



“Palabras como bellotas” Cuerpo y Lenguaje en Wittgenstein

J. KREBS, Víctor

*Pontificia Universidad Católica del Perú
Círculo Wittgensteineano
vjk5555@gmail.com / vkrebs@pucp.pe
Lima - Perú*

Resumen

La crítica de Wittgenstein a la subjetividad cartesiana se ha interpretado generalmente como un rechazo de lo subjetivo como mera ilusión. Pero Wittgenstein está empeñado en rescatar una dimensión de lo subjetivo que se hace invisible desde la visión internalista y dualista de la tradición. El primer e indispensable paso en la reconcepción de una subjetividad liberada de la visión internalista es explorar la relación entre el lenguaje y el cuerpo. De ahí se hace evidente que, lejos de responder a un problema epistemológico, Wittgenstein replantea la labor de la filosofía en función de una preocupación ética y estética.

Palabras clave: Wittgenstein, lenguaje, subjetividad, cuerpo, Merleau-Ponty.

“Words like acorns” Body and Language in Wittgenstein

Abstract

Wittgenstein's critique of Cartesian subjectivity has been generally interpreted as a rejection of the subjective as mere illusion. But Wittgenstein is intent on recovering a dimension of the subjective that becomes invisible from the traditional internalist and dualist perspective. The first indispensable step in the reconception of a notion of subjectivity free from internalism is to explore the relation between language

and the body. It becomes evident from that exploration that far from responding to an epistemological problem, Wittgenstein is rethinking the task of philosophy in terms of an ethical and aesthetical concern.

Key words: Wittgenstein, language, subjectivity, body, Merleau-Ponty.

Preludio

Nuestra visión del ser humano permanecerá superficial mientras no volvamos a ese origen, mientras no hallemos, detrás de la cháchara de las palabras, el silencio primordial, y mientras no describamos la acción que rompe ese silencio.¹

La impresión general que puede causar, y de hecho ha causado, la crítica que hace Wittgenstein a la subjetividad cartesiana, de que implica un rechazo de lo subjetivo como mera ilusión, es falsa.² La intuición detrás de la insistencia en la importancia de lo subjetivo va más allá de la confusión que Wittgenstein está tratando de superar. No se trata solo de creer erróneamente que cuando hablamos de dolor, por ejemplo, estamos refiriéndonos a una cualidad interna escondida detrás de las palabras mediante las cuales articulamos la experiencia. El ataque a ese modelo cartesiano de la subjetividad es en efecto el objetivo de sus críticas, sobre todo en la primera parte de las *Investigaciones*; pero que ese modelo sea responsable de una falsa interpretación de la intuición detrás de lo subjetivo, no quiere decir que se sigue inmediatamente de ese ataque —como lo han supuesto demasiados intérpretes de Wittgenstein—, que hablar de “dolor” o cualquier otra experiencia, no sea *nada más* que la habilidad que tenemos de emplear el lenguaje psicológico de manera pertinente y comprensible a los demás.

- 1 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phenomenology of Perception* [PP], Colin Smith (trad), Routledge: London 1999, p. 184.
- 2 Cf. KREBS, Victor J., “*El problema de la subjetividad y la importancia de ver aspectos en Wittgenstein*”, FLÓREZ, Alfonso/ HOLGUÍN, Magdalena/ MELÉNDEZ, Raúl (eds.), *Del Espejo a las Herramientas*, Siglo del Hombre Editores: Bogotá, 2003, pp. 261-288.

La concepción representacional del lenguaje aliada a la visión cartesiana nos hace ciegos a una dimensión de lo subjetivo que Wittgenstein está empeñado en rescatar, tanto en su constante apelación a nuestra experiencia ordinaria con el lenguaje (en sus descripciones gramaticales), como en su inicialmente enigmática reflexión acerca de lo que llama “la visión de aspectos”, que no es sino la común experiencia que tenemos a veces de percibir la misma cosa desde aspectos diferentes. La dificultad está en ver cómo se puede rearticular la experiencia subjetiva luego de desechar el marco cartesiano; en otras palabras, cómo poder liberarnos de la identificación de lo subjetivo con su distorsión internalista. El primer e indispensable paso en la reconcepción de una subjetividad liberada de esa distorsión es explorar la relación que va articulando Wittgenstein entre el lenguaje y el cuerpo. No es negligible la afirmación de Wittgenstein, que él quería concebir al lenguaje como algo animal.³ De ahí se empieza a ver claramente, como quisiera luego argumentar, que el propósito de sus exploraciones gramaticales, lejos de responder a un problema epistemológico, replantea la labor de la filosofía en función de una preocupación ética y estética.

