

SOPHIA

Revista de **Filosofía**



3 - 2008

CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA



REVISTA SOPHIA

1-0002

3

Litterae

W Ludwig Wittgenstein

juegos del lenguaje

Exordium

¿Cómo Filosofar hoy en América Latina? (II Parte)

Summarium

El Lobo Estepario

In Praesentia

Las Metáforas del Cuerpo...



Los límites del lenguaje

Los límites del lenguaje

¡CUESTIONES FILOSÓFICAS!

I CONGRESO DE FILOSOFÍA PARA BACHILLERATO

¿Porqué Filosofar, hoy?

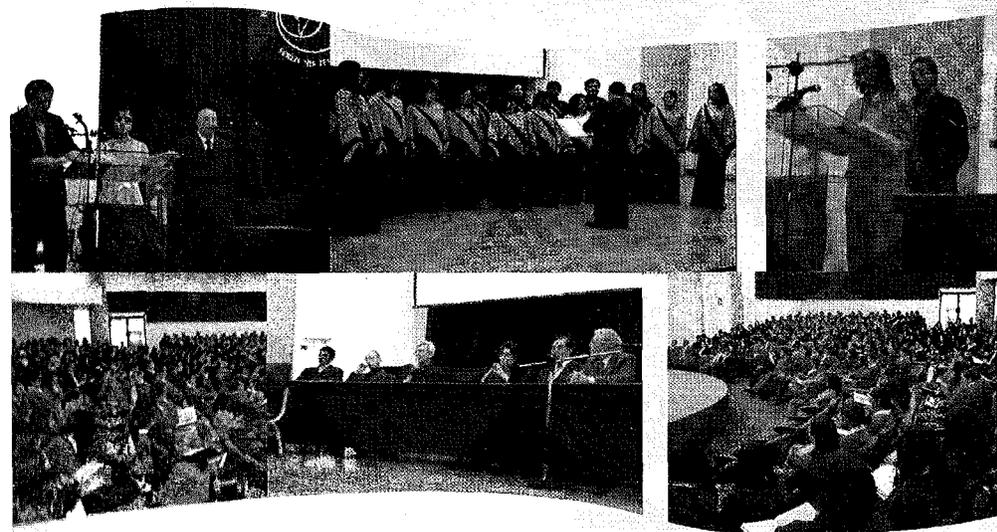
La Casa de la Cultura Ecuatoriana, la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y la Revista de Filosofía "Sophia" organizaron, el pasado 10 de Enero, en el Auditorio Mayor del Centro Cultural de la P.U.C.E, el I Congreso de Filosofía para Bachillerato cuyo tema central giró en torno a la pregunta ¿Porqué Filosofar, hoy?. Evento que reunió a más de 500 estudiantes de bachillerato en Ciencias de los colegios más importantes de la ciudad de Quito, así como a reconocidos filósofos ecuatorianos: Dr. Wladimir Sierra (Director Escuela de Sociología PUCE), Dr. Fernando Tinajero (Asesor Casa de la Cultura Ecuatoriana), Dr. Samuel Guerra (Director Grupo de Investigación de Consultoría Filosófica P.U.C.E) y Lic. Alfonso Montalvo (Director Escuela de Filosofía P.U.C.E)

Este ambiente fue propicio para presentar el segundo número de Sophia. Entre otras cosas, Fabián Guerrero (Director de Publicaciones de la Casa de la Cultura) manifestó que: <<Al menos dos constantes atraviesan la revista SOPHIA. La primera es la clara conciencia de bajar de su elevado pedestal a la Filosofía; y retornar, así, a sus orígenes en la Grecia antigua, donde la actividad de razonar, pensar y hacerse preguntas sobre el devenir humano era inherente a todos los individuos, los cuales merodeaban por las plazas en busca de un pretexto para la discusión filosófica. La segunda es el papel central que juegan los filósofos; y, particularmente, los que pretenden desmitificar el sentido cerradamente elitista de la Filosofía.

SOPHIA está interesada en inaugurar una suerte de optimismo crítico que siente el acontecer humano con lucidez. Siendo así, no busca acomodar su discurso filosófico para maquillar la realidad, sino para que sus argumentos desnuden todos los flancos posibles de dicha realidad, buscando la manera de que cada cual se mueva con más holgura por la realidad, a pesar de que sea tan terrible.

Sus dos primeros números ubican a esta revista cerca de las personas, internándose en las cosas que pasan, haciendo gala de un estilo contra algo y a favor de algo; en un tono ameno, optimista, límpido y coloquial. Para esta revista todos los temas son importantes y vitales. Los enfoca con una soltura literaria y agudeza franca y apasionada. No ofrece lecciones pacatas de ética, moral o política al por mayor. Mucho menos trata de adoctrinar a nadie. Busca, eso sí, dejar en claro el rotundo placer por la sabiduría y su inigualable aventura. El interés sugestivo y presente de la Filosofía como una mirada despejada e inteligente de eso que bulle a nuestro alrededor y que busca cercenar las posibilidades de lo humano. El Filosofar, en suma, como un antídoto reflexivo, pugnaz, pleno de humor, contra la pedantería y la intimidación doctrinal. >>

El enfoque y la perspectiva con la que se abordaron los temas filosóficos dieron mayor apertura para el planteamiento de varias inquietudes por parte de los estudiantes. De igual manera agradecemos a las autoridades y a sus instituciones por la acogida que tuvo el mencionado Congreso.



Vida sin formas o formas de vidapor **Santiago Zarría**
Director Revista "Sophia"

Extraño hablar con alguien de cosas sin sentido, hablar con personas inteligentes prostituye mis ideas. No se conviertan en filósofos académicos; aunque sé, que la tentación de fingir que piensan es muy grande. Me gustaría estimular a alguien a tener pensamientos propios y no que mi obra les ahorre a otros tener que pensar, decía Wittgenstein. Millonario, pobre y excéntrico filósofo de propias ideas a quien SOPHIA dedica y propone, en Litterae(ensayos) un encuentro con su pensamiento, manifestación y repercusiones, particularmente desde la visión del Tractatus logico-philosophicus. Aquel que refleja el atomismo lógico y las Investigaciones Filosóficas que manifiestan, por su lado, el positivismo lógico y la filosofía analítica.

Según Wittgenstein los problemas de la filosofía únicamente descansan en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje "Todo lo que puede ser dicho, puede decirse con claridad; y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse." Nuestro lenguaje disfraza el pensamiento; ya que, lo que creíamos eran problemas en realidad no lo son; sino equivocaciones del lenguaje común y corriente que distorsionan su forma lógica es decir, son pseudoproblemas. Dicho esto no hay nada más que decir, hay que callar. Problema resuelto, adiós a la filosofía. Éste es el llamado primer Wittgenstein.

Para comprender el mundo entonces, hay que eliminar toda imprecisión que vede su estructura lógica y el problema discurre en que hemos creído que si empleamos términos filosóficos como: <<conocimiento>>, <<yo>>, <<verdad>>, <<mundo>>, <<ser>>, etc., atrapamos la esencia de la cosa. Esto sin percatarnos de que éstas solo son imágenes mentales, descripciones por medio de proposiciones mediante las cuales representamos el mundo, que nos seducen a pensar que con ellas poseemos el significado verdadero de tales expresiones.

*L. Wittgenstein*

Se reestructuran completamente en Cambridge, hacia 1929, los planteamientos del Tractatus en las Investigaciones Filosóficas. Ahora, su concepto básico es la expresión "juegos del lenguaje" concebida como una actividad o 'forma de vida'. Cuando empleamos una palabra según las convenciones sociales y usándola, no puede ser disociada de su situación vital (Sitz im Leben); entonces corresponde a un juego del lenguaje y como todo juego éste no está exento a reglas, similares a las del ajedrez, que han sido establecidas y aceptadas convencionalmente sobre su uso. Los juegos del lenguaje constituyen por tanto, una forma de actividad social y todas nuestras acciones son significativas y legítimas en la medida en que respondan a esas determinadas 'formas de vida'. Éste es el denominado segundo Wittgenstein.

Pero, al considerar que la fundamentación de los juegos del lenguaje descansa sobre la pragmática, ya que ella "es el límite último de la lengua y el lugar de su encuentro con la materialidad del ser" se concluye un tercer Wittgenstein.

Habiéndose advertido sin embargo, que el objeto de la filosofía es "la aclaración lógica del pensamiento" y que mediante el análisis lógico se podía llegar a la esencia del mundo, se infiere que esto no es posible dado que existe pluralidad de lenguajes es decir, que cada lenguaje es una 'forma de vida'. Y puesto que la filosofía ha intentado exponerlo todo y al hacerlo no ha explicado ni deducido nada, no nos queda sino aceptar que no hay un único método en filosofía sino métodos y diferentes terapias. Y que la función terapéutica de las Investigaciones Filosóficas consiste en depurar al lenguaje de todo embrujo e imprecisión de nuestro entendimiento y no sacar a las palabras de su contexto para dotarles de significado 'extraño'; ya que, éste ha sido el recurso típico de la filosofía. Irreverente con el "verbo" y con el discurso filosófico.

Si los "límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" ¡Dios me libre de esta cordura! <<Hay que sumergirnos en las aguas de la duda y así renovar nuestra capacidad de reflexión>>. Todo lo demás, quedará en la memoria de los lectores.

DIRECTOR

Santiago Zarría

EDITORESCarlos Paladines
Manuel Piedra
Febe Idempo**TRADUCTORA**

Sandra Zapata

PRESIDENTECASA DE LA CULTURA
Marco Antonio Rodríguez**DIRECTOR DE PUBLICACIONES**CASA DE LA CULTURA
Fabián Guerrero Obando**IMPRESIÓN**Editorial Pedro Jorge Vera de la
Casa de la Cultura Ecuatoriana**DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES**Av. Seis de Diciembre
N16-224 y Av. Patria
Teléf. (593-2) 2565808 ext. 213**E-MAIL**revistasophia@gmail.com
sophia@revistasophia.com
Internet: www.revistasophia.com

Los artículos son propiedad
intelectual de SOPHIA
y de sus autores, se
han de reproducir
citando la fuente.

CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA
BENJAMÍN CARRIÓN

QUITO - ECUADOR

3 - 2008

Índice

1 exordium

¿Cómo filosofar hoy en América Latina?
DRA. NANCY OCHOA

9 Dejar al mundo tal como es
SERGIO ESPINOSA PROA

17 Tiempo y Palabra
DR. FABIÁN GUERRERO

20 Ensayos de Stevenson
FERNANDO BÁEZ

23 in memoriam

Génesis y evolución del mito de Don Juan
LEÓN ESPINOSA

27 La hermosa salvaje
SOFÍA TINAJERO

33 summarium

El lobo estepario
SANTIAGO ZARRIA

93 diversitates

Kant y la caída de primer motor (II parte)
DR. RAMÓN SANZ FERRAMOLA

98 Razón y locura en Kant (II parte)
DR. EUGENIO MOYA CANTERO

105 Justicia de medios y capacidades. un antídoto
para un futuro de Morlocks y Eloi. (II parte)
DR. GUSTAVO PEREIRA

SOPHIA revista de Filosofía
www.revistasophia.com



Mejía

45 litterae

Wittgenstein arquitecto:
el pensamiento como edificio
DR. CARLOS MUÑOZ

58 El concepto de mundo en el
Tractatus Logico-Philosophicus
FABIÁN MEJÍA

65 Sintáctica, semántica y pragmática
En busca del tercer Wittgenstein
DR. WLADIMIR SIERRA

72 Wittgenstein: rito, certeza y
descripción.
JORGE MUÑOZ



113 in praesenti

Las metáforas del cuerpo en la filosofía de Jean-Luc Nancy
DR. ADOLFO VÁSQUEZ ROCCA

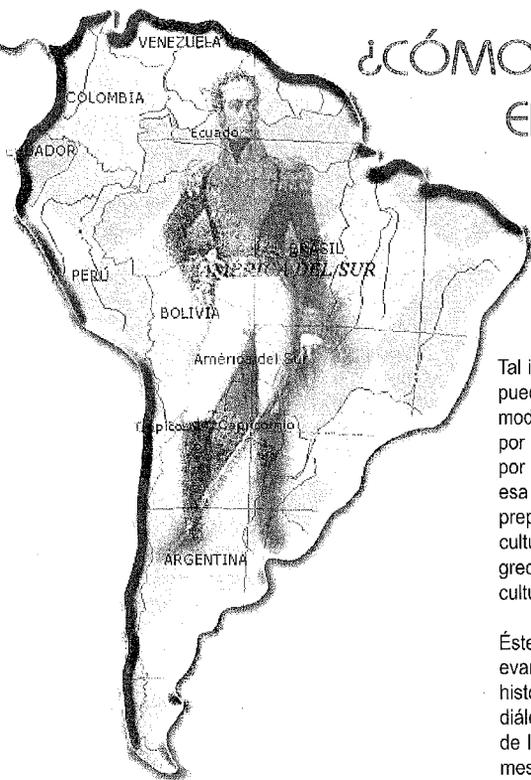
119 Un nuevo paradigma: Prosumidor en el contexto de una cultura digital
DR. JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ

exordium

¿CÓMO FILOSOFAR HOY EN AMÉRICA LATINA?

(II PARTE)

por Nancy Ochoa



LA MODERNIDAD EUROPEA COMO PROBLEMA

Bolívar Echeverría

(Las ilusiones de la modernidad, Editorial Tramasocial, Quito, 2001).

Comparable a la subjetividad de Roig, la cotidianidad, la vida concreta, es el paradigma teórico de Echeverría, definiéndolo como algo que sucede en las afueras del discurso teórico, en el terreno de otros discursos propios al cultivo de leyendas y mitos.

Tal instrumental crítico de éste filósofo ecuatoriano puede desentrañar el complejo mítico de la modernidad europea tardía, constituido, según él, por la revolución, nación y democracia, así como por la libertad y creatividad humanas. Afirma que esa estructura mítica europeo-occidental había sido preparada por la transformación cristiana de la cultura judía, mediante la refuncionalización de lo grecorromano y el sometimiento colonialista de las culturas germanas.

Éste es un buen ejemplo de lo que el autor llama evanescencia de las identidades histórico-culturales, que emergen el peligroso diálogo con otras identidades. Por eso, la historia de las muchas humanidades reales ha sido la del mestizaje cultural permanente, que ha acompañado a las guerras e invasiones. Los dominadores han practicado una "códigofagia" de las culturas de los dominados, pero han tenido que transformarse para devorarlas de mejor manera; su identidad se ha jugado a sí misma para apropiarse de la de los vencidos. El mestizaje cultural entonces, no debe concebirse como una fusión de identidades culturales o sustancias históricas ya constituidas, pues precisamente éstas son evanescentes. La metáfora naturalista que se refiere a mezcla, injerto o cruce genético no es apropiada.

Así ha sido la realidad, pero ella es disfrazada o encubierta por los mitos de los vencedores. Estos requieren presentarse como superiores culturalmente e inventan el racismo. Es una situación que conocemos muy bien en los lugares

990419 - 2009

colonizados por Europa a partir de la conquista de América, mas es una práctica probable en cualquier conquistador.

El romanticismo alemán para el siglo XVIII, principalmente Hegel, inventa el Occidente absoluto y éste guarda relación con el mito de la raza aria, impulsado por el nazismo como base ideológica de su proyecto político. Echeverría se pregunta la razón de la simpatía y el compromiso de Heidegger con dicho movimiento, qué aspecto coincide con un momento esencial de su pensar.



FOTO EL COMERCIO

Bolívar Echeverría

La coincidencia es que ambos se deben a la Alemania campesina y pueblerina, su lado tenebroso y destructivo, el del racismo anti-semita: el país de pequeñas ciudades de talleres y mercados, precursor de la modernidad europea tardía. Aquel caracterizado por frustración y resentimiento hacia el otro, consecuente a la gran ciudad industrial y proletaria, entregado a la tecnológica aventura y a la plutocrática orgía; sentimientos que se fueron convirtiendo en puro odio.

Así, Heidegger piensa que la primera Alemania está llamada a ejercer la conducción espiritual de "Occidente" y cree en la superioridad de la lengua alemana, pues en ella es posible un discurso teórico. Éste paradigma del pensar propio de la experiencia griega del Ser como presencia, conjeturando la formulación griega original a imagen y semejanza de la realizada en la lengua alemana de comienzos del siglo XX.

Los juegos etimológicos de Heidegger, según Echeverría, muestran un resentimiento antilatino, que convierte al latín en expresión necesaria de la Teología. No obstante, la Teología judeocristiana de la que se avergonzaba y pretendía huir, nunca dejó de ser el horizonte más profundo de su pensar; expresado por el mito de la culpa y la salvación.

Para nuestro autor es increíble que Heidegger estuviera tan obnubilado que, a pesar de su maestría para tratar el tema de la modernidad europea, estuviera ciego ante el fenómeno del capitalismo, el único que permite escapar en este tiempo a la explicación metafísica de la historia. El eurocentrismo y la colonialidad, vinculados al capitalismo, también son fundamentales para poner en cuestión al Espíritu absoluto.

Para los fines del presente ensayo me interesa resaltar que el filósofo ecuatoriano, al que me estoy refiriendo, aplica una estrategia "deconstructora" de mitos ideológicos. Lo que afirma de Heidegger es importante, debido al racismo y la invención justificadora de un nexo cultural entre la clásica Grecia y la Alemania precursora de la modernidad europea tardía. Hay que tener en cuenta, además, la influencia de este alemán en la filosofía académica de América Latina en un sentido muchas veces ideológico, como el señalado por Roig.

No obstante, en una conversación pública en agosto de 2002 en la Universidad Católica, Bolívar Echeverría argumentó a favor de la Filosofía exclusivamente europea, lo cual es incoherente con su postura crítica.

Enrique Dussel

("Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, 2000).

Este filósofo argentino es muy conocido por sus numerosos y a veces voluminosos aportes a la Filosofía de la Liberación, con varias ramificaciones en busca de sistematicidad, inclusive en estética y sobre todo en ética.

Dussel ha mostrado siempre un gran sentido de la perspectiva del punto de vista, tomándose así en uno de los grandes desmitificadores del eurocentrismo. Forma parte por ello del

grupo de pensadores, cuyos artículos han sido compilados por Edgardo Lander. Vinculado al asunto anterior, voy a analizar su contribución al tema de la modernidad europea.



Enrique Dussel

De manera muy clara, esquemas incluidos, muestra cómo la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa "occidental" es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán, un manejo conceptual que lo va a repetir el "modelo ario" racista. Hay que recordar la Grecia clásica es el oriente de la Europa futura, también lo son los reinos helenistas, en relación al imperio romano, y durante la época de esplendor cultural greco-latina, lo germano es lo bárbaro. La tradición griega además llega al mundo germano-latino "occidental" a través de los árabes principalmente y también de los judíos. Aristóteles por ejemplo, será estudiado como el gran metafísico y lógico en Bagdad, mucho antes que fuera traducido en la España musulmana al latín y de Toledo llegue a París a finales del siglo XII.

A este fenómeno ideológico lo llama Dussel el rapto de la cultura griega, a la que los europeos de la modernidad tardía convertirán en su pasado, como si ya entonces hubiera existido la historia mundial. Éste es un desarrollo posterior a la llegada, conquista y colonización de América (los americanos no debemos decir "descubrimiento", término que expresa el punto de vista europeo), pues antes de estos hechos existieron ya las historias de ecumenes yuxtapuestas y aisladas. Tales como: árabe, turca, persa, hindú, china, azteca, maya, inca, ibera, germana, etc.

Dussel se da cuenta que hay dos conceptos de "modernidad" europea. Uno es eurocéntrico, ideológico y refiere a una emancipación; un esfuerzo de la razón como proceso crítico, en el sentido del Renacimiento, la Reforma y la Ilustración,

todos fenómenos intra-europeos. El segundo es un significado según el cual la modernidad europea se da cuando este continente (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, ciencia, etc.) se convierte en el centro de la historia mundial, a partir de 1492. El primer concepto excluye a España, como vimos con Leopoldo Zea; el último la considera pionera de la modernidad europea. Ella se convierte en un Estado unificado, con un poder militar nacional, al conquistar Granada; inaugura el mercantilismo mundial con la explotación de las minas de Potosí y Zacatecas, además, vence a los turcos en Lepanto.

Según este autor, tal "centralidad" es la determinación fundamental, de manera que por ejemplo el siglo XVI hispanoamericano ya es moderno. Un pensador del siglo XVII, como Descartes, no es punto de partida; sino fruto de siglo y medio de modernidad europea, el siglo XVIII, la Ilustración, es la segunda etapa, en la que Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica hasta 1945, cuando Estados Unidos toma la posta de la supremacía anglo-sajona a nivel mundial.

Tanto las tesis de Zea sobre el Occidente y lo occidental, como estas ideas de Dussel, constituyen antecedentes de los planteamientos poscoloniales.

EL PENSAMIENTO POSCOLONIAL

Aníbal Quijano ("Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina"), Walter Dignolo ("La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad"), (en Edgardo Lander (compilador), La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales, CLACSO, Buenos Aires, 2000).

Estos pensadores se caracterizan por afirmar que no es posible concebir la modernidad europea sin el colonialismo. Se suman a las críticas de los posmodernos, por lo cual conservan el prefijo "pos", pero cuestionan a estos últimos tener en cuenta solamente fenómenos intraeuropeos.

Señalan, por ejemplo, que el surgimiento de los Estados nacionales en Europa y América entre los siglos XVII y XIX no es un proceso autónomo; sino que posee una contraparte estructural: la consolidación del colonialismo europeo en ultramar. La racionalización propia de la modernidad europea no habría sido un despliegue de cualidades inherentes a esas

sociedades, albur del resultado de su interacción colonial con América, África y Asia.

La colonización en este proceso dentro América cumple una *función privilegiada, ya que emerge de ella; se consolida el circuito comercial del Atlántico en el siglo XVI, por el cual surge lo que Wallerstein llama "sistema mundo-moderno", a cuya expresión Quijano agrega la palabra "colonial".* Dicho sistema es el efecto de la economía mundial del capitalismo, que es inconcebible sin nuestro continente. La primera identidad geocultural moderna es "América" y "Europa" surge como consecuencia.

El sociólogo peruano se interesa especialmente por la idea de "raza" y afirma es una invención, que no tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie; aunque acaezca rasgos fenotípicos diversos entre los humanos. Señalando ésta idea no tiene historia conocida antes de América y que la de "color" aparece después en la historia de la clasificación social de la población mundial. "Raza" es una categoría aplicada por primera vez a los "indios", no a los "negros".

Dicha categoría naturaliza las relaciones coloniales de dominación entre europeos y noeuropeos; legitima las ya antiguas ideas y prácticas de superioridad e inferioridad entre dominantes y dominados. Se articula a partir de la conquista de América una nueva tecnología de dominación, explotación, que es la que vincula "raza", y trabajo. Desde entonces, los esclavos son africanos o amerindios; los primeros, comercializados (importa-exporta) a través del circuito comercial del Atlántico junto con los productos de la tierra americana.

La idea de "raza" *encubre las identidades étnicas. Así, cuando los ibéricos conquistan, nombran y colonizan América, encuentran un gran número de pueblos diferentes, cada uno con su propia historia, lenguaje, productos culturales, memoria e identidad, como: aztecas, mayas, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde, todos ellos han sido reducidos a una sola denominación: "indios". Lo mismo sucede con las gentes traídas a la fuerza desde África: ashantis, yorubas, zulús, congos, etc., quienes en un lapso igual son convertidos en "negros". El poder colonial despoja a los pueblos colonizados de su propia identidad y de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad.*

Además, Aníbal Quijano señala que la colonialidad implica un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento, donde lo no-europeo es el pasado y por eso resulta inferior, siempre primitivo. Este es el mito fundacional de la versión eurocéntrica de "modernidad", según el cual hay un estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio, cuya culminación es la civilización europea. Los europeos se piensan como los modernos de la humanidad y de su historia, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Imaginan ser no sólo los portadores exclusivos de la modernidad, entendida entonces como abstracta y universal, sino sus creadores y protagonistas.

Para legitimar su invención ideológica suelen apelar a los mundos heleno-románico y del Mediterráneo antes de América. Escamotean el hecho de que la parte realmente avanzada de este último era islamo-judaica, que fue en ella que se mantuvo la herencia cultural greco-romana: las ciudades, el comercio, la Filosofía, cuando la futura Europa "occidental" no tenía nada de moderna. Muy probablemente también la mercantilización de la fuerza de trabajo, la relación capital-salario, emergió en esa área y desde allí se expandió posteriormente hacia el norte. La nueva perspectiva de la historia y de la cultura, que allí es elaborada y que se impone a nivel mundial, implica una nueva geografía del poder, a partir de la derrota del Islam y del desplazamiento de la hegemonía sobre el mercado mundial al centro-norte de Europa, gracias a América.

Para oponerse a la versión eurocéntrica de modernidad, Quijano recuerda el debate sobre la modernización, en el que se ha sostenido y que ella no implica la "occidentalización" de las sociedades no europeas. Uno de los argumentos más usados ha sido que lo moderno es un fenómeno de todas las culturas. Si esa noción se refiere a lo nuevo, avanzado, racional- científico, secular, etc., hay que admitir que puede suceder en otras etnias y en distintos momentos históricos. Todas las altas culturas (china, egipcia, griega, maya-azteca, inca), anteriores al actual sistema-mundo, muestran esas señales. A estas alturas de la investigación histórica sería casi ridículo atribuir a los no europeos una mentalidad mitomágica; ya que ciudades, templos, palacios, pirámides, irrigaciones, vías de transporte, metalurgia, agricultura, matemáticas, calendarios, escritura, Filosofía y guerras, dan cuenta de un gran desarrollo científico y tecnológico. Uno previo al surgimiento de Europa como identidad. Lo máximo



que se puede decir es que en los últimos siglos, con su hegemonía y la de Estados Unidos, se ha acelerado dicho proceso.

La colonialidad del poder es un imaginario que legitima el colonialismo estableciendo diferencias incommensurables entre colonizadores y colonizados. Las nociones de "raza" y "cultura" operan para generar identidades opuestas. El colonizado aparece como lo otro de la razón, justificado en el ejercicio de un poder disciplinario. Surgen así los conceptos binarios de barbarie-civilización, tradición-modernidad, mito-ciencia, infancia-madurez. Es el imaginario del progreso, según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo de acuerdo a leyes universales inherentes a la naturaleza. Realmente, en cambio, el colonialismo significa para los colonizados destrucción y expoliación, no el comienzo del tortuoso, pero inevitable camino hacia el desarrollo y la modernización.

Walter Dignolo, pensador argentino radicado en Estados Unidos, afirma que en los márgenes de los imperios, el imaginario del mundo moderno-colonial existe una característica básica: la doble conciencia (según la expresión del intelectual afroamericano W.E.B. Du Bois a principios del siglo XX). Aplica ésta noción a los criollos en las Américas, cuya conciencia es geopolítica en relación a las metrópolis y racial respecto a la población amerindia y afroamericana. Son americanos sin dejar de ser europeos, expulsan a Europa en las guerras de independencia; mas conservan la "europeidad". Se establece un colonialismo interno por parte de los líderes de la construcción nacional, y se reproducen hacia dentro de las nuevas repúblicas los rasgos mencionados de la colonialidad del poder. Esta situación como es lógico, corroe los fundamentos de la institucionalización sociopolítica.

LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Josef Estermann (Filosofía Andina, Abya Yala, Quito, 1998).

El pensador cubano Raúl Fornet-Betancourt ("Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", Revista de Filosofía, México, 1997. "Supuestos filosóficos del diálogo

intercultural", Polylog, Viena, 1998), profesor universitario en Frankfurt, considera que la Filosofía podría lograr verdadera universalidad a través del diálogo de las culturas, pues la que se ha presentado como tal, sabemos que es monológica -o sea, centro- y noreuropea en la modernidad tardía, es decir, de la Europa reducida, que en la realidad es culturalmente heterogénea.

Todas las culturas tienden a cerrarse y a absolutizar sus propias tradiciones. El caso europeo-moderno no es el único, aunque le demos especial importancia porque se constituyó en imperio mundial y produjo la ideología que todavía hoy justifica la colonialidad de su poder. La meta es abrir todas las culturas y relativizarlas, de manera que es necesario establecer las condiciones del diálogo, para que no se realice desde una postura monocultural. Hay que tener especial cuidado, que no sea una encubierta imposición "occidental", debido a la gran influencia de su colonialismo, que puede estar presente en nuestras dobles conciencias de latinoamericanos.

El colonizado aparece como lo otro de la razón, justificado en el ejercicio de un poder disciplinario. Surgen así los conceptos binarios de barbarie-civilización, tradición-modernidad, mito-ciencia, infancia-madurez.

En este sentido valoro muchísimo el trabajo de Josef Estermann, al que me voy a referir en este acápite, cuyo supuesto principal es también el diálogo entre las culturas. Este autor pertenece a la cultura hegemónica actual, es norte o centro europeo y su lengua materna es germana, pero este condicionamiento no le ha impedido escribir un libro estupendo sobre la Filosofía de los quechuas bolivianos.

La propuesta es que cada cual establezca un diálogo entre su propia cultura y la que pretende conocer, de manera que el resultado sea una multiplicidad de diálogos o polilogos. Esta posición supone que no hay incommensurabilidad entre culturas, el postulado heurístico es que hay accesibilidad entre ellas. Hay estructuras conceptuales transculturales o "puentes" interculturales, y el logos del intercambio debe establecerse sintéticamente o a posteriori, como diría Kant.

Estermann afirma que no hay universales culturales, pero sí invariantes humanos. La *Filosofía Intercultural es una posición entre dos extremos*: de un lado, la supraculturalidad, un ejemplo de la cual es la Filosofía de la Europa reducida en la modernidad tardía, que se pretende abstracta y universal; de otro lado, el relativismo cultural del posmodernismo (también europeo), que niega la posibilidad de un paradigma común y propone como única salida, la contemplación estética de las diferencias incommensurables.

El punto de partida del quehacer filosófico en cualquier cultura es la experiencia vivida, de la cual surge una "narración fundante", inconsciente y subyacente a cualquier racionalización o conceptualización, un *mythos*.

El logos moderno-europeo es uno de estos mitos subyacentes. De esta forma Estermann cuestiona la distinción entre "cosmovisión" o "pensamiento", de un lado, y "Filosofía", del otro, así como la dicotomía entre *mythos* y logos. Al respecto considera a algunos "filósofos latinoamericanos" (menciona a Salazar Bondy) como "más papistas que el Papa" porque defienden esas distinciones, en las que ya no creen ni siquiera los europeos contemporáneos.

Como fundamentación del anterior cuestionamiento, el autor señala que la concepción de "Filosofía" que se opone a pensamiento mítico, se aplica solamente a la época postrenacentista en la Europa reducida. Por ejemplo, la Filosofía griega clásica no cumple con los requisitos necesarios de esa oposición: es un pensamiento mitomórfico, no siempre escrito, que contiene "sabiduría práctica", impregnado de religiosidad, que no sigue un método establecido, no del todo sistemático, cultivado por filósofos que no siempre son profesionales o académicos, que mantiene un nexo con los problemas de la vida ordinaria. Exactamente lo mismo se puede decir de la llamada "Filosofía Medieval".

Estermann distingue dos nociones de "Filosofía": una reflexión de segundo orden, hermenéutica de textos o "historia de la Filosofía", y una reflexión de primer orden o interpretación conceptual de la experiencia vivida, ágrafa, que se expresa mediante una serie de formas semiológicas no lingüísticas. Esta última es la auténtica Filosofía, ya que la primera depende de ella. Es válido y necesario realizar una hermenéutica de



images.google

textos filosóficos no exclusivamente europeos, pero hacer sólo eso, empobrece la reflexión.

Una interpretación conceptual de la experiencia vivida la realizan todas las culturas, a menos que la colonialidad del saber haya debilitado la capacidad filosófica de los colonizados. Algo así ha ocurrido en los ámbitos académicos de América Latina, una vez convencidos nosotros de los mitos ideológicos de la Europa reducida en la modernidad tardía, por lo cual nos hemos dedicado a realizar exclusivamente una reflexión de segundo orden. La pensadora indioasiática Gayatri Spivak llama "violencia epistémica" a esta influencia del colonialismo a nivel cognoscitivo.

CONCLUSIONES

A) La "Filosofía Latinoamericana" da un paso importante para romper la colonialidad del saber, al intentar rescatar nuestro punto de vista, pero reproduce sin querer el modelo ideológico de la modernidad tardía europea. Por ejemplo, no considera que la destrucción de los procesos culturales de los colonizados, la discriminación racial, el empobrecimiento creciente de algunos sectores sociales, la dependencia económica, etc. sean consecuencias del colonialismo moderno-europeo, sino desviaciones de la "modernidad".

B) La metafísica del "otro" concibe lo no-europeo como esencia unitaria: tradicional, bárbaro, mítico-mágico, etc., de



manera que la finalidad es alcanzar los términos contrarios, identificados inconscientemente con Europa, supuesto futuro de toda la humanidad, convertido en presente en la modernidad tardía, según la tesis del fin de la Historia Universal como invención eurocéntrica. Por el contrario, la estrategia poscolonial encuentra heterogeneidades tanto en el colonizado como en el colonizador. No hay identidades homogéneas, no existe la "exterioridad" o el "otro" absoluto de los esquemas dualistas, nosotros-ellos, latinos-sajones, como ethos o eticidades sustancialistas. En realidad, las identidades culturales son evanescentes porque siempre se encuentran en construcción, abiertas a otras identidades. Biológicamente toda humanidad es mestiza y, como la vida humana es necesariamente cultural, lo que ha habido y habrá es un mestizaje cultural permanente.

C) El filosofar de la humanidad es diverso como ella misma, porque su punto de partida es siempre la experiencia vivida, un mythos o narración fundante. También el filosofar en Europa ha sido heterogéneo, de manera que el mito del logos de la modernidad tardía europea es sólo uno entre otros, con la especificidad coyuntural de que se convierte en ideología colonizadora a nivel planetario y es usado, mediante "violencia epistémica", como mecanismo de dominación. La apariencia de homogeneidad se debe a que el colonizador europeo de la modernidad tardía se autotranscendentaliza y se vuelve ciego frente a su propia empiricidad.

en un macrosujeto cognoscitivo, histórico y moral, sino microrrelatos que lo dejan por fuera de la representación, que lo invisibilizan.

Dicho cambio, implica a la globalización como nueva etapa del capitalismo, que supone una transformación de los Estados nacionales, antes creadores de identidades homogéneas mediante el control sobre el tiempo y el cuerpo ejercido por instituciones como la fábrica o el colegio. En cambio, la actual reorganización global de la economía capitalista se sustenta en la producción de las diferencias, de manera que la afirmación de éstas, lejos de subvertir el sistema, podría estar contribuyendo a consolidarlo.

Habría ahora una "gubernamentabilidad" sin gobierno. La sujeción al sistema-mundo se asegura mediante la producción de bienes simbólicos y la seducción irresistible que éstos ejercen sobre el imaginario del consumidor. Para cualquier estilo de vida que uno elija, para cualquier proyecto de autoinvención, siempre hay una oferta en el mercado y un "sistema experto" que garantiza su confiabilidad. En vez de reprimir las diferencias, como hacía el poder disciplinar de la modernidad, el poder libidinal de la posmodernidad las estimula y las produce. El relativismo cultural, la incommensurabilidad entre culturas, es una de las facetas de esta situación.



D) La noción de sistema-mundo que manejan los pensadores poscoloniales contribuye a enmendar un error epistemológico del posmodernismo. Como dice Santiago Castro Gómez ("Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro", en Edgardo Lander (compilador), La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales, CLACSO, Buenos Aires, 2000), la muerte de los metarrelatos de legitimación de la estructura establecida por el colonialismo europeo a nivel planetario, no equivale a la desaparición de ésta. Corresponde a un cambio en las relaciones de poder, que genera un nuevo enfoque justificador: no son metarrelatos que proyectan ideológicamente al sistema



psoc pc.org

Entonces, el diálogo de las culturas no puede aceptar ni la homogeneidad supracultural del humanismo europeo-moderno, ni la heterogeneidad irreal e interesada de la exacerbación del mercado capitalista en la etapa de la globalización. Detrás de esa heterogeneidad sigue presente la misma jerarquía que da a la cultura de la Europa reducida en la modernidad tardía una supuesta superioridad sobre las otras culturas.

