siempre se presenta por fuerza investido por una forma de pensamiento por más rudimentaria que ésta sea.

Contrariamente a lo que propone la metafísica, el pensamiento wittgensteiniano se esfuerza por mantener la imbricación original del ver y el pensar. Ésta constituye el hilo conductor que guía la crítica radical de la hipótesis del ojo mental. Encontramos una suerte de refutación por el absurdo de tal hipótesis en las *Notas sobre la experiencia privada y los data sensibles*. Wittgenstein se desplaza allí hacia el terreno del adversario, retoma la idea metafísica según la cual ver y pensar serían dos actos psicológicos distintos y reconstituye la lógica de la argumentación a la que conduce tal hipótesis para hacer que estalle la imposibilidad de sostenerla. Señalaremos en esta reconstitución dos etapas que destacan.

Etudes préparatoires à la seconde partie des "Recherches philosophiques" (Mauvezin, T.E.R., 1985) §542.

La primera consiste en mostrar que, bajo tales condiciones, el objeto verdadero de la visión sólo puede ser un objeto privado¹⁰. Al hacer que la posibilidad de la visión repose en el ojo mental, la metafísica se compromete en efecto a concebir el objeto de la visión como objeto accesible a mi alma y únicamente a ella; supone la metafísica, en consecuencia, que sólo yo sé lo que veo y que mi impresión es fundamentalmente inaprehensible en virtud del hecho de que jamás lograré describírsela verdaderamente a los demás¹¹. En su sentido metafísico, la experiencia es, pues, experiencia *privada*: experiencia mía, definitivamente incommunicable.

De lo anterior se ve que suponer un ojo mental más allá del ojo físico implica comprometerse —ya sea implícitamente (como en el caso de Platón), ya sea explícitamente (como en el caso de Descartes) a sostener una postura solipsista tal que el sujeto de la experiencia deba estar necesariamente, en *tête à tête* con el mundo que experimenta.

Sin embargo, en verdad, la tendencia solipsista de la metafísica constituye una suerte de pantalla que encubre la verdadera cuestión que el paradigma plantea —a saber, el hecho de que el paradigma-arquetipo, tanto bajo la forma de la idea platónica como bajo aquella de las “ideas claras y distintas” de Descartes, y a pesar de las profundas divergencias que existen entre el idealismo platónico y el idealismo de la subjetividad, no puede *funcionar* verdaderamente en tanto paradigma; o, con mayor precisión, puede funcionar sólo al sustituir, en el primer caso, el *Logos* por el *Mythos* y, en el segundo, las “extensas cadenas de la razón” por la “*fabula mundi*”. Dicho de otro modo, al sustituir la explicitación de la cuestión de fondo por una suerte de relato de la metafísica— en el primer caso una teoría de la reminiscencia, y en el segundo una doctrina del *lumen naturale*.

10. Cf. *Notes sur l'expérience privée et les sensé data* (T.E.R., Mauvezin, 1982), pp. 72-73: “Pero, desde luego, ¡ver y decir algo, no puede ser todo! Cometemos aquí el error de creer que hay todavía un objeto que no hemos mencionado. Os imagináis que hay un *puro ver* y un *puro decir*, y, por otra parte, un *ver* y un *decir* + un añadido [...] Es como si la expresión que le damos a nuestra experiencia personal no tuviese necesidad de depender de experiencias internas que se repiten de manera regular, sino tan sólo de alguna cosa”.

11. Cf. *ibid.*, p. 14 “Es como si no pudieras decirme exactamente que pasa dentro de ti y que pudieses no obstante decirme alguna cosa de índole general. Al decir, por ejemplo, que tienes una impresión que no puede ser descrita. Por decirlo así: hay algo adicional en aquello que ocurre dentro de ti, sólo que *no puedes decirlo*; sólo puedes enunciar esta proposición general”.

Ante esto, Wittgenstein, levantando acta de la necesidad imperiosa de eximir al paradigma de toda función arquetípica, replica:

“Eliminad siempre la hipótesis del objeto privado haciendo la siguiente suposición: se modifica de continuo: pero vosotros no os dais cuenta, porque vuestra memoria os engaña continuamente”¹².

Lo importante es que en este caso estamos ante una exigencia propiamente discursiva y no ante una opción filosófica que cabría oponer a otra. En efecto, el arquetipo es aquello que es verdaderamente incapaz, *hablando en términos absolutos*, de funcionar como paradigma, por una razón que Platón mismo advirtió en el Prólogo del *Parménides*: porque el foso que media entre la impresión actual y la Idea-recuerdo es demasiado amplio para que ésta pueda servir de arquetipo de aquélla. Dicho de otro modo, debido a que desde el momento en que planteamos la autonomía de la idea y la pensamos como lo in-sensible, se hace imposible hallar la semejanza más remota entre la “copia” sensible y el paradigma inteligible. Medir la primera con la vara de la segunda nos obliga a recurrir a un *tertium quid* que servirá de mediador y asegurará así la conmensurabilidad de entidades incomparables. Pero esto equivaldría a caer en lo que el *Parménides* propone como el “argumento del tercer hombre” e implicaría comprometerse en un proceso de regresión hasta el infinito, en breve, vedarse la posibilidad de formular y de informarse de la cuestión de fondo y no poder proponer sino una conmensurabilidad especular entre dos términos que permanecen inconmensurables por siempre jamás.

Ahora bien, el segundo Wittgenstein insiste en el carácter mortífero de toda modalidad de pensamiento cuya argumentación apele a semejante procedimiento de prórroga¹³. Esto lo llevó a demostrar que para evitar verdaderamente toda determinación del paradigma haciendo que éste se sitúe fuera del terreno de aquello que pretende medir, hay que renunciar por fuerza a toda búsqueda de paradigmas-arquetipos y sustituirlos por paradigmas-muestras. A la Idea-recuerdo y, de manera más general, a la representación que la tradición

12. *Recherches philosophiques*, Segunda parte, XI, p. 340.