1. El “contenido” de la experiencia

El problema de fondo en la discusión de conceptos psicológicos concierne para Wittgenstein al supuesto *contenido* de la experiencia, el cual es referido a un objeto interno y privado. Parece caer frecuentemente en la ilusión de creer que detrás de nuestro uso de expresiones psicológicas hay una experiencia “particular” que las palabras no expresan completamente o para la cual no hay expresión lingüística satisfactoria posible. Pero es obvio, por

3 Sobre la relación del cuerpo y el lenguaje desde la perspectiva específica del la visión de aspectos, ver KREBS, Víctor J., “The Bodily Root: Seeing Aspects and Inner Experience”, DAY, William & KREBS, Víctor J. (eds), *Seeing Wittgenstein Anew*, Cambridge University Press: Cambridge, 2010, pp. 120-139; y KREBS, Víctor J. “El cuerpo sutil del lenguaje”, *La recuperación del sentido. Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente, Equinoccio*: Caracas, 2008, pp. 173-186.

ejemplo, como lo observa Wittgenstein, que cuando yo digo “este es *mi* dolor, tú no puedes saber cómo se siente” mientras me golpeo el pecho⁴, no estoy informando a nadie de nada que no sea ya evidente. A lo más, lo que estas palabras significan es que soy yo quien está sintiendo dolor, pero eso es algo que ya sabemos si entendemos las palabras que estoy profiriendo. Mis palabras son, por lo tanto, palabras vacías, ejemplo de lo que Wittgenstein llama “un lenguaje de vacaciones”; un lenguaje que, desconectado de su sueño animal, engendra problemas ilusorios y quimeras.

El presupuesto filosófico dualista responsable de que pensemos en un “contenido” al que se refieren nuestras palabras, confunde la manera cómo significan en particular los términos psicológicos y nos sume en una bruma acerca de nuestra propia experiencia. La innegable complejidad y densidad de nuestro discurso psicológico depende de las profundas diferencias subjetivas que evidentemente se manifiestan ahí, pero no resultan de la inaccesibilidad de su verdadera fuente en la privacidad inefable de cada individuo. Depende de la dificultad propia de la transformación de la vivencia del cuerpo en palabra, de la dificultad de hacer de nuestra relación con el mundo algo inteligible al otro. En todo caso, esas diferencias subjetivas están siempre presentes en nuestra habla, y es en la descripción de nuestro uso del lenguaje en sus contextos concretos que se hacen inteligibles; pero tendemos a mistificar esa diferencias mediante una referencia a alguna experiencia interna y privada. Cavell sugiere que tal vez precisamente por esa misma complejidad y densidad, tan difícil de articular, pero más que nada por la vulnerabilidad que supone en nuestra comunicación con el otro, postulamos algo interno y privado para sellarnos de la responsabilidad de articular nuestras diferencias; como si detrás de la interpretación internalista de la subjetividad hubiese una cobardía exis-

4 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas* [IF], Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (trads), Editorial Crítica/UNAM” Barcelona, 1988, §253.

tencial, que hace de la crítica de Wittgenstein y de su concepción de la filosofía parte de una labor terapéutica y ética.⁵

La descripción minuciosa de las circunstancias y el contexto concreto en que pronuncio esas palabras es lo que revelará el significado de mis palabras; si lo que siento al golpearme el pecho y decirte que nadie puede sentir lo que yo siento es un reproche, por ejemplo, o quizás mi desconfianza, o simplemente la necesidad de precisión y claridad en nuestra comunicación, depende del contexto y las circunstancias y no de algún objeto interno accesible exclusiva e inmediatamente a mi conciencia. Es solo cuando pensamos “filosóficamente”, es decir, en el sentido que Wittgenstein combate, que tendemos a suponer que hay una experiencia privada e interna que solo yo puedo tener y tú siempre serás incapaz de conocer. Es entonces que:

Tratamos de apresar el proceso mental de entender que parece ocultarse tras esos fenómenos concomitantes más gruesos y por ello más visibles. Pero no da resultado. O dicho más correctamente: no alcanza en absoluto a ser un intento real. Pues aun suponiendo que yo hubiese hallado algo que sucediera en todos esos casos de comprensión – ¿por qué habría de ser entonces eso la comprensión? Sí, ¿cómo pudo ocultarse el proceso de la comprensión, si en efecto dije «Ahora entiendo» porque entendí?! Y si digo que está oculto – ¿cómo sé entonces dónde tengo que buscar? Estoy hecho un lío.⁶

Nuestro propio lenguaje, lleno de imágenes y símiles cuya aplicación no podemos siquiera examinar, produce una falsa apariencia que nos perturba y que nos pierde del sentido mismo de nuestras palabras. Como lo dice Wittgenstein:

5 CAVELL, Stanley, *Reivindicaciones de la razón*, Diego Ribes (trad), Editorial Síntesis: Madrid, 2003, IV, pp. 437-645.

6 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF §153.