E) La cultura llamada "occidental" es, pues, la de la Europa reducida en la modernidad tardía y la de Estados Unidos de América. El término "occidente" es relativo, de manera que nosotros, latinoamericanos, tendríamos que ver a Europa como oriental. El Occidente Absoluto supone una perspectiva universal, la del Hombre, la Filosofía, la Ciencia, etc. En realidad, las diversas culturas europeas incluyen contribuciones de toda la humanidad (piénsese en los aportes judío, árabe y amerindio, por ejemplo).

Los latinoamericanos no debemos usar tal expresión por el más elemental sentido de la perspectiva, pero tampoco la deben usar los europeos que, después de Marx, Freud y Nietzsche, han "deconstruido" las filosofías de la conciencia y del ser, del sujeto o del concepto, pues ellas constituyen, en otras palabras, la ideología del Occidente absoluto.

G) Los latinoamericanos de las clases dominantes, incluidos los académicos, tenemos una doble conciencia, la geopolítica y la racial. Expulsamos a los europeos, pero nos quedamos con la europeidad. No nos consideramos europeos geopolíticamente desde los procesos de independencia, mas creemos que sí lo somos en relación a las clases subordinadas, a quienes hemos impuesto un colonialismo interno. Seguimos creyéndonos, como los criollos del siglo XIX, europeos americanos, por lo cual escondemos nuestra mestizaje, que es principalmente cultural.



jornada.unam.mx

H) Filosofar hoy en América Latina es, pues, interpretar conceptualmente nuestra experiencia vivida. Para ello es necesario que cada latinoamericano viva su propia multietnicidad, ya que lo amerindio, euroamericano y afroamericano en su intrínseca pluralidad, vive en todos y cada uno de nosotros. No se trata de una apología del mestizaje, con el fin premeditado de que desaparezcan los aspectos étnicos no europeos, en forma claramente racista, como pensaron algunos intelectuales y gobernantes latinoamericanos del siglo XX. Todos reconocemos nuestra multietnicidad, pero ello implica precisamente la incorporación de idiomas y formas de vida no europeos que sobreviven en nuestro subcontinente, de manera que el diálogo intercultural se realice también dentro de América Latina.

F) La expresión "descubrimiento de América" aplica la perspectiva universal del Occidente Absoluto, América habría sido descubierta para toda la humanidad, como lo fue la electricidad. Entonces, los humanos que fueron encontrados, los amerindios, son excluidos por principio del a priori de humanidad y tienen que incorporarse a él, dejando de ser ellos mismos.

I) Admito que en este ensayo trato temas muy complejos, por lo que convoco a quienes se interesen por ellos a contribuir con sus conocimientos y reflexiones a ésta propuesta de "recomienzo" del filosofar en América Latina, como diría Arturo Roig, ya que esos aportes pueden llevamos a otras conclusiones y dejar a lo mejor sin sustento lo aquí planteado.

DEJAR AL MUNDO TAL COMO ES*



por Sergio Espinosa Proa
Universidad Autónoma
de Zacatecas
sproa52@hotmail.com



UNO

¿PUEDE EL ANIMAL HUMANIZADO, EL ANIMAL DEVENIDO HUMANO, ALCANZAR UNA META SEMEJANTE? ¿Es este "dejar el mundo tal como es" del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* una meta o un comenzar, una virtud o un defecto, una promesa o una fatalidad?

A una sentencia como esta conviene, para abrir el apetito, oponerle otra igualmente pregnante. "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo; de lo que se trata es de transformarlo". Esta tesis, de un Marx, casi escandalosamente joven, es célebre por muy buenas razones. En primer lugar, porque es perfectamente comprensible. Es una de esas fórmulas que apabullan por su contundencia y su claridad, expresiones ciertamente raras en los ambientes filosóficos. Basta de andarse

con miramientos; la filosofía *debe*, sin vacilaciones, aplicarse a la transformación del mundo. Más claro ni el agua.

Las complicaciones y malentendidos sin embargo, empiezan tan pronto nos detenemos a escuchar lo que se nos está diciendo allí. Desde luego, hay un giro que con enérgica resolución pretende llevarnos desde la noción de un pensamiento pasivo hasta la noción en la cual el pensar se muestra como actividad. La filosofía no *habla de...* sino que —a partir de ahora— *ha de producir...* Helo ahí la concreta tarea de la filosofía.

Muy bien, pero tendríamos que preguntar, para empezar, quién tiene la capacidad, mas no el derecho de darle órdenes a tan respetable señora. ¿La filosofía debe transformar el mundo? ¿No es incluso mucho mayor para ello? Y, si tuviera las fuerzas, ¿en qué sentido tendría que hacerlo? ¿No lo hace ya, precisamente

"interpretándolo"? ¿Cómo, sin una interpretación previa, podría presumir transformarlo? ¿Partiendo de qué, con vistas a qué? ¿Para darle gusto a quién?

Estas cuestiones se presentan ahora en desorden y casi espontáneamente pero remiten en fin de cuentas a una interrogante más general: ¿Es el pensamiento —o, según el contexto, la filosofía— un *medio* a disposición de los seres humanos, un *instrumento* que podría dirigirse en un sentido o en otro según determinados criterios y en concordancia con determinadas intenciones? ¿Sí, o no?

Dependiendo de la respuesta dada, nos hallaremos en una o en otra vertiente de la cordillera del mundo. Si la respuesta es: "sí, el pensamiento es un medio a nuestra entera disposición", nos habremos escurrido, más o menos subrepticamente, por la vertiente tecnocientífica, que es sin duda la tonalidad dominante de la época moderna. Si la respuesta es: "no, pensar no es en ningún sentido o sólo en cierta medida un medio a nuestra disposición", habremos dado un paso que nos conducirá quién sabe a dónde, pero en una dirección opuesta a la anterior.

¿Qué son estas, vertientes eternamente irreconciliables? ¿Desembocan en océanos que en ningún estrecho comunican sus aguas?

Se comprende, creo, que no es tan fácil (o tan difícil) como resolver un "problema". Plantearlo como problema significa que la decisión ya fue tomada sin percatarnos claramente de ello. ¿Tendríamos entonces que conformarnos con insinuar que hay en todo esto un "enigma", o una "aporía"?

Para entrar a este turbio lugar será preciso, como es natural, tomar el primer desvío.

DOS

SIN DUDA, ES MÁS FÁCIL DECIR DE QUÉ NO ES TIEMPO YA QUE DECIR, CATEGORICAMENTE, QUÉ SÍ CABE EN LOS TIEMPOS QUE CORREN. Por ejemplo, el tiempo de la filosofía "positiva", de la filosofía "doctrinaria"

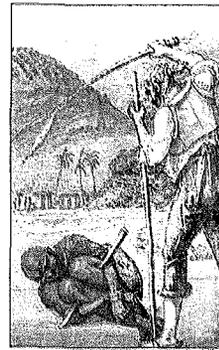
y "dogmática", de la filosofía cultivada a la parsimoniosa manera de la ciencia o bajo la presuntamente bienhechora sombra de la teología, ese tiempo —y es lo que aquí, en fin de cuentas, me propondría defender— ha pasado lo que se dice a mejor vida.

No significa esto, evidentemente, que la filosofía así caracterizada ya no sea cultivada, o que haya desaparecido de los establecimientos de enseñanza —todo lo contrario. Es esa filosofía la que de modo casi unánime se ha impuesto y que hoy en día resulta en todas partes dominante, asfixiantemente dominante.

¿Por fin? ¿Es o no es ya el tiempo de esa filosofía? Una respuesta no descaradamente evasiva sería: este es el tiempo en el cual la filosofía entendida como metafísica se encuentra amplia, profunda e irreversiblemente realizada en el mundo —y que precisamente por ello *no es ya* (si es que algún día lo fue) el lugar privilegiado del pensamiento.

Quiero decir que, en el supuesto caso de que necesitaríamos hallar alguna cabeza realmente pensante, en definitiva no podríamos encontrarla entre los discursos y ceremoniales de la filosofía "realizada", esa que según decimos se viene de mucho tiempo atrás cultivando bajo los domos gemelos de la razón científico-técnica y de la razón ético-teológica.

De antiguo, la filosofía mantiene una relación difícil con los poderes constituidos (y con los emergentes). Si ella distinguiera siempre —pero no lo hace— entre poder y dominio, quizá le sería menos confuso y conflictivo ese nexo. En el más expeditivo esbozo, se dirá que todo dominio es vertical, es fuerza (bruta, aunque sea racional) de sujeción. Dialéctica del Amo y del Esclavo.



sunwalked.ill

Al margen de esta relación, eludiéndola, se abre el poder, que nunca es vertical sino horizontal, nunca trascendente sino inmanente, y que, en concreto, se orienta hacia una intensificación múltiple de la fuerza.

A partir de esta distinción, sobre la cual sin remedio tendríamos que volver una y otra vez, me parece que, en este tiempo (y no sólo en él), la filosofía puede elegir. Sí hay, desde luego, una "alternativa". O se alinea —de grado o por fuerza— con el dominio tecno-teo-político —o se afirma como el poder inmanente del pensar libre de lo libre.

No le veo mucho caso a denunciar, hoy, las alianzas del pensamiento con las viejas o nuevas formas de la dominación. La crítica —y hay que detenerse a examinar por qué razón— tiende más o menos velozmente a perder el filo de uñas, cuernos y dientes. Lo interesante sería más bien, creo, trazar innumerables líneas de fuga respecto de las también innumerables formas de coagulación dogmática de la filosofía y de sus recurrentes especulaciones críticas.

Por ello quizá habría que comenzar por una afirmación que no dejará de provocar cierto (saludable) desconcierto: *la filosofía, ahora y siempre, no puede afirmar otra cosa que su irreparable falta de suelo firme.*

¿En qué consiste esta afirmación sino en contribuir a hacerle espacio a aquello con y respecto de lo cual *nada* es humanamente posible? Con lo cual nos encaminamos a la cuestión decisiva: ¿Qué *hace* la filosofía, y qué tiene que ver este hacer con lo humano en cuanto tal?

TRES

EN PRIMER LUGAR, TENDRÍAMOS QUE RECONOCER QUE, POR MÁS SERMONES Y

DEDOS FLAMÍGEROS QUE IDENTIFIQUEMOS EN SU LARGA HISTORIA, LA FILOSOFÍA EN CUANTO TAL NO PUEDE DECIRLE A LAS COSAS COMO DEBEN —O NO DEBEN— SER. Es decir: por supuesto que lo ha hecho, pero entonces ya es imposible encontrar diferencias apreciables con la

La filosofía consiste desde su nacimiento en un saber de los límites del saber, y ése es su poder, un poder sin fundamento último y sin trascendencia inmarcesible.

técnica o con la teología (que desde la posición aquí adoptada vienen a ser, estas últimas, por lo que presuponen y por lo que persiguen,

prácticamente la misma cosa).

Vayamos entonces al inicio. Lo único que sabe la filosofía, y eso nos viene directamente de su inventor, es que no sabe nada. Parece poco, casi ridículo, pero ese saber del no saber es el más poderoso —y poderoso en el sentido recién esbozado. Los saberes técnicos no son reprobables —salvo allí donde en su natural arrogancia pretenden saber más de lo que saben(1). La filosofía consiste desde su nacimiento en un saber de los límites del saber, y ése es su poder, un poder sin fundamento último y sin trascendencia inmarcesible. Es un saber de aquello que *no puede* saberse, un saber o una exposición a la que el poder de transformación (y de interpretación) de los humanos simplemente no llega (o no aplica). Es menos no saber nada que un saber de la nada (de la nada de mundo, se entiende).

Apresurémonos a advertir que, a pesar de todo, el propósito final de Sócrates limita su propia exposición o remisión a ese no-saber. La filosofía, en la época que vivimos y que en cuanto tiempo nunca termina de dar toda la cara, se encuentra en situación de radicalizar a Sócrates, por más que lo normal sea arrumbarlo en el desván de la historia de las ideas o suavizar cristianamente sus arranques irónicos.

Digámoslo con claridad. El límite que el mismo Sócrates se impuso es el límite de lo humano. En su *Memorabilia*, Jenofonte sitúa esta reserva



socrática en su justa perspectiva: las matemáticas pueden servir para "crear naturaleza", pero *antes* el hombre habrá de haber resuelto "las preguntas éticas y políticas"(2). Es decir, la técnica —y sus saberes— son parte de lo humano, pero *deben subordinarse a la sabiduría moral*. El límite del saber técnico viene impuesto por exigencias ético-políticas. Y con ello volvemos a entrar en la típica arrogancia que Sócrates se oía en los saberes técnicos y de la cual trataba, en alguna medida, aunque vemos que inútilmente, de zafarse.

Aquí se abre paso cierto motivo de desazón. La "docta ignorancia" que profesa el filósofo "genuino" es y sigue siendo un subterfugio para la dominación. La lógica de la argumentación presupone que la técnica (indistinguible, para Sócrates, de las artes y la poesía) es un instrumento de dominación de la materia, de la naturaleza, pero un dominio que a su turno ha de estar sujeto y condicionado por otro dominio, el de los seres humanos en cuanto individuos y en cuanto colectividades. ¿El lema? Conócete a ti mismo, sólo así podrás conocer todo lo demás.

Al final, el "no-saber" se decanta y cristaliza en *otra técnica más*, la técnica de producción, intercambio y consumo de ciudadanos, o, en otros términos, la *domesticación política* del animal.

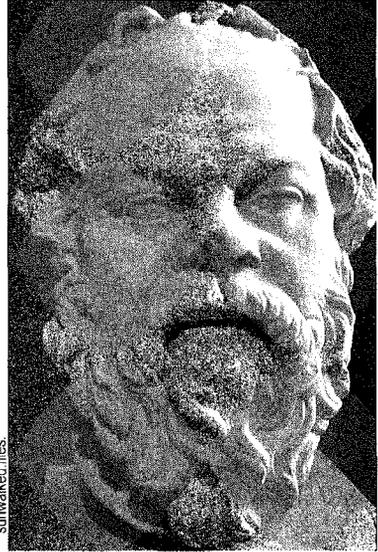
Su humanización.

CUATRO

*No saber de uno mismo; eso es vivir.
Saber mal de uno mismo, eso es pensar.
Fernando Pessoa,
El libro del desasosiego, 39*

LA RADICALIZACIÓN DE SÓCRATES —VIRTUALIDAD PERMANENTE DE LA FILOSOFÍA— CONSISTE EN EXPLORAR LA POSIBILIDAD DE IMPEDIR LA CONVERSIÓN DEL NO-SABER EN UNA (OTRA) ESTRATEGIA TÉCNICA. Es decir política. El pensamiento no se aloja en ninguna de estas ramificaciones, plataformas o excrescencias. El

pensar sólo se da (cuando se da) en la sorda turbulencia de ese no-saber. Por ello hay que hacer de él no un "medio" para responder "las preguntas más importantes" que buscaba Sócrates, sino *el hogar mismo* de eso que se llama pensar.



sumvaldeu.files

Ahora bien, este "hogar" hay que ponerlo entre comillas, pues en rigor se trata de un afuera del hogar, de una intemperie, de un rumor indistinguible, de un silencioso clamor. El no-saber no designa un misterio impenetrable para la razón pero a la vez, o por lo mismo, administrable por astutas clerecías; sino el reconocimiento del límite del mundo. Léase: del límite absoluto de lo humano. El mundo es como una botella saturada de mensajes, pero saber que hay un *ya no* en el borde y en el interior mismo del frasco o de la escafandra sin la cual lo humano no sobrevive es por suerte remover el suelo de los siempre demasiado ávidos y demasiado serviciales administradores de misterios.

Por lo demás, el no-saber no invita a un régimen de oscurantismos a la carta. Basia con reconocer que *sólo desde ese afuera interior*, o desde eso que algunos escritores llaman la "extimidad" podría *dársele lugar* al saber, a la técnica y a la política. Nunca, comprobémoslo, ocurre al revés.

¿Qué puede significar todo esto sino que *por ser humanos* las cosas escapan en la exacta medida en que se les manipula —ideal y materialmente— hasta filtrarlas y cernirlas en la pasta de una objetividad? ¿Cercenadas una a una en el pulcro tablero de una gramática? Cuando se decreta que el ser es *para...* ¡cuidado! Del ser no han quedado ni sus luces. El objeto es resultado del exorcismo practicado sobre la inconsistencia e insustancialidad de las cosas, de las cosas en su inintercambiabilidad y en su congénita, inservible e inválida finitud.

Todas las cosas *mueren* en su objetividad, son limpiamente olvidadas en ella. Cada objeto es el sarcófago vacío de la cosa, el catafalco mismo de su incontable caducidad.

"En los tiempos que corren..." Volvemos a esta expresión típica. Pero quizá los tiempos no corran, y si lo hacen difícilmente sería en una sola dirección. Casi se diría que ha llegado el tiempo en que el tiempo deja de concebirse como flujo homogéneo donde flotan —y se hunden— todas las cosas. El tiempo *son* las cosas; sin ellas, tiempo es lo que faltaría por completo.

¿Se comprende? El no-saber es la sombra producida por un saber en exceso adoctrinado y arremangado en sus propias potencias. Potencias ilusorias, tal vez, pero sobre todo potencias de la ilusión. Es la inteligencia del retroceder de y desde la inteligencia. El

no-saber filosófico no va hacia, sino que viene de vuelta de ese intermitente retroceso de lo posible y de lo factible. El mundo pone entre paréntesis a las cosas, pero, ¿qué acontece cuando ese mundo llega a ser puesto entre paréntesis por las cosas mismas?

La filosofía realizada-y-devorada por su propia dimensión metafísica —incluso la investida con el inocultablemente anacrónico ropaje de la "axiología"— *no tiene absolutamente nada que oponer* a los procesos actuales de mundialización, globalización, ecumenización, mercantilización, virtualización, abstracción y homogeneización de la Tierra. ¿Qué podría ella objetar a un mundo terso, eléctrico y omnivinculante que no sea una fría, lastimera nostalgia, debido a la presunta pérdida de su -por otra parte- nunca enteramente asegurada posición de mando?

¿Se comprende? El no-saber es la sombra producida por un saber en exceso adoctrinado y arremangado en sus propias potencias.

CINCO

NO ME PARECE ADECUADO, ESPERAR DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA NI UNA MALDICIÓN NI UNA BENDICIÓN -TODAS LAS DISIMULADAS O PÉRFIDAS QUE PUEDAN SER- SOBRE "LOS TIEMPOS QUE CORREN". Tampoco se verán estos tiempos "reflejados" en su ya un tanto descascarada superficie. ¿Tendría ella que "elevar a concepto", como en los tiempos heroicos del idealismo alemán, el ciego acontecer? ¿No será siempre un retorno de esa paradójica —y muy poco dialéctica— "conciencia de las palabras"?

Me inclino a sugerir que su tarea, misión, trabajo o dedicación, se cifran en un paciente reconocimiento de que el perisamiento es precisamente aquello que sin darse cuenta la ha ido poco a poco abandonando. Adorno decía, en



su contencioso contra el positivismo, que de sus asépticos alambiques simplemente había desaparecido la reflexión. El positivismo no retorna, no "vuelve", y esto en el singular sentido de que no da señales de *volver en sí*. Embelesos de la imagen, hechizo de una representación que se ignora en cuanto tal representación. El positivismo, ¡ay!, ha confundido el teatro y el mapa del mundo con la realidad tal cual.

Y en esa confusión se ha perdido, sin el menor cargo de conciencia, de lo real.

Muy cierto, pero ¿y la crítica? ¿Ha lanzado la piedra por creerse o quererse libre de culpa? No repetiré aquí las líneas de ese espectacular contencioso: permítaseme sólo intentar revivir las bocanadas de aire fresco que en su momento dejó entrar en las cabezas.

Pero, oreada y todo, en el recodo de los tiempos que nos atraviesan no podría confiarse en una reedición de la filosofía entendida como crítica, utopía, compensación, vendaje y remedio del mundo. Si el pensamiento ha huido de sus frentes, claustros y laboratorios, tendrá que proponerse seriamente desalojarse de sí misma para atraerse, por una vez al menos, y sin esperanza de aposentamiento, sus azarosos gorjeos.

Sí, hay que repetirlo, bien sea con intención paródica: el fin del mundo ha tenido lugar ante nuestros propios, aun si incrédulos, ojos. Quizá el mundo comenzó y terminó en ese prolongado instante en que —ahí la inolvidable escena de Stanley Kubrick— un primate emocionado, o angustiado, transformó los restos mortales de un ser en instrumento, en arma, en vehículo, en extensión, en signo... de su poder. Y de su



Stanley Kubrick

precariedad.

Pues ese poder le planta ante su mortalidad en el mismo movimiento en que le obliga a cerrar los ojos. Por eso el positivista nunca "vuelve en sí". Se ha deslizado dulcemente en el interior de un comfortable ensueño tecnológico. *Labor vincit omnia*, reza el escudo de armas de la ciudad en la que un día elegí vivir. ¿Quién desearía despertarlo? ¿El "crítico"? Pero éste, humanista al fin, habita otro sueño, el campo onírico de la redención no por las obras (técnicas), sino por las *buenas* obras (que pueden ser bastante destructivas). Para esta diferencia, la mesa estará siempre puesta y dispuesta.

¿Hay *otra* diferencia? ¿Hay otro tiempo? ¿Qué podría significar ahora, es decir, sin la molestia de críticos y sin incordiosos positivistas, sin pensar por necesidad en una pasividad cínica, *dejar al mundo tal cual es*?

SEIS

CUANDO WITTGENSTEIN DECLARA QUE LA FILOSOFÍA DEJA EL MUNDO TAL CUAL ES PARECE QUERER DECIR QUE EL PENSAMIENTO SE APLICA SOBRE LAS COSAS COMO UN FINÍSIMO Y

P E R F E C T A M E N T E
T R A N S L Ú C I D O
B A R N I Z .

Suena razonable, pero aun así podríamos preguntarnos con toda franqueza qué caso tiene aplicarle a la realidad un tratamiento facial que no la va dejar ni mejor ni peor, ni más bonita ni más fea, sino estrictamente tal como es.

La frase permite ser leída en esa dirección, sin duda, y se diría que casi invita a hacerlo. Después de todo, responde a

uno de los más rancios dogmas del positivismo, que es la ideología espontánea de la posición tecnocientífica. Este dogma dice que el conocimiento no le dicta leyes al mundo sino que simplemente las descubre, las describe y, si le es posible, las explica. Ni el saber ni el pensar le agregan nada al mundo. En cualquier caso, no *deberían* alterar o distorsionar los objetos cuya descripción se han propuesto.

En este modo de plantearse el nexo entre el sujeto y el objeto el esfuerzo del pensamiento consiste en alcanzar una plena transparencia y asegurarse un espesor mínimo. El candor de semejante ilusión no desaparece con los zarpazos de la crítica —incluso de la crítica immanente al saber mismo— por la simple y transparente razón de que a las tecnociencias les importa infinitamente menos la verdad que la corrección, pues no es cuestión de comprender *qué son* las cosas sino *de qué manera funcionan* a fin de ejercer sobre ellas un control que garantice la mejor correlación entre economía y eficacia.

Pero Wittgenstein, ciertamente, no es tan idiota. Dejar el mundo tal cual es puede significar algo diferente. Y no sólo porque aquel se haya percatado de que la tarea de la filosofía sea ante todo limpiar el lenguaje y pulirlo de horribles excrecencias, sino porque sabe que hay algo que el lenguaje no sabe ni sabrá nunca, por más ligero, correcto y aseado que lo haya dejado el más minucioso y exigente análisis lógico.

Y sabe —esto es lo decisivo— que todo su saber reposa en, y depende de, ese límite interno o ineliminable zona oscura de todo lenguaje.

Dentro del mundo, es decir, dentro del lenguaje, sea natural o científico, aparece la Realidad pero desaparece lo real. Eso "real", que Wittgenstein denomina "lo místico", no puede, por definición, ser traído al lenguaje. A propósito de ello —recuérdese la última

proposición del *Tractatus*—, lo único que corresponde es callar.

Lo que corresponde a lo real es, humanamente, el silencio.

SIETE

CON LO CUAL, BEATÍFICAMENTE, ENTRAMOS EN TERRITORIO MÍSTICO.
¡Vaya destino patético para la gloriosa y entusiástica empresa de la razón! ¡El pensamiento, orgulloso de sus conquistas, termina humillado y tragándose todas sus palabras!

A menos que, de nuevo, nos apliquemos en desactivar la omnipresente vocación metafísica —es decir, tecno-política, es decir, utópico-instrumental— del lenguaje.

Que lo real *no pueda* ser traído al lenguaje no significa que *no exista*. Todo lo contrario, es *lo único* que de verdad existe. Eso, en primer lugar. Pero, en segundo, esta afirmación sugiere que el silencio de lo real —su asignificatividad radical— es, en cuanto tal, aquello que *permite* hablar (y, con ello, otorgar sentido en general). De ello no se puede hablar porque es aquello *desde donde se puede* hablar (sí, a pesar de todo, se habla de ello, se dirá una artera tontería como "La Voluntad de Dios", o "La Divina Providencia" o "La Madre del Muerto", etc.).

En tercer y último lugar, lo real —lo místico de Wittgenstein, el Ser (tachado) de Heidegger— sólo puede vincularse al lenguaje en cuanto silencio, mas no como un mero cerrar la boca —que ya sería bastante, la verdad—, sino como el *estremecimiento interior* del lenguaje mismo, como su *volver en sí* —después de un plácido y prolongado ensueño lingüístico.



El silencio que debe guardarse en el lenguaje, resguardarse en su núcleo mismo, es el silencio de lo humano.

Que lo humano cierre la boca para que en el lenguaje —en el mundo— resuene el silencio de lo real. No creo que exista, haya existido o vaya a existir otra tarea para el pensamiento —se aloje o no en la filosofía—, por más que en la época global y rampante del nihilismo el mundo cobre una elasticidad, fluidez, velocidad, pequeñez, viscosidad, comunicabilidad, transmisibilidad —y una imbecilidad inusitadas.

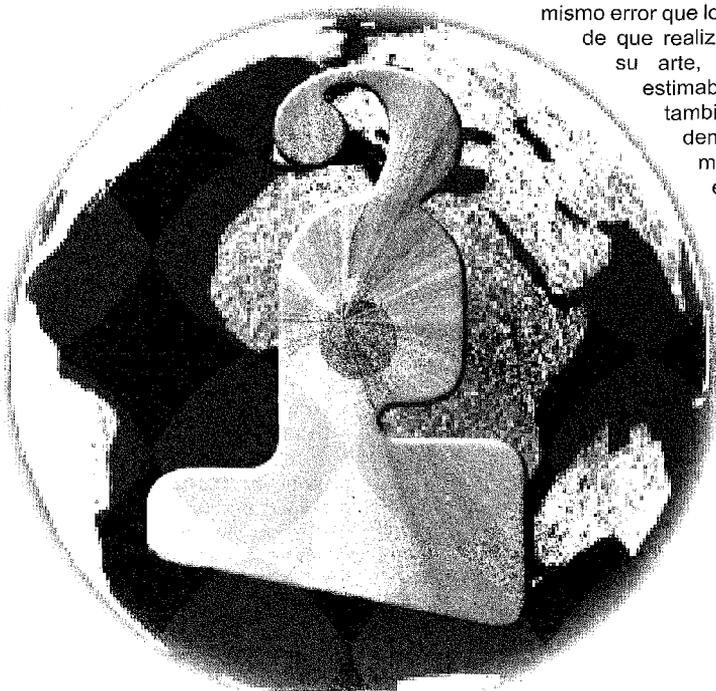
De principio a fin, en clave filosófica o estética o erótica o poética, el pensar, en su recogimiento, sólo pregunta esto: ¿porqué no *mejor* la nada?

Notas

(*) Conferencia leída en las XIII Jornadas Filosóficas "La filosofía frente a los retos del mundo actual: Axiología y Globalización", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, octubre 20 de 2006. Mi gratitud a José Antonio Mateos Castro por su amable invitación.

(1) Platón, Apología de Sócrates, 22d-e. "En último lugar, me encaminé hacia los artesanos. Era consciente de que yo, por así decirlo, no sabía nada, en cambio estaba seguro de que encontraría a éstos con muchos y bellos conocimientos. Y en esto no me equivoqué, pues sabían cosas que yo no sabía y, en ello, eran más sabios que yo. Pero, atenienses, me pareció a mí que también los buenos artesanos incurrieran en el mismo error que los poetas: por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría".

(2) Jenofonte, Memorabilia, I, i, 12 y 15, {cit. en Carl Mitcham, ¿Qué es la filosofía de la tecnología?, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 87}



TIEMPO Y PALABRA

por Fabián Guerrero Obando

Más allá de lo simplemente físico de las rotaciones, la medición del tiempo es un convencionalismo. Los judíos, por ejemplo, celebraron hace no mucho el año cinco mil y más. Occidente, por su parte, se regodeaba con la motivación de sus 2000 años y más del nacimiento de Cristo. Cuestión del poder de aquel Padre-Hijo-Espíritu Santo que partió el tiempo en antes y después de Él. Estas mediciones son consustanciales al hombre, eterno observador de los astros desde las más primitivas civilizaciones. En el continente americano los aztecas, por su parte, fueron de los más precisos en eso de determinar los componentes del efímero tiempo. Mediciones que se hacían fundamentalmente por curiosidad —innata al hombre— y por razones relacionadas con las cosechas; los pueblos primitivos movían, también, el ganado conforme a las estaciones y la consulta a los astros permitía ensayar las dotes adivinatorias. Hoy los observatorios precisan infinitas porciones que debemos corregir para mantenernos en el orden de los segundos, de los minutos, de las horas, de los años y siglos, como si alguna importancia tuvieran en la reflexión del hombre fuera de lo referencial y de las exigencias de la actual tecnología.

A cien años no llega el hombre sino por vía de excepción, pero en la vida de los pueblos no son nada. Reflexión sobre el tiempo, pretextan. Se comprueba cada vez que se lee la historia, tema, por lo demás, que abona sobre el pesimismo. Esa historia, o tiempo pasado, o las acciones ejercidas por el hombre en él, solo sirve para ratificar cuán crueles y estúpidos hemos sido. Los mitos griegos nos recuerdan que los dioses del Olimpo hicieron historia, precisamente por su comportamiento humano: estupro, sexo, arbitrariedad, megalomanía y voluntarismo. Homero tuvo la habilidad grandiosa de decirnoslo. Los poetas latinos, en ese sentido, pueden ser descritos como historiadores de lo humano y de lo divino en ejercicio de una poética inapreciable. Historia es lo que se hace en el tiempo —y ahora mismo— sin Dios, ni razón, ni utopía. Algo para mirar con precaución.

En su Historia de Roma, Indro Montanelli nos ubica en aquella Ciudad Estado y, simultáneamente, al advertir su evolución inferimos la insignificancia de los acontecimientos actuales, y, por supuesto, los relativos a nuestro país. La banalidad de los actos humanos llamados historia es impresionante. Roma, en realidad muere como poder en el momento mismo en que se derrumba el Imperio Romano de Oriente; es decir, cuando Constantinopla cae en manos de

los turcos. Esa es una de las últimas noticias importantes y así se la debió consignar.

No estoy comparando importancias. Sólo trato de consignar la sensación de inutilidad de las acciones humanas llamadas históricas. Cuando Catón —ese gran tribuno del senado— vio llegar todos los objetos y conocimientos griegos a su amada ciudad supo que la Urbe estaba

Sólo trato de consignar la sensación de inutilidad de las acciones humanas llamadas históricas.

perdida. En buena manera vislumbró lo que los filósofos del posmodernismo llaman el hombre estético. En otras palabras, advirtió que Roma caería vencida por la cultura griega. Los políticos jamás aprenderán que quienes hacen la historia que vale la pena —que de veras vale la pena— son los creadores, pero sobre todo los que viven en el lenguaje. Puede decirse que Aníbal, con sus elefantes y su terquedad, cruzó los Alpes y que Bolívar cruzó los Andes en procura de imitar su grandeza, pero fue Polibio, trasladado a Roma como esclavo de guerra, quien se preguntó sobre el sistema político romano en demanda de una explicación a cómo aquellos toscos habían empleado 56 años para acabar con una de las más esplendorosas civilizaciones que hayan existido sobre la faz de la tierra. Polibio concluyó que no habían sido los romanos quienes la destruyeron, sino los propios griegos. Aunque, claro, esa es una conclusión que solo se le permitiría a un intelectual como Polibio.

Después del Mesías, el tiempo se mide en una suerte de saqueo cultural del cristianismo a los paganismos, a la conversión de sus fiestas en fiestas cristianas: desde la Navidad hasta la celebración de un año nuevo. En cualquier caso, inmersos como estamos en esto que llaman civilización occidental, oficiamos toda esa parafernalia. El tiempo es banal y corredizo a través de paralelos y en otras ciudades faltan horas para que llegue el ansiado momento o, simplemente, pasó hace horas. La celebración del año nuevo chino es un

tantino después de lo que nosotros, racionalistas herederos de Kant y Descartes, hacemos con juegos artificiales y quemados o destripados en las ruidosas celebraciones. En los alrededores de Trafagal Square y sobre Picadilly Center, la hora es diferente de aquella en Broadway en que sus habitantes miran el reloj digital.

Añádase a ello los misterios y temores que el hombre ha atribuido a los fines de siglo. Más aún si ha coincidido con un fin de milenio. Cuando culminó el primero de la

era cristiana se pronosticó el fin del mundo. Claro que ahora ya no abundan los profetas; al fin y al cabo, disponemos de Internet y de los horoscopistas. Nostradamus fue el más destacado profeta del pasado, pero hubo otros, como un portugués llamado Bandarra que nació en una humilde villa llamada Trancoso y que no alcanzó la fama de aquel, por la sencillísima razón de ser portugués. En cualquier caso, todos ellos dicen lo que los humanos necesitan oír.

Si fue lamentable el fin del primer milenio, lo fue más el segundo. La humanidad se cansa, al parecer, con esa contabilidad, comprensible sí, dado que mil años suena como mucho. Los hombres se encargan de que los fines no coincidan con los del tiempo. No se puede negar, en ese sentido, que el siglo XX terminó hace mucho tiempo, quizá con la llegada del hombre a la Luna.

Volviendo a Roma, debemos recordar que los historiadores republicanos describieron con pestes y culebras la era monárquica, olvidando que sin los reyes, Roma jamás hubiese puesto sus legiones a dominar a todos los pueblos del mundo conocido; y dos de sus generales no hubiesen tenido la generosidad de Cleopatra, obligada a recurrir a las artes amatorias para frenar el impulso de la gran potencia.





carlos gallegos

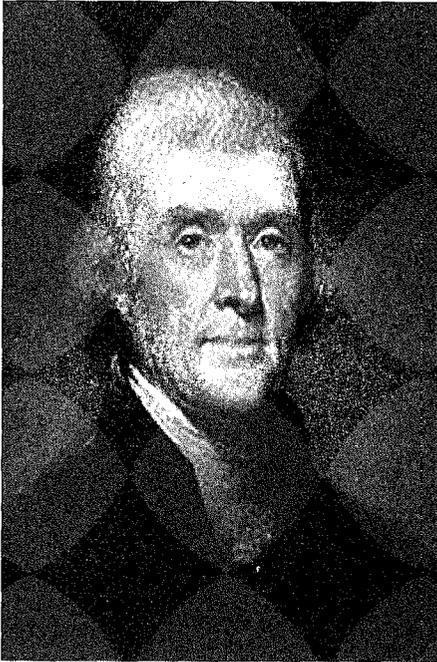
Decía que esto del tiempo es una banalidad y, en cierto modo, una torpeza. A mí me tiene sin cuidado si este es el año 2008 o 2500. En verdad, nos morimos en cualquier fecha y ésta es solo una referencia para la lápida, dado que es hábito cristiano enterrar a sus muertos, mientras la incineración es un avance tan importante como la de ver, valga McLhuan y su aldea global, un terremoto, un tsunami, o a los iraquíes o palestinos huir de otras tropas. Estamos condenados a la muerte, afortunadamente, aunque los hombres se distraigan con esta estupidez, sin pensar en que la tecnología puede ser una maldición o una bendición.