13. La acusación de regresión al infinito, la denuncia de su carácter de *pseudo*explicación, es uno de los motivos recurrentes de los textos escritos durante el período del viraje. Cf. especialmente, *Les Cours de Cambridge*, 1930-1932 (Mauvezin, T.E.R., 1988), pp. (7), (32), (44), (56) y (59).

consideraba como los únicos modelos verdaderos, el pensamiento analítico opone un paradigma *homogéneo* con aquello que mide. Tomado del campo de lo visible por el gesto ostensivo y, por esta misma razón, efectivamente conmensurable respecto de la impresión, el paradigma analítico no es en efecto sino un “objeto de comparación”¹⁴, una unidad de medida que se fija *arbitrariamente*. A la inversa del paradigma platónico, está desprovista de todo estatuto ontológico, en la medida en que ya no pretende reunir las determinaciones de esencia de cosa alguna.

Pero una unidad de medida determinada de tal modo sería incapaz de imponerse *sponte sua*; ella implica la institución de una comunidad y la constitución de un *habitus*. Es por ello que el paradigma wittgensteiniano es un paradigma común transmitido por una tradición y no un arquetipo sellado en la archimemoria de cada individuo. Así se resuelve la paradoja mayor de la metafísica platónica, que Descartes transformó en doctrina fundamental interpretando el *subjectum* a partir de la egoidad, a saber, la idea de que le correspondería al alma individual abrir la vía del consenso.

La segunda etapa notable en la reconstitución wittgensteiniana de la argumentación metafísica vinculada con la cuestión del ver es aquella que tiene por objeto demostrar que la idea del lenguaje privado (es decir, la idea de que el único lenguaje auténtico sería el discurso mudo y solitario del alma consigo misma y que todo lenguaje articulado y público no haría sino aplastarlo y traicionarlo a la vez), es el corolario que no se cuestiona de la determinación propiamente metafísica del objeto de la visión como objeto privado, que acusa la misma ilusión que la hipótesis del ojo del alma y que debe desvanecerse al mismo tiempo que dicha hipótesis.

Con la crítica del lenguaje privado, Wittgenstein le inflige aún un nuevo golpe al solipsismo. Pero este aspecto de la crítica constituye, de manera manifiesta, para el pensamiento analítico, el punto candente del debate, puesto que conduce no sólo al cuestionamiento de todo paradigma universal (que denuncia como señuelo y cuyos efectos esencialmente perversos señala de pasada¹⁵), sino también al rechazo categórico de toda determinación del lenguaje como simple relevo entre el ver sensible y el ver eidético.

14. Cf. *Recherches philosophiques*, §131.

15. Wittgenstein lleva a cabo, en efecto, en tales términos uno de los desarrollos que dedica a la crítica de la idea platónica: “Hoy existen hombres [1936] que dicen ‘Los únicos

Ahora bien, si la hipótesis del lenguaje privado, que determina a las lenguas naturales como transcripción infiel de una lengua universal (la “lengua” del pensamiento), es inadmisibile, es en razón de que la experiencia es incapaz de fundar por sí sola saber alguno en la medida en que no contiene ella misma ningún paradigma verdadero. Hay que introducir en efecto una diferencia fundamental, ocultada por la metafísica del ver, entre el mero ver, que es un estado, y el hecho de saber qué es lo que se ve, que es una disposición. Esta diferencia cobra tal dimensión que yo no podría pretender saber de manera legítima qué es lo que veo sino en la medida en que pueda articular tal o tal impresión actual respecto del Logos.

La posibilidad de saber —y, de manera más general, la posibilidad del pensamiento, respecto de la cual el saber no es sino una forma secundaria y derivada según Wittgenstein— supone pues que el ver sea *articulado*, no por otro ver, sino por el decir, y a través del decir, la impresión, que es efectivamente idiótica como señalaba Sócrates, puede vincularse con un concepto general. En efecto, al no ser el concepto algo visible en sentido eminente (ya que no está más sellado en anterioridad ontopsicológica alguna), se convierte en aquello que únicamente el aprendizaje de la lengua materna nos otorga. A pesar de que es general, no es universal; sin embargo, puesto que *funciona* como paradigma, presupone el consenso de una comunidad lingüística fuera de la cual pierde su uso y con él toda significación. Esta es la razón por la cual Wittgenstein insiste en el hecho de que nuestros conceptos visuales, aunque presenten una cara objetiva y una cara subjetiva, deben por fuerza ser *objetivamente aprendidos*¹⁶. Dichos conceptos son, *desde el inicio*, puntos de referencia que permiten identificar a los “objetos físicos” (en otros términos, realidades intramundanas) y no expresar experiencias en el sentido de la *Erlebnis*. La precedencia de la cara objetiva de los conceptos visuales sobre su cara subjetiva atestigua que no se puede, a la manera de Platón, hacer de la distinción entre el ser y la apariencia una distinción originaria, y permite

hombres verdaderos son aquellos que tienen los ojos azules y el cabello rubio’. Es sumamente difícil evitar esta noción de *ideal*. En determinados casos, tal noción es (se ha convertido) en un tema de orden estrictamente práctico”. (*The Language of Sense Data and Private Experience, Notes taken by R. Rhees of Wittgenstein’s Lectures 1936*”. En la revista *Philosophical Investigations*, vol. 7, Nº 2, Oxford, Basil Blackwell, 1984).

16. Cf. *Etudes préparatoires*, §396, sobre la distinción entre la “cara objetiva” y la “cara subjetiva”, y §449: “Los conceptos de forma y de color deben ser aprendidos objetivamente”.

establecer la tesis central según la cual resulta primero necesario fiarse de alguna cosa, considerarla —como— verdadera, antes de establecer una distinción entre el ser y el parecer¹⁷.

En consecuencia, no se puede concebir el lenguaje como la *expresión* de un pensamiento situado fuera de la lengua, y es imposible referir ésta última de manera *inmediata* a impresión alguna. Lo que se denuncia aquí es la existencia de un vínculo *extrínseco* entre el lenguaje y el pensamiento, por un lado, y, por otro, la de un vínculo *intrínseco* entre el pensamiento y la experiencia. Y, a través de lo anterior, la idea de que el pensamiento sería una forma del ver. El pensamiento, en su sentido wittgensteiniano, no es, en efecto, una “facultad”: no es algo natural que estaría ya allí preformado, puesto que son las lenguas vernáculas las que determinan su condición de posibilidad y la estructuran de manera siempre singular en virtud de su situación originariamente babélica.