Una figura nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues residimos en nuestro lenguaje y este parece repetírnosla inexorablemente.⁷

«¡Pues no es así!» – decimos. «¡Pero tiene que ser así!»⁸

Wittgenstein continúa cuestionando esa interpretación inter-nalista de nuestra experiencia y su referencia a un contenido mental en sus *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, pero al mismo tiempo abre un espacio para una interpretación diferente de la intuición que subyace a la apelación a lo subjetivo:

El ‘contenido’ de la experiencia, de la vivencia: –Yo sé cómo es un dolor de muelas, lo conozco. Sé lo que es ver rojo, verde, azul, amarillo, y sé lo que es sentir tristeza, esperanza, miedo, alegría, afecto, querer hacer algo, recordar haber hecho algo, pretender hacer algo, ver un dibujo alternadamente como la cabeza de un conejo o de un pato, entender una palabra de una manera y no de otra, etc. Sé también qué es ver la vocal “a” gris y la vocal “ü” morada –Sé también, lo que pasa por mi mente cuando tengo esas experiencias. Pero cuando las tengo no pasan por mi mente tipos de comportamiento ¿Sé entonces realmente lo que pasa por mi mente cuando tengo este tipo de experiencias? ¿Y qué quiere decir eso? ¿Cómo puedo explicárselo a nadie, o siquiera a mí mismo?⁹

Hay efectivamente algo que está pasando por nuestra conciencia: Sé lo que es ver los diferentes colores, o sentir diversas emociones, o tener intenciones; incluso sé lo que es tener experiencias que van más allá de las características empíricas que percibo con mis sentidos –como cuando vemos una figura alternadamente una vez como pato y otra vez como conejo, o cuando una misma palabra nos hace pensar en diferentes significados o cuando una experiencia sinestésica nos permite asociar, por ejemplo, distintos

7 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF §115.

8 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF §112.

9 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarks on the Philosophy or Psychology* [RPP], The University of Chicago Press: Chicago, 1980, vol I, §91.

colores a vocales, o características físicas con los días de la semana (“el viernes es gordo, el lunes flaco”). Pero Wittgenstein primero cuestiona si aquello de lo que hablamos es *de verdad* “una experiencia”. El hecho de que no podamos encontrar ningún contenido interno que corresponda a la diferencia pareciera desdecir que lo sea. ¿Cómo decidir esto? Mencionamos la experiencia pero no podemos especificar de qué experiencia se trata. La experiencia aquí, nos dice Wittgenstein, es como una vestimenta detrás de la cual “solo encontramos un vacío”. Pero luego continúa reflexionando:

“Al escuchar ‘banco’, el significado banco-de-dinero me vino a la mente.” Es como si vivenciara un germen del significado y luego fuera interpretado. Ahora bien, *es* eso una experiencia? Uno podría decir justamente: “Tuve una experiencia que fue el germen de este uso.” Esa podría ser una forma natural de expresión para nosotros.

No hay nada objetable en pensar los fenómenos psicológicos como si fuesen “semillas” de donde surgen nuestras palabras, con tal que no nos dejemos seducir por la idea errónea de que haya algo que efectiva, literalmente crece en nuestro interior. Sería, para usar la analogía de Wittgenstein, como dejarnos seducir por la palabra “movida” en “movida de un juego”, pensando que estamos hablando de algún tipo de movimiento físico. No sería sino otra instancia de la seductora apariencia del lenguaje.

Pero si ciertos fenómenos psicológicos pueden ser vistos como “semillas” de donde surgen palabras, debemos pensar el proceso no en el sentido literal de una semilla en crecimiento, sino en el sentido en que nos referimos a “una movida en el juego, [donde] no estamos hablando de un tipo de movimiento.”¹⁰

Igual, en el caso de la común experiencia que expresamos cuando decimos “tener la palabra en la punta de la lengua” también se nos impone “la idea de un espacio en el que solo esta palabra puede encajar, aunque aun no esté aquí.”

10 WITTGENSTEIN, Ludwig, RPP I, §94.

—Uno tiene la experiencia de una palabra que va *creciendo*. Y podría tal vez también decir que ha vivenciado un significado creciente, o una creciente explicación del significado. —Solo que es extraño que no queramos decir que había algo ahí, que luego creció a ser esta explicación. Pues en el momento que ‘levantas la mano’ dices que ya la tienes. —Muy bien; pero podrías también decir “Ahora puedo decirla”, y si esta *habilidad* crece en un *decir* es algo que no sabes. Y qué si ahora se dijese “el decir es el fruto de esta habilidad, si creció de esta habilidad”?¹¹.