Las palabras, en última y final instancia, son las únicas que crecen con el tiempo. Denis de Rougemont dijo que el amor es una invención de Occidente; y Octavio Paz, en *La Llama Doble*, se encargó de

describirlo, ya entrada la posmodernidad. Si este tiempo es el de la muerte del amor, ya no como lo expresó Julia Kristeva, al precisarlo como sustituto y religión privada ante los cansancios y fracasos, puesto que el mundo se está acabando, a menos que el tiempo sea circular y no esa línea recta diseñada por la tradición judeo-cristiana. Si es circular, esto es, esa línea curva sin principio ni fin, entonces habría un renacimiento. Pero, ¿para qué? ¿Y si no lo es? Nos quedaria la palabra... y debería servir para rascar en la moneda del tiempo y hacer que surja detrás de lo que dicen otros, nuestro propio rostro. Como si la posibilidad de esa palabra fuera también la oportunidad de cambiar, durante horas o acaso para siempre, el presente de nuestro porvenir.



Los Ensayos de Stevenson



¿Y si no hubiera meta alguna y todo fuera un camino tras otro y el mundo entero un laberinto sin posible salida y sin fin?

R.L.S., La gruñona vejez y la juventud.

comenzó por publicar ensayos y no relatos, y que cuando ya se dedicó totalmente a la narrativa, no perdió nunca de vista la escritura de magníficos ensayos. Aún se conservan los dibujos y notas de un texto que intentó escribir sobre la historia de Moisés a la edad de 6 años. Thomas Stevenson, su padre, un ingeniero de Edimburgo, le hizo editar un panfleto titulado *The Pentland Rising: A Page of History Edinburgh* (1866). En 1878, salió *An Inland Voyage y Edinburgh: Picturesque Notes*; en 1879, *Travels with a Donkey in the Cévennes*; en 1881, *Virginibus Puerisque*; en 1882, *Familiar Studies of Men and Books*. Esta serie fue interrumpida hasta que en 1883, cuando ya era conocido por sus historias, apareció *The Silverado Squatters*. En 1887 editó *Memories and Portraits*. En 1892 apareció *A Footnote to History: Eight Years of Trouble in Samoa*. Ya en la isla de Samoa, el año de 1894, año de su muerte, todavía enviaba a una revista inglesa uno de sus últimos textos publicados en vida: *'My First Book: Treasure Island'*. Entre 1923 y 1927, fue publicada la llamada edición *Tusitala*, en 35 tomos, y pudo conocerse la numerosa presencia de ensayos en su obra. Algunas cartas, además, son ensayos.

La lectura de estos textos, lo advierto, no sólo enriquece nuestro conocimiento directo de la vida

Thomas De Quincey denunció en la obra del poeta Alexander Pope la "falta de un principio central, y por lo tanto la falta de toda coherencia entre los pensamientos sueltos. Pero, considerados como pensamientos sueltos, vistos como fragmentos y brillantes aforismos, la mayoría de estos pasajes tiene una forma de verdad; no de verdad coherente y central, sino de verdad angular y escindida" (*Collected Writings*, 1897, XI, pág. 68). Esta acusación puede aplicarse perfectamente a las reflexiones de Robert Louis Stevenson, sobre todo a las teorías que presentó en sus ensayos, una parte de su labor menos conocida, pero, a mi juicio, la más feliz.

Es curioso, pero se ha resaltado la fruición que causó a Stevenson el arte narrativo, el amor por las historias como en la *Isla del Tesoro*, la flecha negra; en cambio, se ha ignorado que

del autor sino que constituye una estupenda ocasión para la discusión literaria y ética. En sus ensayos, Stevenson se muestra agudo, brillante y, lo que no es poco, resulta difícil no estar de acuerdo con sus opiniones, no porque tenga razón, aunque son muchas las ocasiones en que es así, sino por el encanto de sus argumentos, la consistencia lateral de sus apreciaciones.

Ya en una carta a Henry James había advertido: "Darwin dijo que nadie podría observar sin una teoría... Me atrevo a jurar que tampoco nadie escribe sin una teoría". Su teoría, esbozada precisamente en los ensayos, asume la diferencia entre ficción y vida: "La vida es monstruosa, ilimitada, absurda, profunda y áspera; en comparación con ella, la obra de arte es ordenada, precisa, independiente, racional, fluida y mutilada"

"La vida es monstruosa, ilimitada, absurda, profunda y áspera; en comparación con ella, la obra de arte es ordenada, precisa, independiente, racional, fluida y mutilada"

(Una modesta reconvencción). Creía que no debía buscarse la vida en las novelas, porque estas creaban una realidad verbal. Tal vez por su ética puritana, Stevenson comprendió que los personajes de ficción, a los que veía como "indolentes muñecos ventriloquistas" o "muñecos verbales", apenas eran "sartas de palabras y partes de libros", en cuya esencia no vio otra cosa que la ontología de la convención y el artificio.

En "Algunos caballeros de ficción" Stevenson propuso que la realidad literaria es una realidad verbal y que en los personajes detrás de las palabras no había absolutamente otra cosa que un gran vacío. Había en él una desconfianza profunda por la sobrestimación del lenguaje.

El acto de fe del lector, una suspensión de nuestra reserva hacia lo real, lo hizo escribir que es la peripecia y no el personaje la que

logra ese efecto mágico debido a que "alguna situación, que hemos acariciado mucho tiempo en nuestra imaginación, se realiza en el relato con seductores y apropiados detalles". "El arte de la omisión" llamó Stevenson a la literatura. En una carta de 1883 escribió a un amigo que "un hombre que supiera omitir sabría cómo convertir un periódico en una Iliada". El mismo punto de vista lo presenta en "Nota sobre el realismo", donde advierte que es imprescindible desestimar lo superfluo o tedioso. En "Charla sobre la novela" definió este género como "la

poesía de las circunstancias" y fue tajante al exponer los vínculos entre el juego y la ficción.

Una de las múltiples maravillas son sus confesiones, que proporcionan una especie de arte

poética. En "Un periódico escolar" proporcionó las claves de su aprendizaje como escritor:

Quando leía un libro o un fragmento que particularmente me agradaba, en el que se expresaba correctamente algo o se lograba algún efecto, en el que había ya sea una fuerza conspicua o una feliz distinción de estilo, tenía que sentarme inmediatamente y ponerme a imitar esa cualidad... He imitado, pues, empeñosamente a Hazlitt, a Lamb, a Wordsworth, a Sir Thomas Browne, a Defoe, a Hawthorne, a Montaigne, a Baudelaire y a Obermann[...]

Esa, quiérase o no, es la manera de aprender a escribir; que me haya servido o no, esa es la manera... Por tal razón un renacimiento literario siempre está acompañado o anunciado por un interés en modelos más antiguos y más vigorosos[...]



Lector de Shakespeare, de Whitman, de James Boswell, del Nuevo Testamento, rechazó a Goethe, descalificó a Edgar Allan Poe, acusó a Balzac de ser un Shakespeare aplastado por los detalles, y sobre Julio Verne dijo: "escribe a toda velocidad con la más deleznable y flagrante vivacidad".



shakespeare

whitman

boswell

El aporte de Stevenson a la discusión sobre la estructura literaria no tiene desperdicio. En "Sobre algunos elementos técnicos del estilo literario", el más completo estudio de su tiempo dedicado al problema, concibió una trama sutil, sensual y lógica, y advirtió que la técnica debía considerar que se escribe para el sentido del ojo y el oído, y por tanto ha de buscarse la frase rítmica y grata. En una carta a Henry James, Stevenson, incómodo por las apreciaciones de su amigo, señaló sus dos objetivos literarios: "1. Guerra contra el adjetivo. 2. Guerra contra el nervio óptico". Asimismo se puso de parte del lenguaje latinizado para "restaurar su energía primordial" (a las palabras).

En "La moral de la profesión de las letras", establece que el escritor debe ser fiel a los hechos y vigoroso en su ejecución, pero consciente de que "en todo relato hay una sola manera de mostrarse inteligente, y es siendo preciso". Su idea de la responsabilidad del escritor está ligada a su creencia de que el oficio literario convierte al autor en guía de su tiempo y que debe hacer valer la solidaridad como principio de relación social. No compartía la tesis de Horacio de abandonar nueve años la obra para saber si estaba bien

escrita o no; le parecía mejor pensarla previamente, antes de escribir una sola línea, y sólo acometer la empresa de la escritura cuando fuese irremediable.

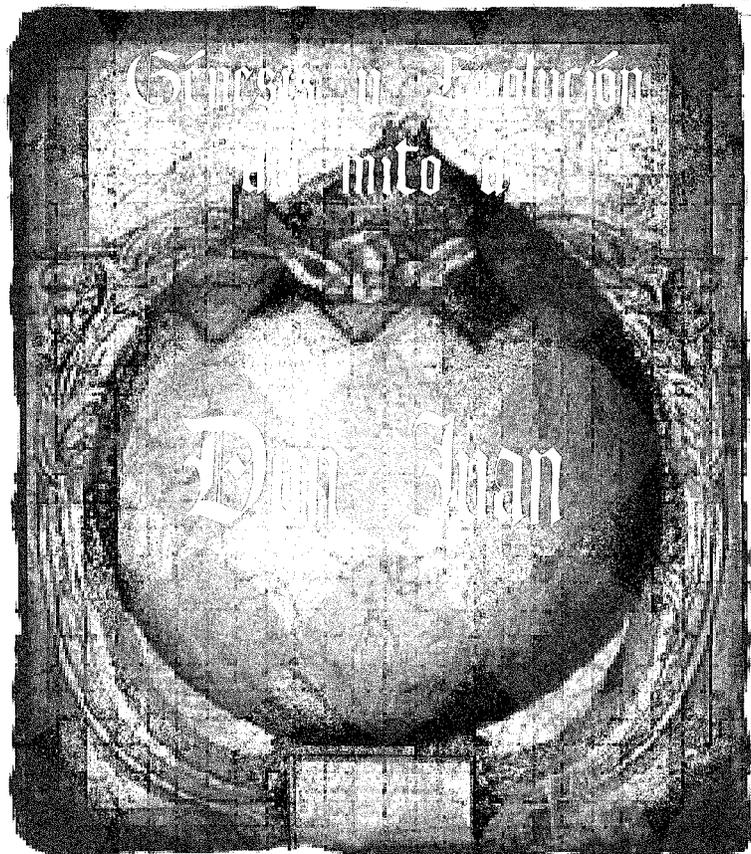
Fiel a sus máximas, defendió, en "Una modesta reconvencción", que el escritor elija un móvil apropiado, que cada episodio contribuya a esclarecer ese móvil, que cada recurso proporcione consistencia al episodio, que se eviten los argumentos secundarios, que el razonamiento no obstruya la fluidez, que encuentre un tono acorde a la necesidad de lo expresado, que se suprima toda frase que no tenga que ver con lo narrado, que no se inquiete por los detalles...La suma de esta estupenda memoria concluye con una invitación a tener "presente que su novela no es un trasunto de la vida que ha de ser juzgada por su fidelidad, sino una simplificación de una cara o faceta de la vida que se sostiene o derrumba por su significativa simplicidad".

Desde el año de su muerte, aunque de forma interrumpida, Stevenson ha disfrutado de la aprobación de varias generaciones de lectores; algunos lo han convertido en objeto de culto que exalta la felicidad de una línea, un pasaje o un relato suyo. Acaso es cierto que no puede imaginarse la infancia sin La Isla del tesoro. No es improbable que El extraño caso del Dr. Jekyll y el Sr. Hyde sea su mayor obra maestra. No obstante, sospecho o presiento que sus ensayos no tardarán en producir idéntico efecto. Debo advertir que aún hay un Stevenson casi secreto cuyo descubrimiento nos reserva un placer inesperado.

Bibliografía

- Bell, Ian, *Dreams of Exile: Robert Louis Stevenson: A Biography*, 1992.
Stevenson, Robert Louis. *Works*, 35 vols., 1923-1924.

in memoriam



por León Espinosa

El mes de febrero se caracteriza por la celebración del día del amor y la amistad, festividad contagiosa para la mayoría de personas que piensan en San Valentín como la manifestación del amor perpetuo. Ritual que no se aleja del mercado con la adquisición de un presente, de acuerdo con los actuales gustos de moda. En relación a esta fecha quisiera retomar la noción de un(a) persona(je) que ha vivido entre mujeres y hombres, entre la realidad y la ficción, entre la literatura y la filosofía para reflexionar en su esencia esta manifestación humana. La presencia del amor y su relación con el romance.

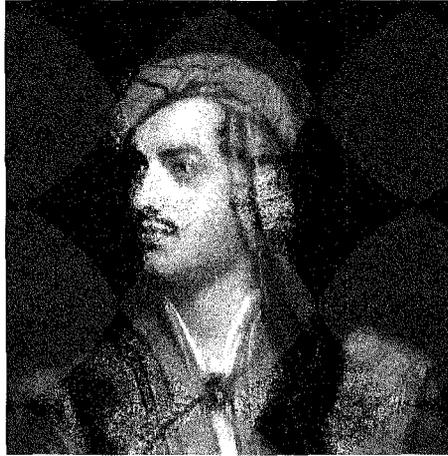
La idea del amor como sustento del mismo comienza a manifestarse entre los siglos XI y XII de nuestra era por intermedio de los trovadores de Languedoc, es tan fuerte el estallido y tan rápida la expansión que algunos llegan a afirmar que los trovadores han inventado la idea del amor, se trata del amor profano, ese amor que no se mostraba asociado al vínculo matrimonial. El sentimiento amoroso enunciado por los trovadores era el extra-conyugal con el objeto de mantener puro el sentimiento, incluso fuera del instinto; aunque los trovadores no hubieran inventado el amor, su idea, su juego se centraba en la seducción: punto de encuentro que privilegia el descubrimiento entre dos seres desconocidos; en el cual, uno está en franca posición de ataque mientras

el otro retrocede y recrea una batalla cuyo territorio es la sensualidad. La consecuencia es la relación entre seducción y erotismo, cifrado en el universo simbólico de la conquista hasta llegar al desvanecimiento del otro en los deseos del conquistador.

En esta línea de determinación, sobre el traslado en la noción del amor, aparece de manera evidente la presencia del mito de Don Juan, dentro de la concepción del amor profano, recuperado en las tradiciones orales del Medievo, pero desperdigado por el mundo mediterráneo, especialmente en España, adquiere preeminencia en su literaturización, a través de infinidad de versiones. La recreación más difundida es la de Tirso de Molina, *El burlador de Sevilla* y convidado de piedra (1630), y, tal vez, la de mayor celebridad y consolidación del Mito. Sin embargo sus presencias son múltiples: Don Juan de Moliere, comedia escrita en 1665, sustentada en la anterior; Don Juan de Marañón o La caída de un ángel de Alejandro Dumas, el poema épico Don Juan de Lord Byron (1821), Don Juan aux enfers o Don Juan de los Infernos de Charles Baudelaire 1861, la Donjuanía de Salvador Madariaga, Man and Superman de G. B. Shaw (1903), El hermano Juan de Miguel de Unamuno; las composiciones musicales Reminiscencias de Don Juan (1841) de Franz Liszt o Don Giovanni de W. A. Mozart drama cómico creado en 1787, el Don Juan de Pet Shop Boys compuesto en 1989. Cada una de las versiones ha sido matizada con la singularidad del protagonista, al igual que la inserción de personajes que inciden en la forma de interpretarlo y concebirlo.

El primer acercamiento al mito lo hacemos a través de la obra de Tirso de Molina, cuyo ser es totalmente

histriónico, con una facilidad notoria para embaucar a las mujeres, nunca se pone en duda, y luego de matar a una de las mujeres a las que quiso conquistar es condenado al infierno. Don Juan sería la expresión abierta de un hecho presente en el temperamento humano, elemento de un incesante Eros iniciático hasta la liberación metafísica de la belleza. Tiene la habilidad de realizar grandes proezas, especialmente en lo atinente a lo femenino, y, cabe destacar que Don Juan está presente en todos y cada uno de nosotros, esta afirmación se la puede deducir el momento que nuestro héroe le manifiesta a Isabela: "¿Quién Soy? Un hombre sin nombre".



Lord Byron

Don Juan no solamente es un burlador de mujeres, sino también de hombres, de normas, él representa en sí mismo la decadencia, puede seducir de la misma manera a Isabel como a Octavio y de todas maneras salir bien librado. Con sus palabras dulces conquistar a Tisbea, a Aminta, en el día de su boda. Su capacidad de ser admirado por las mujeres es innegable, incluso en el viaje con Catalinón a Sevilla, burla también a la muerte, se vuelca su embarcación, pero se salva. Se ríe de su sociedad –la española- con sus compromisos de honor, por ejemplo cuando promete casarse con Aminta y Tisbea.

La irreverencia es el rasgo fundamental del mito, sin duda alguna, está presente en la obra de Tirso de Molina, se desprende de una conciencia metafísica, se despoja de las costumbres y creencias arraigadas en la sociedad, esto se lo puede verificar en la seducción perpetua y su burla permanente y llega incluso a cuestionar preceptos sagrados. Maetzu en su trabajo: *El Quijote*, la *Celestina* y *Don Juan* señala que este último es una ilusión y no una realidad, enuncia lo siguiente: "En resumen, yo no creo que el

tipo de Don Juan haya podido darse en España, ni en país alguno, porque los elementos que constituyen la psicología son irreductibles a una unidad común: Sigue a la mujer y no se enamora; es libertino y no se desgasta; es pródigo y no se arruina; desconoce todo ideal de deber social y religioso, y es siempre hidalgo orgulloso de su estirpe y de su sangre de cristiano viejo. Don Juan es un mito".

APROXIMACIÓN AL MITO

El mito de Don Juan se afianza y se lo caracteriza en la modernidad, en su presencia de un juego de oposiciones, particularidad de un tiempo desacralizado, la presencia de un nuevo tipo de héroes, los conflictos entre personas, la disolución de una conciencia mítica religiosa, son circunstancias que sustentan la afirmación. "Entendiéndose a la misma como una forma determinante de interpretación y de expresión del hombre y del mundo". La mirada escéptica del hombre frente al poder divino, la pérdida de fe del personaje lo condena a los infiernos, más aún el suyo propio, su relativización de los valores. Sin embargo, a pesar de los antecedentes y de la supuesta secularización de las sociedades, la Modernidad no ha abandonado la idea de la sustentación mítica de su desarrollo, pero con un ascendente más cotidiano, como el de este personaje. El momento que el hombre se ha despojado de Dios, tiene que construir mitos que sean el soporte de la sociedad, pero esta mitificación tiene un carácter pagano. Esto nos puede remitir a las palabras de Octavio Paz: "la muerte de dios ha provocado un despertar de la fabulación mítica, la transmutación de los mitos religiosos en pagano que seducen al mundo y a la realidad, develando la voluptuosidad de la vida". En este ambiente desacralizado el mito de Don Juan viene a constituirse en ese mito pagano.

Para Stendhal el mito de Don Juan puede configurarse por la influencia del cristianismo y la doble moral de las sociedades modernas. En Don Juan hay siempre un sadismo refinado, Stendhal ha escrito: "Los verdaderos Don Juanes ven a las mujeres como sus enemigas y hallan placer en sus dolores".

El mencionado juego de oposiciones de este mito se recrea mediante la pugna permanente entre el Eros y el Tanatos, formas en constante tensión, el Eros como forma de revitalización y el Tanatos como su fin ineludible. Miedo que subyace en Don Juan.

Cuando decae la idea de Dios hay un principio de pérdida de la pasión y en este mundo desapasionado emerge Don Juan con una crítica intensa hacia cualquier autoridad humana e inserta el juego de la seducción como forma vital, utiliza el cortejo amoroso y se introduce en él, el deseo por despertar la pasión del Otro, la mujer; hace de la seducción un estado permanente, jugándose entre la promesa y el engaño, estrategia adquirida para vencer el tedio cotidiano y buscar trascendencia. Podríamos asociarlo con la definición de Baudrillard: "La seducción representa el dominio del universo simbólico, mientras que el poder es el dominio del universo real".



google.com

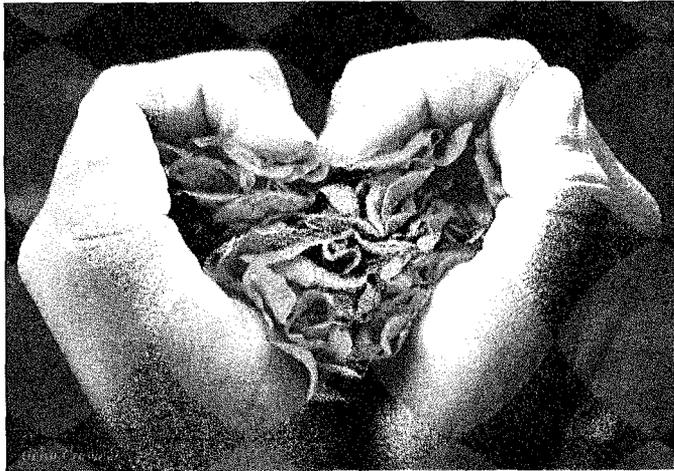
Otro de los textos importantes sobre Don Juan, que si bien es cierto, no menciona abiertamente a Don Juan, sino que su referencialidad es evidente en Diario de un seductor, obra de Sören Kierkegaard, el filósofo danés y su idea de la finitud de la existencia, la angustia y el efímero tránsito del hombre por la vida se encaminan hacia este personaje encarnado por intermedio del joven Johannes, quien se constituye en el reflejo de la seducción planteada por Cornelia e inician un juego de singulares características, de hecho llega a consumir la idea de conquista y anulación. Para Freud: "Las armas del seductor son las mismas que las de la joven que él vuelve contra ella, y esa reversibilidad de la estrategia constituye su encanto espiritual". Cornelia seducida, es poseída por una noche y luego abandonada, similar de la muerte. A decir de Baudrillard el seductor lo define como: "...aquel que sabe dejar flotar los

signos, sabiendo que solo su suspenso es favorable y que va en el sentido del destino". Al sentido de certidumbre planteado en este concepto hay que agregarle el sentido lúdico de esta práctica, con unas reglas instauradas por los actores, también la máscara y el desenmascaramiento, lo oculto y lo expuesto, tiempo manejado por el personaje para saber en qué momento mostrarse.

El concepto planteado por Albert Camus que menciona la consolidación del absurdo en el mito, expresa que si bastase con amar, las cosas serían demasiado sencillas, cuanto más se ama, más se consolida el absurdo. Don Juan no piensa coleccionar mujeres: Agota su número y con ellas sus posibilidades de vida. Con este argumento uno puede

intuir el sentido estricto del donjuanismo, su búsqueda en cada una de las relaciones, sin consumarla en su totalidad para no ser víctima del hastío y en último término de la muerte, buscando trascendencia.

Vivir entre el erotismo y el amor es la consigna, no persigue el amor en términos civilizatorios, en el sentido del amor físico promovido por el Romanticismo, la elección de un ser particular y la noción de eternidad implícita en lo divino.



El duelo a muerte se expresa en cada uno de los encuentros con los mismos conflictos, desafíos a la autoridad, pero además con las muertes sucesivas de esos amores se sabe pasajero, transitorio. Don Juan conoce sus límites, en apariencia su desprendimiento es su felicidad. La seducción, por sí, no tiene trascendencia, sino viene como consecuencia de ese juego violento y destructivo, donde se recobra la vida y se burla la muerte, de ahí proviene su profunda revitalización a fuerza de no perder la vida, para Don Juan pertenecer a una sola mujer es perder el flujo de la vida.

LA HERMOSA SALVAJE



Ilustración de Margarita Danielina

Megara

por Sofía Tinajero

Todos los humanos nos pasamos la vida buscando nuestro particular punto de equilibrio con el poder. No queremos ser esclavos y en general tampoco queremos ser tiranos.

Rosa Montero. La loca de la casa

Un mar de espejos se dibuja entre las páginas de un libro. Pero ¿qué espejos son aquéllos que nos miran y nos hablan, aquellas voces que revolotean siglos tras siglos? Yo los llamaría espejos de babel.

Un babel terreno (por eso la minúscula) en donde parecería que todo está y no está, en donde un día somos algo y al siguiente ya cambiamos. La literatura es esa mirada que nos refleja, con nuestras virtudes y nuestros

defectos, pero que no nos juzga, solo nos muestra.

Dentro de ese inmenso océano, hay diferentes aristas, y una de ellas ha surgido con mucha fuerza, la literatura de género. Hay quienes se empeñan en buscar argumentos para defender la llamada literatura de género, es decir, aquella que es escrita por mujeres. Sin embargo, me pregunto si esa es la búsqueda adecuada. Para ello es necesario replantearse qué es

literatura, pero más allá de eso, ¿importa quién escribe, o importa el narrador, o la narradora? Estoy convencida que lo verdaderamente trascendente es la construcción de los personajes, y el comportamiento de la voz narrativa, y para ello resulta irrelevante si la autoría es de un hombre o de una mujer.

De manera, que hablar en esta ocasión de Christa Wolf, no es escribir sobre una de las exponentes de la literatura de género, sino de una autora con gran trayectoria. Nació en Alemania en 1929. Al terminar su bachillerato se afilió al Partido Comunista. Tras continuar sus estudios se trasladó a Berlín en donde trabajó como colaboradora científica, de la Asociación alemana de escritores, y en una editorial.



Christa Wolf

Después de unos años se casó con el escritor y crítico Gerhard Wolf. A partir de 1961 se dedicó a la literatura. En esta fecha publicó su primera novela *Moskauer Novelle* (Relato moscovita). Pero su producción siempre fue prolifera. Ya para 1964, su segunda novela, *El cielo*

dividido, fue llevada al cine. En este libro, Wolf habla de la construcción del Muro, de manera que llamó mucho la atención de los lectores.

Su tercera novela, *Reflexiones sobre Christa T.* fue muy criticada en la República Democrática Alemana, pese a que en la República Federal fue muy aplaudida. En esta novela, Christa Wolf habla sobre su amiga Christa T. con el trasfondo social de la Alemania comunista.

Su obra es amplia, no solo en la narrativa, sino también en la ensayística, además de algunos guiones para cine. Ahora bien, creo fundamental hablar de una novela a voces, como la ha llamado la autora. Al decir esto pienso en *Medea*.

Para un buen lector, este nombre femenino lo llevará inmediatamente a la Grecia de Eurípides, en donde vive una de las mujeres más señaladas y, quizá, más odiadas de la literatura. Sin embargo, no podemos continuar dejando esta frase lanzada, puesto que no es tan inocente como parecería.

Creo importante recordar entonces aquella tragedia escrita por Eurípides hacia 431 a. C. Para ello, tenemos que trasladarnos al ciclo mítico de los Argonautas, quienes emprenden viaje hacia el mar Negro para encontrar el Vellocoino de Oro. Jasón comanda la expedición. La hija del rey de la Cólquide, Medea queda prendada, locamente enamorada de Jasón, así que contribuye decisivamente en el comando. Esto hace que ella actúe sin vacilar en ningún momento. Incluso asume el asesinato y despedazamiento de su propio hermano.

Mientras tanto, Pelias, en Yolco, había usurpado el trono de Jasón. En respuesta a ello, Medea, una vez de regreso, lo aniquila.

Esto significó la huida de la pareja, que se refugia en Corinto. Es aquí en donde transcurre la trama de la tragedia.

La decisión real es la de desterrar a Medea, quien ha sido ya rechazada por Jasón delante de la hija del rey Creonte. Medea lamenta ser mujer, mientras el rey le comunica su decisión. Por su parte, Jasón decide casarse con Glauce y Medea no acepta sus argumentos, reprochándole su ingratitud frente a su ayuda.

Medea acude al rey de Atenas, Egeo, para que la refugie en su ciudad. Entonces, una vez que se retira Egeo, Medea confiesa sus planes al Corifeo: matará a sus hijos. Ya para el cuarto episodio, Jasón conversa con Medea, quien se muestra arrepentida. Inmediatamente, Medea envía regalos a Glauce, quien, como consecuencia de ello muere. Un mensajero cuenta a Jasón el destino de sus hijos. Finalmente, se da un enfrentamiento entre Medea y Jasón, dejando traslucir un odio mutuo.

De esta manera Eurípides refleja el conflicto entre el impulso irracional y el compromiso social, y aquella renuncia de los deseos personales a cambio del bienestar social.

Por otro lado, en la tragedia, como en todas las obras de arte, se refleja aquel estado del ser humano que lleva, y ha llevado siempre una vida llena de vericuetos y complicaciones. Muchas de estas situaciones son externas, sin embargo, otras provienen del mismo interior del individuo. Pero no olvidemos un aspecto, un estado que pervive en ambas formas, interna y externa: el miedo.

El hombre es por naturaleza un ser eminentemente miedoso, por lo mismo, todas las acciones que lleva a cabo están determinadas por el miedo y, naturalmente por otras circunstancias o impulsos.

Normalmente no nos percatamos de todo el alcance que tiene el miedo, de cuán fuerte puede resultar, hasta el punto de gobernar incluso sociedades enteras. Si bien es cierto, la historia puede mostrar fenómenos en los cuales el miedo ha imperado, y gracias a la cual, grupos de poder han logrado dominar a poblaciones enteras.



Medea matando a sus dos hijos.

Frente a todo el universo que representa el miedo, cada sociedad ha mantenido una actividad constante durante siglos, desde que el ser humano es ser humano. El hombre se ha dedicado, pues, a la creación de héroes que salven al pueblo.

Si decimos que el ser humano ha buscado, y sigue buscando, creando héroes, éstos deben aparecer en todas, o en gran parte de las manifestaciones humanas, sean estas artísticas o no. No obstante, nos dedicaremos a analizar un caso particular

en el arte, específicamente en la literatura; hablamos de la novela de la escritora alemana Christa Wolf, *Medea*, en la cual se invierten ciertos valores.

Pero antes de abordar el tratamiento de los valores, veamos la estructura de la novela de Wolf. A diferencia de la tragedia, la novela está organizada en capítulos, llamados voces. Son aquellas voces que merodean. Cada personaje tiene un capítulo entero en donde relata su versión

de lo ocurrido, en donde expresa sus sentimientos y su posición frente a Medea. Sin embargo, ella es quien tiene más espacio, y por lo tanto es la voz principal que el lector puede escuchar. Luego está la de Jasón. Este ya es un indicio muy importante, puesto que sus palabras tienen mucho más peso que la de los demás personajes.

Como bien sabemos, una tragedia se desarrolla por medio de los diálogos entre los diferentes personajes, y la recurrente intervención de coro y del corifeo, que canta la emotividad que surge en cada diálogo.

Pero, Wolf rompe con esa forma propia de la tragedia griega, y la traslada a una suerte de monólogos extensos de cada personaje, de manera que todo está escrito en primera persona, lo que nos acerca mucho más al aquella interioridad del personaje, que no podemos sentir a cabalidad a lo largo de los diálogos. Pese a ello, debemos decir que en la tragedia hay ciertas intervenciones más largas que sí traslucen esa niebla que es el

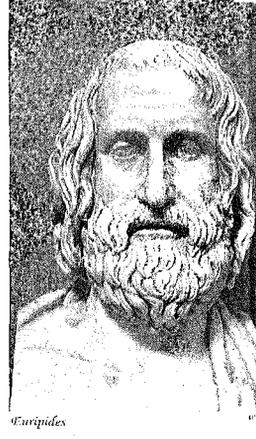
alma de los personajes.

Vale entonces decir que quien haya pensado que Medea es odiada con toda razón, no ha hecho una lectura adecuada, puesto que su agudeza no ha sido lo suficientemente grande como para captar la gran humanidad que pervive en este personaje.

Llega el momento, entonces de retomar el arquetipo del héroe, a través del cual podemos reconocer en Medea, en principio

a una antiheroína, puesto que es vista por el pueblo corintio como la asesina de sus propios hijos. Sin embargo, no podemos pasar por alto que lo hace porque sabe que los corintios, de cualquier forma, darán muerte a sus hijos. Medea prefiere matarlos ella misma, antes de que manos extranjeras lo hagan, pese a que esto implique un dolor extremo. Nuevamente se enfrentan los impulsos individuales frente a una sociedad que no perdona, señala y juzga.

Ahora bien, Christa Wolf invierte las cosas en su novela. En primer lugar, quien lea esta novela, no podrá entenderla, sin haber leído antes su hipotexto, es decir, la tragedia de Eurípides. Pero, si se conoce ambas obras, la tragedia y la novela, será más fácil reconocer cómo Christa Wolf revaloriza al personaje de Medea, presentándola como una heroína; ya que, al



Eurípides

darle más espacio, el lector puede adentrarse mucho más en su humanidad, pero, al mismo tiempo escuchar las voces de otros personajes.

El punto clave de la novela es el personaje de Ifínoe, hija de los reyes de Corintio, quien fue asesinada, sacrificada para que no heredara el trono. Fue escondida en una caverna. Corinto se sentía a salvo, anclado en ese tabú, el tabú de Ifínoe. Pero dicho tabú es descubierto por una extranjera: Medea.

Medea no comprende cómo puede un pueblo sepultar un hecho atroz en el silencio del

olvido. Porque no se trata únicamente del silencio, del callar frente al tabú, sino, de no hablar de él

hasta olvidarlo por completo. Se espanta y lamenta frente al crimen sobre el cual se fundó Corinto: "Ellos quisieron salvar a Corinto. Nosotros quisimos salvar a la Cólquida. Y ella, esa muchacha Ifínoe, y tú, Apsirto, los dos fuisteis la víctimas. Ella es tu hermana más de lo que yo podré ser nunca."(1)

Detrás del crimen de una niña se esconde el poder patriarcal del pueblo. Pero ese poder no puede permitirse mostrar su rostro más cruento, de manera que todo corinto debió sepultar el asesinato para siempre. Y por lo mismo, Medea es rechazada, porque ha descubierto aquel secreto máximo del reino de Corinto.

Como resultado del desenterramiento de aquel funesto sacrificio, Corinto pretende desterrar a Medea. Ella ya no es rechazada, como en la tragedia de Eurípides, por haber matado a sus propios hijos, sino por haber

traído al presente lo que jamás debió volver a verse. Es así cómo alrededor del poder giran aquéllos que lo adoran.

El tabú de la ciudad de Corinto ha sido descubierto ante todos por la extranjera a la que todos llamaron "la hermosa salvaje"(2). Todos sabían que eso significaba transgredir una prohibición basada en los mandatos superiores y, por lo tanto, también en el consenso. Todas las sociedades construyen tabúes con el fin de canalizar la acción social. Incluso en la novela de Christa Wolf se deja relucir aquella confrontación entre lo personal y lo social.

Lo que el reino de Corinto perseguía era justamente que el poder femenino nunca llegase a consolidarse;

Todas las sociedades construyen tabúes con el fin de canalizar la acción social. Incluso en la novela de Christa Wolf se deja relucir aquella confrontación entre lo personal y lo social.

reforzar en Ifínoe y las mujeres que seguían la esperanza de un nuevo dominio femenino (...) porque quien sabía leer los signos de los tiempos podía ver que, entre luchas y atrocidades, se formaban por todas partes Estados a los que, sencillamente, una Corinto gobernada por mujeres al estilo antiguo no podía afrontar. (3)

Eurípides nos da a conocer una Medea que calcula cada paso que va a dar, de una manera muy precisa, incluso fría. ¿Se trata de una asesina? Nunca podremos pensar en ello, puesto que una madre no mata a sus hijos sin más ni más. La tragedia de Eurípides es de un profundo pensamiento que nos induce a la reflexión a través de un personaje, aparentemente duro y cruel, para hacernos caer en cuenta de la importancia que tiene cada decisión que tomamos, y que frente a cualquier decisión es preciso tomar una posición, y mantenerla

firmeramente, sin caer en la insensatez.