Si el tratamiento metafísico de la cuestión del ver resulta insostenible, esto se debe, en última instancia, a que la metafísica se ha edificado sobre una concepción inaceptable de la lengua; más precisamente, el fallo propio del gesto metafísico proviene de que éste se ejecuta *más allá* de la cuestión de la lengua, es decir, fuera de toda interrogación sobre la práctica cotidiana de nuestra lengua materna, interrogación cuyo sucedáneo vendría a ser la *hipótesis* del ojo mental.

Para concluir podemos precisar en qué sentido la crítica wittgensteiniana de la metafísica, que encuentra su anclaje en la cuestión del ver y su argumento principal en la cuestión de la lengua, funda la idea según la cual toda metafísica borra la diferencia entre el concepto y la cosa. La metafísica platónica es a este respecto ejemplar; tomando inmediatamente como Ideas aquello que se debía analizar en tanto concepto —aunque, a decir verdad, habrá que esperar el advenimiento de Aristóteles, si no el de Kant, quien, sin embargo, a diferencia de Wittgenstein, comprenderá la actividad filosófica como trabajo que se refiere fundamentalmente a los fenómenos y no exclusivamente a los conceptos— Platón *constituyó* en efecto las ideas en mundo. Es precisamente en contra de esta sustantificación de la idea, que reviste al concepto de estatuto ontológico, que Wittgenstein se subleva.

17. Cf. especialmente, *Fichas*, §§410-425.

Ahora bien, sucumbir a la tentación sustancialista, tentación que la filosofía analítica presenta como propensión natural de todo pensamiento, no equivale sino a caer en la trampa del lenguaje; en breve, ignorar la autonomía de toda lengua respecto de la “realidad” y transmutar, por consiguiente, los conceptos, que no tienen otro ser que el ser lingüístico y determinan la urdimbre lógica de esta u otra lengua vernácula, en supuestos *elementos* del ser.

No conviene, en consecuencia, sacar conclusiones apresuradas del hecho de que nuestro modo de expresión sea asimétrico, es decir, del hecho de que el “yo” tenga allí un estatuto particular y privilegiado. Si esta situación pone en evidencia una cuestión decisiva, la de la singularidad, no significa sin embargo, al contrario de aquello que la metafísica desearía que creyésemos, que quedaríamos encerrados en una interioridad supuestamente fundadora y que sólo estableceríamos lazos contingentes e indirectos con la comunidad en cuyo seno vivimos.

II. LA IMAGEN Y SU EXCEDENTE:

El análisis wittgensteiniano de las “Vivencias de Aspecto”

El análisis de las vivencias de aspecto constituye el centro temático de la sección XI de la segunda parte de las *Recherches Philosophiques* y de los manuscritos, MS 137 y MS 138, que Wittgenstein redactó entre los meses de octubre de 1948 y marzo de 1949. La versión en lengua francesa de ambos apareció bajo el título de *Etudes préparatoires à la seconde partie des “Recherches philosophiques”* y tales escritos fueron efectivamente el material de base a partir del cual el filósofo elaboró, en 1949, la segunda parte de las *Recherches*. Pero el análisis de las vivencias de aspecto es también uno de los hilos conductores del trabajo en dos volúmenes que publicaron los albaceas de la obra de Wittgenstein bajo el título de *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, que corresponden en el catálogo a las versiones mecanografiadas TS 229 y TS 232, escritas durante el otoño de 1948 y el de 1949, respectivamente. Ambas fueron retenidas, de manera parcial, para el fichero (que se publicaría luego sencillamente bajo el título de *Zettel*) en el cual Wittgenstein había seleccionado fragmentos de dicha época y aquellos de épocas anteriores que juzgaba decisivos¹⁸.

18. Sobre como se fijó el texto y la publicación de esta parte del *Nachlass*, cf. G.H. von Wright, *Wittgenstein*, Mauvezin, T.E.R., 1986), pp. 119-146: “L’origine et la composition des *Recherches philosophiques*”.

Lo anterior equivale a considerar que tanto la cuestión del aspecto como las cuestiones concomitantes representan en el marco del *corpus* de la segunda filosofía de Ludwig Wittgenstein, un volumen considerable de textos, todos ellos tardíos. Confiamos en que a partir de ellos, logremos por lo menos bosquejar lo que fue el paisaje de conjunto de la segunda filosofía, paisaje que Wittgenstein, en un fragmento de las *Remarques Mêlées* fechado en 1949¹⁹, reconoce haber sido incapaz de trazar verdaderamente.

Sin embargo, tal estrato de escritura tardía (a menudo ignorada por los intérpretes que sólo advierten allí una reposición de algunos análisis gestálticos, incluso a pesar de que Wittgenstein señala de manera explícita que socava de raíz las tesis gestaltistas²⁰) guarda un vínculo evidente con el conjunto de textos escritos entre 1933 y 1944. Conviene, pues, en primer lugar, precisar la forma en que la cuestión del aspecto se impuso a la filosofía analítica segunda para comprender en qué sentido se incorpora con derecho pleno al proyecto analítico, aun cuando no indique la vía que hubiese sido la de su culminación.

*
* * *

La cuestión del aspecto hizo su ingreso en el proyecto analítico gracias al sesgo de una analogía que descubrió Wittgenstein entre el *Aufleuchten der Aspekt*, es decir, el nacimiento o —más bien— la aurora del aspecto, por un lado, y la experiencia vivida de la significación de una palabra, la *Bedeutungserlebnis*, por otro. Las *Recherches Philosophiques* presentan, en efecto, el análisis del aspecto del modo siguiente:

19. Cf. *Remarques Mêlées* (Mauvezin, T.E.R., 1984), p. 93: "Representar el paisaje de conjunto de estas relaciones conceptuales a partir de los innumerables fragmentos que la lengua nos ofrece es algo que me resulta *demasiado difícil*. Sólo puedo hacerlo de manera muy imperfecta".

20. Sobre el alejamiento de las tesis de la *Gestaltpsychologie*, cf. especialmente, *Remarques sur les couleurs* (Mauvezin, T.E.R., 2a. ed., 1984), III, §229: "No es lo mismo decir: la impresión de blanco o de gris no se produce (en el sentido causal) sino bajo tales y cuales condiciones, y decir que constituye una impresión en un contexto determinado (definición). (La primera proposición es de la *Gestaltpsychologie*, la segunda de la lógica)".