No es necesario sucumbir a la tentación o al hábito de pensar en algo de lo que me tengo que hacer y a lo que aludo en la imagen de algo que crece hasta resultar en mis palabras. Podemos simplemente pensarlo como una potencia que se actualiza en mi acción o en mis palabras, pero que en la ausencia de palabras o acciones no tiene ni sentido ni contenido alguno. El que ahora que lo he dicho pueda decirlo y antes no, muestra que la habilidad de la que hablo es inseparable de la acción que identifico como su fruto o que la habilidad no es sino la sombra que proyecta sobre el pasado el fruto presente. Cuando solo siento que puedo decirla, esa sensación puede nunca lograrse, y hasta el momento en que se logre con mis palabras no es nada sino una fantasía; tan natural como lo es la fantasía que puedo tener de que puedo volar de un lado del río al otro, pero que resulta ser nada más que eso hasta que lo haga (si es que efectivamente puedo hacerlo). Podríamos decir que hasta el momento en que me articulo en una expresión verbal, la “experiencia” o sensación que tengo es expresivamente plena, pero representacionalmente vacía. Vacía en el sentido de que el silencio preñado que precede a un gesto, por ejemplo, es mudo, hasta que desemboca en gesto. El silencio estará plenamente presente ya en las palabras, aun cuando la riqueza de esa primera articulación no agote el potencial del que surge. Lo que “contiene” a estas palabras antes que las pronuncio, es lo mismo que “contiene” a un gesto antes de hacerlo. Ambos surgen de un silencio o mudez precedente, y es a

11 WITTGENSTEIN, Ludwig, RPP I, §254.

este silencio pre-expresivo o pre-lingüístico, a esta direccionalidad potencial o intención sin objeto, a lo que se refiere la experiencia, o la sensación de la que decimos que es imposible de articular.

No está demás insistir, entonces, que esto no quiere decir que no haya “actividad interna” a la que la mención de una “experiencia” da voz. Solo que esta actividad interna no tiene contenido; es vacía para el conocimiento representacional, aun cuando sea, en efecto, algo que vivimos. No es un algo, parafraseando a Wittgenstein, pero tampoco es una nada.¹² Adquiere contenido solo en la manera en que (y cuando) nuestras palabras y acciones –es decir, nuestro comportamiento verbal y no verbal– comienzan a articularla. Nada está pasando “dentro mío” cuando tengo estas experiencias; ese espacio privado es tan solo una representación del mismo lenguaje. Giorgio Agamben nos da una imagen perfecta de esta intuición:

Enciendo la luz en una habitación a oscuras: ciertamente la habitación iluminada ya no es la habitación a oscuras, la he perdido para siempre. Y sin embargo, ¿no se trata acaso de la misma habitación?, ¿no es precisamente la habitación oscura el único contenido de la habitación iluminada? Aquello que ya no puedo tener, aquello que se queda infinitamente atrás y que, al mismo tiempo, me empuja hacia adelante, es solo una representación del lenguaje, la oscuridad que se le propone a la luz; pero si abandono el intento de alcanzar este presupuesto, si centro mi atención en la luz misma, si la recibo –lo que la luz me da es, entonces, la misma habitación, la oscuridad no hipotética. [...] –la luz no es más que el sucederse de la oscuridad a sí misma.¹³

Es importante ver, entonces, que Wittgenstein no está intentando negar la experiencia subjetiva. Más bien está tratando de redefinir nuestra concepción de la subjetividad, reorientando la manera en que la pensamos. El antídoto de Wittgenstein al embrujo del lenguaje es la

12 WITTGENSTEIN, Ludwig, *IF* §304.

13 AGAMBEN, Giorgio, “Idea de la luz”, *Idea de la prosa* [IP], Laura Silvani (trad), Ediciones Península, Barcelona, 1984, p. 103.

apelación a nuestro empleo ordinario del lenguaje que sirve como la luz que encendemos, desde la experiencia concreta, desde la estética y el cuerpo, para dejar atrás a la representación falsa que nos hemos hecho bajo el influjo de una idea preconcebida. Lo que importa, como lo insiste repetidamente, es que hagamos las distinciones necesarias para discernir los múltiples matices de los conceptos que empleamos para expresar fenómenos psicológicos, y que veamos tales descripciones y observaciones no como intentos de reducir la experiencia a “meras palabras”, palabras cuyos significados son el resultado de acuerdos sociales o convenciones, sino para reconcebir las palabras, y en particular los términos psicológicos y su densidad existencial, como parte de nuestro ser entero.

2. Cuerpo

Al considerar el fenómeno de la memoria estamos también inclinados a verlo en función de contenidos mentales. Pero, como observa Wittgenstein, cuando alguien me pregunta qué he estado haciendo en los últimos veinte minutos, por ejemplo, le contesto de inmediato sin ninguna premeditación. Y es que al responder, no estoy “leyendo” lo que recuerdo desde un teatro mental o cualquier representación interna¹⁴; a lo que nos referimos cuando lo llamamos “un proceso mental” es a esa reacción, a ese movimiento intencional de mi cuerpo, y no a lo que sea que nos estemos representando mentalmente. Pero el lenguaje nos seduce, nos da imágenes que remedan otros contextos del lenguaje (procesos y representaciones mentales, por ejemplo) pero que no nos dan ninguna indicación de cómo aplicarlas en este caso. La seducción del lenguaje de la que surgen nuestras perplejidades filosóficas radica en esa indefinición.