En la novela de Wolf, Medea encarga a sus hijos al templo de Hera. ¿Se trata de una actitud ingenua? Podría tomárselo así, pero detrás de ello hay una profunda confianza en la bondad humana. No obstante, es el pueblo quien mata a los pequeños. La decisión de Medea en la novela de Christa Wolf conlleva una honda esperanza que nos lleva a sujetarnos de ella, incluso en los momentos más desesperados y desolados.

Miro por la ventana, tratando de divisar aquel mar de espejos y empiezo a cantar:

*Llanto ahogado, gritos perdidos
He visto su sombra deambular
por las calles.
He visto que no la quieren ver.*

*La he visto caminando por la
ciudad
y nadie la siente,
nadie la oye.*

*Solo esa niña la mira,
La siente solo la niña.
Pero no es la única.
Medea la descubre, las descubre.*

*Llanto ahogado, gritos perdidos.
Dos mujeres en fraterno abrazo,
despertando a la ciudad del
olvido.**

Bibliografía

- * (El poema es mío)
(1) Christa Wolf, **Medea**. Voces, Madrid, Debate, 1998.
(2) *Ibid* p. 109.
(3) *Ibid*, p. 118.

32



TEMPLO DE HERA.

Agripstein

SummariuM

EL LOBO ESTEPARIO

No para cualquiera, solo para locos



por Santiago Zarría



Alemania fue invadida en el siglo XIX por una profunda crisis espiritual, de conciencia y gran desavenencia cultural. Parecía surgir entonces, desde la novela, un nuevo *Sturm und Drang* (del alemán tormenta e impulso).

Movimiento literario desarrollado a partir de la segunda mitad del s. XVIII, antecedente del romanticismo y contrario a la ilustración alemana). Entre sus jóvenes figuras se encontraba Hermann Hesse, testigo del ocaso europeo. 1927 sería la fecha en que se presentaba, en Zurich, la novela "El Lobo Estepario" (*Der Steppenwolf*), de rasgos expresionistas que describe la locura de los años veinte, crítica el capitalismo y la excesiva pretensión de progreso; ya que, bajo ella se conjugaba la miseria humana con la primera guerra mundial y el fascismo. En los 60's se convierte en el libro favorito de hippies europeos y americanos. *El Lobo Estepario* -el libro peor comprendido de todos- aunque no sea el que

mejor conjuge todo el pensamiento de Hesse al no articular rasgos orientales, se ha convertido en una joya de la *Bildungsliteratur* (literatura existencialista).

Sus escritos reflejan la influencia de Nietzsche y en gran medida la psicoterapia jungiana, de Carl Gustav Jung, sobre la teoría de los arquetipos. Valimiento que bien podemos divisarla en *Demian* (1919), *Siddhartha* (1922) y *Steppenwolf*. Sin embargo, éstos y sus demás libros, entre los cuales figuran: *Narciso y Golmundo* y *El juego de abalorios* (1943), *La Ruta interior* (1922), *Gertrudis* (1914), *Bajo las ruedas* (1905), *El último verano de Klingsor* (1922), etc., exponen la intensa búsqueda "espiritual de nuevos objetivos y valores".

Hermann Hesse, ganador del Premio Goethe, Premio de la Paz y Nobel de Literatura en 1946, nace el 2 de julio de 1877 en Calw-Alemania. A los dos años de haber empezado sus estudios teológicos, los

SOPHIA # 3 - 2008

abandona para ser ayudante de mecánica, luego ayudante de una fábrica de relojes; después librero y finalmente escritor. Fue autodidacta, aunque no en su totalidad. Período en el cual aprendió filosofía, historia del arte, literatura y lenguas. Luego de retornar de la India entra en crisis Alemania (1914) y con ella Hesse. Por mostrarse contrario a la primera guerra mundial con sus opiniones pacifistas y críticas al gobierno, es declarado traidor de la patria alemana. Al mismo tiempo, el nacionalsocialismo prohíbe la lectura de sus libros. Se traslada a vivir en Suiza y adopta la nacionalidad en 1923. Muere en Montagnola, Suiza, el 9 de agosto de 1962.

El Lobo Estepario consta de cuatro partes: La introducción, realizada por un narrador anónimo; *Anotaciones de Harry Haller: Sólo para locos*, el **TRACTAT DEL LOBO ESTEPARIO -NO PARA CUALQUIERA** y *Siguen las anotaciones de Harry Haller: Sólo para locos*. Pero tres son los narradores de la novela: El personaje anónimo que introduce el libro; el autor del *Tractat* y Harry Haller.

Los tres, excesivos racionalistas, con mirada crítica recorren la decadencia del hombre moderno. En *El Lobo Estepario* se expone la dualidad del autor, que a pesar de su crisis familiar, patria y comodidades es capaz de continuar viviendo y aún amar la vida. Contradicción que se deja a la vista con el uso de las iniciales de **Hermann Hesse** en las de **Harry Haller** y el conflicto espiritual que se libra en el alma de Haller. Personaje angustiado, enfermizo, incapaz de comprender el mundo que le rodea y a sí mismo, enemigo del universo de la pequeña burguesía, que vive entre dos polaridades: el hombre y el lobo. Harry, un hombre que es capaz de vivir y mantenerse vivo a pesar de la enfermedad de su época y de su propia miseria burguesa, sabe que el único antídoto para la falta de apetito hacia la vida es el HUMOR pues todo es parte del fascinante y arcano juego de la vida.

Argumento (Introducción)

Para un hombre como yo, burgués, de vida tan corriente y llena de responsabilidades Harry me produjo, al principio, aversión y desconfianza; luego, la repulsa fue sustituida por simpatía. Era un genio del sufrimiento, nada sociable y vivía en un profundo aislamiento, se llamaba así mismo el 'lobo estepario', "un ser extraño, salvaje y sombrío" habitante de otro mundo diferente al mío. Este ser extraño habitó en casa de mi tía por nueve o diez meses. A pesar de conformarse con el alquiler y la atmósfera de la casa, parecía "que todo ello no le satisfacía por completo,

se hallaba a sí mismo ridículo" y mucho más; tener que hablar con las personas. Su rostro era triste pero no reflejaba torpeza, era inteligente y espiritual: "con huellas de profundas cavilaciones, de vida excesivamente

agitada, enormemente delicada y sensible. Daba la impresión de ser un hombre superior, que había pensado más que otros. Un hombre de ideas y libros."

La mirada de este lobo atravesaba todo el mundo de nuestro tiempo, toda la fiebre de la actividad y el afán de arribismo, la vanidad entera y todo el juego superficial de un espiritualismo fermentido y sin fondo. Mirada que no solo recorría los defectos y desesperanzas de nuestra espiritualidad y cultura sino que llegaba hasta el corazón de toda la Humanidad. Aquella decía: << ¡Mira, estos monos somos nosotros! ¡Mira, así es el hombre!>> y la mayor parte de ellos no quieren nadar antes de saber ¿No es esto espiritual? ¡No quieren nadar, naturalmente! Han nacido para la tierra, no para el agua, y ciertamente, no quieren pensar; como que han sido creados para la vida, ¡no para pensar!>>

Un lobo sin ambición, ni deseos de fama y fortuna, un "pobre melancólico aislado" que ni siquiera desea convencer a los demás, ni tener razón de



sus apreciaciones. La base de su pesimismo y desprecio no reside en el mundo ni es el mundo, sino el desprecio de sí mismo; ya que "si bien hablaba sin miramientos y con un sentido demoledor de instituciones y de personas, nunca se excluía a sí, siempre era él mismo el primero contra quien dirigía sus flechas, era él mismo el primero a quien odiaba y negaba." La huella sin embargo, molesta e inquietante que puede dejar un lobo, la existencia de un ser extraño, en el alma de los que un día le conocimos y nos sentamos en el rincón de la araucaria y percibimos de modo encantador y nos abandonarnos a la seducción de su aroma, es esperanzadora.

La angustia de Harry adempero, no es la quimera de "un solo individuo, sino la enfermedad del siglo mismo. La enfermedad de la cual no son atacadas sólo las personas débiles e inferiores, sino precisamente las fuertes, las espirituales, las de más talento"; pues, hay "momentos en los que toda una generación se encuentra extraviada entre dos épocas, entre dos estilos de vida, de tal suerte que, tiene que perder toda naturalidad, toda norma, toda seguridad e inocencia." Ser hombre o bestia.

Queda claro sin embargo, que no todos perciben esto con la misma intensidad.

Anotaciones de Harry Haller Sólo para locos

"El día había transcurrido del modo como suelen transcurrir estos días; lo había malbaratado, lo había consumido suavemente con mi manera primitiva y extraña de vivir", había hecho lo habitual: mis ejercicios respiratorios, me bañe en agua caliente, revise el correo, trabaje un rato dando vuelta a los libros viejos y paseé por un hora; aún así este día no había sido nada radiante, corriente, normal y un tanto agradable; sin dolores especiales ni preocupaciones, sin desaliento y

desesperanza. Un día contrario a los otros, los malos, con ataques de gota, dolores de cabeza, agonía de espíritu, de vacío interior y desesperanza.

Precisamente esto, la falta de preocupaciones y la aparente autosatisfacción me resultan intolerablemente odiosos y repugnantes, tengo que refugiarme desesperadamente en el camino de los placeres y dolores. Es que, me gusta

sentir el dolor verdadero y endemoniado, que se inflama en mi interior y produce "rabia de esta vida degradada, superficial, esterilizada y sujeta a normas. Eternos instantes que me producen hacer polvo una catedral, arrancar la peluca a un par de ídolos respetados, seducir a una jovencita o retorcer el pescuezo a varios representantes del orden social burgués. Esto es lo que más odiaba, detestaba y maldecía en mi fuero interno: esta autosatisfacción, esta salud y comodidad, este cuidado optimismo burgués", alimentado de todo lo mediocre, normal y corriente. Así, en estas condiciones concluía el día, entre mis libros, insatisfecho, asqueado y en mi madriguera.



Decidí salir, baje las escaleras pase junto a la araucaria y di en el humedecido asfalto. Me dirigía a la hostería del Casco de Acero; entre mis pensamientos: ¿Cómo no había de ser un lobo estepario y un pobre anacoreta en medio de un mundo, ninguno de cuyos fines comparto, ninguno de cuyos placeres me llama la atención? De pronto; fijé la mirada en una pequeña y linda puerta "con un arco ojival", y distinguí sobre el hueco de ella, en medio de la oscuridad, algunas letras de colores que se movían. Descifrarlas me resultaba difícil pero logré atrapar algunas, decían: Teatro mágico. Entrada no para cualquiera. No para cualquiera. Y un par de letras más que se reflejaron sobre el espejo del asfalto: ¡Sólo... para... lo...cos! Letras que bailaron y juguetearon sobre mi alma.

Ingresé a la pequeña taberna. No hay nada

como un vaso de vino de Alsacia y un buen trozo de pan y, claro; otro vaso de Alsacia. ¡Maravilloso! Las horas habían transcurrido y con ellas la tarde. Me levanté y me dispuse a regresar. De repente me asalto la figura de un solitario individuo que llevaba consigo un lebrero y un cajón. Lo llamé y le pedí que me enseñara el anuncio, decía: Velada anarquista. Teatro mágico entrada no para cual... -¿Qué es esa velada? ¿Dónde? ¿Cuándo es? -No es para cualquiera -dijo indiferente- y apresuro la huida. ¿Qué lleva usted en el cajón? Le compraré algo -dije-. Metió la mano en el cajón, saco un pequeño folleto y me lo dio. Lo sujeté en seguida y lo guardé; al mismo tiempo desaparecía, este individuo, y de él quedaba tan solo el ruido de sus pasos, alejándose, sobre las piedras y luego sobre las escalinatas, después no escuche nada más. Subí las escaleras, "abrí mi cuarto, esta pequeña apariencia de hogar, donde me esperaban el sillón y la estufa, el tintero y la caja de pinturas, Novalis y Dostoiewski, al igual que a los otros, a los verdaderos hombres, cuando vuelven a sus casas, los esperan la madre o la mujer, los hijos, las criadas, los perros y los gatos." Me quité el abrigo, me acomodé en la butaca, me puse los lentes y lei el título del folleto, daba la impresión de que se abría y me abrazaba la puerta del destino. Lo devoré de un solo mordisco y lo que sigue era el contenido del folleto.

Tractat del Lobo Estepario No para cualquiera

"Érase una vez un individuo, de nombre Harry, llamado el lobo estepario". Caminaba y se vestía como un hombre, pero en el fondo era un lobo, un ser que no había aprendido a estar satisfecho de sí mismo ni de su vida. Tenía dos naturalezas, una humana y otra lobuna. Vivían en constante y mortal odio "cada una vivía exclusivamente para martirio del otro" y cuando las dos naturalezas se encuentran dentro de una misma sangre y alma el resultado era una vida imposible. Cuando Harry era hombre y tenía buenos pensamientos o experimentaba

sensaciones nobles y delicadas, el lobo se reía y le mostraba cuan ridícula era toda esa farsa, toda acción humana le resultaba "horriblemente cómica y absurda, estúpida y vana". Y cuando era lobo, la parte humana lo llamaba "animal y bestia y le echaba a perder y le corrompía toda la satisfacción en su esencia de lobo, simple, salvaje y llena de salud".



Portada del libro "Estepario"

Harry llevaba una vida desgraciada y podía hacer desgraciados a los otros, especialmente a los que le amaban y él a ellos. De ahí que, unos preferían la parte <<Hombre>>: distinguido, inteligente y original y otros lo espontáneo, salvaje, indómito, peligroso y violento: el <<Lobo>>. Sí, así era Harry, pero; si alguno ha creído imaginar la vida deplorable que llevaba el lobo estepario, esta equivocado ya que, en muy raros momentos, estas dos naturalezas Hombre-Lobo, hacían las paces y vivían juntos en amor y avenencia, se fortalecían y cada uno redoblaba el valor del otro. Fugitivas y espumosas horas de felicidad.

Este lobo, definitivamente, tenía singulares características, era un hombre nocturno, solo en la noche se mostraba fecundo y activo; a veces fogoso, alegre, con una profunda y apasionada necesidad de independencia. Nadie le ordenaba nada, determinaba con plena libertad lo que se le

antojara; mas Harry sabía que este rasgo era su muerte, estaba solo y el mundo lo abandonaba de un modo siniestro. El hombre y él mismo no le importaban, la soledad y la independencia no eran su objetivo, sino su destino y condenación.

El que ha creído ser un artista y tener sentidos delicados no ha sido capaz de ver que fuera del lobo, viven muchas cosas en su interior y que no todo lo que muerde es lobo...

Tenía una relación muy particular con la burguesía -aunque considerase estar fuera de ella, pues no conocía vida familiar ni ambiciones sociales. Vivía de modo enteramente burgués, tenía dinero en el banco, ayudaba a los parientes pobres; le atraían las casas de familia, limpias y con modesta atmósfera de orden y pulcritud y nunca habitó en los suburbios de la vida. Afirmaba la mitad de su ser este "mal hábito", lo que la otra negaba y combatía: ser un santo y un libertino; ya que ni se entregaba por entero a lo espiritual, ni completamente a la vida del instinto, a los apetitos sensuales y momentáneos. Esa es la vida del burgués, el término medio, la mediocridad, <<Quien no está contra mí, esta conmigo>>, es una "criatura de débil impulso vital", miedoso y fácil de gobernar.

Y una tercera particularidad: llevaba una vida suicida aunque sabía que era vergonzoso e ilegal este camino; mejor era dejarse vencer y sucumbir por la vida misma que por su propia mano, nuestro lobo, fijó la fecha. A los cincuenta años se permitiría el suicidio. Cuando planificó contaba apenas con cuarenta y siete. Entre esto y lo otro, solo el humorismo puede combinar todos los círculos de la naturaleza; vivir en el mundo como si no fuera el mundo, respetar la ley y estar por encima de ella, esto también conocía el lobo.

Todo el lobo estepario sin embargo, no es más que un mito. Al considerarse hombre-lobo Harry "procura comprender las contradicciones que se encuentran dentro de sí y que le parecen la fuente de sus no escasos sufrimientos." No esta compuesto de dos seres sino de cientos, de millares, de incontables pares de polos. "Como

cuerpo, cada hombre es uno, como alma, jamás." Y aunque Harry cree saber lo que es y de qué se compone el ser humano, no sabe nada. "El hombre no es de ninguna manera un producto firme y duradero, es un ensayo y una transición, un puente estrecho y peligroso entre la naturaleza y el espíritu".

El concepto hombre que pretende entender el common sense es un convencionalismo burgués.

A pesar de que el lobo estepario ha descubierto la duplicidad fáustica, que a la unidad del cuerpo no le es inherente la espiritual, sino que se encuentra en una larga peregrinación hacia el ideal de esta armonía; no ha observado detenidamente. El auténtico lobo vive una multiplicidad de afanes y estados. "El que ha creído ser un artista y tener sentidos delicados" no ha sido capaz de ver que fuera del lobo, viven muchas cosas en su interior y que no todo lo que muerde es lobo, sino que además habitan allí el "zorro, el dragón, el tigre, el mono y ave del paraíso". Y que todo este mundo es un edén de miles de seres, que han sido ahogados y apresados por el mito del lobo, "lo mismo que el verdadero hombre que hay en él; es ahogado y preso por la apariencia de hombre, por el burgués."



Siguen las anotaciones de Harry Haller
Sólo para locos

Apenas terminé de leer el Tractat, recordé que hace algunas semanas había escrito una poesía que trataba sobre el lobo estepario. Vaya sorpresa, tenía dos retratos míos que reflejaban mi existencia sin el menor consuelo, lo insoportable e insostenible de mi estado. Este lobo estepario debía morir o arrancarse la careta y sufrir otra vez una autoencarnación. No era raro este proceso, en una ocasión perdí mi buen nombre burgués junto con mi fortuna; en otra vi como mi vida familiar se venía abajo y en un golpe de locura, mi mujer me echó de mi casa y comodidades. Ahí empezó mi

aislamiento. Y cuando parecía emprender un nuevo camino, de nuevo, se vino abajo mi vida ascético-espiritual: pero no todo fue malo: Gané de todos estos sacudimientos algo de espiritualidad, de profundidad, de liberación, de soledad, de ser incomprendido y de desaliento.

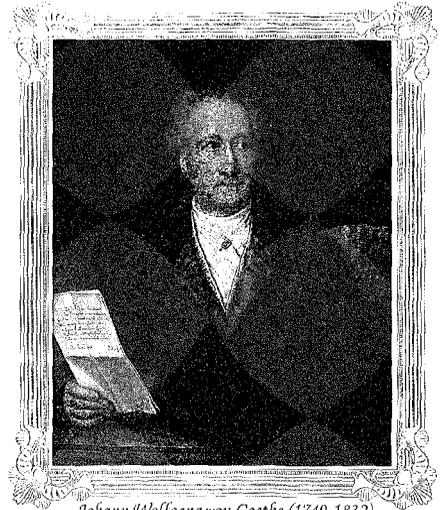
Y aunque el suicidio fuese estúpido, cobarde y ordinario, sea con la navaja de afeitar, la pistola o el gas, era deseable. En mi vida, descarriada y difícil, había sido el noble Don Quijote; preferí el honor a la comodidad, el heroísmo a la razón, era suficiente. Me zambullí entre las sabanas con ésta resolución de morir, esperando que cumpliera los cincuenta según la "chusca" receta del librillo, una resolución madura y bien sazónada. Es lo que yo llamo: El gusto de saber, de evanecerse.

Un día, luego de haber buscado el anuncio del libro, me encontré en el suburbio de San Martín con un entierro, ahí estaban: el párroco y sus buitres. Terminado el sepelio, distinguí al individuo que llevaba el anuncio aquella noche y me había dado el librillo. Corrí y lo alcancé -¿No hay velada esta noche?— Pregunté—. ¿Velada? -gruño el individuo—. Vaya al Águila Negra si el cuerpo se lo pide -me respondió-.

Desilusionado y sin saber si era el mismo individuo, seguí mi camino. La vida me sabía horriblemente amarga, para mí no había objetivos, aspiraciones y deberes. Furioso, corrí a través de la ciudad. ¿Cómo era posible? ¿Cómo había llegado a tal extremo un joven lleno de entusiasmo, poeta y amigo de las musas, infatigable viajero y ardoroso idealista, cómo había venido solapadamente este odio contra mí mismo y contra los demás, esta falta de corazón y desesperanza? En esto, pasé frente a la biblioteca y me encontré con un joven profesor con quien había compartido "interesantes diálogos" en otros tiempos. Compartí la velada con él y entre la vivacidad de las palabras y las sonrisas, cosa demasiada extraña, me dolieron hasta las mejillas; no estaban acostumbradas a estos esfuerzos.

Mientras que yo, Harry Haller, estaba sonriendo al hombre amable y cortés, el otro Harry me estaba haciendo muecas y pensando cuan absurdo e hipócrita era yo. Estaban los dos Harrys, burlándose, observándose y escupiéndose mutuamente: una "orgia de autodesprecio".

Mientras se libraba la batalla en mi interior, había aceptado, no se porque razón y sin querer, una invitación para comer en su casa a las siete y media. Ahí estaba, me recibió la criada y mientras esperaba en la antesala cogí un grabado, que representaba al viejo Goethe. Aquel poeta, que estaba bellamente dibujado y no había en él ni el rasgo de soledad, ni el aspecto trágico, le habían dado a este viejo demoníaco un tinte académico; eso me puso de mal humor. Cuando pensé en abandonar la casa, entró la mujer y luego vino el profesor con un periódico del partido militarista e instigador de la guerra. Éste se decía algo de un publicista Haller, que debía ser un mal bicho y un socio sin patria que culpaba a su misma patria del desencadenamiento de la guerra. Pasamos a otra cosa y luego al comedor. Ni los anfitriones, ni yo nos sentíamos a gusto. Terminada la cena regresamos a la antesala para tomar café y licor.



Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)

Goethe no debe haber tenido este aspecto, demasiada nobleza y vanidad –dije- refiriéndome al grabado. Tan pronto como había terminado de hablar, su esposa salió precipitadamente de la habitación y su marido me dijo que este retrato le pertenecía a ella. Pedí disculpas por la crudeza de mis palabras y al mismo tiempo me despedí.

Y para dejar las cosas en su punto, tenía que confesarle al profesor que me había ofendido gravemente, pues el bicho sin patria era yo mismo “y mejor le iría a nuestro país y al mundo, si al menos los contados

hombres capaces de pensar se declararan partidarios de la razón y del amor a la paz, en vez de instigar ciegos y fanáticos a una nueva guerra.” Agarre mis cosas y salí corriendo, dentro de mi alma el lobo se reía y aullaba a mandíbula abierta.

Esto era para el indignado profesor un desengaño, pequeño disgusto, para mí. Mi último fracaso y despedida del mundo burgués, moral y erudito; una victoria del lobo estepario. Me despedí de mi mundo anterior y de mi patria, nuevamente corrí furioso y lleno de mortal tristeza. Había que poner fin esta noche a la comedia. Solo quedaba asco y dolor. ¡Vete a casa Harry y córtate el cuello!

Anduve así, de aquí para allá, de taberna en taberna y continué con mi correría hasta que fui a dar en miserable estado al << Águila Negra >>; ingresé y me quedé en el primer piso. Una muchacha con una camelia en el cabello estaba sentada allí en el diván junto a la pared. Me acerqué y me senté junto a ella. ¿Quién eres? –Me pregunto- Soy Harry, ¿Me permite quedarme a su lado? Es imposible que vuelva a casa, me espera algo terrible-dije-. Entonces déjalo estar y quédate aquí –me dijo-. Limpié mis gafas, comí y bebí, todo eso mientras la dejé hablar. Me gustaba mucho a pesar de que había evitado y me causaban desconfianza esta clase de muchachas. Empezaron las preguntas y

respuestas, yo estaba por no decirlo menos, encantado, era bueno tener alguien con quien estar sentado, quien le interrogara y le riñera. De un golpe absorbí el borgoña. ¡Bebe despacio! –Me dijo- Hay que decirlo todo, niñito. Oh, si –supliqué complacido- No deje de decírmelo todo, haría lo que usted quiera. Me invitó a bailar un Shimmy. No puedo bailar eso, ni vals, ni una

polca, ni un fox-trot, ni un boston, ni un onestep –dije-. Se echó a reír. Desde ese día supe que ella estaría siempre a mi lado, aunque no la viera todos los días,

siempre sería observado, dirigido, custodiado y sancionado por ella.

Mientras bebíamos borgoña hablamos de lo sucedió con el cuadro de Goethe. Es una historia cómica –dijo-, y me pidió que no le tratara de usted sino de tú. Se levantó riendo y se fue a bailar. -Vuelve pronto grité suplicante-. Me tardaré media hora o una entera, quizá. Cierra los ojos y duerme un poco. Así lo hice, incluso soñé con Goethe, cuando desperté ella estaba ahí. Esa noche tuvo una cita pero me dejó invitarla a cenar el martes en el <<Viejo Franciscano >> y se fue; no sin antes alquilarme una habitación en el segundo piso. Subí las escaleras y dormí en una miserable cama de madera.

La mañana siguiente regresé a mi casa. Dos días de espera, ansiedad, tensión e impaciencia tuvieron que pasar para que al fin llegara el martes. Momento inolvidable cuando la vi. Le regalé dos orquídeas, río y enseguida me dijo: No quiero que me regales nada. Yo vivo de los hombres, pero de ti no quiero vivir. ¿Ya sabes bailar el fox-trot? -Me dijiste que no deseabas otra cosa que recibir órdenes mías. ¿Te acuerdas? Sí, ¡Y lo sostengo! Ahora, al fin, tengo que saber tu nombre. –Sería agradable que lo adivinaras -Si fueses un muchacho tendrías que llamarte Armando. -¿Te llamas Armanda? -Asintió radiante.

Había que poner fin esta noche a la comedia. Solo quedaba asco y dolor. ¡Vete a casa Harry y córtate el cuello!



No olvides lo que me has dicho, obedecerás todas mis órdenes y haz de cumplir tus palabras, recibirás muchas órdenes y las acatarás; órdenes deliciosas y agradables, te será un placer obedecerlas. Y al final habrás de cumplir mi última orden, mi pequeño Harry. Yo te gusto –me dijo- porque he roto tu soledad, te he recogido frente a la puerta del infierno y te he despertado. Te gusto mucho, pero no estas enamorado de mí. Entérate bien Harry, no estoy enamorada de ti. Pero te necesito, como tú a mí. Me necesitas para aprender a bailar, a reír y a vivir. Mi última orden te daré solamente cuando estés enamorado de mí, y obedecerás, y será bueno para los dos. Y así fue...

No había porque esperar más tiempo. Armanda –dije- el otro día un desconocido me dio un pequeño librito – ¿Y cómo se llamaba el librito? – Se llamaba Tractat del lobo estepario - ¿Y ese lobo eres tú? – Sí, soy yo. Soy un ente que es medio hombre y medio lobo. Hoy no eres lobo pero el otro día no dejabas de ser un pedazo de bestia y eso me gusto. Contraria a la mía, "su mirada era de complacencia, de burla y picardía, de camaradería comprensiva, y al mismo tiempo tan llena de gravedad, de ciencia y de serenidad insondable".

Compramos un gramófono y empezaron las clases de baile en mi habitación, iniciamos con el fox-trot. Mi primera presentación y con toda la vergüenza encima fue en el hotel Balcanes. Ya me había dicho, esta alegre criatura, que si; para divertirme necesitaba el permiso de los demás, entonces verdaderamente era un pobre diablo. Bailamos dos o tres veces y en el intermedio me presentó a Pablo, el saxofonista, un hombre moreno, joven y bello. Hube de hablar con él en dos ocasiones, hablamos sobre música y compartimos algunos desacuerdos. Aquella misma noche y por insistencia de Armanda conocí a María. Bailaba maravillosamente. ¡Bien, bravo! El fox ya lo sabes, mañana empezamos con el boston y dentro de tres semanas hay un baile de mascarar en los salones del Globo. Era el baile de trajes más distinguido de la ciudad.

A los pocos días de haber bailado, cuando ingresaba en mi habitación y me preparaba para dormir, descubrí a la bella María acostada dentro de mi cama. De todas las sorpresas a las que me había expuesto Armanda ésta fue la más violenta, ella y nadie más me había enviado este ave del paraíso.

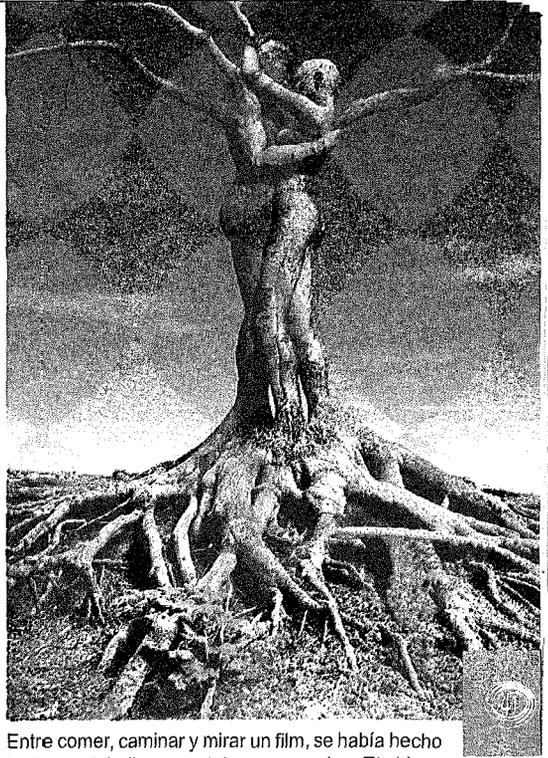


Aquella primera noche y en las siguientes María me enseñó no solo juguetes desconocidos, arrobamientos de los sentidos; sino nueva comprensión, nuevos horizontes y amor nuevo. Por ella aprendí a ser niño y bestia en la inocencia del sexo; antes solo había tenido el amargo sabor de la culpa, el gusto dulce, de la fruta prohibida, frente a la cual un hombre espiritual debe ponerse en guardia.

A menudo hablada objetivamente de María con Armanda, respecto a sus manos, sus hombros, sus caderas, su manera de reír, de besar y bailar. María es maravillosa, pero ella ni nadie te comprenderán como yo lo hago – dijo Armanda-. En esta época, entre mi conocimiento con María y el baile de máscaras, era verdaderamente feliz. Sin embargo no estoy contento de estarlo pues, no he sido creado para ello, sino para lo contrario.

Esto no puede durar, es una dicha estéril. Satisface pero no es alimento para mí. Adormece a lobo estepario, pero no es felicidad como para morir por ella. -Déjame decirte al lobo estepario –dijo Armanda-, “para este mundo tan sencillo, cómodo y satisfecho con tan poco, eres tú demasiado exigente y hambriento, el que hoy quiera vivir y alegrarse de su vida, no ha de ser un hombre como tú ni como yo. ¿Cómo te explicas entonces que hombres como nosotros no podamos vivir aquí? En honor del mundo quiero admitir que sólo sea nuestra época, que sólo sea un enfermedad, una desdicha momentánea.”

Un día antes de baile de máscaras, María estuvo más hermosa, ardiente e íntima que nunca, “me dio a gustar delicadezas y juegos que consideré como el límite del placer humano.” A la mañana siguiente, luego de haber dormido todo el día me levanté por la tarde y de muy buen humor me arreglé y salí. Era el primer baile de máscaras al que concurría y sobre todo a bailar. Al borde del tiempo, ni siquiera conocía el disfraz con que había de presentarse Armanda esa noche, pues se había empeñado en no revelármelo.



Entre comer, caminar y mirar un film, se había hecho tarde y el baile ya estaba en marcha. Tímido y perplejo traté de ingresar a pesar de que tenía aversión a locales grandes, repletos de gente y bulliciosos; y por si esto fuese poco, ahora me encontraba entre un torbellino de máscaras. Y allí estaban: artistas, periodistas, profesores, hombres de negocios además, naturalmente, toda la gente que conocía. Empecé a buscar a María y Armanda, para la media noche aún no había encontrado a nadie. Mientras tanto, el lobo estepario estaba detrás de mí y me sacaba la lengua. Había ido con la mejor intención de divertirme pero no podía animarme y me parecía necio y forzado.

Aunque no sabía si Armanda me lo perdonaría, decidí salir de ahí, me escabullí hacia el guardarropa para ponerme el gabán y marcharme. Al llegar al mostrador el hombre del otro lado me pidió el ticket, lo había perdido; no estaba en el

bolsillo. Lo que faltaba. ¿Has perdido la contraseña? –Me preguntó un pequeño diablo rojo y amarillo-. Puedes quedarte con la mía. Mientras daba vueltas al ticket en mis dedos, el “pequeño diablejo” había desaparecido. Di vueltas al papel y leí: Esta noche, a partir de las cuatro, Teatro Mágico – sólo para locos-. La entrada cuesta la razón. No para cualquiera. Armanda está en el infierno. “Jamás ha tenido más prisa un pecador por llegar al infierno”.

Corría de prisa por los salones, camino al infierno, cuando me salió al encuentro una hermosa bailarina española: <<baila conmigo>> No puedo voy al infierno –dije-. Pero un beso tuyo me lo llevo con gusto, la boca roja vino a mi encuentro y solo ahí reconocí a María. Bailamos un instante y se interrumpió la música, con disgusto solté a María pero debía seguir mi camino hacia el infierno. Por las escaleras hacia abajo era el sitio indicado. Llegué, mientras esperaba me hice servir un whisky; y al mismo tiempo que bebía reconocí el perfil de un joven, ¡Sí, era Armando, mi amigo de la infancia! Él sonrió. –Harry, ¿me has encontrado! –Era Armanda vestida de frac. Nos sentamos, charlamos y bebimos champaña.



Todo era un juego de máscaras, un desenfundado paraíso de ensueño. Ella bailó con una mujer joven y la enamoró, no como hombre sino como mujer. Mientras yo bailaba con todas las mujeres que encontraba en mi camino: con jovencitas, con señoras jóvenes florecientes, con otras en plena madurez estival y con las que empezaban a marchitarse. “Irradiaba yo mismo, el lobo estepario Harry, esta sonrisa, nadaba yo mismo en esta felicidad honda, infantil, de fábula”, respiraba este dulce sueño, embriaguez de comunidad, música, ritmo, vino y placer sexual. “Yo, ya no era yo, mi personalidad se había disuelto en el torrente de la fiesta como la sal en el agua.”

Había perdido la noción del tiempo en medio de esta dicha embriagadora... La mayor parte de la gente se había ido, la escalera estaba desierta y

orquesta tras orquesta enmudecían. Como no podía bailar con Armanda, el jovencuelo, habíamos intercambiado, rápidamente, sonrisas y palabras en los intermedios. Mientras, flotaba en el torbellino del baile rodeado de rostros, mejillas, labios, rodillas, pechos y brazos desconocidos. De pronto observé una negra Pierrette con la cara pintada de blanco y cubierta con un antifaz. Era Armanda, cambiada de traje, ya no Armando. Ardientes se juntaron nuestros labios. Todas las mujeres con quienes había bailado esta noche se habían fundido en una sola y única que florecía entre mis brazos.



La última orquesta se calló de repente, guardaron los instrumentos, se abrieron las puertas y entró el aire frío. Estaba amaneciendo. Allí estábamos los dos, mirándonos y los últimos en el salón, en el edificio. Entonces apareció en la puerta Pablo y a su señal le seguimos. Hermano Harry –me dijo- le invito a una pequeña diversión. Entrada sólo para locos, cuesta la razón. ¿Está usted dispuesto? Asentí. Nos cogió del brazo, Armanda a la derecha y yo a la izquierda y nos llevó a una pequeña habitación. Tenía una mesa redonda y tres butacas en las que nos sentamos. Fumamos y bebimos mientras descansábamos. Pablo saco del bolsillo de su batín un espejo redondo de mano. Vea usted: así se ha visto hasta ahora –me dijo- Vi mi propia imagen, a Harry Haller, y dentro de ella al lobo estepario, un lobo

hermoso y farruco, pero con una mirada descarriada y temerosa. —Así se ha visto siempre —repitió— y guardó el espejo.