“Podría imaginar que una cifra arbitraria —ésta, *ℵ* por ejemplo—, sería una letra, trazada de forma estrictamente correcta en algún alfabeto extranjero. O incluso que se trata de una cifra trazada incorrectamente, y ello de una u otra manera; podría ser con descuido, o con la torpeza que caracteriza la escritura típicamente infantil o como las florituras que ilustran un documento legal. La cifra podría apartarse de la letra correctamente escrita en virtud de toda suerte de motivos. Y yo podría verla bajo diversos aspectos según la ficción con que la recubra. Y existe aquí una afinidad muy cercana con la ‘experiencia vivida de la significación de una palabra’ (*erleben der Bedeutung eines Wortes*)”.

Y más adelante:

“La importancia de este concepto (la ceguera al aspecto) reside en el vínculo que existe entre los conceptos de ‘visión de un aspecto’ y de ‘experiencia vivida de la significación de una palabra’. Nos proponemos la siguiente interrogante: ‘¿Qué se estaría dejando de lado si no se viviese la experiencia de la significación de una palabra?’”

¿Qué se dejaría de lado si, por ejemplo, no se comprendiese la apelación a pronunciar la palabra ‘sea’ y a entenderla como verbo o si no se sintiese que una palabra pierde su significado y deviene resonancia pura si se repite diez veces seguidas?”²¹.

Hay, en consecuencia, una identidad estructural entre la visión del aspecto y la experiencia vivida de la significación de una palabra, experiencia que Wittgenstein analiza en los *Etudes préparatoires* como ‘juego de tomar en tal sentido’²². Tal identidad radica en el hecho de que, al igual que puedo entender por la palabra *banco* el banco sobre el cual tomo asiento o el banco de donde retiro dinero, puedo ver asimismo la imagen esquemática como la cabeza de un pato o como la de un conejo. 

No obstante, la noción misma de *Bedeutungserlebnis* exige algunas explicaciones previas en la medida en que fluye de la pluma de quien emprendió la tarea de demostrar que significar no constituye un proceso ni un acto mental que convendría referir a una interioridad que se pretende

21. *Recherches philosophiques*, II, pp. 342-3 y pp. 356-7, respectivamente.

22. Cf. *Etudes préparatoires à la seconde partie de "Recherches philosophiques"* (Mauvezin, T.E.R., 1985), §§ 55-137.

fundante y que dotaría de significación a unos signos que serían por sí mismos insignificantes.

En la perspectiva propiamente wittgensteiniana queda del todo excluido que por la vía de un análisis de las significaciones —cualquiera que éste fuese— se pueda descubrir componentes psicológicos o trascendentales y situar el fundamento del proceso de la significación en el terreno de visión de las esencias o de la intuición categorial. La razón principal de esta exclusión —el logro primordial de la crítica de la interioridad formulada entre los años de 1934 y 1936— se vincula con el hecho de que, para el pensamiento analítico, “las palabras no son la traducción de entidad distinta alguna que las precedería”²³. Lo anterior implica que la posibilidad de significar de las palabras —su función paradigmática— no les es otorgada por la trascendencia de un ver eminente, sino que es establecida, por el contrario, gracias al uso, en la medida en que éste presupone, de manera general, como su a priori un consenso y encuentra su forma particular —que es una forma histórica— en un habitus. Para que un signo posea una significación conviene, en efecto, que se inscriba de un lado en el *sistema* de alguna lengua vernácula, donde aparece como el elemento de un cálculo y, de otro lado, que se inscriba *hic et nunc* en un juego de lenguaje que señala su articulación gramático categorial por una articulación propiamente práxica.

A pesar de la vecindad de las expresiones empleadas, no hay que entender en sentido husserliano sino en sentido praxológico la afirmación según la cual “Los conceptos carecen de significación fuera del flujo de lo vivido”²⁴. Puesto que si es verdad que la praxis, tal y como ésta se concibe dentro de la noción de juego de lenguaje, designa un *poder-hacer*, que nada contiene de innato pero que presupone el “dominio de una técnica”, el de la lengua materna²⁵, entonces lo vivido de lo que se trata en la *Bedeutungserlebnis*, así como lo vivido que interviene en la *Seherlebnis* no podrían ser experiencias inmediatas y naturales. Se remiten, por el contrario, a lo que Wittgenstein denomina “concepto modificado de la experiencia” y que pre-

23. *Fiches* (Paris, Gallimard, 1970), §191.

24. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (Oxford, Basil Blackwell, 1980), tomo 2, §687.

25. Cf. *Recherches philosophiques*, §199 (*ad finem*): “Comprender una lengua quiere decir dominar una técnica”.

supone el dominio perfecto de la lengua, la que designa aquí el a priori de o vivido, su “condición lógica”. Ahí reside el punto decisivo que explicita in pasaje de la segunda parte de las *Recherches*:

“Tan pronto lo ve como esto’, ‘tan pronto como aquello’, sólo se podría decir respecto de alguien que *fuese capaz* de hacer comúnmente ciertas aplicaciones de la figura. El *substratum* de esta experiencia vivida consiste en el amplio dominio de una técnica. ¿Cuán extraño, sin embargo, que ésta deba ser la condición lógica para que alguien *viva* tal o tal experiencia! Después de todo, uno no dice “no le dolería la muela” sino de aquel que *fuese capaz* de hacer esto o lo otro. De donde resulta que no podemos trabar aquí relación con el mismo concepto de la experiencia. Se trata de un concepto diferente aunque emparentado. Sólo de alguien que sepa hacer esto o lo otro, que lo haya aprendido y lo domine, tiene sentido decir que ha experimentado *aquello*. Si esto parece extraño, hay que tomar nota del hecho de que el concepto de visión se ha modificado aquí”²⁶

Resulta, en consecuencia, claro que es en tanto que vivencias expresadas con perfecto dominio en los juegos de lenguaje —en tanto que vivencias *expresivas*— que las vivencias de aspecto han podido ser integradas al proyecto analítico y se han podido convertir en uno de sus puntos medulares. Conviene igualmente, en un primer tiempo del análisis, precisar la noción de expresividad que designa la cuestión de fondo de los últimos textos de Wittgenstein, y que no puede hacerse sino en la medida en que la crítica de a metafísica permitió advertir que la expresión, lejos de designar el simple opaje de la significación, la constituía íntegramente.