Por eso nos insta Wittgenstein a considerar que, por ejemplo, “calcular de memoria” no es como calcular sobre el papel. Esa analogía nos lleva a concebir lo que está sucediendo como algo que

14 WITTGENSTEIN, Ludwig, RPP I, §105.

hacemos en la mente, en nuestra “tabula interna”, como cuando hacemos una suma sobre el papel. Rompe el hechizo aquí recordar que “un pedazo de papel blanco con rayas negras sobre él no se parece en absoluto a un cuerpo humano.”¹⁵ La palabra no es como un telescopio que ausculta nuestra interioridad y nos transporta a sus profundidades, de las que la palabra transmite oblicuamente una indecibilidad. Es más bien como un movimiento inmediato de nuestro cuerpo, que se orienta en el mundo a partir de otro tipo de percepción que la intelectual y otro modo de conciencia.

Para Merleau-Ponty, al pronunciar una palabra, lejos de expresar “un proceso mental”, lo que estamos haciendo es incorporando la palabra como “una modulación y posible uso de mi cuerpo”. Escoger una palabra para expresarme, escribe, es como “estirar la mano para rascarme la parte de mi cuerpo que me está pican-do.”¹⁶ Y Wittgenstein por su lado nos dice que escogemos las palabras como por aromas:

Es como si la palabra que entiendo tuviese un ligero aroma que corresponde a como la entiendo. Como si dos palabras familiares se distinguieran para mí no meramente por su sonido o apariencia, sino también por una atmósfera, aun cuando no me *imagino* nada en conexión con ellas.¹⁷

A esa misma “atmósfera” es a lo que está aludiendo Wittgenstein cuando dice de las palabras de despedida (“Leb wohl!” En alemán, “Farewell!” en inglés o “Adiós” en castellano) que ““contienen todo un mundo de dolor.’ ¿Cómo *puede* estar contenido en ellas?—Está ligado a ellas. Las palabras son como bellotas, de donde puede nacer un roble.”¹⁸ La palabra se convierte así en una extensión de mi cuerpo, un nuevo sensorio a través del cual la realidad nos

15 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF §364.

16 MERLEAU-PONTY, Maurice, PP, p. 180.

17 WITTGENSTEIN, Ludwig, RPP I, §243.

18 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Aforismos Cultura y Valor [CV]*, Elsa Cecilia Frost (trad), Editorial Espasa Calpe: Madrid, 1996, p. 105.

toca y la sentimos. Las palabras no están por lo tanto hechas tan solo de un sentido literal, que entendemos intelectualmente; pueden reducirse a ello, sobre todo cuando las utilizamos con algún propósito práctico particular sin ninguna necesidad para una comprensión más profunda de su significado. Benjamin se refería a ese lenguaje instrumental como un lenguaje “burgués”, y lo distinguía, como también lo hacía Heidegger, del lenguaje que utilizamos cuando están en juego otras relaciones más profundas en las que nuestro uso de nuestras palabras va más allá del instrumental y su entendimiento meramente intelectual.

La capacidad que tenemos de usar nuestras palabras “como símiles de nuestros sentimientos”, al igual que la capacidad que tenemos de proyectar significados a nuevos contextos, usando las palabras siempre de maneras inéditas (alegorías, sentidos secundarios) depende, no de una facultad cognitiva y explicativa, sino de lo que podemos llamar una sensibilidad descriptiva, *estética*. Es el “cariño” por nuestras palabras [*Anhänglichkeit an unsere Worte*], como lo pone Wittgenstein, que es capaz de darnos “el sentimiento de que [la palabra] ha tomado su significado en sí misma, que es una semblanza de su significado.”¹⁹ Esta conexión de las palabras con nuestra corporalidad, que Wittgenstein vincula con nuestro sentimiento, nos otorga la facultad de percibir fisionómicamente el mundo, a partir del afecto, el apego, la afinidad, la afición. Define una forma diferente de estar en el lenguaje y por lo tanto en el mundo, desde donde vivenciamos el significado de las palabras o vemos aspectos del mundo. La reconexión del lenguaje con su raíz íntima, concreta, corporal es lo que nos despierta del trance o embrujo del lenguaje, y es también precisamente aquello que eliminamos o a lo que nos hacemos ciegos cuando reducimos la subjetividad a la privacidad cartesiana.