Ya hemos descansado, dijo Pablo, ahora voy a enseñarles mi pequeño teatro. Mi teatrillo tiene tantas puertas de palcos como quieran y detrás de cada una les espera lo que ustedes andan buscando. Se les invita a desprenderse de sus gafas y dejar esa honorable personalidad en el guardarropa. Armanda se fue hacia la derecha y yo hacia la izquierda. Harry venga y esté muy contento. Ponerlo de buen humor, enseñarle a reír, es la finalidad de todos estos preparativos. Usted esta aquí en una escuela de humorismo. Tiene que aprender a reír. Me dio una irresistible gana de reír y solté una carcajada liberadora. ¡Por fin has matado al lobo estepario! —dijo—. Con navajas de afeitar no se consigue esto. Recuerda, estamos en un teatro de magia, aquí no hay más que fantasías, no hay realidad.

Ahora que has tirado tu personalidad, ven y mira en un espejo verdadero. Me acerqué y miré a todos los Harrys: viejos, jóvenes, mozalbetes, muchachos, colegiales, arrapiezos y niños. Pero me gustaba singularmente un jovencuelo de dieciséis o diecisiete años. Corrí tras él y leí un letrero. "Todas las muchachas son tuyas. Echese un marco." Desaparecieron Pablo y el muchacho, me encontraba abandonado a mí mismo y al teatro. Fui pasando de puerta en puerta y en cada una leía una inscripción, una seducción, una promesa como: "¡A cazar alegremente! Montería de automóviles", "Decadencia de Occidente. Precios reducidos. Todavía insuperada", "La lágrima riente. Gabinete de humorismo", La serie de inscripciones continuaba ilimitada. Una decía: "Instrucciones para la reconstrucción de la personalidad. Resultado garantizado"

Ésta llamó mi atención. Entré y frente a mí estaba un hombre sentado en el suelo y tenía

una cosa parecida un tablero de ajedrez. Yo soy un jugador de ajedrez —dijo—. ¿Desea una lección acerca de la reconstrucción de la personalidad? Sí, se lo suplico. Entonces ponga un par de docenas de figuras ¿De mis figuras? —Pregunté—. Sí, las figuras en las que ha visto descomponerse su llamada personalidad. Vi de nuevo la unidad de mi persona descompuesta en muchos yos y el jugador cogió una docena de ellas y las puso junto al tablero. Ordenó las figuras y jugó en dos ocasiones; construyendo y reconstruyendo a su antojo. Esto es arte de vivir —dijo— y usted puede seguir animando, complicando y enriqueciendo a su capricho el juego de la vida.

Tome y guarde para sí sus figuritas —me dijo—. Cogí, las puse en mi bolsillo y me retiré. Nuevamente miré un anuncio, "Maravillosa doma del lobo estepario" y otro, "Todas las muchachas son tuyas" y luego otro "Cómo se mata por amor" cuando terminé de leer el último, recordé el día en que Armanda me había dicho que "sólo iba a hacer que me enamorara de ella, para ser muerta por mi mano.

Una pesada ola de angustia y tinieblas pasó sobre mi corazón, nuevamente sentí en lo más íntimo de mí ser la tribulación y la fatalidad. Desesperado metí la mano al bolsillo para sacar las figuritas y hacer un poco de magia y permutar el orden de mi tablero." Demasiado tarde, ya no estaban; saqué en vez de ellas un puñal de mi bolsillo. En esto apareció Mozart, hablamos de la música de Don Juan, Shcubert, Wolf, Beethoven, Brahms y Wagner. Fue sarcástico, se rió de mí y de todas mis angustias y cuando no pude más le agarre por la trenza y salió volando, al mismo tiempo que la trenza se estiraba y yo colgaba, de un extremo y fui lanzado a dar vueltas por el mundo. ¡Diablos, hacía frío en este mundo! Estos inmortales aguantaban un aire horrorosamente helado y tenue. Me quede sin hábito y sin conocimiento.



Cuando recobré el sentido, supe que aún estaba aquí y no entre los inmortales; sin más, me dirigí hacia la última puerta, allí me había llevado la ola de melancolía. Abrí y encontré tendidas a dos personas desnudas, la bella Armanda y el bello Pablo, juntos, agotados por el juego del amor. Bajo el pecho izquierdo de Armanda había una señal redonda, un mordisco amoroso de los dientes brillantes y bellos de Pablo. Justo ahí, en esa huella introduje mi puñal. Corrió la sangre sobre la delicada y nivea piel de Armanda. Cuando quise marcharme Pablo se levantó, cubrió a Armanda hasta el pecho y salió sin hacer ruido. Ya está, sin querer y a pesar de esto había cumplido su deseo. De nuevo Mozart, esta vez sin trenzas y vestido a la moderna -dijo-: Monsieur Harry, usted ha utilizado a esta linda muchacha solo para introducir un puñal en su cuerpo y destrozarla. Ha hecho de su vida una horrorosa historia clínica y de su talento una desgracia.

Grité desesperado: ¡Dios mío! Soy una bestia, Mozart: una bestia necia y malvada, enferma y echada a perder que debe expiar, expiar, poner la cabeza debajo de la guillotina y dejarme castigar y destruir. Qué patético se pone usted siempre- Le falta aprender humorismo -dijo Mozart-. El humorismo es siempre patibulario y lo aprenderá en el patíbulo. Me preguntó si estaba dispuesto a acudir al juez, ser juzgado, y llevado hasta la fría decapitación en el patio de la cárcel. Dí mi asentimiento; solo entonces se me acusó de: abuso del teatro mágico, "de haber ofendido el arte sublime, al confundir la galería de imágenes con la llamada realidad, de apuñalar a una muchacha y de servirme del teatro sin la menor pizca de humorismo." Y mi condena fue: "castigo de vida eterna y pérdida por doce horas del permiso de entrada en el teatro, como tampoco remitirme su risa." Señores, atención: A la una, a las dos, ¡a las tres! y todos soltaron una carcajada del otro mundo, terrible y a penas soportable para los hombres.

Cuando volví en mí, Mozart estaba de nuevo a mi lado. Hablamos un momento y me dijo: Usted, querido y estúpido amigo, ha de hacerse cargo del humorismo de la vida, del humor patibulario

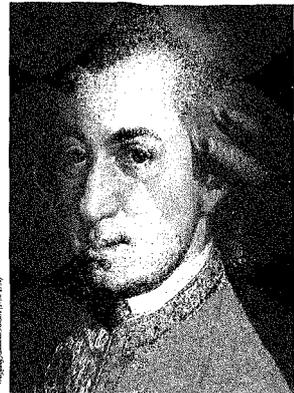
de esta vida y al mismo tiempo que me ofrecía un cigarrillo, mágicamente sacado de su bolsillo, había dejado de ser Mozart y era mi amigo Pablo. Grité: ¿Pablo, dónde estamos? Estamos -sonrió- en mi teatro mágico, pero te confesaré que me has decepcionado, "has quebrado el humor de mi pequeño teatro y has cometido una felonía, has andado pinchando con puñales y has ensuciado nuestro bonito mundo alegórico con machas de realidad." Lo que hiciste fue por celos y a esta figura no la supiste manejar, creí que habías aprendido mejor el juego. En fin, podrá corregirse. Cogió a Armanda, la cual, entre sus dedos, se convirtió en una figurita del juego y la guardó en el bolsillo.

Comprendí todo, a Pablo y a Mozart; estaban en mi bolsillo las cien mil figuras del juego de la vida. Tenía el deseo de empezar otra vez el juego, "de gustar sus tormentos otra vez, de estremecerme de nuevo y recorrer una y muchas veces más el infierno de mi interior. Alguna vez llegaría a saber jugar mejor el juego de las figuras".

Alguna vez, yo también, aprenderé a reír.

Bibliografía

Hesse, Hermann. El Lobo Estepario. Alianza Editorial. 1971.



Hesse, Hermann (1877-1962)

Litterae



LUDWIG WITTEGENSTEIN

WITTEGENSTEIN ARQUITECTO: EL PENSAMIENTO COMO EDIFICIO

por Carlos Muñoz Gutiérrez

1.- EL HECHO



Entre 1926 y 1928 Ludwig Wittgenstein, el filósofo, hizo de arquitecto de la mansión, conocida como la Kundmann-gasse, que su hermana, Lady Margaret Stonborough-Wittgenstein, decidió construir en Viena. En principio, la casa parece un ejemplo de arquitectura moderna temprana; pero, según los expertos, una mirada atenta revela que el diseño y muchos detalles de su construcción son tan únicos dentro

del contexto de la arquitectura de comienzos de siglo como la propia filosofía (¿estética?) wittgensteiniana.

Dentro de la peculiar vida de Ludwig Wittgenstein, uno de los principales filósofos del siglo XX, existe una singularidad que puede resultar sorprendente, si tenemos en cuenta las distintas tareas que son la filosofía y la arquitectura. Para un filósofo, o al menos así lo creo, producir y ejecutar un edificio real, es decir, una casa, resulta sumamente complicado. En general, -creo que se me dará la razón en esto-, realizar algo para lo que no te has preparado resulta extremadamente complejo.

Efectivamente, al cumplirse el cincuentenario de su muerte, la biografía y la obra del pensador vienés ha generado innumerables páginas de estudios, comentarios, análisis. Y sin embargo en tan estudiada y comentada vida, este episodio ha pasado desapercibido para muchos de los biógrafos y comentaristas wittgensteinianos. Para la importancia histórica del pensador, esta actividad es

ciertamente anecdótica. La Historia no refleja cotidianidades, ni presta atención, al menos no demasiada, a la cantidad de cosas que un ser humano relevante en algún campo de la historia humana haya podido hacer. Desde luego no, si no se considera que esa actividad haya tenido alguna influencia o relevancia en la tarea principal por la que recordamos al personaje.

En rigor, la dedicación de Wittgenstein a la construcción de la Kundmanngasse pasa desapercibida hasta 1951, cuando su amigo Ludwig Hänsel escribe un obituario del filósofo, en los siguientes términos:

Es significativo que durante los años entre su enseñanza en las escuelas públicas y su cátedra [en Cambridge], construyó la villa Kundmanngasse (en el tercer distrito de Viena) para su hermana Margeret Stonborough (El asumió gradualmente el proyecto original del arquitecto P. Engelmann). Es una casa de una gran belleza espiritual, austera, noble, sin ningún ornamento. (Pensamos que próxima al estilo de Adolf Loos, de quien fue amigo, pero, yo creo, que alcanza mayor rigor).

En 1958, G.H. von Wright uno de los albaceas de su obra, publica un esbozo biográfico en el que describe la casa en términos similares a los usados por Hänsel. En 1964 se cita en una guía de arquitectura, Wiener Bauten 1900 bis heute, y en 1965 aparece en una revista italiana, Aut aut, un reportaje con fotografías. Sí, Wittgenstein, también fue maestro de escuela, donó su fortuna para ayudar a artistas, se cuenta que tuvo como compañero a Hitler en el colegio (y que éste lo odiaba profundamente), estudió ingeniería, participó en distinta

medida en las dos guerras mundiales, fue hecho prisionero, etc. Pero el episodio singular de Wittgenstein arquitecto no cuenta entre los señalados. Y esto, aunque comprensible, también es sorprendente, porque es más que probable que nunca antes ningún filósofo haya despertado tanta curiosidad, interpretación, estudio y polémica. Sin lugar a dudas, Wittgenstein es un personaje singular, entre otras cosas por sus muchas, por su estilo de pensamiento, por sus confesiones públicas y privadas, por su docencia filosófica, por su modo de vida, y también por el vigor y la importancia de su reflexión. Pero también en gran medida este interés lo suscita su vida y su pensamiento enigmático que ha necesitado de una interpretación. Y a la luz de las muchas interpretaciones se han desarrollado escuelas y discípulos, seguidores y detractores, amantes y enemigos. Hay algo en él que resulta literario.

Decir que este episodio no ha recibido demasiada importancia en el contexto, es decir que sólo haya miles de páginas sobre el hecho(1) y no decenas de miles, es decir que no se menciona en reseñas breves o biografías de contraportada. No es desconocido, pero no es popular.

El objetivo de este artículo es doble, por un lado presentar esta circunstancia vital dentro del contexto de la Viena de Adolf Loos; por ejemplo, pero principalmente iniciar una reflexión de fondo sobre la filosofía wittgensteiniana, tal vez sobre el pensamiento en general, que indague en qué medida el edificio puede convertirse en metáfora interpretativa de su pensamiento, tal vez del hecho de pensar.



Hay algo que me inquieta en la interpretación que se ha hecho tradicional de la filosofía de Wittgenstein, y es que se ha hecho tópica, reduccionista, sistemática. El pensamiento de Wittgenstein, por sus características, escapa a esta difusión, y—creo—que escapa principalmente porque no se ha tenido en cuenta la intención que puso el autor en sus obras, en sus manuscritos o en sus cursos. Quiero hacer una revisión de la interpretación tópica de la filosofía de Wittgenstein atendiendo a la distinta intención que puedo captar en sus notas o pensamientos, en sus experimentos mentales o en sus sugerencias. Haciéndolo así, como creo que se construye una casa. veremos que hay fases con distinto propósito, veremos que saldrán a la escena conceptos claves que no se han considerado tales, veremos que podemos enlazar la filosofía y la arquitectura en la noción de edificio. A veces se ha lamentado que Wittgenstein no terminara el edificio de su pensamiento. Al menos podremos mostrar la Kundmanngasse en su lugar.

2.- WITTGENSTEIN

Ludwig Wittgenstein nació el 26 de Abril de 1889, y fue el último hijo del magnate del acero y mecenas del arte Karl Wittgenstein y de su mujer Leopoldine. La familia Wittgenstein además de una de las más ricas de



Wittgenstein de niño

Viena de finales del siglo XIX, fue un centro de atracción de artistas, músicos e intelectuales del momento.

Naturalmente Wittgenstein crece en el Palais Wittgenstein en la Alleeasse absorbiendo este ambiente de alta creación cultural, pero serán las habilidades de carácter técnico su primera inclinación.

En 1906 Wittgenstein se gradúa en la Königliche und Kaiserliche Oberrealschule en Linz, a donde había sido enviado después del suicidio de dos de sus hermanos. Wittgenstein decide estudiar física con Boltzmann en la Universidad de Viena, sin embargo ese mismo año Boltzmann se suicida también, lo que frustra su decisión. Terminará estudiando ingeniería mecánica en la Technische Hochschule en Berlín-Charlottenburg. Dos años más tarde Wittgenstein viaja a Inglaterra para estudiar ingeniería aeronáutica en el famoso departamento de ingeniería de la Universidad de Manchester. Antes había realizado experimentos con nuevos tipos de cometas para la investigación meteorológica en Glossop, Cheshire. En Manchester desarrolla un motor a reacción asociado a un propulsor que le dirige. El principio había sido ya descrito por Herón de Alejandría, a quien seguramente Wittgenstein había leído en la biblioteca de su padre. En el eje del propulsor se construía una cámara de combustión de volumen variable, mientras que la reacción a chorro se asociaba a las puntas de las aspas. El prototipo que construyó funcionó y llegó a patentarlo, pero el problema de impermeabilización de los gases expandidos resultó insuperable.

El problema de la forma aerodinámica óptima del propulsor era un problema esencialmente matemático y fue, parece, esto lo que le llevó a Wittgenstein a interesarse por el estudio de la Matemática. Aunque es conocido que al partir hacia Inglaterra ya llevaba en su equipaje la obra de Frege a quien admiraba notoriamente. Fue a raíz de su incurrir por la matemática que vuelve a florecer sus intereses filosóficos. En 1912, Wittgenstein decide interrumpir sus investigaciones en Manchester y estudiar Lógica matemática con Russell en Cambridge. Una nota característica de su personalidad y estilo fue la dificultad que encontró en Cambridge para ampliar sus habitaciones, llegando a ordenar un diseño de muebles que encajaba con el grado de simplicidad que buscaba.

Parece ser que Wittgenstein tenía un estilo elaborado y conocido respecto al diseño y la arquitectura. C.M. Mason, que era asistente en el laboratorio donde Wittgenstein trabajaba en su prototipo de motor aeronáutico, declara que sus conversaciones sobre arquitectura y diseño eran frecuentes. Con su amigo William Eccles, a quien conoció en Glossop y estudió ingeniería, junto a él, en Manchester, intercambiaba cartas pidiéndole consejo respecto a la decoración de su casa y sobre todo de los aspectos eléctricos y mecánicos. En una carta fechada el 28 de Junio de 1914 en Manchester, Eccles escribe a Wittgenstein lo siguiente:

"El mobiliario está completo (parcialmente gracias a ti por muchas razones). La decoración ha sido diseñada o mejor planeada por Ada excepto en la habitación de dibujo que es una copia de tu habitación en Cambridge (alfombra azul, pintura negra, paredes amarillas) excepto en que el techo y alrededor de 2 pies en las paredes es blanco y la iluminación indirecta, i.e. reflejada desde el techo.

Los elementos eléctricos, especialmente la cocina que es francamente buena, son tan limpios y cómodos. Los radiadores son también excelentes y no tenemos necesidad de fuego..."

Continúa después indicándole a Wittgenstein las líneas generales de estilo que ha seguido en la construcción y decoración, destacando la simplicidad con la nota prioritaria.

Wittgenstein le contesta desde Viena, dándole los siguientes consejos:

"...tus diseños son espléndidos en la medida en que puedo juzgarlos. Te haré algunas observaciones: 1. el guardamopa -¿por qué el travesaño horizontal de las puertas no está en el medio (de arriba abajo), de tal manera que los paneles superior e inferior sean de la misma longitud? 2. Pienso que podría quizá ser más conveniente descansar el armario en una baja (3") y en la base como está en el diseño del constructor en vez de que las puertas se abran hacia la derecha sobre la alfombra..."

Continúa posteriormente dándole indicaciones sobre cómo debería ser la cama preguntando a Eccles por qué debería tener ruedas si "tu no vas a viajar en ella por la casa". Sin duda este tipo de correspondencia puede resultar sorprendente en la figura del filósofo. Efectivamente tendemos a ser reduccionistas y a simplificar la realidad según las interpretaciones lógicas que hacemos de ella. Wittgenstein se rebela constantemente contra esa simplificación y así también su pensamiento.

En la primavera de 1914, Ludwig construye su primera y única casa cerca del pueblo Noruego de Skjölden a la orilla de Sognefjord, en donde pasará periodos de soledad y de trabajo filosófico. La casa fue construida en madera al estilo local, era modesta, con una base, una planta de suelo con pocas habitaciones y un ático. Aunque no está documentada, recuerdos de los amigos que le conocieron indican que tenía detalles ingeniosos. Como estaba situada en un acantilado abrupto sobre el lago (sólo se podía llegar remando) dispuso, entre otras cosas, un cabrestante con un cable del que colgaba un cubo con el que coger agua.



La Casa de Wittgenstein en el lago cerca de Skjölden

A comienzos de Julio de 1914, Wittgenstein vuelve a Austria para arreglar los asuntos relativos a la herencia recibida por la muerte de su padre ocurrida el año anterior. Allí contacta con el editor Ludwig von Ficker y le pide que distribuya cerca de 100.000 coronas entre artistas de su elección con la única condición que no sea conocido el nombre del beneficiario. De esta donación se van a beneficiar, George Trakl, Rilke, Kokoschka, Else Lasker-Schüller o el arquitecto Adolf Loos a quien Wittgenstein admiraba y le fue presentado ese mismo mes por von Ficker.

Con Ficker, al que Wittgenstein había elegido como distribuidor de su fortuna atendiendo a unas palabras de Karl Kraus que le consideraba el único editor honesto de Austria, preparó un encuentro entre Wittgenstein y Adolf Loos. Presentación que ocurrió el 27 de Julio de 1914 en el Café Imperial. Aunque no se conoce el contenido de esa conversación, el resultado fue una larga amistad que duró hasta la muerte de Loos en 1933.

Iniciada la primera guerra mundial, Wittgenstein se presentó como voluntario, pasaría por diversas vicisitudes bélicas, que han quedado recogidos en sus Diarios Secretos, durante los cuatro años siguientes. Sin embargo, siempre que volvía a Viena visitaba a Loos. Fue él quien, en 1916, le encaminó hacia Paul Engelmann, un discípulo de Loos, que vivía en Olmütz (actualmente Olomouc en la república Checa). Durante un periodo de entrenamiento que pasó Wittgenstein allí se hicieron buenos amigos, fruto de la cual resultará el episodio que nos ocupa, a saber, el que la hermana de Wittgenstein le encomendará el diseño de su casa.

Las coincidencias programáticas y de estilo entre Loos y Wittgenstein, a primera vista, debían asegurar una comunión evidente. Sin embargo, hay una profunda diferencia que aparecerá conforme los caminos del arquitecto y del filósofo se perfilan nitidamente. Loos, que había adquirido su estética funcional a raíz de un viaje a Estados Unidos e Inglaterra y de una revisión de la arquitectura clásica romana, era, a pesar de todo un artista cuyo planteamiento funcionalista indagaba en una mejora de la existencia terrenal y material. Para Wittgenstein, en donde, como veremos posteriormente, ética y estética mantienen una especial equivalencia. Su estilo funcional (tal vez minimal) debía ser un alivio contra la maldad, el exceso, y el espanto que le producía la vida cotidiana. Contra el lena loosiano, "Das Praktische ist schön" (Lo funcional es bello), Wittgenstein podría haber producido "Nada que me distraiga, nada que me aleje de lo importante"



No es extraño que, a la vuelta de la guerra en 1919, liberado de su encierro en Monte Cassino, escribiera a Engelmann lo siguiente:

"Hace unos días vi a Loos. Fue horrible y nauseabundo. (Él ha quedado intelecto con el más virulento fingido intelectualismo). Me dio un panfletito (2) sobre una propuesta 'oficina de las Bellas Artes', en donde habla sobre un pecado contra el Espíritu Santo. ¡Esto seguramente es el colmo! Yo andaba un poco deprimido cuando me encontré con Loos, pero esto fue la última gota que colmó el vaso."

Poco más se sabe de esta relación, pero es significativa la dedicatoria que Loos pone en un artículo, *Ins Leere gesprochen* (Dicho en el vacío) que había publicado en el periódico *Neue Freie Presse* en 1921, que regala a Wittgenstein en 1924 cuando Loos abandona Viena para establecerse en París:

"A Ludwig Wittgenstein, con gratitud y muy afectuosamente, agradezco por su inspiración, muy afectuoso en la esperanza de que me devuelva este sentimiento"

Esto no significa que se rompiera la amistad entre ellos, pues existe correspondencia de Wittgenstein a Loos del año 1925, cuando afronta el segundo intento de ser maestro de pueblo en una zona deprimida de Austria, y nuevos encuentros en Viena en años posteriores, incluso durante el diseño y la construcción de la *Kundmangasse*, pero sin duda muestra al menos un recelo conocido por ambos. Tampoco parece que Loos estuviera muy contento porque consideraba una intromisión de Wittgenstein en la profesión, cuando más porque el diseño inicial del edificio había estado en manos de su discípulo Engelmann.

3.- EL FILÓSOFO DEL TRACTATUS

Ya por estas fechas, en 1921 y en 1922 la traducción inglesa, se publicó la obra de Wittgenstein el *Tractatus Logico-Philosophicus*, la única que voluntariamente mandó a un editor. A pesar de lo cual tampoco podría afirmarse que fuera Wittgenstein un filósofo profesional. Como vemos después de la guerra se dedica a la enseñanza en zonas deprimidas de Austria. Ciertamente, según el mismo expresa, en filosofía, después del *Tractatus*, ya está todo resuelto así que ya no cabe una dedicación continuada a la reflexión filosófica.

Lo que enseña el Tractatus es que "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse".

El *Tractatus* es hoy sin duda una obra impresionante, sobrecoge por muchos motivos, en mi caso quizá porque después de dedicarle muchos esfuerzos para comprenderla, no alcanzo a ver su intención. En la obra posterior de Wittgenstein esta intención suele estar mucho más clara, pero en el *Tractatus* se produce -cero- un extraño giro, que ha sido habitual en filosofía desde la obra de Nietzsche, cuando todo está claro, cuando se ha logrado una representación exacta del mundo se demuestra que ésta no solucióna nada, no aporta ninguna respuesta, no aquietá nuestras intranquilidades humanas, no resuelve ningún enigma. Lo que enseña el *Tractatus* es que "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse".

Por otro lado, como el propio Wittgenstein escribe a Russell durante la guerra, el *Tractatus* es el resultado de elaborar sus pensamientos en forma de Tratado, en este sentido el *Tractatus* sobrecoge también.



Su arquitectura elaborada con una firmeza singular recorre, digamos, un camino hasta que en un momento vuelve atrás para autocontenerse, como una muñeca rusa. Wittgenstein dice lo que no se muestra y muestra lo que no puede decirse. No es extraña tampoco la elección arquitectónica que eligió para edificar el pensamiento. Quizá lo más sorprendente sea que ya nunca más pueda repetir este procedimiento arquitectural. No es éste el lugar para estudiar en profundidad el contenido filosófico del *Tractatus*, pero sí quiero indicar algunas pistas en la medida en que, en esta ocasión, rastreamos esa actividad, anecdótica al fin, del Wittgenstein arquitecto.

Voy a centrarme en un pasaje no demasiado citado del *Tractatus* en los estudios filosóficos, porque al ser consecuencia de las principales líneas de pensamiento no resulta central a la teoría wittgensteiniana de estos años. Sin embargo, su plasticidad nos muestra fácilmente dos cosas. Por un lado la tarea de la filosofía y de la ciencia, que será posteriormente uno de los temas preferidos de reflexión por parte de Wittgenstein; y por otro enlaza perfectamente bien con mi intención de obtener de la filosofía de Wittgenstein la metáfora del edificio como expresión del hecho del pensar (al menos, de un cierto pensar).

El pasaje al que me voy a referir va desde 6.34 hasta el párrafo 7 con el que concluye la obra recomendándonos el silencio, como ya hemos mencionado. En dos de los más extensos párrafos que podemos encontrar en el *Tractatus* dice Wittgenstein lo siguiente:

6.341 La mecánica newtoniana, por ejemplo, reduce la descripción del universo a una forma unitaria. Imaginémosla una superficie blanca con manchas negras irregulares. Digamos: Cualquier clase de figura que resulte puedo siempre aproximarla, tanto cuanto quiera, a su descripción si

cubro la superficie con una malla reticular suficientemente fina, diciendo de cada cuadrícula que es blanca o negra. Habría reducido así la descripción de la superficie a una forma unitaria. Esta forma es arbitraria, pues yo hubiese podido aplicar con igual éxito una malla con aberturas triangulares o hexagonales. Pudiera ocurrir que la descripción hecha con una malla triangular fuese más sencilla, esto quiere decir que con una malla triangular más gruesa podríamos describir la superficie más exactamente que con una cuadrangular más fina, o al revés, y así sucesivamente.

A las diferentes mallas corresponden diversos sistemas de descripción del universo. La mecánica determina una forma de descripción diciendo: todas las

proposiciones de la descripción del mundo deben obtenerse de un modo dado por un número dado de proposiciones —los axiomas de la mecánica—. Proporciona los ladrillos para construir el edificio de la ciencia y dice: cualquier edificio que tú quisieras levantar lo debes construir siempre con estos y sólo con estos ladrillos.

(Lo mismo que con el sistema de los números se debe ser capaz de escribir arbitrariamente cualquier número, así con el sistema de la mecánica se debe poder escribir arbitrariamente cualquier proposición de la física.)

6.342 Ahora vemos la recíproca posición de la lógica y la mecánica. (Se podría construir la malla con figuras de diferentes clases; por ejemplo, con triángulos y hexágonos.) Que una figura como la arriba citada se pueda describir por una malla de una forma dada no dice nada sobre la figura misma. (Pues esto es válido para todas las figuras de esta clase.) Pero aquello que caracteriza a la figura es el hecho de que se la pueda describir completamente con una determinada malla de determinada finura.

Así, pues, nada dice acerca del universo que se le pueda describir por la mecánica newtoniana; pero sí dice algo que se le puede describir así como de hecho se le describe. Y también dice algo sobre el mundo que se le pueda describir más sencillamente por una mecánica que por otra.

Estos pasajes resumen, a la vez, el esfuerzo de Wittgenstein emprendido de edificar (las cursivas de la cita son mías) una representación exacta del mundo. La ciencia empírica, la mecánica en este caso, construye una representación y aunque no nos dice nada sobre el mundo, excepto quizá que encaja en esa representación muestra al menos que "las cosas están así". Desde luego lo que podemos hacer ahora es hablar sobre la malla (la representación) y describirla o analizarla, creamos así la propia idea de ley, aunque en virtud del completo aparato lógico que contiene la mecánica, "las leyes físicas hablan aún de los objetos del mundo" (T. 6.3431)

Efectivamente uno de los errores del pensamiento humano es pensar que lo que podemos encontrar en la malla, con la que describimos el mundo, es el mundo o pertenece al mundo. Lo que sea el mundo no puede expresarse, y las leyes con las que describimos el comportamiento de la naturaleza no hablan de nada sino que son a lo sumo nombre de clases, elaboradas a priori, son meras posibilidades lógicas. Puesto que la lógica inunda el pensamiento y puesto que no podemos escapar a la lógica, la figura lógica de los hechos es el pensamiento (T. 3)

El *Tractatus* va a seleccionar la lógica como una figura a la vez de la realidad y del pensamiento, la

lógica se convierte así en la forma de la forma de la representación exacta. Porque efectivamente "podemos hacernos figuras de los hechos" (T. 2.1). El pensar resulta así la construcción a escala del edificio del mundo, pero, aquí radica la tragedia, cuando comenzamos a edificar el pensamiento con los ladrillos que nos proporciona y sólo nos proporciona la lógica estamos haciéndolo desde dentro, de suerte que al final, el edificio muestra lo que nosotros encerrados en su interior no podemos contemplar. La figura del edificio será una réplica exacta del mundo, pero desde dentro nada podemos hacer sino seguir nuestra existencia como la hacíamos antes de construirlo. La filosofía aparece cuando una y otra vez queremos salir afuera y poder contemplar nuestra representación a escala como un todo, pero no hemos dejado salidas ni ventanas, pues el mundo tampoco las tiene. Estamos encerrados en nosotros mismos, somos nuestros límites y aunque la maqueta muestra qué puede ser el mundo nosotros sólo podemos expresar que seguimos sin comprender el mundo que hemos podido describir.

...el deseo de escapar a nuestro pensamiento como forma de figuración o a nuestro lenguaje que es la expresión del pensamiento, nos coloca en el ámbito de lo transcendental, de lo que está más allá de los límites del mundo.

Esta es probablemente la consecuencia más inadmisiblemente para el propio

Wittgenstein y que posteriormente se dedicará a combatir vigorosamente. Es verdad que la solución queda condicionada a una reconsideración del lenguaje que va dejando de ser el vehículo del pensamiento, que va dejando de ser representacional. La consecuencia más inaceptable que Wittgenstein descubre en el Tractatus es lo que en filosofía se denomina Solipsismo.

En 5.62 encontramos la siguiente afirmación que más parece un lamento desesperanzado: "Lo que el solipsismo significa es totalmente correcto...". El solipsismo en último término significa en primer lugar que no podemos escapar a nuestra representación del mundo, no podemos escapar del edificio construido, pero además en el edificio sólo cabemos nosotros que lo hemos construido. Lo que el solipsismo significa es que el mundo es mi mundo, que mundo y vida son una sola cosa. Mi pensamiento puede edificar toda suerte de representaciones, pero éstas, que a lo sumo muestran lo que representan, son mías, no podemos escapar de mi posición, incluso las representaciones de otros, si los hubiera, tendría que integradas en la mía propia. Tengo yo que enjuiciar el mundo desde mi posición, de tal manera nuestro pensamiento es el límite más allá del cual nada puede quedar. Sin embargo nos encontramos enfrentados a un mundo que nos es inaccesible porque sólo podemos representárnoslo.

A la vez "el mundo es independiente de mi voluntad" (T. 6.373). Por eso no hay valor en el mundo y no hay deseo que pueda producirse en el mundo directamente por nuestra voluntad. En este caso el deseo de escapar a nuestro pensamiento como forma de figuración o a nuestro lenguaje que es la expresión del pensamiento, nos coloca en el ámbito de lo transcendental, de lo que está más allá de los límites del mundo.

Cuando Wittgenstein descubre en las secciones finales del Tractatus las consecuencias de su planteamiento figurativo ya no hay escapatoria y comprende que:

6.33 El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir, es decir, las proposiciones de la ciencia natural—algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría desorientados a

los demás—pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía; pero sería el único estrictamente correcto.

6.54 Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).

Nuestro pensamiento es entonces una escalera que habrá que destruir una vez hecho uso de ella. Podemos escapar a todas las consecuencias negativas del Tractatus (fundamentalmente al problema del solipsismo, es decir, nuestro encierro en el edificio construido) si distinguimos claramente lo que puede decirse de lo que sólo puede mostrarse.

Una consecuencia ya mencionada e inevitable es que la estética y la ética no se distinguen (Ética y Estética son lo mismo o son uno—sind Eins— T.6.421).

Evidentemente el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo y la ciencia no puede decirnos nada sobre ello. En el mundo no hay valor y nuestra acción en él no altera su estructura. La estética es un asunto de creencia y la creencia escapa a la lógica del mundo, a lo sumo cristaliza un conjunto de modos de pensar y actuar.

Lo que la estética o la ética expresa es la experiencia que se tiene ante el mundo. Esta experiencia se resume en una: "me asombro ante la existencia del mundo" (CE, pág. 26). La estética, la ética y en general, como hemos indicado, lo que el filósofo califica de transcendental, es el impulso del hombre por arremeter contra los límites del lenguaje, del edificio que se construye con los ladrillos del lenguaje. El asombro—le decía en una carta a M. Schlick (30-12-1929)—no se puede expresar en forma de pregunta y en consecuencia tampoco hay respuesta para él. Si ha de haber alguna diferencia entre todo lo transcendental, contra todos esos impulsos por arremeter contra los límites, reside en que la tendencia apunta hacia algo.

Volviendo a ejemplos arquitectónicos, que Wittgenstein utiliza recurrentemente en toda su obra y que ahora preferiré emplear antes que otros, podemos ver hacia donde apunta cuando lo transcendental se desliza hacia lo estético.

7. Supongan que construímos casas y que damos a las puertas y ventanas ciertas dimensiones. ¿Se muestra necesariamente en algo que decimos el hecho de que nos agradan esas dimensiones? ¿Lo que nos agrada es motivado necesariamente por una expresión de agrado? Supongan que nuestros hijos dibujan ventanas y que cuando las dibujan mal las castigamos. O que cuando alguien construye una casa determinada rehusamos vivir en ella o salimos corriendo. (Lecciones sobre Estética, pág. 77-78)

No hay causas para lo transcendental, sólo muestra las inclinaciones del hombre por buscar sentido. El tamaño de las ventanas no puede ser causa de mi desagrado, sino que éste expresa una tendencia mía ante ellas.

El asombro ante el mundo nos impulsa a encontrarle una causa, pero ésta, de haberla, no puede estar en el mundo. No hay valor. Efectivamente vemos la diferencia entre Loos, el arquitecto, y



Wittgenstein, el filósofo. Loos o la arquitectura en general pueden empeñarse en construir edificios que sobre el mundo constituyan torrelazas que nos protejan de sus peligros. Pero Wittgenstein tiene necesariamente que arrastrar los peligros del mundo, golpearse una y otra vez contra sus paredes que tanto desearía traspasar.

Wittgenstein conoce otra solución a la cadena imparable de representaciones exactas que es el edificio del pensamiento: salir al exterior, no construir sino diluirse en el todo, fundirse en la malla y poder contemplar el mundo como un todo, "sub specie aeterni". Esto es la mística, tal vez el programa de su vida austera y minimalista, pero que al final o no logró su culminación o bien, si lo hizo, sabía que no podía expresarse con el lenguaje.