Si resulta así es porque el pensamiento analítico descubrió que la expresión lingüística está originalmente “insertada” en la expresividad en general y principalmente en una expresividad gestual por donde pasa toda la articulación propiamente práxica. Puesto que si explicamos las palabras por gestos, también explicamos los gestos por palabras. Doblemente determinada, la expresividad no es algo que podría compararse con una exteriorización. Lejos de señalar la salida fuera de sí de una interioridad subsistente, es, por el contrario, aquello que constituye el interior mismo articulando lo vivido que transforma en una vivencia expresiva y significativa.

16. *Ibid.*, II., p. 341.

“La simulación y su contrario sólo existen en un *juego de expresiones* complejo. (De la misma forma que sólo en un juego existen un movimiento correcto o incorrecto).”

“Y si el juego de *expresiones* se desarrolla, puedo decir sin duda alguna que se desarrolla un alma, un *interior*. Pero entonces, el interior no es más la causa de la expresión”²⁷.

Lo anterior equivale a decir que conviene determinar la vivencia por el poder de la expresividad y, más precisamente, por la sutileza de dicho poder. Es éste, en efecto, el que permite establecer una división entre las impresiones que uno puede recibir y aquellas ante las cuales uno permanece ciego. Advertimos aquí el trastocamiento notable que el pensamiento wittgensteiniano le inflige a la tesis de la interioridad fundadora. De ahora en adelante, en efecto, la impresión no será anterior a la expresión; ella no es más auto-suficiente. Sino que es aquello que el poder de expresividad articula y mide.

El tratamiento wittgensteiniano de la cuestión de la expresividad atestigua, en consecuencia, que el análisis de las vivencias de aspecto, a la cual nos dedicaremos ahora, debe perseguir un objetivo doble. Le toca, por un lado, determinar en qué sentido las restricciones que la lengua le impone a la vivencia son las que articulan la vivencia misma, constituyéndola así *como* vivencia significativa. Le toca, por otro lado, demostrar que el juego del lenguaje, en la medida en que es un “juego expresivo” —es decir, un juego complejo y ya no un juego primario²⁸— no es jamás prisionero de la lengua de la que surge y que manifiesta, por el contrario, la creatividad como uno de los posibles que el lenguaje mismo inaugura.

*
* *
*

Aquello que se enuncia en la cuestión de las vivencias de aspecto es fundamentalmente un análisis del “ver como” en su carácter irreductible al ver puro y simple. La sección XI de la segunda parte de las *Recherches* presenta en efecto la cuestión del aspecto de la siguiente manera:

27. *Etudes préparatoires*, §§ 946-947.

28. A propósito de la diferencia entre los juegos primarios y aquellos denominados complejos (o expresivos), nos permitimos remitir al lector a nuestro artículo: “De certaines questions phénoménologiques dont traite Ludwig Wittgenstein”; en la revista *La part de l’Oeil*, N° 4 (Bruselas, 1988).

“Dos modalidades de empleo de la palabra ‘ver’. La primera: ‘¿Qué ves allí?’ — ‘Veo aquello’ (y enseguida, una descripción, un dibujo, una copia). La segunda: ‘Veo un parecido entre aquellos dos rostros’ — la persona a quien hago partícipe de aquello podrá ver los rostros con la misma claridad con que los veo yo.

Lo importante es la diferencia de categoría entre los dos ‘objetos’ de la vista.

El primer interlocutor podrá hacer un dibujo preciso de los dos rostros; el otro podrá advertir en el dibujo el parecido que el primero no había visto.

Contemplo un rostro y percibo súbitamente el parecido que guarda con otro. Veo que no ha sufrido cambio alguno; y, sin embargo, lo veo de manera diferente. A esta experiencia la denomino ‘observación de un aspecto’²⁹.

Existen, pues, mirada y mirada. [...] Por un lado, una mirada que ve sin ver, puesto que se refiere tan sólo a rasgos de pluma que identifica por medio de una imagen. Por otro lado, una mirada que accede a la observación del parecido *entre* dos rostros, o de la tristeza que hay *en* un rostro, por ejemplo —que no se ve obnubilada por las imágenes sino que se explica, por el contrario, con ellas; dicho brevemente, una mirada para la cual las imágenes son meras alusiones que invitan a pensar puesto que, tal y como Wittgenstein señala en varios lugares, es tan sólo desde el momento en que aparece la estructura del “ver como” que, no contentos con ver, pensamos en aquello que vemos.

El “como” introduce, pues, en la mirada una nueva articulación que le falta al ver puro y simple y que permite integrarlo en la expresividad como tal convirtiéndolo en una vivencia en sentido propio. Mientras que el desnudo ver perceptivo no era sino un *estado* que me enfrentaba a una procesión de imágenes que no constituían acontecimiento alguno para mí, cuando interviene, por el contrario, una captación de la expresión, aparece igualmente una experiencia en el sentido de la *Erlebnis*. Me preocupo en efecto en lo sucesivo de aquello que tengo ante los ojos, me represento —o, mejor dicho, me figuro— algo a partir de la imagen que se me ofrece a la mirada:

29. *Recherches philosophiques*, II, p. 325.

“Imaginar que la ilustración  aparece en diversos lugares de un libro, de un manual, por ejemplo. En el texto, se trata en cada ocasión de algo distinto: aquí de un cubo de vidrio, en aquel otro lugar de una caja abierta puesta de cabeza, aquí de un cuadro metálico de tal forma, allá se trata de tres láminas que forman un ángulo sólido. En cada ocasión, el texto interpreta la ilustración. Pero podíamos igualmente ver la interpretación ya sea como una u otra cosa. Así pues, la interpretamos y la vemos tal cual la interpretamos”³⁰.

En el “ver como”, lo visual de halla *investido* de alguna forma por lo conceptual. La prueba de esto es que cuando veo el paralelepípedo como cubo de vidrio, por ejemplo, en el momento en que lo veo así y no de otra forma, el “lo” y el “así” que se articulan *hic et nunc* en una mirada única no pueden, sin embargo, designar la misma cosa.