Vivir el significado de una palabra, verla fisionómicamente requiere del mismo tipo de sensibilidad que la facultad de ver el

19 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF, II, p. 499.

mundo a través de aspectos. La desconexión de nuestras palabras de nuestra corporalidad es causa de una ceguera que nos impide vivenciar su significado y nos impide ver aspectos. Es la gente que no se relaciona y quizás ya no puede relacionarse con sus palabras de ese modo, que han perdido el cariño a sus palabras, la que constituye el verdadero problema; un problema ético al mismo tiempo que una tarea para el filósofo. La labor de la filosofía consiste por lo tanto de recordatorios terapéuticos.

La importancia [del concepto de 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?»²⁰

El rostro familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado – podría haber seres humanos a quienes todo eso fuera ajeno. (Les faltaría el cariño por sus palabras.) – ¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros? – ¿En qué escogemos y valoramos las palabras?²¹

En la medida en que las cosas o fenómenos que articulan nuestras palabras son fundidos o amalgamados con ellos en nuestra conciencia, estas se hacen capaces de evocar en nosotros no solo el significado canónico, establecido en la definición literal del objeto o fenómeno, sino también su reverso estético, su gestualidad. Nuestra memoria corporal encapsula y preserva esa amalgama, cargando a las palabras de la misma fuerza estética –es decir, las mismas oscuridades y potencias– que tienen para nosotros los objetos o fenómenos mismos, haciéndolas el retrato vivo de su significado, dotándolas de un poder fisonómico, de (con)movernos, de provocar una reacción de nosotros tan significativa que amplía nuestra percepción, y nos hace capaces de ver realmente diferente,

20 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF, II, p. 491.

21 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF, II, p. 499.

de ver el mundo en sus aspectos mutables en lugar de en función de substancias o esencias sedimentadas. Ser capaz de discernir la palabra es lo mismo que saber leer a los objetos a los que le dan voz, ser capaz de sentirlos o conocerlos empáticamente, saber qué es la cosa, dónde se ubica, cuáles son sus condiciones. Los aspectos más opacos y desconocidos del objeto o fenómeno, sus potenciales aun ocultos son abiertos e incorporados a las palabras, que se convierten así en un espejo de múltiples superficies, en un caleidoscopio de resonancias o gestos capaces de propiciar nuestra valoración, nuestra inversión y cariño.

Lo que nos puede llevar al error se encuentra en la necesidad que tenemos de explicar en lugar de simplemente describir, como si intentásemos mediante la explicación lograr algún control sobre nuestra experiencia. Pero Wittgenstein recomienda exactamente lo contrario, no controlar, ni definir, sino discernir y recibir.

La mera descripción es tan difícil porque *uno cree* que para entender estos hechos uno tiene que completarlos. Es como si uno viera una malla con colores desparramados y dijese; en la forma como están son ininteligibles; solo tienen sentido cuando uno los completa en una forma. –Mientras que yo quisiera decir: Aquí *está* todo (si lo completas lo falsificas).²²

Es casi por inercia que caemos en al trance del lenguaje y su tendencia a la sedimentación, a los significados intelectuales y cognitivamente saneados de toda oscuridad y ambivalencia, divorciados de la dinámica vital. El divorcio de este elemento estético en nuestra concepción del lenguaje es precisamente lo que Wittgenstein encuentra tan repulsivo en el Esperanto, cuyas palabras son meros simulacros que “juegan a ser lenguaje. Un mero sistema de signos escritos no nos repugnaría tanto.”²³

Como insiste Juliet Floyd “un tema crucial en la filosofía madura de Wittgenstein es su crítica de la idea que el pensamiento y

22 WITTGENSTEIN, Ludwig, IF §257.

23 WITTGENSTEIN, Ludwig, CV, p. 105.

lenguaje humano están completamente gobernados por reglas gramaticales [así como] su insistencia de que la evolución del lenguaje, las matemáticas y la lógica en particular, son en general indeterminadas e impredecibles.” Esto es evidente sobre todo en las discusiones de Wittgenstein sobre el significado figurativo o “secundario” que ocurre en regiones “donde no hay acuerdo antecedente en criterios.”²⁴ “En el reino de lo figurativo” explica Cavell, “nuestras palabras no se sienten como limitantes sino como liberadoras, o no como obligatorias sino como vinculantes.”²⁵ Uno puede, por supuesto, funcionar en el mundo cotidiano sin ejercitar la capacidad para lo figurativo; por lo que nuestra ceguera de aspectos, nuestra sedentariedad, la sedimentación de nuestro lenguaje pueden en realidad prevalecer en nuestra forma de vida. Pero de ese modo nos privamos de ciertas intimidades más profundas. Y es que “mis palabras son mis expresiones de mi vida; yo respondo a las palabras de los demás como expresiones suyas, e.d., respondo no solo a lo que sus palabras significan sino igualmente a lo que ellos significan con ellas... Imaginar una expresión (experimentar el significado de una palabra) es imaginarla como expresión de un alma.”²⁶ Y esas expresiones de nosotros mismos, esos actos de habla, hacen presente lo no dicho, expresan el alma del otro, están paradigmáticamente presentes en aquellas expresiones que emanan de nuestra experiencia de aspectos, en aquellas expresiones que pueblan el ámbito de los significados secundarios y figurativos donde nos movemos más allá de la gramática establecida del lenguaje y donde no dependemos de ningún acuerdo previo sino que simplemente confiamos en que nuestro mutuo afinamiento nos lleve juntos a nuevas áreas de acuerdo y sentido.