Engelmann vio perfectamente bien esta diferencia, o esta actitud diversa entre Loos y Wittgenstein, y Kraus:

"Loos separa el objeto de uso del arte y mata a su hijo natural común, el ornamento. Kraus separa la vida del lenguaje y mata a su hijo natural común, la frase vacía. Wittgenstein separa a la ciencia del misticismo y mata a su hijo natural común, la filosofía."

4. WITTGENSTEIN ARQUITECTO

Sin duda la personalidad de Wittgenstein es especial y después de varios intentos definitivamente abandona la idea de enseñar a niños. Debía ser un profesor bastante inasociable y exigente que exigía a sus alumnos tanto como a sí mismo. El caso es que en la primavera de 1926, un incidente con un alumno y una posterior acusación contra su estilo de enseñanza y sus castigos le llevó a dimitir de su puesto en un estado de inseguridad y con un sentimiento moral de fracaso. Definitivamente abandona la profesión, decisión que venía considerando desde hacía un tiempo. Incluso antes de la dimisión formal ya tenía un empleo como jardinero en el monasterio de los hermanos de la Caridad en Hütteldorf, un suburbio de Viena.

El 3 de Junio de 1926 muere su madre, lo que agranda su crisis personal y moral. Dada la situación depresiva de Wittgenstein, su hermana Margaret Stonborough y su amigo Paul Engelmann le sugieren la idea de que participe como co-arquitecto en el diseño de la mansión de su hermana, un

proyecto por el que Wittgenstein había mostrado siempre interés. De hecho, conocemos testimonios que indican la consideración por parte de Wittgenstein de dedicarse a la arquitectura, así que acometer la empresa no debía serle por completo ajeno.

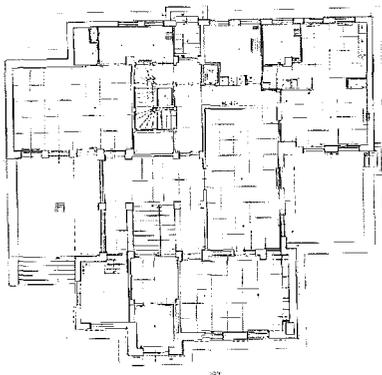
Después de una meditada y confusa reflexión, acepta el proyecto y encontramos a Wittgenstein en el otoño de 1926 en el número 18 de Parkgasse, una casa que la hermana había heredado y que se constituirá en la oficina de la empresa arquitectónica.

Antes en Noviembre de 1925, Margaret Stonborough invitó a Engelmann a su casa de campo, Toscana Park, en Grunden y le habló de sus planes de construir una gran casa en Viena. En Viena sin embargo, durante los meses de Abril y Mayo de 1926 Paul Engelmann dibujó una serie de bocetos en cooperación con la propia Margaret, que recibieron los comentarios de Wittgenstein. Esto se constituyó en el diseño básico de la planta baja y de la disposición espacial de la Kundmanngasse.

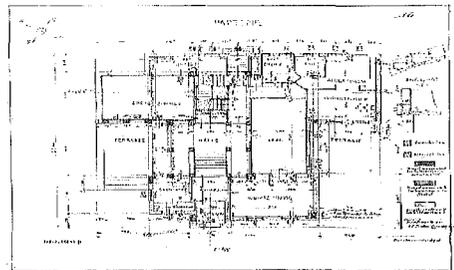
Wittgenstein se ve involucrado en el proyecto poco a poco. El propio Engelmann en una carta a von Hayek indica la importante colaboración y ayuda que suponen sus consejos, pues -dice- "Me parece que él (Wittgenstein) comprende la intenciones de Frau St. mucho mejor que yo." Después comenta el estado depresivo en el que se encontraba Ludwig y expresa el ofrecimiento a trabajar de lleno en el proyecto y la respuesta afirmativa de Wittgenstein. Al final de la carta le indica Engelmann a von Hayek que considera que la realización del edificio es obra de Wittgenstein y no suya.

El progresivo alejamiento del proyecto que experimenta Engelmann puede haberse debido precisamente a las limitaciones que Margaret puso a su libertad creativa, incluso parece que Engelmann podía haber pensado que la entrada de Wittgenstein en el proyecto, pues eran amigos desde hacía tiempo, suavizaría las diferencias con su hermana. Pero la perseverancia y dedicación de Wittgenstein desde el primer día avasallaron a Paul, así lo expresa el propio Engelmann:

"Hasta entonces, yo había conocido y admirado su dimensión intelectual y emocional, después descubrí su fuerte voluntad. Durante aquellos dos años de colaboración continua yo sólo podía



Planta primera planta de la planta baja. Hütteldorf. 1926.



Detalle de la planta (reconstrucción) de la planta con fundamento de muros. (De acuerdo a los planos del libro de P. Engelmann, 1990 Wittgenstein Arquitecto)

soportar su superioridad y su manera inflexible de llevar a cabo sus propios planes incluso a través de importantes dificultades."

Los primeros planos para solicitar el permiso de edificación están fechados bajo el 13 de Noviembre de 1926 y firmados por Engelmann y Wittgenstein. Pero en 1928 Engelmann se fue a Olomouc y no volvió hasta que la Kundmanngasse estaba terminada. Efectivamente, los subsiguientes planos llevan exclusivamente la firma de Wittgenstein. Sin embargo hay otra persona implicada en el proyecto, Jacques Groag, un discípulo de Leos también, al que se le encargó la supervisión de las especificaciones de la construcción y los cálculos de costes de la construcción. Al fin y al cabo Engelmann tenía poca experiencia en estas tareas, pues fundamentalmente se había dedicado al diseño de interiores y la formación en ingeniería mecánica de Wittgenstein tampoco era suficiente.

Cabe pensar que Engelmann se sintió tan desplazado y superior del trabajo que prefirió abandonarlo y de esta manera evitar cualquier desavenencia con su amigo. Después poco a poco al principio y del todo a partir de 1937, Engelmann emigró a Palestina en 1934, la relación entre Wittgenstein y Paul se fue perdiendo. Sin embargo fue Engelmann el primero en difundir la interpretación del Tractatus y de la intención filosófica de Wittgenstein como fundamentalmente ética, tal y como durante tantas conversaciones Wittgenstein le expuso. Lo hizo contra la versión anglosajona que mostraba al Tractatus y a la figura filosófica del excéntrico austriaco como un genio en cuestiones técnicas sobre lógica y filosofía del lenguaje. A decir verdad, no estoy convencido si todavía hoy se entiende adecuadamente a Wittgenstein en el ámbito filosófico anglosajón.

Respecto al plan inicial de Engelmann, Wittgenstein amplió la planta baja, revisó las proporciones del edificio y eliminó toda la decoración y ornamento. El mismo diseñó todos los componentes mecánicos, seleccionó los materiales usados en el interior y en la finalización del exterior, incluyendo cerrajes, cerraduras y picaportes, y también la instalación eléctrica y fontanería.

La idea de estilo que aportaba Wittgenstein al proyecto era evidente: Las dimensiones de las habitaciones y divisiones de planos entre paredes y suelo seguirían un armonía proporcional, los colores se eligieron por su transparencia y discreción, los materiales por su durabilidad y su no notoriedad. La casa debía ser un contenedor para lo importante: sus habitantes, sus muebles, las obras valiosas. Su belleza la depositaba Wittgenstein en la pureza y claridad de la edificación.

Su hermana Hermine relata este proceso en sus Familienentinnerungen:

"Ludwig diseñó cada ventana y puerta, cada cierre de ventana y radiador, con tal cuidado y atención al detalle como si fueran instrumentos de precisión, y en su grado más elegante. Y entonces, con su incansable energía, se aseguraba de que todo se realizara con el mismo meticuloso cuidado. Todavía puedo escuchar al cerrajero preguntándole, respecto a una cerradura: 'Dígame Señor ingeniero, ¿es tan importante un milímetro aquí o allá?' Incluso antes de que terminara de hablar, Ludwig contestó tan alto y vigorosamente: '¡Sí! el el hombre casi sale del suelo. En verdad, Ludwig tenía tal sensibilidad para las proporciones que a menudo medio milímetro era importante.' En este sentido es significativa la anotación que hace Wittgenstein en sus diarios con fecha de 11.3.31 [Manuscrito MS 183]:

Una extraordinaria observación de Engelmann que me vuelve a la cabeza a menudo: Durante la

construcción de la casa en la época que todavía trabajábamos juntos tras una conversación con el contratista de obras me dijo: "¿Usted no puede hablar lógicamente con esa persona?" -"Yo: "Le enseñaré lógicamente" -Él: "Y él le enseñará psicología".

En el invierno de 1927, el trabajo estructural de la Kundmanngasse estaba prácticamente terminado y el uno de Octubre de 1928, se concedió el permiso para poder habitar la casa a condición de que se instalara una elama en el ascensor y que el hueco entre las puertas de la cabina del ascensor y las paredes se estrechara. Ese mes Margaret Stonborough y su familia se mudó a la casa.

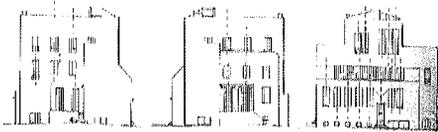
5.- LA KUNDMANNGASSE

La alta, austera y casi blanca estructura de la Kundmanngasse ofrecía un fuerte contraste con los frondosos árboles del jardín que la rodeaba. La casa ofrece una inmediata impresión de solidez y austeridad. El único elemento abierto es una terraza, casi como un porche, al sur con sus amplios escalones y veranales adyacentes al hall. Sin embargo, no ofrece un aspecto monolítico sobre un jardín elegante, al contrario la naturaleza monumental del edificio resulta elegantemente rodeada por el jardín, creando una delicada fusión de naturaleza y cultura.

El bloque central avanza hacia delante, como si fuera a adelantar a un segundo bloque diagonal y a las dos terrazas; crea así un efecto dinámico que es enfatizado por el tercer bloque que, de dimensiones menores, repite el mismo movimiento hacia delante sobre la línea sur.

La planta central de la Kundmanngasse, en la versión definitiva después de las modificaciones realizadas por Wittgenstein, contendrá las habitaciones compartidas de familia, un vestíbulo, un Seel (que servirá también como habitación de música), el comedor, la terraza sur, la escalera, y la sala de estar (que servirá también como biblioteca), y el comedor para el desayuno, dispuesto todo ello de forma simétrica, lo que contrasta con la asimetría del exterior.

El plano de la planta principal muestra rápidamente las intenciones de Wittgenstein y su hermana, el bloque poco profundo añadido a la fachada trasera será el lugar destinado a ubicar las habitaciones de Margaret, mientras que el resto de las habitaciones irán en los pisos superiores. En este bloque trasero, Wittgenstein incluye un salón, un vestidor, un baño y una habitación para el servicio, además de un pasillo que va desde el salón a la escalera central. Hay todavía espacio para un servicio, una despensa amplia detrás del comedor, una entrada parte trasera de la casa y el hueco por donde circularán el ascensor y la escalera.



Planos de pisos y ventanas en las fachadas para la casa 17 y planta y perspectiva de la casa.

El segundo piso contiene habitaciones para los niños, la institutriz, invitados y sirvientes así como dos baños.

Finalmente en el sótano encontramos unos nichos en donde se ubicarían las cortinas metálicas que cubrirían las ventanas de la planta principal. Además se encuentra allí el comedor de la servidumbre, la habitación de la cocinera, el garaje y el depósito de fuel. La cocina, también en el sótano, caía debajo de la despensa y el comedor.

La fuerza del "gesto arquitectural" de la Kundmannngasse —expresión que el propio Wittgenstein usaba para indicar el poder expresivo que podía llegar a tener la arquitectura— radica en la indistinción entre la vertical y la horizontal y desde luego, en la asimetría de su disposición cúbica. A diferencia del proyecto de Engelmann, en el de Wittgenstein toma más fuerza los planos de pared que los de la ventana. La distancia horizontal entre ventanas es menor que la distancia desde las ventanas a los bordes de la pared, mientras que los parapetos de las terrazas son extensiones de las elevaciones superiores, todo esto contribuye a esa impresión despejada que produce la casa. Las ventanas son más altas que anchas, sólo con divisiones verticales y además disminuyendo en altura, según la altura de los pisos, lo que produce un efecto de edificación más estilizada. Posiblemente la regla de Wittgenstein haya sido: Cada plano tiene su propio eje vertical de progresión y siempre que un plano esté paralelo a otro sus ejes verticales no coinciden, así se crea una tensión interplano. Conversamente, siempre que el eje vertical de los vanos de las ventanas cambie, hay también planos paralelos de pared.



Vista sur de la Kundmannngasse, en 1923

De todas formas, quizá lo más sobresaliente fue la precisión y el rigor matemático con el que se realizó toda la construcción, consecuencia del cual fue el astronómico precio final que alcanzó.

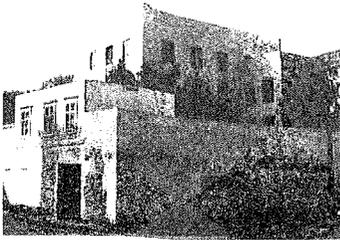
En general, Wittgenstein realizó muchas modificaciones a los planes iniciales, que no tienen un carácter funcional sino más bien estético. Wittgenstein, al contrario que en la fachada exterior, lucha para mantener una simetría interior, por ejemplo, a menudo se ve obligado a engordar muros, lo que naturalmente conlleva una pérdida de espacio, para lograr esta simetría interior.

En los materiales y decoración interior muestra la misma austeridad y simplicidad que el exterior. Piedra artificial de color antracita brillante para los suelos, paredes enyesadas de blanco sucio o crema, cielos rasos enplastados en blanco. Las partes metálicas de las puertas se pintaron de un gris neutro o un verde grisáceo deslucido. Las dobles puertas correderas del comedor y del hueco de la escalera tenían cristales transparentes en la cara del hall, pero en el otro lado llevaban cristales traslúcidos blancos, de tal manera, que dependiendo de qué puertas se cerraran ofrecían un distinto aspecto, abierto o reservado. Las puertas del salón eran opacas. No usó molduras, rodapiés o umbrales. Las paredes, pilares y puertas se juntan directamente al suelo, así mismo los marcos de las puertas o ventanas se anclan directamente en las paredes.

Margaret lema que su mobiliario antiguo, sus copias de esculturas clásicas, sus pergaminos chinos, sus bionbos y sus vitrinas que exponían objetos valiosos o curiosos contrastaban frontalmente con el estilo de la casa, pero, sin embargo, ocurrió lo contrario. La arquitectura de Wittgenstein se postraba a la perfección a su contenido.

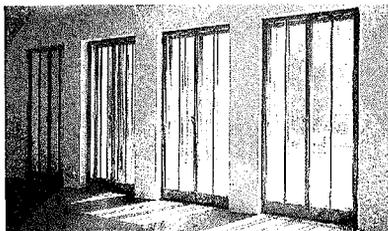
El diseño de las puertas de cristales y ventanas es una obra maestra de la construcción mecánica debido a la gran rigidez que hace falta para evitar que los cristales altos y estrechos se rompan con facilidad. Los marcos de las puertas fueron concluidos por secciones angulares de acero abombados, el cristal se colocaba en la sección más estrecha que a la vez servía de cruzeta diseñada precisamente para este propósito. Cerrrojos y picaportes se encajaban en el propio marco de la puerta.

Como es costumbre en Austria, las puertas y ventanas de las fachadas eran dobles para aislar las frecuentes bajas temperaturas. Se abren ambas, la interior y la exterior, hacia dentro y mediante una laña montada en la puerta o ventana exterior se podían cerrar fácilmente una con otra en cualquier posición. Las ventanas tenían persianas enrollables, originalmente de metal, que transcurrían en dos carriles verticales, que las hacían invisibles cuando no se usaban, el mecanismo para subir o bajar las persianas se escondía en la pared exterior y se accionaban con cintas estrechas.



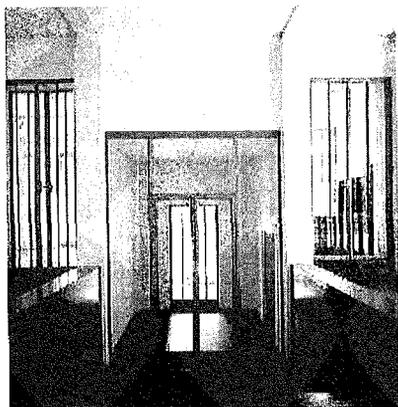
La Kundmannngasse vista desde la esquina de Schubertgasse, en 1929

Hemos mencionado que los dibujos técnicos y los cálculos de las especificaciones del edificio, fueron realizadas por otro discípulo de Loos con más experiencia en la edificación, Jacques Groag. Sin duda sus conocimientos en este campo estaban actualizados a las técnicas del momento. La Kundmannngasse fue construida según estas últimas tendencias. Sus muros de carga de ladrillo estucado encubren una estructura de hormigón, estando algunos de los pilares reforzados. Nervios de hormigón sostenidos por vigas igualmente de hormigón descansan en los puntales y las paredes exteriores apuntalan los suelos. Estos pilares y nervios de hormigón forman la estructura del bloque principal y permiten la apertura siguiendo esa asimetría en los pisos superiores. Las paredes interiores están prefabricadas. El hueco de la escalera y el fuste del ascensor se forman mediante una trama de doce pilares de hormigón estilizados. Las puertas de la planta baja y todas las ventanas se realizaron en acero y fueron diseñadas mientras se construía la casa. Los radiadores eran de hierro fundido y las puertas de los pisos superiores eran de madera.



Vista actual del Stair. (Todas las fotografías han sido tomadas del libro de Paul Weyl, *Ludwig Wittgenstein Architekt*)

Hay tres sistemas de calefacción en la casa. En las habitaciones que tienen como piso piedra artificial hay una calefacción subterránea (una gloria). Este sistema se complementa en la Kundmannngasse mediante salidas de aire caliente en frente de las ventanas y puertas que se abren a las terrazas, debajo de las cuales en el suelo existen unos canales de desagüe. La utilidad de estas rejillas pudiera ser o bien para facilitar la limpieza de las puertas o bien que formarían parte de un sistema de humidificación. Las otras habitaciones y las habitaciones superiores se calentaban mediante radiadores de agua caliente, muchos de ellos dispuestos en las esquinas, para lo cual se construyeron en dos hojas y se soldaron formando un ángulo de 90 grados, no se pintaron y los de la planta baja se disponían sobre tacos de madera.



Vista actual del terraza lo

Margaret Stonborough vivió en la Kundmannngasse hasta el año 1939 cuando emigró a los Estados Unidos. Durante la guerra la casa sirvió como hospital militar y cuando los aliados tomaron Austria era empleada por el ejército ruso, el comedor sirvió de establo para los caballos de la tropa, se instalaron estufas de carbón y se derribaron armarios. Margaret volvió y reparó la casa en 1948 viviendo en ella hasta su muerte en 1958. Posteriormente su hijo, Thomas Stonborough, vivió en ella hasta que en 1971, debido al importante deterioro del edificio y la alta inversión que requería su reparación dio la voz de alarma ante el inminente peligro de derribo y la quiso vender a un constructor que pretendía reformarla para abrir un hotel. Pero protestas de arquitectos, historiadores e intelectuales paralizaron la operación logrando que fuera declarada monumento

protegido. Pero no fue hasta 1975 cuando el gobierno Búlgaro accedió a comprarla y repararla para usarla como centro cultural. Entre 1976 y 1977 la Kundmannngasse fue ampliamente reformada, aunque el resultado no fue todo lo bueno que debía, además construcciones de otros edificios alrededor produjeron la destrucción del jardín delantero, lo que a su vez produjo la modificación de la entrada.

En cualquier caso aún hoy permanece allí, mostrando la oportunidad de un talento perdido para la arquitectura, siendo un símbolo de la Viena de principios de siglo, siendo un emblema del modernismo o del funcionalismo o no se sabe bien de qué, pero el ambiente de un estilo singular que Wittgenstein convirtió en forma de vida.

6. EL ESTILO WITTGENSTEIN

¿Puede hablarse de un estilo en el trabajo de Wittgenstein? ¿Puede adscribirse la Kundmannngasse a una tendencia arquitectónica? ¿Es una obra original? ¿Merece Wittgenstein un puesto en la historia de la arquitectura?

Evidentemente, el puesto en la historia de Wittgenstein, su gloria, está en la filosofía, pero la reflexión de interés podría residir precisamente en preguntarse cómo un hombre tan singular como nuestro filósofo es capaz de responder a un reto, y ver este reto como otro desafío aún mayor que fue para Wittgenstein vivir, o mejor, pensar para vivir. No todo el mundo detecta la necesidad de pensar para vivir y menos aún lo afronta. Si hay algo que nos permite transitar lo aneclótico, a la postre, lo importante en la vida de Wittgenstein es comprender que él fue uno de esos que se arriesga, tal vez no vio otra posibilidad, a pensar para vivir. Si, entonces, podemos hablar de estilo en Wittgenstein, pero no formaría parte de un paradigma arquitectónico, tampoco –ciertamente– filosófico, sino de un estilo de vida. El propio autor lo define en una anotación del día 9 de abril en sus diarios de 1930:

"Estilo es la expresión de una necesidad general humana. Esto vale tanto del estilo de escritura como del estilo de arquitectura (y de otro cualquiera).
Estilo es la necesidad general vista sub specie aeterni".

La expresión sub specie aeterni es una constante en la obra de Wittgenstein, a la vez supone el deseo inalcanzable y el límite que hay que desemascarar. El concepto es originario de Spinoza con el cual distingue el verdadero conocimiento racional que nos une a la divinidad de aquel otro representacional que no puede escapar a la imaginación. Este es el dilema del pensamiento, y por ende de la vida de Wittgenstein, ya lo hemos advertido en la breve revisión de *Tractatus*. El hombre busca ese conocimiento del mundo como totalidad, busca el sentido a lo que nos rodea y a lo que nos pasa, es –y en este sentido se nos abre la siempre posible interpretación kantiana de, al menos, el *Tractatus*– el ideal de la Razón. Y es que el hombre ha creado un ámbito de existencia desde donde se proyecta todo intento de sentido, ese ámbito de existencia es una pura ficción. Es el mundo del "deber ser", de la capacidad de dibujar la senda a seguir por el hombre y por sus actos, es la capacidad de juzgar sus acciones y, sobre todo, de intervenir en el mundo para paliar sus efectos. La tarea de la filosofía, desde los tiempos de Platón, es resolver los problemas de comunicación entre este mundo del deber pensado por el hombre, en gran medida gracias al lenguaje, y el mundo del ser que nos impone la vida y la muerte, el sufrimiento o el desconcierto, también la alegría y la felicidad. Ya en el *Tractatus*, cuando Wittgenstein llega a la filosofía, intenta

hacer su contribución a la solución de todos los problemas filosóficos, para ello cree haber encontrado un elemento mediador que puede establecer un vínculo, la lógica y el lenguaje que la contiene. Elabora entonces su teoría del conocimiento pensando que una representación exacta del mundo contendrá el modelo adecuado de nuestro deseo, pero evidentemente, al final, comprende que eso no es así y que

no puede ser de ninguna manera. Ahí descubre lo que de común tiene la estética, la ética, la religión o la mística. El anhelo de encontrar la manera en que

...después de una asombrosa reelaboración del lenguaje como puente comunicativo entre estos dos mundos de vivencia del ser humano, concede al arte la visión del mundo sub specie aeterni..

debería ser el mundo para nuestra felicidad, pero el mundo es y nuestra voluntad no lo modifica. Sin embargo, no podemos escapar a esa necesidad general, como no podemos evitar tampoco que todos nuestros actos y productos, nuestras reacciones ante el asombro y nuestros esfuerzos de conocimiento la transporten. Por eso la Kundmanngasse tiene el sello de Wittgenstein, más allá del clasicismo, del modernismo o del funcionalismo. La Kundmanngasse contiene la absoluta simplicidad, la utilidad, y la facilidad de construcción que todos los actos y reflexiones wittgensteinianas poseen.

El *Tractatus* muestra la desolación de aquél que confió encontrar la solución de todos los problemas filosóficos y no lo consiguió, pero en la obra posterior, después de la construcción de la Kundmanngasse, vuelve a la filosofía para quedarse, inicia el filósofo una labor terapéutica contra la inquietud que puede producirnos esa necesidad general humana. Ahora, después de una asombrosa reelaboración del lenguaje como puente comunicativo entre estos dos mundos de vivencia del ser humano, concede al arte la visión del mundo sub specie aeterni otro papel más consolador.



Ahora –aunque esto lo desarrollaremos en el punto siguiente con más detalle- la tarea de la filosofía, del arte, de la ética e incluso de la ciencia es persuadirnos a contemplar el mundo de la manera más adecuada a nuestra forma de vida. El estilo conforma una forma de vida que nos resulta útil aunque deje el mundo como está. De nuevo encontramos en sus lecciones de estética pasajes sumamente representativos de la filosofía wittgensteiniana.

34. Tienen forma de persuasión aquellas proposiciones en particular que dicen: "Esto es realmente esto", se les ha persuadido a no prestar atención a determinadas diferencias.

Por eso también en sus *Aforismos* (MS 108 28, 22.8.1930) encontramos el nuevo cometido que concede al arte:

"Pero ahora me parece que a parte del trabajo del artista hay otro: aprehender el mundo sub specie aeterni. Es –creo- el camino del pensamiento que, por así decirlo, vuela sobre el mundo y lo caja tal y como está, contemplándolo desde arriba en el vuelo."

Ya no necesitamos una descripción exacta, no es posible, pero sí podemos hablar allí donde la escalera nos haya conducido, incluso podemos invitar a más gente pues ya es compartible y comunicable. Toda la filosofía de Wittgenstein podría entonces resumirse en la siguiente propuesta persuasiva con la que termina sus lecciones de Estética:

41. Todo lo que estamos haciendo es cambiar el estilo de pensar y todo lo que yo estoy haciendo

es cambiar el estilo de pensar y persuadir a la gente para que cambie su estilo de pensar.

Naturalmente, esto suena mucho más a declaración fundacional de la posmodernidad, pero necesitaríamos medio siglo aún para persuadirnos y ver la alegría que –creo- para Wittgenstein representó la revisión de su pensamiento.

Entre tanto, podemos volver con la Kundmanngasse.

Podríamos calificar el diseño originario de Engelmann de la Kundmanngasse como de clasicista. Encontramos los principios característicos de la escuela de Loos: masas definidas rigidamente, claridad volumétrica y una aplicación simplificada y reconfigurada del ornamento clásico. Los elementos modernos según los inicios del siglo podemos encontrarlos en la disposición asimétrica de los volúmenes cúbicos y la asimetría correspondiente de la planta principal de la casa. Sin embargo, el desagrado que le produce a Wittgenstein algunos de los aspectos del diseño inicial va a hacer evolucionar el estilo hacia su propio clasicismo "auténticamente moderno". La regla estética que subyace a la reelaboración y al estilo wittgensteiniano es, naturalmente, la simplicidad.

Esta simplicidad se ve en el énfasis que pone el filósofo en la claridad y definición volumétrica. Elimina todo ornamento clásico, reduciendo la arquitectura a líneas rectas impermutables que corren paralelas o perpendiculares entre sí, a la intersección de los planos que crean las líneas, a la simetría y proporción, a la pura percepción de la profundidad o de su carencia y al efecto puro de la luz y la sombra. La anotación de Wittgenstein lo expresa más rotundamente: "Mi ideal es un cierto equilibrio. Un templo provee un escenario para las pasiones sin interferir en ellas". También nos da que pensar la anotación en sus diarios del 24 de Abril de 1931:

"El secreto del dar dimensiones a un sillón o a una casa es que ello cambia la concepción del objeto. Lo hago más corto y parece una continuación de esta parte, lo hago más largo y parece una parte completamente independiente. Lo hago más sólido y lo demás parece apoyarse en ello, lo hago más endeble y parece caer de lo demás, etc.

Lo importante no es propiamente la diferencia gradual de la longitud, sino lo cualitativo de la concepción"

Apoyándose en las modernas técnicas de construcción, puentes y vigas de hormigón, loga marcos estructurales internos diáfanos, tejados y cubiertas con los mínimos filos; los paneles prefabricados le permiten particiones finas de las paredes. Naturalmente en estos rasgos estructurales modernos conecta el trabajo de Wittgenstein con el de Adolf Loos y sus alumnos Engelmann y Grogg, pero también proyecta la tradición arquitectónica del barroco clasicista vienesés de los Palacios tal y como lo desarrollara su mejor representante, Johann Bernhard Fischer von Erlach, a quien Wittgenstein admiraba. Aunque evidentemente purifica todo lo estéticamente barroco: elimina el ornamento, disminuye la profundidad en el portal e incrementa la organización simétrica tradicional.

Finalmente, tal vez entlazando con el clasicismo grecorromano, encontramos la introducción de los elementos mecánicos en el conjunto, puertas y ventanas y sus mecanismos de cierre o apertura, el

ascensor, el sistema de calefacción y naturalmente toda la nascente instalación eléctrica.

La propia monumentalidad del edificio, su aspecto desmaterializado rompe con la arquitectura moderna del momento, que no gustaba a Wittgenstein, como tampoco le gustaba la época que estaba viviendo, y lo vincula más con esa tradicional concepción monumental del espacio que no quiere establecer conexiones entre el edificio y su función, o que evita atender al medio arquitectónico circundante.

La arquitectura, pensaba, debe inmortalizar y glorificar algo, pero si no hay nada que glorificar evidentemente no puede haber arquitectura. La idea, que llega hasta nuestros días, de que vivimos un tiempo de progreso le preocupaba a Wittgenstein en la medida que en que la claridad como valor solo servía como medio para hacer construcciones cada vez más complicadas, de esta manera se quería mostrar ese progreso igualándolo a la complejidad. Sin embargo, para él la claridad era un fin en sí mismo, como probablemente fuera el fin en su quehacer filosófico.

"No me interesa erigir un edificio, sino en representarme perspicuamente a mí mismo los fundamentos de todo edificio posible", expresaba en el borrador de un prólogo a un manuscrito de 1930. Así como debemos entender la idea de claridad en su pensamiento. Esta idea va a ir tomando un papel fundamental en su filosofía posterior en la noción que, a menudo, se ha traducido como representación perspicua. La filosofía posterior, cuando Wittgenstein se hace un profesional de la misma, se va a centrar en invertir esta relación. Por una parte, analizar el progreso que ha de llevarnos a una representación perspicua, por la otra, en comprender las consecuencias de su obediencia. Si el Tractatus fue un edificio de pensamiento, la obra posterior que cristaliza en las Investigaciones Filosóficas va a consistir precisamente en la búsqueda de los fundamentos de todo edificio posible, para lo cual tendrá primero que aprender a hablar entre las ruinas.

En fin, Wittgenstein nunca gustó de la cobarda y rara vez la levaba, posiblemente este hecho en la Viena de comienzos de siglo sea más característico que todas las relaciones arquitectónicas que seamos capaces de traer a colación. Desde algún punto de vista quizá eso pueda ser visto como un sintoma de transgresión, desde otro, efectivamente, como uno más claro de reacción. Al final, lo mejor sería renunciar a la clasificación que toda persona que piensa para vivir imposibilita, pues normalmente es él quien crea las categorías o transfigura las antiguas para producir otras nuevas. Atendiendo a esto podemos interpretar lo que escribió Wittgenstein alrededor del año 1932 y que queda recogido en el capítulo titulado Filosofía del manuscrito que se conoce como "Big Typescript" [TS 213]

"El trabajo en Filosofía –como a menudo en la arquitectura- es realmente más el trabajo en uno mismo. En la propia manera de pensar. En la manera en que uno ve las cosas. (Y en lo que se requiere de ellas)."

7. EL PENSAMIENTO COMO EDIFICIO

A Partir de 1929, Wittgenstein vuelve a Cambridge y con ello vuelve a la Filosofía, esta vez para quedarse. Las inquietudes que desde el abandono de su puesto como maestro de escuela ha tenido sobre su profesión, al hilo de sus profundas preocupaciones sobre cómo vivir honesta y alicuadamente, se abandonan, nunca definitivamente, para dedicarse a la Filosofía. Pero, si en el Tractatus declaraba que todos los problemas filosóficos han quedado resueltos y no requieren

mayor dedicación, ¿cómo es que ahora se ve en la obligación de retomarlos y ofrecer respuestas distintas?

El Tractatus edificaba compiacidamente, sin fisuras una teoría de la representación exacta del mundo, pero ya en sus puntos finales Wittgenstein desconfía que esa representación no nos servía para vivir, seguíamos encerrados en los límites del edificio construido y nadie podía entrar, ni nosotros salir. Esto no podía ser una respuesta definitiva a nuestras preocupaciones sobre la vida buena, tampoco al posible uso que podemos hacer del pensamiento para llevarla a cabo.

En el prólogo a las Investigaciones Filosóficas, su segunda obra, aunque ya póstuma, que demarca a un primer Wittgenstein de un segundo, como ya se ha hecho típico entre sus comentaristas –aunque creo que sin razón-, nos expresa el reconocimiento de los errores de Tractatus y nos sugiere la idea de leer juntos sus viejos pensamientos con los nuevos, pues –considera- existe un trasfondo común.

Las Investigaciones no son desde luego un ejercicio de arquitectura, al contrario, como el mismo Wittgenstein explica también en el prólogo, consistió en lo sumo un álbum, porque:

"Tras varios intentos desafortunados de ensambalar mis resultados en una totalidad semejante, me di cuenta de que eso nunca me saldría bien. Que lo mejor que yo podría escribir siempre se quedaría sólo en anotaciones filosóficas...Las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos y enmarañados viajes."

Visto de esta manera, si Wittgenstein hubiera tenido que afrontar un nuevo trabajo de edificación, ¿qué casa habría hecho? La reflexión Wittgensteiniana a partir del año 30 parece fundamentalmente una reflexión cuidadosa y curiosa del proceso que la construcción de un edificio exige. El Tractatus como la *Kundmangasse* se levantan como obras terminadas, como representaciones exactas del mundo o del plano que lo diseña. Ahora la reflexión transcurre deteniéndose en las labores de demito, desescombros, topografía, cimentación, levantamiento de planta, cubierta, etc... Parece como si Wittgenstein quisiera, investigando el proceso, comprender el resultado. Parece como si viviendo, pudiera darse sentido a la vida toda. Entender los mecanismos de la vida humana para llevarla adelante. ¿Y es que no basta ya tener el plano por adelantado para edificar correctamente? ¿Es que las representaciones exactas no pueden alumbrar nuestra existencia diaria? Wittgenstein parece comprender que la articulación en un grado arbitrario de detalle de pensamiento y acción, de los hechos y los valores, constituye el trabajo filosófico. Pero, ¿por qué es incapaz de tal articulación? ¿Por qué hay que acostumbrarse a vivir ahora en las ruinas de las casas que habitamos antes?

"Es verdad que se ha de poder vivir también en los escombros de las casas en las que se acostumbró a vivir. Pero es difícil. Se había tomado el gusto al calor y comodidad de las habitaciones, aunque no se supiera. Pero ahora, cuando uno deambula por las ruinas, se sabe.

Se sabe que ahora sólo puede dar calor el espíritu y que no se está acostumbrado en absoluto a dejarse calentar por el espíritu." (Diarios 1930-32 / 1936-37, Anotación del 31-10-31)

El proceso de este descubrimiento es complejo, lo primero es comprender, y aterrizarse, que nuestras representaciones dejan el mundo como está, si es que tal cosa existe.

En los §§ 252-271 de los últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología(3) de los años 1948-49

encontramos el siguiente análisis del concepto de la simulación. Lo primero que nos sorprende es la siguiente secuencia:

§ 257 Que significa esto: "Toda conducta podría ser, en teoría, simulación".

§ 258 Seguramente tiene que significar: el concepto simulación lo permite.

§ 259 Y eso significa: Si experimento esto, aquello y esto otro, tal vez diría que esto es (fue) simulación. (Geometría Euclídea).

Pero, ¿dónde está escrito que diríamos esto?; o, ¿de dónde lo deduzco? "En la medida en que ese concepto está determinado, también lo permite".