El “lo” es aquello que puedo mostrar mediante un gesto ostensivo, aquello que puedo, en consecuencia, reproducir en el sentido de un contenido percibido. Si me pidieran que describiese qué es lo que veo, que diese cuenta de mi percepción, podría absolver la pregunta bien mediante una descripción verbal, bien haciendo un dibujo. El “lo” es, en consecuencia, susceptible de formularse como imagen. No ocurre lo mismo con el “así”. Esto se debe a que cuando se trata de explicitar *como* qué veo aquello que veo, me resulta absolutamente imposible mostrar cosa alguna, debido a que el “como esto” no es susceptible de formularse como imagen y no está contenido en la percepción. No es, pues, en sentido estricto, percibido, sino apercebido, y designa por esta razón la forma siempre singular en que se anuncia tal o cual percibido.

Ahora bien, el análisis wittgensteiniano del cambio de aspecto, tal y como se practica a partir de figuras rompecabezas según el célebre ejemplo del pato-conejo, permite precisar el sentido de ser de la diferencia entre el “lo” y el “así”. El enigma del cambio de aspecto, que hace que uno vea en un momento la figura en tanto pato, mientras que hace un instante la veía como conejo, se debe a que:

30. *Ibid.*, p. 325-6.

“La expresión del cambio de aspecto es la expresión de una nueva percepción *al mismo tiempo* que la expresión de una percepción que permanece inalterada”³¹

Lo que permanece inalterado, mientras que el aspecto cambia, es el *perceptum*, o, más exactamente, lo visual. En efecto, si me pidieran que hiciese una copia tan fiel como fuese posible de lo que he visto antes y después del cambio, la figura sería una y la misma en ambos casos. Lo que cambia en el cambio de aspecto no es nada propiamente visual, sino que concierne exclusivamente a la interpretación a partir de la cual el *perceptum* se ofrece a la mirada³².

La diferencia entre el “lo” y el “así” es, en consecuencia, simultáneamente una diferencia de naturaleza y de estatuto. En tanto que tal es una diferencia absoluta que señala la inmensurabilidad del simple ver y el ver expresivo. Los *Etudes préparatoires* explicitan tal inmensurabilidad al introducir una distinción cardinal entre “la percepción” y “la experiencia visual vivida”.

“La copia describe la percepción *en su conjunto*. El modelo, al que me refiero nuevamente, describe una de *mis* formas de ver. Podríamos también llamarla: la experiencia visual vivida.”

“Así pues, la referencia al modelo, *más allá* incluso de la copia, puede formar parte de la descripción de la experiencia visual vivida. No forma entonces parte de la descripción de la percepción visual”³³.

Estos fragmentos resultan decisivos por más de un motivo. En primer lugar, porque establecen la tesis que guía toda la interrogación wittgensteiniana de las vivencias de aspecto —a saber, el no recubrimiento de la experiencia del objeto de la experiencia y, por consiguiente, la imposibilidad definitiva de comprender lo vivido a partir de estructuras objetuales. Los fragmentos resultan igualmente decisivos porque permiten sospechar por qué la cuestión

-
1. *Etudes préparatoires*, §949.
 2. *Fiches*, § 216.
 3. *Etudes préparatoires*, §§ 494 y 500.

de la expresividad que, en un primer momento, entre 1933 y 1944, había permitido determinar, por un lado, el juego a partir del cálculo, y, por otro lado, manifestar la imposibilidad de reducir la praxis a las reglas, ha sido luego continuado a lo largo de un análisis de las vivencias expresivas.

Hay que poner de relieve en efecto, en el ámbito de la segunda filosofía, una reorientación que sobrevino en 1945³⁴. A través de esta reorientación, que resaltó la cuestión del "ver como", Wittgenstein se siguió ocupando todavía del análisis de la praxis; pero ésta, que había sido interrogada al inicio como praxis sujeta a normas (como posibilidad de *reaccionar* ante paradigmas arbitrarios) se explora ahora en su singularidad, es decir, también en su creatividad.

Ahora bien, el análisis wittgensteiniano de las modalidades específicas de la expresión de lo vivido implica una crítica radical de la famosa tesis del *Tractatus* según la cual la *Erlebnis* sería inexpressable. Ahora, en efecto, lo vivido *debe poder* hallar su expresión, al igual que la percepción, pero a través de medios totalmente distintos: apelando a un modelo, si hacemos caso a los *Etudes préparatoires*.

El *Modell* es una noción a la cual Wittgenstein, según precisa, *todavía* hace referencia. Resulta evidente que la noción de modelo a la que aquí se recurre es la misma de la que se valía el *Tractatus* para definir la proposición (cf. 4.01)³⁵; esta noción remite, pues, al modelo en sentido matemático, en el sentido en que, por ejemplo, se puede concebir el espacio euclidiano como modelo *concreto*, más pobre —es cierto— que un espacio riemanniano.

¿Qué podría ser, sin embargo, la realización concreta de una experiencia visual vivida? El §368 de las *Recherches philosophiques* nos permite hacernos cierta idea:

34. Cf. G. H. von Wright, *op. cit.*, pp. 133-4: "A inicios de 1944, Wittgenstein seguía escribiendo sobre la filosofía de las matemáticas, pero el foco de su interés se desplazó a la filosofía de la psicología que le inspiraría una nueva versión de las *Recherches* (1a. parte). Después de 1944, no volvió a escribir sobre la filosofía de las matemáticas".

35. Retoma, en efecto, una de sus determinaciones. En la primera filosofía, el modelo estaba doblemente determinado: *simultáneamente* como esquema direccional y como realización concreta. A propósito de este punto, nos permitimos remitir al lector a nuestro estudio: "*D'une philosophie l'autre: la retouche de l'image*" (que aparecerá en *Le Cahier* del Collège international de philosophie).