24 FLOYD, Juliet, “On Being Surprised: Wittgenstein on Aspect Perception, Logic and Mathematics, DAY, William & KREBS, Víctor J., *Seeing Wittgenstein Anew*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 337.

25 CAVELL, Stanley, “Lo escéptico y lo metafórico”, *En busca de lo ordinario. Líneas del Escepticismo y Romanticismo*, Diego Ribes (trad.), Cátedra: Valencia, 2002, p. 231.

26 CAVELL, Stanley, RR, p. 469 (traducción ligeramente modificada).

3. Lo gestual y lo indecible

La gramática, tal como entiendo el sentido de Wittgenstein, es el nombre que la lógica recibe una vez que ha sido asumida en su integridad espacio temporal, física, sensible y sensual. George Steiner la define como “la estructura nerviosa de la conciencia”, articulando en esa frase la relación dialéctica que el lenguaje tiene con el cuerpo, el intelecto y la conciencia. Es a partir de esta comprensión del lenguaje, del hecho que nuestro cuerpo y su potencia gestual participa de nuestro empleo de palabras, que me parece necesario explorar la relación entre lo conceptual y lo fenomenológico. En este contexto y aun teniendo presente la admonición constante de Wittgenstein contra la separación de cualquier experiencia de su articulación lingüística, es decir, siendo consciente en todo momento de que toda articulación de nuestra experiencia debe necesariamente forjarse a través de nuestros conceptos, podemos querer enfatizar el papel de lo corporal en las expresiones psicológicas. Según Merleau-Ponty, “la vida «mental» o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y [...] el sujeto pensante debe fundarse en el sujeto encarnado”:

¿Qué expresa el lenguaje, pues, si no expresa unos pensamientos? Presenta o, mejor, *es* la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significados. El término «mundo» no es aquí una manera de hablar: quiere decir que la vida «mental» o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe fundarse en el sujeto encarnado...una contracción de la garganta, una emisión de aire sibilante entre la lengua y los dientes, cierta manera de accionar nuestro cuerpo, se deja investir de pronto de un *sentido figurado*, sentido que esos gestos significan fuera de nosotros. Esto no es ni más ni menos milagroso que la emergencia del amor en el deseo o la del gesto en los movimientos no coordinados del inicio de la vida...Para que el milagro se produzca, es necesario que la gesticulación fonética utilice un alfabeto de significaciones ya adquiridas, que el gesto verbal se ejecute en un cierto panorama común a los interlocutores, como la compren-

sión de los demás gestos supone un mundo percibido común a todos en el que su sentido se desarrolla y despliega.²⁷

El lenguaje, podríamos decir, presupone la función significante que resulta del hecho de las maneras como esas manifestaciones gestuales primitivas son apropiadas por las palabras que aprendemos en nuestras formas de vida. Pero también involucra una apertura a algo más que no pertenece al dominio del discurso significante, que no se traduce en una proposición que carga un significado o transmite alguna información.

Pero esta condición no basta: la palabra hace surgir un sentido nuevo, si es palabra auténtica, como el gesto da por primera vez un sentido humano al objeto, si es un gesto de iniciación. Por otro lado, es necesario que las significaciones ahora adquiridas hayan sido unas significaciones nuevas... Hay que reconocer, pues, como un hecho último esta potencia abierta e indefinida de significar –eso es, a la vez de captar y de comunicar un sentido– por la que el hombre se trasciende hacia un comportamiento nuevo, o hacia el otro, o hacia su propio pensamiento a través de su cuerpo y de su palabra.²⁸

Yo sé que alguien más está sintiendo lo que yo, porque me reconozco en sus palabras (o sus gestos, o su música, o su danza o cualquier otra expresión artística). Obviamente su inteligibilidad depende del reconocimiento (o de la comunidad de significado manifestado en ese reconocimiento) de las palabras y las acciones en que nuestro estado mental o psicológico se expresa. Es porque nosotros habitamos la misma gramática, por así decirlo, que hemos aprendido los mismos juegos de lenguaje, participado de las mismas prácticas, que compartimos la misma forma de vida, que estas palabras significan lo que significan para nosotros y son reconocibles como expresiones de experiencia subjetiva. El lenguaje no solo absorbe el peso o la importancia del sentimiento o la expe-

27 MERLEAU-PONTY, Maurice, PP, pp. 209-210.

28 MERLEAU-PONTY, Maurice, PP, pp. 209-210.

riencia, sino que también marca el límite de inteligibilidad de la experiencia —y deberíamos agregar: tanto para mí como para los demás.