El concepto de representación perspicua es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. ¿Es esto una "Weltanschauung"?

"Por tanto, ¿es la intención el fundamento originario? Y, ¿cómo podemos descubrirlo en la historia?"

Wittgenstein parece descubrir con asombro que toda la idea representacionista en la que había basado todo intento de respuesta a los problemas que la filosofía y la vida nos plantea está infundada, pues parece que el conocimiento humano, que el concepto de simulación resume, sólo puede edificar sobre el suelo firme que el mismo construye.

Si se quiere, en nuestra gramática existe un concepto capaz de poner en cuestión cualquier otro, pero también se constituye en condición de posibilidad del conceptualizar, del representar.

La reflexión wittgensteiniana pretende encontrar el fundamento de que "el concepto lo permite" y a la vez limitar su alcance, al contextualizar ese fundamento en ciertas ocasiones de uso. Siguiendo el texto, Wittgenstein se muestra desconfiado, inseguro ante las posibilidades del concepto. Siente la necesidad de limitar estas posibilidades, pero debe encontrar un asentamiento desde donde poner un cerco. Así:

§ 268 ¿No podría alguien mostrar lo que entiende por "simulación" inventando historias en las que sucedieran simulaciones? Para desarrollar el concepto de simulación inventa siempre historias cada vez más complicadas. Por ejemplo, lo que parece una confesión sólo es continua simulación; lo que parece simulación es sólo fachada para esconder el propio fingir, etc, etc. Luego el concepto descansa en un tipo de historia.

o también

§ 263 Una obra gramática, por ejemplo, te enseña cómo son los casos de simulación.

Efectivamente, el concepto descansa en un tipo de historia, en una intención. Nuestros recursos de pensamiento sólo tienen eficacia en una necesidad vital. En este lenguaje, por ejemplo, se articula en juegos de lenguaje que forman parte de una actividad o de una forma de vida. Ya no tiene sentido plantearse el lenguaje como figura de la realidad, pues la realidad no se nos enfrenta como al solipsista.

Pero la propia capacidad constructiva del pensamiento y del lenguaje nos lleva a crear un edificio independiente del mundo en donde sólo habita el pensamiento y el lenguaje mismo. O, tal vez, el propio poder constructivo del lenguaje le permite crearse un mundo para sí que tiende a mostrarse como lo que realmente es y que nos engaña muy a menudo. A ese poder constructivo lo denomina Wittgenstein "lo gramatical" y a su creación Gramática.

Ahora, Wittgenstein, sospechando que la relación entre gramática y uso no se articula linealmente, sino que el lenguaje recorre caminos diversos hasta conformar juegos que se distancian posteriormente - como mucho mantienen un "aire de familia", le concede más bien el papel de origen y fin. Por eso termina el párrafo 269 preguntándose retóricamente:

A la vez que quiere parar el constante proceso de simulaciones, reconoce las dificultades de descubrirlo dentro de las historias. Reconoce que el proceso de invocación de una intención puede sufrir la misma explosión que el de simulación. Pues la intención puede llamar a otra intención indefinidamente. Hay que recurrir a algo externo, plantearse, ¿qué significa aquí "comprender"? (§ 266) y reconocer que sólo en el resultado hallaremos la respuesta y del resultado reconstruir la secuencia hasta la intención originaria. Pero este recurso externo nos lleva a la exigencia de la interpretación.

El Wittgenstein que ha rechazado el solipsismo de Tractatus por pensar que su descripción del conocimiento le conduce a la construcción de un edificio sin salida, a un proceso metafórico sin fin, porque su origen no pertenece al mundo, pretende ahora limitarlo apelando a un proceso de articulación entre dos polos, la gramática y el uso; haciendo descender la semejanza a algo que convencionalmente se establece conforme se usa. Por eso el interés en encontrar la representación perspicua, por eso el deseo en representarse perspicuamente a sí mismo los fundamentos de todo edificio posible. La noción de representación perspicua cobra en la segunda reflexión wittgensteiniana una importancia capital, pues se va a convertir en el punto medio en donde el pensamiento se delinea para usarlo en la vida, para convertirse en actividad.

Así lo expresa en el § 122 de la Investigación, aunque el origen de este pasaje ya lo encontramos en el año 1930

122. Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos perspicuamente (sinópticamente, panorámicamente, claramente -son otras traducciones posibles-) el uso de nuestras palabras -A nuestra gramática le falta visión perspicua-. La representación perspicua produce la comprensión que consiste en "ver conexiones". De ahí la importancia de encontrar y de inventar casos intermedios.

El concepto de representación perspicua es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. ¿Es esto una "Weltanschauung"?

Efectivamente comprendamos estableciendo conexiones, inventando casos intermedios, creando metáforas. Wittgenstein se encuentra en el apuro de tener que renunciar al caso límite de la exactitud, y debe cuidarse de no forzar la analogía. Esta es la idea de claridad que alumbró su pensamiento y su vida. No todo edificio tendría que ser una fortaleza inexpugnable que se convierta en cárcel de uno mismo, ni una que nos fuerce a calentarnos con nuestro espíritu desacomodado. Para comprender las cosas necesitamos saber lo que requerimos de ellas. Para construir edificios tendremos también que saber lo que queremos hacer con ellos. Por eso "Ninguno es posible que todo comportamiento sea simulación bajo toda circunstancia." (§ 253)

§ 255 También podíamos decir: El concepto simulación tiene que ver con un problema práctico. Y el límite confuso del concepto no cambia con ello.

§ 262 Luego, no todas las conductas pueden ser, en todas las circunstancias, simulación. (Al fingir pertenece la ocasión, el motivo, etc.)

Pero, ¿por qué Wittgenstein, que ha reelaborado con precisión la idea del lenguaje, que ha comprendido que nuestro conocimiento está sometido a nuestra intención, que está obligado a saber lo que requerimos las cosas, no puede terminar el nuevo edificio de su pensamiento?

Seguramente, al dedicarse a comprender el proceso de la edificación, al descubrir que hay muchas maneras de hacer las cosas con los mismos recursos, al persuadirnos que hay numerosos estilos de pensar y de vivir, al buscar la claridad como valor y saber que se puede convertir en hecho, no tuvo la intención de una nueva edificación. Aprendió a calentarse con su espíritu y renunció a establecerlo como obligación. Porque:

"En la vida, como en la filosofía, nos seducen aparentes analogías (con lo que otro hace o puede hacer). Y también aquí hay un solo modo contra esa seducción: hacer caso a las suaves voces que nos dicen que aquí las cosas no son como allí" (Lecturas 1930-32 / 1936-37, Anotación del 6-5-31)

En el frágil equilibrio de los juegos del lenguaje, de los casos intermedios, de las analogías por el que como sonambulistas nos movemos tratando de encontrar la posibilidad de hablar y comprender un mundo que siempre ha de quedarse como está. Podemos tirar la escalera que nos ha permitido elevarnos hasta el cable, pero la vida comienza de nuevo ahí donde el balanceo nos expone a un riesgo.

Wittgenstein edificó un estilo de pensamiento y también construyó una casa. Para el *Arquitectura y Filosofía* eran solamente lugares donde arriesgar su vida.

Notas

- (1) La "breve" bibliografía sobre el tema, sobre todo si la comparamos con la suscitada por el Wittgenstein filósofo, se menciona (en parte) al final de este trabajo, sin embargo quiero citar aquí por su importancia el trabajo de J. Tumulovský (1987) *Die Praxis eines Mauernsprungs*. Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg, y el trabajo de Paul Wjodewski, *Ludwig Wittgenstein. Architect*. The Papin Press, The Netherlands, 1993, al que debo la mayor parte de las referencias históricas sobre la casa y el análisis arquitectónico del edificio.
- (2) El paralelo al que se refiere Wittgenstein debe ser Richtlinien für ein Künstler (Direcciones para un Ministerio de Arte) de 1919, que junto con *Architektur* de 1910 constituyen los principales trabajos teóricos de

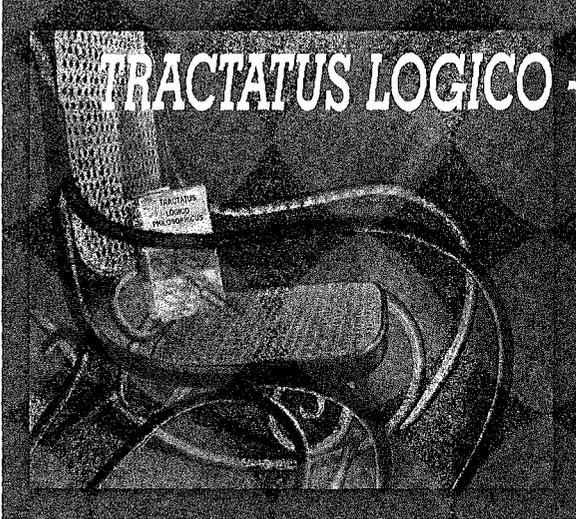
Loos. En ese ensayo Loos solicita un proteccionismo del arte por parte del estado apoyándose en el rol histórico que se ha pensado del artista en la sociedad. Fue a través del artista que la Providencia, el Espíritu Santo, promovió la civilización y el florecimiento cultural del hombre.

- Amendolagine, F. & Caccari, M. (1975): *La casa di Wittgenstein*. In: E. Amendolagine a M. Caccari, *OKOS da Loos a Wittgenstein*. Rome: Officina Edizioni.
- Beek, van de, J. 1987. Adolf Loos — Patronen stadswoonhuizen. In: M. Rissejada ed., *Raumpian versus plan libre*. Delft: Delft University Press.
- Beck, M. (1977): Vom Monument zur Städteplanung: Das Neue Bauen. In: *Tendenzen der Zwanzigerjahre. Exhibition catalogue*. Berlin: Reimer.
- Bouveresse, J. (1973): *Wittgenstein: Lo rime et la raison*. Paris: Éditions Minit.
- Bouveresse, J. (1969): *Wittgenstein et l'architecture*. In: *Vienna. l'Apocalypse joyeuse. Exhibition catalogue*. Paris: Centre Pompidou.
- Eccles, W. (1963): Some letters of Ludwig Wittgenstein. In: *Hermathena*, 97, pp. 57—65.
- Eggert, K. (1976): *Der Wohnbau der Wiener Ringstrasse im Historismus 1865-1896*. Wiesbaden: Steiner.
- Engelmann, P. (1911): *Das Haus auf dem Michaelerplatz*. In: *Die Fackel*, 3/17318, 28. February, p.18.
- Engelmann, P. (1913): *Studie zu einer Villa*. In: *Der Architekt*, XIX, plate 148.
- Engelmann, P. (1929): see *Östdeutsche Bauzeitung*, 27, p. 654.
- Engelmann, P. (1946): *Adolf Loos. Teil Aviv: Paul Engelmann. Faksimile edition 1984*, Vienna: Architektur- und Bauarchiv Verlag.
- Engelmann, P. (1946): *Ludwig Wittgenstein. Teil Aviv: Paul Engelmann*.
- Engelmann, P. (1967): *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir Translated by L. Funt- Müller*. Oxford: Basil Blackwell.
- Engelmann, P. (1967): *Dem Andenken an Karl Kraus*. Edited by Elazar Benycetz. Vienna: Kery.
- Fann, K.T. (ed.) (1967): *Ludwig Wittgenstein. The Man and His Philosophy* New York: Dell.
- Flammeisen, M.-L. (1974): *Die Stiltheorie von Ludwig Wittgenstein*. In: *De Revisor*, 8, pp. 17-21.
- Frank, J. (1931): *Architekturales Symbol*. Vienna: Schroll.
- Frey, D. (1923): *Johann Bernhard Fischer von Erlach* Vienna: Hitzel.
- Gasling, D.T.A. / Jackson, A.C. (1961): *Ludwig Wittgenstein*. In: *The Australasian Journal of Philosophy*, XXIX, pp. 234—246.
- Gebauer, G. / Grunewald, A. / Olme, R. / Reitschler, L. / Spering, Th. / Uhl, O. (1982): *Wien, Kundmannsgasse 19*. Munich: Wilhelm Fink.
- Giacomini, U. (1963): *Unopera architettonica di Wittgenstein*. In: *Aut, aut, May*, pp. 68—82.
- Graf, O.A. (1965): *Oslo Wagner. Des werks des Architekten*. 2 Vols. Vienna: Böhlau.
- Gravagnolo, G. (1931): *Adolf Loos*. Milano: Idea. Eng. (1982). Translated by C.H. Evans. Milano: Idea and Löcher.
- Grimshitz, B. (1944): *Wiener Barockpaläste*. Vienna: Wiener Verlag.
- Groopius, W. (1913): *Die Entwicklung moderner Industriekunst*. In: *Jahrbuch des Deutschen Werkbundes*. Berlin.
- Hänsel, L. (1951): *Ludwig Wittgenstein (1889—1951)*. In: *Wissenschaft & Weltbild*, 4, p. 274-277.
- Hård al Segarsted, U. (1970): *Huset som Wittgenstein byggede*. In: *Svenska Dagbladet*, 6 February, p. 5.
- Hayek, F.A. (1963): *Sketch of a Biography of Ludwig Wittgenstein. Written in 1953 for private circulation by F.A. Hayek, with some later corrections and insertions*. Unpublished manuscript.
- Hermans, W.F. (1968): *Wittgenstein en Wittgensteinbeelden*. In: *Literair Paspoort*, 23, 222, pp. 181—169.
- Hermans, W.F. (1971): *Van Wittgenstein tot Weinreb*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Hoffmann, W. (1993): *Ludwig Wittgenstein, ein Philosoph als Architekt*. In: *Bau*, 1, pp. 3—8.
- Indiana, G. (1985): *Ludwig Wittgenstein, Architect*. In: *Art in America*, January, pp. 112—133.
- Janik, A. (1985): *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Amsterdam: Rodopi.
- Janik, A. / Toulmin, S. (1973): *Wittgensteins Vienna*. New York: Simon and Schuster. (trad. al Castellano en Taurus, 1983)
- Kaplinger, O. (1984): *Haus Wittgenstein. Eine Dokumentation*. Vienna: Kulturabteilung der Botschaft der Volksrepublik Bulgarien.



EL CONCEPTO DE MUNDO EN EL

TRACTATUS LOGICO - PHILOSOPHICUS



"Decir que lo pensado es el pensar el pensamiento, es posibilitar el lenguaje, caso contrario hablaríamos por hablar, o, simplemente, no tendríamos de que hablar o de que pensar".

0. INTRODUCCIÓN

por Fabián Mejía

La filosofía contemporánea tiene como uno de sus representantes más interesantes a Ludwig Wittgenstein, su vida, su obra, su forma, sus métodos han marcado –por no decir "impuesto"–, un nuevo estilo en el quehacer filosófico. Puesto que no se trata de una revolución filosófica destructiva, la obra de Wittgenstein intentará descubrir a la filosofía dentro de sus posibilidades lógicas (esto de plano le ubica en la filosofía tradicional, más cercana a los griegos y escolásticos que a los modernos) ya que, la originalidad de Ludwig Wittgenstein se encuentra en su actitud antes que en sus logros u objetivos.

El trabajo de Wittgenstein en el Tractatus gira alrededor del conocimiento, sin duda que desde el lenguaje, y se tiene al mismo como la única posibilidad lógica del conocer. Éste es el horizonte que hemos asumido para la lectura del Tractatus, es lo que nos llevó a buscar sus presupuestos y encontrar en el concepto de mundo su última posibilidad.

La actitud gnoseológica que brota de la lectura del joven Wittgenstein es la de –sin auto-engaños y a

partir del marco referencial de "mi" mundo- explicar los procesos de la mente para un decir claro y con sentido. Actitud que sin vacilar termina en una auto-aniquilación con su más famosa pro-posición: De lo que no se puede hablar hay que callar(1) (7).

En cuanto a nuestro trabajo, tan solo diremos lo que se muestra en el Tractatus; es decir, que nuestra investigación terminará siendo una interpretación. Y, depender de un solo concepto para su análisis constituye, en sí mismo, un riesgo hermenéutico. En el caso del Tractatus el riesgo señalado era inevitable.

Veamos si es posible correr este riesgo. ¿Cuán difícil o fácil será mantenernos en este único propósito?

1. EL CONCEPTO DE MUNDO

Sí, mi trabajo ha ido ampliándose desde los fundamentos de la lógica hasta la esencia del mundo.

Ludwig Wittgenstein

En este primer capítulo trataremos de dejar claro lo

que es mundo en el Tractatus, comenzamos con la proposición numero uno, para entendiendo lo que es el caso y lo que implica, llegar a entender dicho concepto como el presupuesto del conocimiento.

El mundo es todo lo que es el caso(1)

Con esta proposición, Ludwig Wittgenstein empieza reduciendo el concepto de mundo al conjunto de lo que es el caso, conjunto limitado y limitante que será analizado a lo largo de todo el Tractatus. Limitado en tanto que no incluye elementos más allá de lo estrictamente necesario, limitante porque deja de lado un sinnúmero de posibles elementos que desde otros puntos de vista –absolutamente válidos y a los que Wittgenstein no resta importancia- deberían ser tomados en cuenta. (Ludwig Wittgenstein no resta importancia a las posibilidades no "Tractatusianas", de hecho cuando presentó el Tractatus a su amigo Ludwig Von Ficker escribió: "Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. Y es precisamente esta segunda parte lo importante"(2) (3).)

1.1.1 ¿Cómo reconocer lo que es el caso de lo que no es?

En el Tractatus la necesidad lógica y solo ésta es la que determina lo que se debe tomar en cuenta para un análisis filosófico. Ludwig Wittgenstein antes que tratar de abarcar el mayor número de experiencias posibles, va a excluirlas. Lo que rompa el silencio debe hacerlo por su necesidad lógica y no por ningún otro motivo. Dicho de otro modo, Ludwig Wittgenstein no habla de todo lo que se debe hablar, habla de lo que se puede.

Es decir, en el Tractatus se dejará de lado en muchos casos lo axiológico, lo ontológico, incluso lo importante; pues, si lo lógico puede ser valioso, ontológico o acaso importante; no necesariamente lo es al revés. Queda, por lo tanto, fuera del mundo –por lo menos en lo que respecta en el Tractatus- un sinnúmero de valores, de entes y de relaciones que pudiendo valer, ser o importar, no son implicados en el desarrollo lógico del Tractatus.

Mirar de más cerca esta primera definición de mundo nos ayudará a entender lo que es el caso, y como relacionarlo con la pregunta por el conocimiento.

1.1.2 Lo que es el caso o superación del sueño metafísico

Por la mañana al despertarnos nada nos asegura que hemos abandonado el sueño ¿no será que el sueño es tan profundo que ahora sueño que leo estas líneas?

Antes de "creer" que estamos despiertos ¿no es más sincero aceptar que toda nuestra vida se encuentra limitada por un sueño indespertable?

En el Tractatus, Wittgenstein buscará ser totalmente sincero (en absoluto ingenuo) consigo mismo y con el lector. Miremos los efectos de la sinceridad de este estilo en la Teoría del Conocimiento.

Normalmente, cuando alguien quiere explicar cómo es que conocemos, comienza separando el sujeto que conoce, del objeto a conocer y desde ahí arranca un esquema teórico infestado, desde su raíz, por la racionalidad. En efecto, el hablar de dicho "sujeto" o de un "objeto" rebasa nuestras posibilidades en un razonamiento lógico, por lo que nos llevará en todos sus intentos a contradicciones insalvables.

1.1.2.1 Los esquemas de explicación "objeto-sujeto"

Los esquemas de explicación "objeto-sujeto" del conocimiento, pueden darse de forma extrema o no. Comencemos nuestra descripción con los segundos.

En este tipo de esquemas se suele hacer hincapié en uno de los dos elementos en juego, si acentuamos al objeto, el elemento mental no es más que la huella de una exterioridad impositiva. El sujeto-receptor trata al elemento mental como la "fotografía" que nos evoca a su causa, sombra de la realidad que aniquila al sujeto por una exterioridad que nunca alcanza y a la cual se está constantemente adecuando.

Al hacer nuestro énfasis en el elemento sujeto, su primacía hace interesante al objeto, al experimentar de forma efectiva el hombre lo utiliza para sí, el elemento mental pasa ahora a ser la que impone su forma a una realidad útil sin comprometerse en este que hacer, la utopía nace y se desarrolla en una constante adecuación. El hombre se sirve del objeto, y este servicio pone en



peligro su propio ser. Así nos enfrentamos con el paradigma antropológico más interesante y peligroso de la historia del conocimiento.

Quando el esquema objeto-sujeto se presenta de forma extrema, el objeto parece oscuro y leja-no; en el sujeto, el elemento mental se presenta en el sí mismo como la única posibilidad, pero a la vez no es posibilidad de nada. Un estoicismo gnoseológico que arrinconara la razón, y en un estado de impotencia, reconoce que no nos queda sino "elegir el color de los barrotos de nuestra celda", como dice uno de los graffiti quiteños.

1.1.2.2. Los datos de mi mente materia de lo que es el caso.- Los datos de mi mente son míos en tanto que los conozco; no conozco nada objetivo, lo objetivo no es más que una ilusión en el conjunto de ilusiones que conforman mi mundo (5.62). Al no poder hablar de exterioridad, tampoco lo podemos hacer de una subjetividad; el sujeto que conoce pertenece al sueño heroico de llegar a una realidad. Para entender de mejor manera estas ideas, leamos cuidadosamente las proposiciones de Ludwig Wittgenstein referentes al sujeto: 5.631, 5.632 y/o 5.633.



Quando percibimos "algo" nuestros sentidos posibilitan la imagen mental, pero no es la imagen mental. Lo percibido se presenta de modo que por sí misma sería incapaz de llevar un mensaje, presentarse independiente del resto; y, peor aún, representar con sentido algo a nuestra conciencia.

Quando percibimos desde nuestros sentidos es ya un acto preestablecido que no da tiempo para una síntesis, ni tampoco es predecible, los sentidos no informan a un contenido que está en mi mente, ni es posible que mi mente informe un contenido proveniente de los sentidos. Es como tratar de descomponer la música en tonos y concluir que es su aglomeración.

La imagen mental es forma y contenido, independiente de los sentidos, su posibilidad no puede ser decible, solo mostrada. Así, la imagen mental es el caso y se presenta en una conexión de objetos que Wittgenstein le denomino como "estado de cosas" (2.01) que nos lleva a entender al mundo como presupuesto del conocimiento.

1.2. El mundo como presupuesto

En muchos casos, lo más cercano se nos pasa desapercibido, los análisis empiezan por lo visible y lo predecible queda intacto (la nariz es una de las partes de nuestro cuerpo que es demasiado

cercana para poder tenerla en cuenta constantemente, a no ser de un espejo –el Tractatus se podría considerar como ese espejo pulidísimo en materia del conocimiento.-)

De la misma manera en el conocer, queda muchas veces intocado el presupuesto del mundo. En este sentido es Wittgenstein Pre-kantiano; es decir, que no es posible romper con la subjetividad que se impone al dato proveniente del exterior a través de los sentidos. La formalización es a-priori y por ello inevitable ¿Cómo podríamos pensar algo a-espacial o a-temporal? Se pregunta Kant(3)(4).

¿En qué consiste este presupuesto, ya tan estrecho por la definición de "lo que es el caso"?

Wittgenstein nos indica la respuesta a esta pregunta al decir que el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas (1.1), que la configuración de los objetos forma el estado de las cosas, no podría representárselo fuera de la posibilidad de esa trama (2.0272 y 2.0121). Veamos esto más tranquilamente.

1.2.1 Los hechos en el espacio lógico

Si el mundo en el Tractatus son los hechos en el espacio lógico (1.13), y lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas (2). Esto nos lleva a entender el presupuesto del que hablamos como un presupuesto lógico. Lógico en tanto que no puede ser de otra forma, no es imaginable lo ilógico (de aquí la imposibilidad que tenemos en pensar formas "vivientes" no-terrestres) (3.03).

La imagen mental es antes que nada, no casual (2.012). Su posibilidad se encuentra prejuzgada en sí misma. La imagen mental es lo que debe ser y aparece como debe aparecer, es decir en un determinado estado de cosas. Si conozco la imagen mental, conozco también todas las posibilidades de su concurrencia en estados de cosas (2.0123).

Esto no quiere decir que el presupuesto esté entonces en la imagen mental, ésta es inimaginable fuera de su "estado de la situación", el conjunto de los posibles estados de situación son los que determinan el presupuesto. Imaginémoslo el cuarto donde ha ocurrido un asesinato, cada uno de los elementos que investigan los detectives corresponden a una determinada imagen mental, pensamos inmediatamente en el "arma homicida", en las "huellas", en "detalles que delatan al supuesto asesino", etc.

¿Qué es lo que nos hace pensar en estos elementos sin ni siquiera conocer el lugar de los "hechos", es más, sin ni siquiera existir el lugar de los hechos? ¿No es acaso, algo lógico lo que nuestra mente esta realizando? ¿Podría no hacerlo? ¿Podría hacerlo de forma diferente? Por otro lado, ¿De qué podría asombrarse el detective (a más de hacerlo como un elemento más del estado de la situación) al entrar al mencionado lugar de los hechos? (Podemos ahora imaginarnos cuál sería el desaliento de Ludwig Wittgenstein cuando veía que su explicación sería tomada por los neopositivistas o por Russell, ya para fundamentar el "hecho" en los datos de la experiencia, ya para hacerlo formalmente como "atomic-fact".

En el conocimiento, la imagen mental esta presupuesta como lo están los elementos en el estado de situación antes mencionado, es decir, hacia fuera por la limitación de un "estado de cosas" (puedo imaginarme buscar huellas en el lugar de una asesinato) y hacia dentro como una posibilidad lógica (las huellas no se buscan en lugares que no tienen ninguna relación con el asesinato).

(En el presente trabajo, hemos escogido el camino hacia fuera de la imagen mental, y es éste el que nos lleva a entender al mundo no solo como un presupuesto gnoseológico "frio" o "a-histórico", el limitar un estado de cosas es ver al mundo como el fruto de un acto "descubridor" que si bien mediado por la memoria, nace en el "deseo".)

1.2.2. El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas)

El elemento mental aparece en conexión con otros que se dan en tanto que se ha limitado su estado de la situación, unidos entre sí como los eslabones de una cadena (2.03). Esto nos lleva a entender el concepto de "simple" en el Tractatus, es decir, si el estado de cosas es un comedor, la silla es un elemento simple (objeto) (2.02), componente lógico del comedor, pero si el estado de cosas es una silla misma, el elemento simple viene a ser una de sus partes y, a la vez, no deja de aguardar su independencia de lo que es el caso.

El elemento mental no tiene una carga ontológica en sentido estricto, ni es una categoría formal que se presenta tras el convenio, el elemento mental es forma y contenido.

Volviendo al ejemplo de imaginarnos el lugar donde ha ocurrido un asesinato, su presupuesto esta en las posibilidades efectivas

de lograr conformar "algo" a lo cual podamos llamar "el lugar donde ha ocurrido un asesinato". En su posibilidad se halla la razón lógica (necesaria y suficiente) de que pertenezca a mi mundo y viceversa, mi mundo es la actualidad de esa posibilidad, que Wittgenstein llamará "forma" (2.033).

La forma no es simplemente anterior al conocimiento, es la misma posibilidad del conocimiento y lo es en tanto que no se pierde y se encuentra constantemente presente por un "deseo" bastante sospechoso y que Wittgenstein llamará paradigma (Ludwig Wittgenstein no estudiará este aspecto en el Tractatus, pero es necesario recalcar que así concede a la historia por un lado y al papel que juega la memoria en el conocimiento, por otro, un lugar central de la Filosofía).

La forma del mundo (de mi mundo) es fija, y lo es en tanto que los objetos que lo componen son simples (2.026). El elemento mental puede dejar de ser, o por lo menos dejar su "cómo" es, pero el mundo del que forma parte no. El conjunto de los posibles estados de situación que forma el elemento mental no acepta mutabilidad, lo contrario nos llevaría a no poder pensar en el elemento mental, por lo menos no podríamos relacionarlo con nada, lo que equivale a desaparecer. No puedo pedirles que piensen al elemento mental aislado (no esta en nuestra capacidad hacerlo), pero para acercarnos a la contradicción intentemos imaginar un juego de fútbol con un único elemento: el balón.



1.2.3 El mundo y la figura

El acto que limita el estado de cosas y establece sus elementos simples y últimos es lo que llama-mara en el Tractatus: configuración. La configuración de los objetos forma el estado de cosas (2.072). El presupuesto del conocimiento es el conjunto de las posibilidades efectivas de estructurar dicha configuración.

Reconocer al conjunto de posibilidades como ultimo presupuesto, es afirmar a sus elementos simples y últimos como elaboración posible; en otras palabras, al configurar, estamos objetivizando a sus elementos simples y últimos, por lo que puede ser verdadero o falso, frente al mundo que es ya mi mundo, es decir la "realidad" como lo llama Wittgenstein en el Tractatus.

En cuanto al concepto de mundo, lo que se podía decir se ha dicho, queda por ver algunas de sus consecuencias en lo que refiere al lenguaje.

2. MUNDO Y LENGUAJE

¿Y la filosofía? La filosofía es una actividad sin lenguaje propio (4.112). Así pues, la filosofía en cuanto tal es silencio: actividad analítica y crítica del lenguaje. ¡He aquí el más profundo sentido de la filosofía como Sprachkritik! (4.0031). Ironía socrática. Mayéutica del silencio.(4).

En este capítulo vamos, rápidamente, a describir las implicaciones de mundo, entendido como se ha expuesto en el capítulo anterior, en el lenguaje. Comenzando desde su posibilidad en el pensamiento, pasando por su estrechez en la ciencia y hasta su limitación en la mística.

2.1 Del mundo al pensamiento languado

En el Tractatus encontramos la famosa "igualdad" entre pensar y decir, entre el pensamiento y el lenguaje, que implica tal aseveración es lo que nos preguntamos en este subcapítulo.

2.1.1 Mundo, posibilidad del pensar

Desde que nos acercamos a la filosofía, ya sea por los clásicos, ya por artículos de escritos de moda, nos percatamos que de lo que se trata es de pensar. En el Tractatus tenemos que la idea de mundo o lo que es el caso, es la base de todo pensamiento, pero ¿En qué sentido, cuando acabamos de negar los marcos referenciales de sujeto-objeto?

El fenómeno del pensamiento siempre se refiere a pensar "algo", en el Tractatus ese "algo" es el mismo pensamiento (que no es, ni pretende ser, una originalidad Wittgensteiniana, Platón ya nos plantea la Filosofía como la que debe procesar los datos del pensamiento para llegar a "recordar" la idea (lo real, lo verdadero, es decir, hay que pensar el pensamiento), se trata de pensar el pensamiento sin dejar de pensar; es decir, haciéndolo de la única manera que se puede hacer: reflexivamente.

De esto podemos concluir dos parámetros para la lectura del Tractatus; el pensar no es un acto original; y, el pensamiento tiene una base gnoseológica que está en la misma posibilidad del pensar.

Cuando hablamos de mundo tenemos que entenderlo como la afirmación de esas dos verdades lógicas en nuestro conocimiento:

a) Mundo implica la no-posibilidad de un pensar originario, ya que lo que vamos a pensar está de una u otra forma pre-existente en nuestra conciencia. Al pensar un "vaso", por ejemplo, su posibilidad esta implícita de tal forma que no podemos pensarlo esencialmente diferente.

b) Por otro lado, estamos dependiendo en todo pensamiento de un sinnúmero de referentes que producirán la noción que tenemos de lo que es nuestro elemento mental. Sin el mundo, vaso no sería nada, es el mundo (un conjunto ilimitado de objetos mentales) lo que posibilita al vaso ser lo que es, es decir ser el caso.

2.1.2. Mundo, posibilidad del lenguaje

Decir que lo pensado es el pensar el pensamiento, es posibilitar el lenguaje, caso contrario hablaríamos por hablar, o, simplemente, no tendríamos de que hablar o de que pensar. El lenguaje es el pensamiento.

Para volver al lenguaje del Tractatus debemos decir, en vez de "pensar el pensamiento", configurar. Configurar es llegar al elemento mental, no importa si es mental, apalabrado, dibujado, musicalizado, etc; configurar es hablar, es pensar, es dibujar, etc.

Si pudiéramos ejemplificar esta relación de mundo y lenguaje lo haríamos de la siguiente manera:

Imaginémonos que entramos a un cuarto totalmente obscuro. ¿Podemos decir que en el cuarto no hay nada? ¿Podemos, acaso afirmar lo contrario? No, el cuarto posee sus elementos antes de entrar en él. Nosotros, linterna en mano vamos a ir "iluminando" cada uno de los elementos del mismo y; tal vez, al principio parezcan no tener ningún "sentido", pero al verlos más cerca y con mejor atención, nos damos cuenta que encontramos ciertos elementos como: sillas, libros, etc. Tomaremos todo aquello que "necesitemos" y los elementos acabaran poco a poco dándose a entender.

El cuarto es nuestro oscuro mundo. Los elementos, los objetos del mismo. La linterna nuestro sentidos, nuestra conciencia no puede vislumbrar de por sí misma lo oculto en la oscuridad. La necesidad de los objetos del cuarto es el paradigma que se cristaliza en los "estados de cosas". Todo el proceso junto se llama configurar, es decir llegar al elemento mental.

La única posibilidad del elemento mental y de su existencia, radica entonces en su configuración, es decir en poderlo nombrar. Comienza a "ser", a "existir", a "aparecer", a "acaecer", cuando se lo nombra, no antes.

2.2 El mundo "real" como coincidencia con un lenguaje estricto.

¿Dónde se halla entonces la posibilidad para las ciencias?
¿Cómo saber si algo es verdadero o falso? Trataremos de enfrentar las preguntas a continuación, por supuesto, sin salirnos del marco referencial del Tractatus.

2.2.1. La referencia en el lenguaje

Cómo poder entender dentro del Tractatus un lenguaje científico, se pregunta la persona después de escuchar que la referencialidad de la teoría no puede salir de la conciencia. Debemos hacer, pues, dos reflexiones:

- a) De hecho, al seguir la línea empírica, positivista o neotomista ya lo estamos haciendo, no debemos pues alarmarnos. Se trata mas bien de llamar a las cosas por su propio nombre.
- b) El mundo mismo, es tan amplio que no necesita salir de sí, para determinar la "función" de un lenguaje científico o para lograr su verificabilidad. La realidad (mi mundo=mundo con sentido), es el último referente de la teoría científica, figura del mundo que puede ser verdadera o falsa (2.21 y 2.223).

2.2.2. El status científico del lenguaje

Intentemos entonces dar algunas características de un lenguaje científico:

- a) Lógico en su necesidad, imposible el no decirlo. En este sentido, solo la ciencia tiene la palabra (6.53).
- b) Referente siempre al mundo. No existe una "salida" del fenómeno, ni existe una "verdad" absoluta.
- c) Corresponde a un paradigma que sin preocuparnos de que sea cultural o social o psicológico, determina si la cosa es "útil" o no. La misma utilidad puede llegar a ser el paradigma, en este caso hablamos de la función efectiva del paradigma
- d) Debe basar su posibilidad en la "negación". En tanto que la especificación de todas las proposiciones elementales verdaderas describe el mundo completamente. El mundo queda completamente descrito por la especificación de todas las proposiciones elementales más la especificación de las que de ellas son verdaderas y falsas (4.26). (No es de nuestro interés, por el momento, explicar cómo se da tal "especificación", pero cabe anotar que la proposición que niega determina otro lugar lógico que la negada (4.0641).
- e) Capaz de estructurarse y ser "a fin" al sinnúmero de teorías que le precedieron (no importa si las niega, esa es una forma de coexistir), aquí se encuentra la base para una constante marcha

de las teorías científicas.

Es entonces, un status que se somete a una constante revisión, para que mantenga su "coincidencia" con la realidad, es decir con el "mi mundo" de sentido.

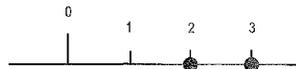
2.3 EL MUNDO Y EL SILENCIO DE OCCIDENTE

¿Cuál es entonces el papel de la filosofía? Sin duda: imponer silencio (6.53). Intentemos adentrarnos en que es eso de "hacer silencio".