“Le describo una habitación a alguien y, para cerciorarme de que ha comprendido, le pido que haga un cuadro *impresionista*. Opta entonces por pintar de rojo oscuro las sillas que según mi descripción eran verdes; donde yo decía ‘amarillo’, él pinta un azul. Tal era la impresión que había obtenido de mi habitación. —Entonces le digo: ‘¿Es exactamente así!’ ”

A diferencia de la percepción que se expresa en un retrato, la *Erlebnis* se expresa en un cuadro impresionista; y en él, halla su expresión *acertada*. Expresar una vivencia implica, por consiguiente, que se rompa con la ley de la reproducción, la que señala el eclipse de lo vivido, su doblegamiento ante la percepción. Ahora bien, sólo un cuadro impresionista puede escapar verdaderamente a la ley de la reproducción porque opera más allá de la distinción forma-color, no dibuja primero para colorear enseguida; en breve, porque no se deja guiar por la evidencia de las fragmentaciones conceptuales que estructuran la percepción.

Y por una razón adicional, cual es que el análisis de la expresión de una vivencia, tal y como se postula en este fragmento de las *Recherches*, implica que el cuadro impresionista queda fuera de la ley de la reproducción, nada menos que dos veces. En efecto, la expresión que aquí se reconoce como acertada no sólo no copia ni reproduce nada, sino que no aspira a fidelidad alguna. No define, pues, su medida de acuerdo con original alguno, porque, por muy paradójico que parezca, ¡ni siquiera tiene que asemejarse a aquello cuya acertada expresión constituye! Es esto lo que justifica precisamente la comparación de la descripción de la *Seherlebnis* con el modelo matemático que tampoco debe asemejarse —y no puede además de manera alguna asemejarse— a aquello cuya figuración constituye.

Perfectamente lograda sin guardar fidelidad a original alguno, la expresión acertada es siempre necesariamente original, puesto que no constituye copia alguna; *singular*, no puede guardar semejanza con nada que no sea ella misma. Es en este sentido que conviene comprender la afirmación enigmática según la cual la *Bild*, o de manera más general, la obra de arte, no dice jamás nada que no sea ella misma³⁶. Porque lo vivido, por ser vivencia expresiva, es *necesariamente* singular.

16. Cf. *Recherches philosophiques*, § 523: “Me gustaría poder decir ‘El cuadro me dice a sí mismo’. El hecho de que me diga algo reside en su propia estructura, en sus formas y sus colores”; y *Remarques Mêlées*, p. 71: “La obra de arte no pretende transmitir otra cosa que no sea ella misma”.

Pues bien, la singularidad, el carácter de lo “interior” en su sentido wittgensteiniano —es decir, de un interior articulado por el Logos— apela a la obra de arte como su expresión consumada. Es por ese motivo que en Bellas Artes el concepto de “ver como”, al igual que el de “entender como” adquieren carta de ciudadanía³⁷. Medimos a través de este postulado la última modificación del trabajo analítico del último Wittgenstein. Hasta 1944, las investigaciones filosóficas estuvieron determinadas unilateralmente en tanto que “investigaciones conceptuales”; luego, fueron caracterizadas como investigaciones conceptuales y *estéticas*. Wittgenstein escribió en efecto en un fragmento de las *Remarques Mêlées* fechado en 1949:

“Las cuestiones científicas pueden interesarme, pero jamás pueden cautivarme verdaderamente. Sólo pueden hacerlo las cuestiones conceptuales y estéticas. La solución a los problemas científicos me es, en el fondo, indiferente; pero no ocurre lo mismo en el caso de los otros dos tipos de cuestiones”³⁸;

*
* *

Queda aún por explicitar en qué sentido el último viraje que se advierte en el pensamiento wittgensteiniano, lejos de indicar cesura alguna dentro de la segunda filosofía, constituye, por el contrario, el desarrollo consecuente de cuestiones conceptuales que se debatieron antes de 1945. La determinación del paradigma en tanto que muestra y, de manera más general, la consigna de la cuestión de las reglas, puntos medulares del trabajo de aquel período, demostraron la necesaria “firmeza de la medida”³⁹ y, por consiguiente, el carácter coercitivo de las reglas (y/o paradigmas). Sin embargo, ambos postulados permitieron definir a la medida en tanto que “zona cercada en la que se advertía un vacío”⁴⁰ e hicieron surgir, como reverso de la disolución del paradigma-arquetipo, la famosa paradoja de las reglas y su aplicación⁴¹;

37. Cf. *Fiches*, § 208: “¿Cómo pues se llegó a formular siquiera el concepto de ‘ver esto como aquello’?” ¿En qué caso se forma? ¿Responde acaso a alguna necesidad? (Muy a menudo en las Bellas Artes).

38. *Remarques Mêlées*, p. 94.

39. *Remarques sur les fondements des mathématiques* (Paris, Gallimard, 1983), p.^o 271.

40. *Recherches philosophiques*, § 99.

41. Cf. *Ibid.*, §§ 198-201.

lido con claridad, la idea según la cual la obligación absoluta que las reglas imponen a nuestro actuar sería, sin embargo, incapaz de *determinar* nuestras prácticas, que surgen además al igual que las reglas a las que deben someterse.

Si el trabajo que la lengua opera en nosotros fuese antes que nada uno de “adiestramiento”, tal adiestramiento resultaría, sin embargo, demasiado breve y no lograría fundar, por sí solo, una analítica de la praxis. La prueba es que las conductas humanas son en verdad imprevisibles⁴², mientras que las reglas, puesto que determinan la acción como mera reacción cuasi instintiva, sólo son capaces de dar cuenta de prácticas perfectamente previsibles y uniformes.

Ahora bien, la imprevisibilidad es la señal distintiva de la práctica perceptiva tal como se manifiesta singularmente en el “ver como”. Y es que, efectivamente, el aspecto no se sustrae a la arbitrariedad⁴³, puesto que jamás existe necesidad alguna de que se reconozca este aspecto o este otro. Lo anterior ha de comprenderse de diversas maneras. En primer lugar, en el sentido de que puedo distinguir aquello que otro no distingue ni por asomo; pero también en el sentido de que uno mismo puede sorprenderse en un momento, por ejemplo, por la semejanza entre dos rostros y al cabo de un instante dejar de percibirla por completo; finalmente, en el sentido en que la expresión acertada” que se impone como la descripción de la experiencia nunca constituye la única posible, puesto que otra expresión que difiriese de la elegida *hic et nunc* y que no guardara respecto de ésta parecido alguno, siendo igualmente original podría convenir tanto como la anterior.