En la medida en que el lenguaje “no es un acompañamiento externo o vehículo de procesos intelectuales”, que es precisamente lo que Wittgenstein pretende subrayar en sus ideas de juegos de lenguaje y formas de vida, y en la medida en que el sujeto es un ser plenamente corporal, debemos reconocer un significado gestual o existencial en el habla. El lenguaje, para ponerlo de otra manera, es tanto conceptual como mimético.

Como comenta Agamben, reflexionando sobre este aspecto dual en el lenguaje, si podemos reconocer la gestualidad de la lengua, si podemos decir que el lenguaje es en este sentido originario gesto, entonces lo que está en cuestión aquí no es tanto un contenido prelingüístico, ni un sentimiento o contenido mental, sino “por así decirlo, el otro lado del lenguaje, la mudez inherente a la capacidad humana del lenguaje, su morada muda en el lenguaje.”²⁹ Y aquí podemos empezar a hablar de una dimensión revelacional del habla, donde por “revelación” nos referimos a su heterogeneidad con respecto a la razón:

El contenido de la revelación no es una verdad que pueda ser expresada en la forma de proposiciones lingüísticas acerca de un ser, sino más bien, una verdad que concierne al lenguaje mismo, al hecho mismo de la existencia del lenguaje. El significado de la revelación es que los seres humanos pueden revelar los seres a través del lenguaje pero no revelar al lenguaje mismo.³⁰

Cuando pronuncio estas palabras que no pueden ser reemplazadas por ninguna otra palabra, hay una confluencia entre las dimensiones informacionales y gestuales del habla. Como si el len-

29 AGAMBEN, Giorgio, “Kommerell, or On Gesture”, *Potentialities* [P], Daniel Heller-Roazen (trad), Stanford University Press: Stanford, 1999, p. 78.

30 AGAMBEN, Giorgio, “Idea del lenguaje”, *IP*, pp. 39-40.

guaje fuese capaz al mismo tiempo (en sus momentos privilegiados) no solo de comunicar un contenido proposicional, sino también de transmitir una postura en el mundo, una particular ubicación en la red de sentidos que da evidencia de este punto de contacto entre nuestro yo carnal y nuestra conciencia lingüística. Se trata, en otras palabras, del hecho que la palabra, el lenguaje, existe.

Este descubrimiento es el misterio que las *Investigaciones* conserva como una posibilidad viva, en la medida en que no niega sino que vuelve una y otra vez sobre la tensión entre lo interno y lo externo, entre la experiencia del sentimiento interno y la experiencia de su trascendencia, y por lo tanto de su impotencia lingüística. Quiero decir la conciencia de que toda palabra y conocimiento humano tienen su raíz y fundamento en una apertura que los trasciende infinitamente y que concierne solo al lenguaje mismo, a su posibilidad y su existencia ...no tiene nada que ver con ninguna proposición acerca del mundo tomado como vehículo de información; no apunta a algo que podría ser dicho en el lenguaje, sino que nos muestra su trascendencia, no hacia un más allá sino en “la intimidad de vivir aquí”, en la intimidad de la cercanía y de la proximidad de nuestras palabras.³¹

En la intuición de lo subjetivo que acompaña a nuestras palabras, el ámbito de lo potencial se revela al fondo del habla. Si la filosofía es en efecto un trabajo sobre uno mismo, como lo dice el propio Wittgenstein, y esto implica luchar contra las dificultades del sentimiento y la voluntad³², como también lo afirma, entonces lidiar con esta apertura del lenguaje significa resistir la necesidad de explicación y cierre, aprender a vivir con su inagotabilidad.

Cuando sentimos la necesidad de apelar a una privacidad más allá de los límites del lenguaje podemos entenderla no como una mera confusión, sino como una resistencia a esa apertura inde-

31 AGAMBEN, Giorgio, “Kommerell, or On Gesture”, [P] p. 84.

32 WITTGENSTEIN, Ludwig, “Filosofía”, *Ocasiones filosóficas 1912-1951. Cátedra: Madrid*, 1997, p. 171.

finida, como un intento de huir del mundo y evadir su complejidad; no tanto, en otras palabras, como el portal a un mundo más íntimo, más personal, sino siempre como un nuevo comienzo en compañía y mutuo esfuerzo con los demás. Este nuevo comienzo constituye la demanda ética del pensamiento de Wittgenstein encapsulada en su concepción de la filosofía como una lucha contra el embrujo de nuestra inteligencia por medio del lenguaje.