La diversidad de interpretaciones de una obra musical que Wittgenstein invocaba repetidas veces atestigua que las posibilidades de interpretación de una sinfonía, por ejemplo, permanecen siempre abiertas y que, de hecho, aun cuando exista una gama diversa de ejecuciones que no se asemejan, todas son, sin embargo, “interpretaciones acertadas”. Wittgenstein precisa que lo único que se puede determinar de antemano es qué constituye una pésima interpretación —en el caso de la sinfonía, una que se “ejecutase siguiendo el metrón-

2. Cf. *Ibid.*, §§374: “Los conceptos claramente delimitados suscitarían una uniformidad de conductas. Pero mi certeza en un caso corresponde a la *incertidumbre* de otro. Este es un hecho de naturaleza (*Naturtatsache*)”.

3. Cf. *Etudes préparatoires*, § 505.

nomo con exactitud”⁴⁴, haciendo caso omiso de que la temporalidad de la música, al igual que la temporalidad de lo vivido, no es la que imponen los relojes. Dicho de otro modo, no se trata de una temporalidad que, por concebir la ejecución en tanto que aplicación *absolutamente mecánica* de las reglas, socave la fuerza de expresividad del hacer en su raíz.

Pero qué ocurre exactamente en la interpretación de una obra musical o, con mayor precisión, en el “como” del “ver como” en el momento en que se me impone una interpretación y “veo de conformidad con un acto de interpretar”⁴⁵. En tal caso, me rindo a la sorpresa y no determino en forma alguna mi vivencia. La sorpresa que anuncia la aurora del aspecto y la exclamación que constituye su expresión acertada señalan que el pensamiento ya no es aquí lo que fue tanto en el segundo como en el primer Wittgenstein: un “cálculo que se vale de signos”. La especificidad de la aparición del aspecto radica efectivamente en que el asombro ocupa aquí el lugar del cálculo:

“¿Cuál es la expresión característica de esta aparición? ¿Cómo logro saber que alguien tiene tal experiencia? La expresión se asemeja a la del asombro”⁴⁶.

En la experiencia de la ocurrencia *pura*, no se produce vacilación alguna: uno no se pregunta, como en el caso de que vea algo mal iluminado, qué es exactamente lo que se ofrece a la visión, puesto que aquí el concepto se impone por sí solo⁴⁷. La interpretación no es, pues, una descripción indirecta de la experiencia a la que le tocaría prolongar la experiencia en el pensamiento; la interpretación es, por el contrario, la experiencia misma, e incluso, “la *primera* expresión de la experiencia”⁴⁸.

En consecuencia, si el “ver como” supone que lo visual resulte investido por lo conceptual, no puede concebirse sin embargo como fruto de un trabajo del concepto, en la medida en que, en este caso, la interpretación no sobreviene

44. *Remarques Mêlées*, p. 95.

45. *Fiches*, §217.

46. *Etudes préparatoires*, §437.

47. Cf. *Ibid.*, §§ 564-582.

48. *Bemerkungen über die philosophie der psychologie*, tomo 2, §20.

después, con miras a suplir una presunta experiencia inmediata rectificándola mediante un juicio del entendimiento, como ocurre en la *Meditación segunda* de Descartes, en el célebre ejemplo de los sombreros: uno los *vería* desde su ventana y *concluiría* que se hallan sobre hombres y que son éstos los que pasean por la calle.

El carácter repentino de la aprehensión del aspecto, el hecho, tantas veces señalado, según el cual el aspecto desaparece casi con la misma rapidez con que aparece, apuntan, por consiguiente, a poner de relieve la ausencia de todo "*herméneuein*" en la estructura del ver expresivo. Pero el hecho de que, además, la expresión acertada no sea ésta y ninguna otra (aun cuando uno no percibe nunca más que una a la vez) muestra que la estructura del "ver como" no es tampoco aquella de la "*apophansis*". Tal vez podríamos calificar el "como" en su sentido propiamente wittgensteiniano de creativo, entendiendo o "creativo" como la figura más elevada del actuar, en la que éste puede renunciarse en su singularidad.

*
* *

Advertimos aquí las nuevas posibilidades que pone de manifiesto la lucha wittgensteiniana contra la interioridad. La analítica de la estructura del "ver como" permite formular en efecto una determinación fundamentalmente nueva de la articulación significativa que hace estallar el círculo en el que se había encerrado la metafísica del ver tanto en el caso de Platón como en el de Descartes. En uno y en otro, el problema se planteaba de tal forma que se trataba de articular lo universal (entendido en un caso a lo largo de una temática del consenso y, en el otro, a partir de la percepción de la egoidad por el *intimor ultimo meo*) sobre el yo empírico. Era, pues, menester, dar cuenta de la posibilidad de remontar los particularismos del ver puro y simple empíricamente entendido, recurriendo a los paradigmas universales de un pensamiento concebido a partir de la modalidad de la *teoría* que sólo podía ser un pensamiento *puro*.

Para el último Wittgenstein, en cambio, toda forma de pensamiento resupone siempre necesariamente la articulación de lo universal, que será en el sucesivo un universal determinado historialmente (y no el *universum* del pensamiento clásico) sobre una vivencia que jamás es simplemente particular sino, en el sentido propio del término, *singular*, ya que no puede descubrirse particular sino en la medida en que lo inaugure la generalidad del Logos.

En adelante, el pensamiento, bajo el rostro eminente del *Gedanke*, no será sino *expresión*; y más precisamente, expresión de una *singularidad* ⁴⁹ que no se “repartirá” ya entre las determinaciones de esencia y los particularismos de una supuesta “naturaleza humana”.

A través del tratamiento de la cuestión de la expresividad y de aquella de la singularidad, a la que se llega principalmente mediante el análisis wittgensteiniano de las vivencias de aspecto, comprobamos un *auténtico* trastocamiento del platonismo, auténtico en la medida en que no opondría, como la inversión nietzscheana, el arte a la verdad, sino que anula al contrario tal juego de oposición, transformando de parte a parte la vieja cuestión de lo universal y lo particular.

Université de Toulouse

[Traducido del francés por Eleonora Falco]

49. Cf. *Fiches*, §494: “Las emociones se expresan en pensamientos (*Gedanken*)”.