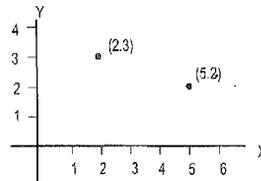
2.3.1 Silencio decidir: La miseria de la razón en occidente

Es el pensamiento occidental el que nos lleva de la mano al silencio. En una confianza en la razón, ella misma se cierra en la conciencia y nos impone el silencio para las cosas "importantes".

El silencio es la disolución de los problemas, tal cual sucede en la recta numérica. Si tomamos un eje y describimos dos puntos en la misma, por decir, el 2 y el 3, cada uno de ellos posee un lugar en la recta numérica, y desplaza al anterior o posterior en una jerarquía: El 3 es mayor que el 2, después del 2 siempre estará el 3.



Mas si aumentamos otra recta numérica (logramos así un plano de complejos), y ponemos dos elementos como (2,3) y (5,2), veremos que ya no se puede hablar de jerarquía, la misma pregunta acerca de cual es mayor que cual, sería un absurdo ¿Quién puede preguntar algo así? Este sin sentido de la pregunta es lo que se logra al pasar de una dimensión a otra. El Tractatus nos ha llevado de una dimensión a otra, gracias a la lógica, al lenguaje y a la matemática. Una vez en esta dimensión, debemos votar la "escalera", y sobrevivir en el silencio que posibilita entender las cosas importantes para la vida (6.54). Es decir, debemos llegar a la dimensión donde la pregunta es innecesaria, es un sin sentido.



Seguir el Tractatus es llegar a esa dimensión (la mística) donde los problemas se tornan indecibles, se desvanecen y se disuelven en la vida misma. La miseria de la razón consiste en llevarnos a la puerta de lo "importante" y no acompañarnos a su interior, ni con la exterioridad, ni con la mística.

2.3.2. El problema de la diferenciación ontológica

Crear en el lenguaje es crear en la diferencia. Es decir, implica hacer de los elementos del mundo manipulables, limitados y, tal vez, demasiado humanos.

Por ejemplo, el lenguaje nos lleva a creer en "el día" y "la noche": ¿Cuándo comienza una o cuándo termina otro? ¿Realmente el lenguaje es lógico? ¿No será acaso hablar demasiado, solo hablar?

Todo pensamiento es conexión de límites, el creer en ellos provoca al problema. Al creer queremos abarcar lo que no se puede, es querer decir lo que solo se puede mostrar. La "diferencia" envuelve la unidad, llegar a ella es el propósito, el sentido último en el que la razón no da más: la disolución de los problemas, la mística.

3. CONCLUSIONES

Después de haber realizado el presente trabajo, debemos terminar concluyendo que a través del concepto de mundo podemos identificar un concepto epistémico del Tractatus de Wittgenstein

a) El concepto de mundo nos provee de una experiencia gnoseológica con la cual prácticamente "probamos" las bases epistémicas en las que parece estructurarse la obra. Pero esta "prueba" solo es posible al interior de la obra y no fuera de ella. Es decir, la prueba no se desdobra bajo un criterio ajeno al que luego se lo intente hacer "calzar" en el texto. Con el concepto mundo y solo con él, el Tractatus se prueba a sí mismo.

b) La lógica en cuanto lenguaje no es un reto exclusivamente filosófico. La filosofía al volverse lengua no se vuelve un decir de lo inefable. Se vuelve silencio. Del silencio como de lo inefable depende la filosofía: *Philosophia inefabilem est.*

¿Cómo poder probar una filosofía del silencio? Tal vez las palabras de Nietzsche nos ofrezcan una indicación al respecto: "Los pensamientos más difíciles caminan tan silenciosos como el caminar de las palomas".

c) ¿Se podría calificar el fundamento epistémico del Tractatus como escéptico?, ¿pesimista? La reducción del mundo a "mi mundo" es la cuestión fundamental de la filosofía contemporánea. La opción de Wittgenstein es el resultado de la sinceridad menos ingenua, más violenta de la que puede ser capaz cualquier palabra, menos dogmática. Wittgenstein trasciende el dogmatismo hasta extremos insospechados. El Tractatus es la obra menos dogmática porque es la más escéptica. Este escepticismo constituye una tarea filosófica, un destino filosófico.

Notas

(*) Es el trabajo de disertación requisito para la licenciatura de Filosofía en la PUCE-Q en el año 1995.

(1) La numeración de las proposiciones del Tractatus (Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico Philosophicus, Tr. Al español de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1991.) aludidas se citará, sin más, en el mismo texto.

(2) Citado por José Prades y Vicente Sanfelix, Wittgenstein, Madrid, Cincel, 1990, p23.

(3) Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la Razon Pura*, T. I, 2ª. Edición, Buenos Aires, editorial Sopena, 1942.

(4) Reguera, Isidoro, *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*, Madrid, Taurus Ediciones, 1980.

Bibliografía

- Ayer, A. J; Wittgenstein, Barcelona, Editorial Critica, 1986
 Bartley III, William Warren, Wittgenstein, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982.
 Janik, Allan y Toulim, Stephen, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, Ediciones, 1974.
 Kant, Immanuel, *Crítica de la Razon Pura*, T. I, 2ª. Edición, Buenos Aires, Editorial Sopena, 1942.
 Kenny, Anthony, *Wittgenstein*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
 McGuinness, Brian, Wittgenstein, *El joven Ludwig (1889-1921)*, Madrid, Alianza editorial, 1991.
 Nieto, Manuel, *Metodología del trabajo científico*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Biblioteca, 1983.
 Prades, José y Sanfelix, Vicente, Wittgenstein, Madrid, Cincel, 1990.
 Reguera, Isidoro, *La miseria de la razón, El primer Wittgenstein*, Madrid, Taurus Ediciones, 1980.
 Wittgenstein, Ludwig, *Diarios Secretos*, Ed. De Wilhelm Baum, Madrid, Alianza Editorial, 1991
 Observaciones, tercera ed; México, Siglo XXI editores, 1989.
 Tractatus Logico Philosophicus, Tr. al español de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
 Wright, G. H., "Esquema Biográfico", en *Las Filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Ferrater Mora, José, Barcelona, Ediciones Oikos-Tau, 1966.



SINTÁCTICA, SEMÁNTICA Y PRAGMÁTICA



newsday

por Wladimir Sierra

Se suele comprender y explicar el giro pragmático en la filosofía contemporánea como un requerimiento surgido de las debilidades y vacíos producidos por una exacerbación semántica resultante de las investigaciones de la *Ordinary Language Philosophy*.

Si bien es correcto afirmar que los trabajos de John Austin y Ludwig Wittgenstein, en la tradición occidental, permitieron la ampliación de la reflexividad filosófica a costa de una crítica demoledora a los postulados de la *Ideal Language Philosophy*, también es cierto que la sobrevaloración de la semántica en detrimento de la sintáctica, afectó de modo grave -o por lo menos descuidó- el soporte real que sostiene toda semanticidad, esto es, en términos actuales: la pragmática de la lengua.

Hay dos vertientes que decididamente produjeron el así llamado *pragmatic turn*: el pragmatismo norteamericano y la crítica social de origen francfortiano. En la tradición norteamericana, el giro tiene dimensiones

estrictamente filosófico-lingüísticas, mientras que en el pensar germano es de carácter crítico social. En este ensayo queremos mostrar como, en la portentosa obra de Ludwig Wittgenstein, asistimos a: 1) la radicalización más extrema de la *Ideal Language Philosophy* -iniciada por Gottlob Frege- con la publicación del *Tractatus logico-philosophicus*; 2) la mejor crítica que se hiciera a esta corriente filosófica -crítica que desencadenara el nacimiento de la *Ordinary Language Philosophy*-; y, 3) la corrección pragmática, hecha por el mismo Wittgenstein, de los excesos semánticos que produjeran las Investigaciones, en sus últimas indagaciones filosóficas: *Über Gewissheit*.

A continuación trataremos de: 1) visualizar la radicalidad de las propuestas del *Tractatus logico-philosophicus* y sus límites; luego, 2) rescatar la fundamentación de las *Investigaciones filosóficas*, sus consecuencias en la reflexión filosófica y las grandes complicaciones de la semanticidad; finalmente, 3) revisar un posible giro pragmático en los últimos escritos

 SOPHIA # 3 - 2008

wittgensteinianos -sobre todo en *Über Gewissheit*- y sus potenciales derivaciones.

1) EL TRACTATUS Y LA CONSUMACIÓN DE LA IDEAL LANGUAGE PHILOSOPHY

Es desde la *peri hermēneia* aristotélica que la filosofía occidental privilegia los enunciados asertivos y subsume o todos los demás -aquellos que no responden a la dicotomía verdadero/falso- a la retórica o a la poética, saberes que de ningún modo aspiran a la construcción de pensamiento verdadero(1). El estudio de los asertivos, esto es la lógica, se constituye para Aristóteles en el fundamento de toda ciencia. Únicamente la comprensión analítica de la lengua descriptiva y la construcción -sobre ésta- de un lenguaje no contradictorio -el *organon*- nos permite la producción de enunciados asertivos afirmativos y con ellos de silogismos correctos que posibiliten una adecuación entre saber y realidad, esto es, la obtención de verdades.



Más de 20 siglos después, en la misma búsqueda se insertan las *Investigaciones Lógicas* de Gottlob Frege y los *Principia Mathematica* de Bertrand Russell. Sin embargo es Wittgenstein -discípulo de los nombrados- quien en el *Tractatus logico-philosophicus* lleva a sus últimas consecuencias el deseo de estagirita, esto es: la construcción de un lenguaje-conceptual que permita hacer visible la estructura no contradictoria de la lengua y a través de ella la arquitectónica de la misma realidad.

A pesar de la oscuridad del texto, parece ser que para el primer Wittgenstein el mundo posee un orden establecido que puede ser descifrado desde la estructura lógica del lenguaje, vale decir, que la purificación no contradictoria de la lengua humana -la lógica- nos permite ver la estructura lógica del mundo. En la ópera prima del austriaco hay una pretensión de

adecuar perfectamente al lenguaje con la realidad, adecuación que permite que el mismo lenguaje lógico devenga ontología, es decir, estructura fundante del Ser.

El texto de Wittgenstein se abre con esta sentencia: *El mundo es el conjunto de hechos, no de cosas*(2). De ahí se desprende que el mundo tiene en sí mismo una estructura dada que compromete a las cosas dentro de hechos ordenados. El mundo es pues un sistema organizado en estructuras no contradictorias: los hechos. Dentro de éstos, los objetos también se rigen por un orden que los organiza mutuamente. No hay pues objetos en estado de caoticidad sino estructuras lógicas mínimas: los hechos. Esta es la estructura ontológica del mundo (entiéndase realidad) propuesta en el *Tractatus*.

Sin embargo, es pertinente señalar que el mundo no supone un espacio de construcción humana porque si ...*la totalidad de la realidad es el mundo*(3) entonces éste no es un producto social sino la forma que adquiere la realidad entendida como conjunto de los hechos. Por aquello, la primera tesis señala claramente la estructura lógica del mundo, es decir, la articulación como hechos de la misma realidad.

Esta realidad -o mundo- se presenta al pensamiento como una imagen (*Bild*) suya, pero como ella no es monolítica, sino que se encuentra separada en hechos, lo que tenemos son tantas imágenes como hechos hay en el mundo. Las imágenes no son pues imágenes de cosas ni de la realidad toda, sino imágenes de hechos que articulan la realidad y contienen las cosas.

Las imágenes de estos hechos que configuran el mundo también se presenta articuladas en un espacio lógico, este espacio es una forma abstraída y perfeccionada del lenguaje humano, *la oración muestra la forma lógica de la realidad*(4), sentencia Wittgenstein. Entonces, las oraciones articuladas en su interior por palabras y ordenadas en su exterior dentro del lenguaje son la forma de expresión lingüística de las imágenes lógicas que, a su vez, son la forma de presentación simbólica de los hechos que, por su lado, prefiguran la realidad. Por todo lo

apuntado, podemos afirmar con Wittgenstein que *la oración es una imagen de la realidad*(5).

En este sistema, la concordancia entre realidad-*imagen-lógica*-lenguaje es absoluta. Esto permite que la estructura articuladora del mundo pueda ser analizada desde la disposición del lenguaje. El lenguaje, sin embargo, no es el de la vida cotidiana, sino el de los conceptos, un lenguaje no contradictorio y asertivo, es decir, un lenguaje que reproduzca los hechos tal cual ellos son. De todo lo señalado se desprende -para Wittgenstein- que *el conjunto de los pensamientos verdaderos son una imagen del mundo*(6), como también que *el conjunto de los hechos existentes es el mundo*(7). Realidad y lenguaje coinciden, la primera como forma lógica del segundo y éste como imagen exacta de aquella. El *Tractatus* de Wittgenstein -apunta acertadamente Apel- es *la primera formulación radical de un lenguaje-cosa-hecho uniforme. El que vale, según Wittgenstein, para todos los enunciados plenos de sentido*(8).

La concordancia absoluta entre lenguaje y realidad o entre pensamiento y mundo es la forma más lograda que pudo alcanzar la *Ideal language philosophy*. De esta concordancia se desprende y se vuelve comprensible una de las tesis más citadas de primer Wittgenstein: *los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*(9).

II) LAS INVESTIGACIONES Y EL NACIMIENTO DE LA ORDINARY LANGUAGE PHILOSOPHY

A pesar de la cristalización perfecta del lenguaje conceptual pensado por el primer Wittgenstein, el modelo no dejaba de mostrar serios resquebrajamientos. Por un lado, un lenguaje construido sobre la imagen de los hechos del mundo se convertía en una sintaxis tautológica, un reflejo opaco y silencioso que no aportaba nada a la estructura de la realidad y que no podía explicar la riqueza y variabilidad de las lenguas coloquiales (*Umgangssprache*); por otro, la dificultad que el modelo presentaba para explicar de modo distinto la dimensión semántica de la lengua, la misma que quedaba reducida a un frágil y superfluo sentido que

generalmente se confundía con su referencialidad.

El parasitismo entre hechos y asertivos se sostenía por sí solo en una sintáctica a ultranza, sin dejar espacio para el despliegue de la dimensión semántica. Además de aquello, el modelo no permitía la introducción de toda la vida normativa humana, es decir, aquella que no tiene que ver con la descripción de hechos sociales sino con las acciones de los sujetos de sociabilidad. Wittgenstein agrega, también, la incapacidad de no poder producir -el observador- la mirada independiente que requería el *Tractatus* para captar los bordes externos de este metalenguaje conceptual, esto es, la condena a la visión siempre inacabada de la interioridad lingüística que no se correspondía con las pretensiones del lenguaje conceptual.

Todo esto se vuelve explícito en el solipsismo que aquejó a la propuesta del primer Wittgenstein. *Yo soy mi mundo*, y por tanto *el yo no pertenece al mundo sino es un límite del mundo*(10). El mundo, la realidad, queda reducida a la estructura lógico-lingüística de cada yo y condenada, por tanto, a la esterilidad del intercambio social.

67



Con la intención de superar las contradicciones que producía el lenguaje conceptual Wittgenstein

propone una serie de reformulaciones a sus tesis sobre la lengua elaboradas en el *Tractatus*. El conjunto de estas transformaciones produce un giro del análisis lingüístico desde la sintáctica hacia la semántica.

La primera transformación y quizá la más fundamental es afirmar que la lengua y su análisis no tienen nada que ver con la estructura de la realidad -suponiendo que ésta tenga alguna estructura- sino que su normatividad, la de la lengua, tiene que ser estudiada desde su propia interioridad. El espacio que hace

posible el análisis de la lengua con independencia de la referencialidad ontológica es llamado

La filosofía acostumbra extraer los términos de su torrente cotidiano, por eso sus términos son sinsentidos lingüísticos.

por Wittgenstein *Sprachspiele* (juegos del lenguaje). Yo voy a nombrar -apunta el filósofo- también el todo: el lenguaje y la actividad que está entretrejida con él, juego del lenguaje(11). Este giro, de la referencialidad hacia los espacios de significación, permite que el nivel de la sintáctica tautológica sea desplazado por la semántica, en la búsqueda de la comprensión lingüística. Wittgenstein no reduce sus consideraciones -afirma correctamente Schneider refiriéndose a las *Investigaciones*- a aquellas partes del lenguaje que son relevantes para la verdad y para el razonamiento lógico.

Otra transformación importante fue dotar de contenido independiente a la significación de las palabras. Este contenido no referencia se logró ubicando la significación de las palabras al interior de la misma organización de la lengua: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje(12). De ahí que las palabras ya no tengan la rigurosidad semántica ni la pertenencia referencial fija como las poseían en el *Tractatus*: todo lo que nosotros llamamos nombres, son solo eso, en un sentido inexacto y aproximado(13). La pérdida de la adecuación con los referentes fijos permite que los nombres, es decir, los conceptos solo sean borrosos campos semánticos determinados indistintamente por su pertenencia a tal o cual juego del lenguaje. Por eso, ...la palabra tiene que tener una familia de significaciones(14) y en algunos de los casos inclusive estas significaciones pueden seguir existiendo a pesar de que su referente

haya desaparecido. Wittgenstein lo expresa de este modo: ...y el signo "N" tiene significado incluso cuando su soporte haya dejado de existir(15). Así el austriaco cierra la dependencia referencial de la lengua y organiza el análisis de las palabras desde la semántica.

Finalmente, y quizá esto es lo determinante en las *Investigaciones Filosóficas*, el estudio de la lengua debe ser anclado en los distintos tipos de hablas que configuran la vida cotidiana de los seres humanos.

Solo en los múltiples campos de significación que articulamos en la praxis diaria del

lenguaje las palabras pueden tener significación. Extraer las palabras, o los enunciados que para el hecho es lo mismo, del torrente cotidiano que les otorga vida es condenarlas a la esterilidad semántica, si es que no lingüística. Ninguna palabra, aislada de los juegos del lenguaje, tiene significación alguna, es decir, no posee vida social. La filosofía acostumbra extraer los términos de su torrente cotidiano, por eso sus términos son sinsentidos lingüísticos. Fácil es notar que todo el desarrollo alcanzado en los análisis lingüísticos del *Tractatus* es la forma más pura del sinsentido filosófico; pues, todo lenguaje formal -y el del *Tractatus* lo es- es una abstracción de los términos extraídos de la vida cotidiana de la lengua.

De este modo se sella la crítica del segundo Wittgenstein a su *opera prima*, y se instaura la primacía de la semántica y de las lenguas ordinarias en la reflexión filosófica del lenguaje.

III) ÜBER GEWISSHEIT Y EL PRAGMATIC TURN WITTGENSTEINIANO

Los grandes logros que produjeran dentro de la filosofía del lenguaje las *Investigaciones Filosóficas* del segundo Wittgenstein, abrieron, por otro lado, un vaciamiento del nivel referencial de la lengua.

A pesar de la introducción de los juegos del lenguaje -categoría central de las *Investigaciones*-, supone no únicamente la fundamentación del sentido de las



palabras en su uso dentro de estos juegos, sino también su vinculación referencial con aquello que el mismo Wittgenstein denominara *forma de vida* (Lebensform). Este intento de sostener, de algún modo, la referencia al mundo material puesta en crisis por la destrucción del lenguaje conceptual, no termina de consolidarse en las *Investigaciones* bajo la categoría *forma de vida*. Tan problemático es este recurso que su carácter artificioso se nota en las mismas argumentaciones que sobre dicha categoría se propone en las *Investigaciones*.

El mismo Wittgenstein, creemos, fue consciente no solo de la debilidad que presentaba la categoría *forma de vida* como soporte referencial de los juegos, sino además del peligro que amenazaba a sus *Investigaciones* la fragilidad de este término y su consecuente riesgo de quedarse atrapadas en un idealismo lingüístico. La disolución de lo referencial en la semántica de los juegos terminaba erosionando la categoría que pretendía evitar el aniquilamiento del soporte material de la lengua y condenando a las *Investigaciones* a una reflexión exclusivamente semántica.

Con las *Investigaciones* se habían creado las condiciones para que se produjera el giro pragmático. Los análisis desarrollados por Wittgenstein en los niveles sintáctico y semántico de la lengua exigían ser complementados con la dimensión pragmática, esto es, *devolver el mundo material al análisis de la lengua desde su mismo interior*, es decir, desde su pragmática. Apostamos a pensar que la insuficiencia de la categoría *forma de vida* llevó a Wittgenstein hacia la búsqueda decidida del nivel pragmático.

Como ya lo señalamos, este giro se dio totalmente en el pragmatismo norteamericano y en la crítica social francfortiana, sin embargo -esa es nuestra sospecha y la intención de este ensayo- creemos que en *Über Gewissheit* el mismo Wittgenstein propuso formulaciones importantes que nos pueden llevar a pensar en un temprano giro pragmático wittgensteiniano con connotaciones interesantes para el desarrollo de la filosofía del lenguaje. Connotaciones que permitirían evitar los atolladeros que años después aquejarán a la reflexión

norteamericana y a la crítica francfortiana respecto a la pragmática.

La búsqueda de la certeza que preocupó al último Wittgenstein, aquella certeza que hiciese posible el funcionamiento de los *juegos del lenguaje*, que permitiera además dotar de un soporte sólido a la volatilidad de su semántica y que, por otro lado, no apareciese como un algo fuera del lenguaje, se concretó con la introducción de la categoría *imagen del mundo* (Weltbild).

La *imagen del mundo* es pues el origen de la certeza que subyace como forma integrada a los *juegos del lenguaje*. O, en palabras de Wittgenstein: *un juego del lenguaje es solo posible cuando se confía en algo*(16). Ese algo es mucho más que aquello que él denominara reglas en las *Investigaciones* porque a diferencias de ésta, la imagen del mundo posee una dimensión lingüística final. Las *reglas* -así lo entendió en las *Investigaciones*- no eran sino el armazón estructural de los juegos, de ahí que su existencia dependía necesariamente de los *Sprachspiele* y si éstos eran sobre todo semántica las reglas devenían también semántica. Con la introducción de la categoría *imagen del mundo* Wittgenstein intentaba fundar los juegos ya no en las reglas sino en algo que sin dejar de ser lengua permitiese soportarla desde la materialidad. Wittgenstein había completado el análisis de la lengua introduciendo a la pragmática en la analítica del lenguaje bajo el nombre no muy feliz de *imagen del mundo*.



La imagen del mundo es el origen de la certeza.

Veamos entonces que entiende el austriaco por imagen de mundo: ... *yo no tengo mi imagen del*

mundo porque yo me he convencido de su rectitud, tampoco porque yo estoy convencido de su rectitud. Sino (porque) es el trasfondo sobre el cual yo diferencio entre verdadero y falso(17). Como queda claro, la imagen del mundo pasa a convertirse en el soporte que permite el funcionamiento de los distintos juegos de lenguaje. Sin embargo, este soporte presenta dificultades cuando se lo mira desde la reflexividad intelectual que puede permitir explicarlo. Los enunciados -afirma el autor de *Sobre la certeza*- que describen esta imagen del mundo pueden

La pragmática es el límite último de la lengua y el lugar de su encuentro con la materialidad del ser: Yo digo imagen del mundo y no hipótesis porque es el fundamento obvio de su investigación y como tal tampoco es expresable.

pertenecer a un tipo de mitología. Y su rol es igual al de las reglas de juego, y el juego se puede aprender también de modo totalmente práctico, sin reglas explícitas(18). Así pues, la imagen del mundo reemplaza a las reglas y además asegura explícitamente que este trasfondo no puede ser auto-reflexivo, por eso postula que su descripción es una suerte de mitología, es decir, de algo mágico. Muchos años después Habermas va a afirmar en la *Teoría de la Acción Comunicativa* que el mundo de vida (ese es el nombre habermasiano para imagen del mundo) no es auto-reflexivo, porque su reflexividad compromete el mismo soporte de la reflexión. De algún modo el intento de observarlo se vuelve tautológico: el observador que se mira a sí mismo en el espejo tratando de descubrir en su imagen algo distinto(19).

La búsqueda de la fundamentación de los juegos del lenguaje tiene un límite semántico, pero no lingüístico, porque su fundamento no es el Ser pre-lingüístico sino su expresión discursiva: la pragmática y ésta se hace visible y presente en la imagen del mundo.

La pragmática es el límite último de la lengua y el lugar de su encuentro con la materialidad del ser: Yo digo imagen del mundo y no hipótesis porque es el fundamento obvio de su investigación y como tal tampoco es expresable(20). Y no es expresable porque la reflexividad de los fundamentos únicamente

es posible como repetición, como copia de sí misma. La fundamentación tiene un final(21) -y está ahí- como nuestra vida(22), es la conclusión del tercer Wittgenstein. Este nivel básico e inicial es la pragmática y es aquel lugar de la seguridad que permite que los juegos sean lo que son, porque un juego del lenguaje es solo posible, si se confía en algo, en la seguridad que brinda la conexión entre lengua y ser localizada en la pragmática, pues,.... la seguridad se encuentra en la esencia del juego del lenguaje(23).

Con la incorporación de la imagen del mundo el austriaco había resuelto la gran paradoja que animaba a *Über Gewissheit*: Es difícil encontrar el inicio. O mejor: es difícil comenzar con el inicio. Y no intentar ir más allá(24). El inicio y la seguridad que permite que los juegos funcionen se las deben ubicar en la certeza que nos brinda la imagen del mundo, esto es, el trasfondo que involucra y quizá fusiona de modo mágico lenguaje con realidad y que permite que algo siempre sea: El concepto de saber está engranado con el de juego de lenguaje(25). Tras de lo cual no hay como ir más allá. El mundo deviene de este modo cosmos lingüístico.

El recorrido de la reflexión filosófica wittgensteiniana, esto es, la exploración y quizás la fundamentación filosófica desde la sintáctica, la semántica y la pragmática, marcó de modo determinante los derroteros del pensamiento filosófico contemporáneo. Sin embargo y a pesar de que los logros alcanzados en los niveles sintáctico y semántico llegaron a sus últimas consecuencias en la misma obra del austriaco, no sucedió lo mismo en el nivel pragmático.

Es visible, en la obra del pragmatismo norteamericano y de la crítica social francfurtiana, que el análisis del nivel pragmático ha encontrado nuevamente sus contradicciones. En la disputa norteamericana a

propósito de realismo interno vs. realismo externo, así como en la querrela entre pragmática trascendental y pragmática universal de la teoría crítica, parece abrirse otro de los callejones contradictorios que pone límite a la reflexión filosófica sobre la lengua.

Wittgenstein no pudo ver las consecuencias finales de aquello que empezara a explorar en *Über Gewissheit*. Posiblemente -y eso exige el legado del más importante filósofo de la lengua- haya que girar hacia una síntesis de sus aportes filosóficos, es decir, una confluencia entre sintáctica, semántica y pragmática que permita alumbrar la compleja y misteriosa relación entre realidad, significación y praxis humana.

Notas

1. Señalamos que con anterioridad al genio aristotélico, en los pitagóricos se desarrolla, desde la aritmética y la geometría, un orden lógico-abstracto que suponía la reconstrucción esencial numérica del mundo. Sin embargo, este modelo estaba todavía atrapado en supuestos místicos orientales y fundamentado en la numerología y no en el análisis desacralizado del lenguaje fonético.
2. Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge (TLP: 11).
3. Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt (TLP: 16).
4. Der Satz zeigt die logische Form der Wirklichkeit. (TLP: 43).
5. Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. (TLP: 33).
6. Die Gesamtheit der wahren Gedanken sind ein Bild der Welt. (TLP: 19).
7. Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte ist die Welt (TLP: 16).
8. (APEL, TdP: 345).
9. Die Grenze meiner Sprache bedeutet die Grenze meiner Welt (TLP: 89).
10. Ich bin meine Welt ... Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt (TLP: 90).
11. Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeit, mit denen sie verwoben ist, das Sprachspiel nennen. (PU: 241).
12. Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache. (PU: 262).
13. Alles, was wir sonst Name nennen, sei dies also nur in einem ungenauen, angenäherten Sinn. (PU: 259).
14. ...das Wort eine Familie von Bedeutungen haben muss. (PU: 283).

15. ... und das Zeichen "N" habe Bedeutung, auch wenn sein Träger zu existieren aufhört. (PU: 262).

16.ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verlässt. (ÜG: 221).

17. Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide. (ÜG: 139).

18. Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen. (ÜG: 139).

19. Die Lebenswelt bildet in der Handlungssituation einen nicht-hintergehbaren Horizont; sie ist eine Totalität ohne Rückseite. (HABERMAS, TKH: TII: 225).

20. Ich sage Weltbild und nicht Hypothese , weil es die selbstverständliche Grundlage seiner Forschung ist und als solche auch nicht ausgesprochen wird. (ÜG 154).

21. Die Begründung hat ein Ende. (ÜG: 233).

22. Es steht da - wie unser Leben. (ÜG: 232).

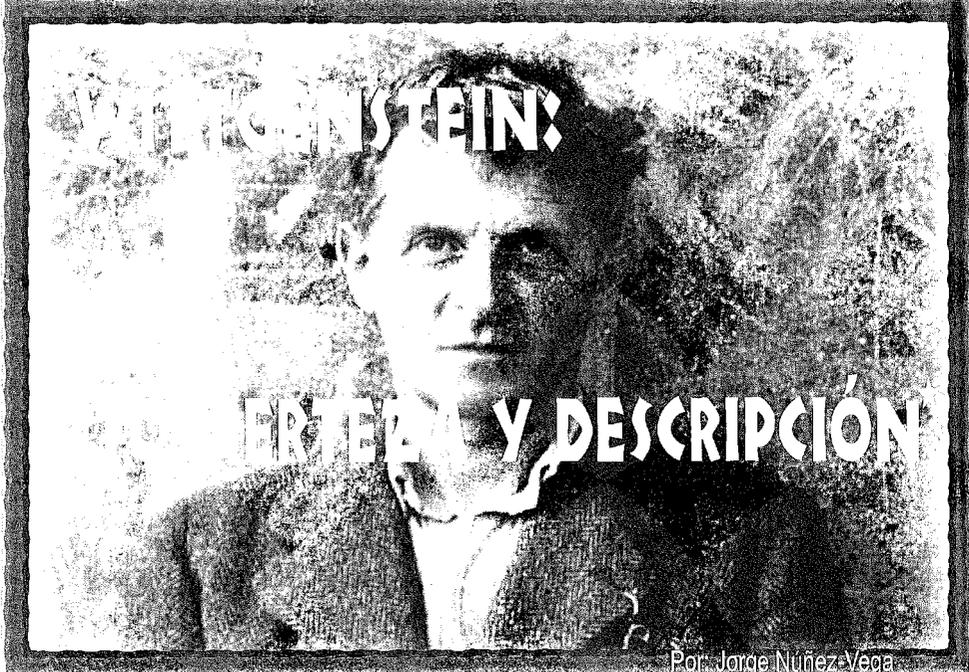
23. ... die Sicherheit im Wesen des Sprachspiels liegt. (ÜG: 211).

24. Es ist schwer, den Anfang zu finden. Oder besser: Es ist schwer, Anfang anzufangen. Und nicht zu versuchen weiter zurückzugehen. (ÜG: 214).

25. Der Begriff des Wissens ist mit dem des Sprachspiels verknüpft. (232).

Bibliografía

- APEL, Karl-Otto, Transformation der Philosophie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
- HABERMAS, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, B.II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.
- SCHNEIDER, Hans Julius, Phantasie und Kalkül, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992.
- VIARIOS, Der Konflikt der Lebensform in Wittgensteins Philosophie der Sprache, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.



WITTGENSTEIN

PIEZAS Y DESCRIPCIÓN

Por Jorge Núñez Vega

INTRODUCCIÓN

Wittgenstein recurrió frecuentemente a dos símiles para referirse al lenguaje: el ajedrez y la ciudad. Por ejemplo, en las *Investigaciones Filosóficas* (IF) se planteó si la pregunta, ¿qué es realmente una palabra? es análoga a la pregunta ¿qué es una pieza de ajedrez? Y también escribió "nuestro

lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de calles y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes."⁽¹⁾

La comprensión de estos símiles, tal vez la mejor interpretación de ellos, se encuentra en el libro *Ciudades Invisibles* de Italo Calvino; donde, Kublai Kan, interlocutor de Marco Polo y emperador de los tártaros (En la realidad histórica, Kublai Kan, descendiente de Gengis Kan, era emperador de los mongoles, pero en su libro Marco Polo lo llama Gran Kan de los Tártaros y así quedó en la tradición literaria) reflexiona, sin hacer referencia al filósofo, sobre la analogía planteada por Wittgenstein.

A los pies del trono del Gran Kan se extendía un pavimento de mayólica. Marco Polo, informante mudo, exhibía el muestrario de las mercancías traídas de sus viajes a los confines del imperio: un yelmo, una concha, un coco, un abanico. Disponiendo en cierto orden los objetos sobre las baldosas blancas y negras y desplazándolos uno tras otro con movimientos estudiados, el embajador trataba de representar a los ojos del monarca las vicisitudes de su viaje, el estado del imperio, las prerrogativas de las remotas cabezas de distrito.

Kublai era un atento jugador de ajedrez; siguiendo los gestos de Marco observaba que ciertas piezas implicaban o excluían la vecindad de otras piezas y se desplazaban siguiendo ciertas líneas. Desentendiéndose de la variedad de formas de los objetos, definían el modo de disponerse los unos respecto de los otros sobre el pavimento de mayólica. Pensó: "Si cada ciudad es como una partida de ajedrez, el día que llegué a conocer sus leyes poseeré finalmente mi imperio, aunque jamás consiga conocer todas las ciudades que contiene".

En el fondo, era inútil que para hablarle de sus ciudades Marco recurriese a tantas zarandajas; bastaba un tablero de ajedrez con sus piezas de

formas exactamente clasificables. A cada pieza se le podía atribuir cada vez un significado apropiado: un caballo podía representar tanto un verdadero caballo como un cortejo de carrozas, un ejército en marcha, uno monumento ecuestre; y una reina podía ser una dama asomada al balcón, una fuente, una iglesia de cúpula puntiaguada, un árbol de membrillo.

Al volver de su última misión, Marco encontró al Kan esperándolo delante de un tablero de ajedrez. Con un gesto lo invitó a sentarse frente a él y a describirle con la sola ayuda del juego las ciudades que había visitado. El veneciano no se desanimó. El ajedrez del Gran Kan tenía piezas de marfil pulido: disponiendo sobre el tablero torres amenazadoras y caballos huidizos, concentrando enjambres de peones, trazando caminos rectos u oblicuos como el desplazarse majestuoso de la reina, Marco recreaba las perspectivas y los espacios de ciudades blancas y negras en las noches de luna.

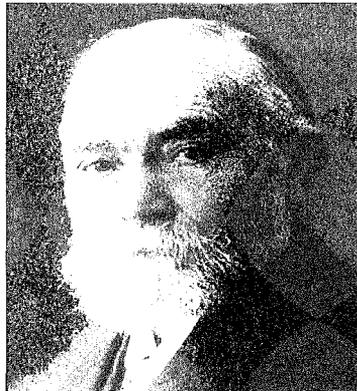
Al contemplar estos paisajes esenciales, Kublai reflexionaba sobre el orden invisible que rige las ciudades, en las reglas a que responde su manera de surgir y cobrar forma y prosperar y adaptarse a las estaciones y marchitarse y caer en ruinas. A veces le parecía que estaba a punto de describir un sistema coherente y armonioso por debajo de las infinitas deformidades y desarmonías, pero ningún modelo resistía la comparación con el del ajedrez. Quizás, en vez de afanarse por evocar con el pobre auxilio de las piezas de marfil visiones de todos modos destinadas al olvido, bastaba jugar una partida según las reglas, y contemplar cada estado sucesivo del tablero como una de las innumerables formas que el sistema de las formas compone y destruye.

En adelante Kublai Kan no tenía necesidad de enviar a Marco Polo a expediciones lejanas: lo retenía jugando interminables partidas de ajedrez. El conocimiento del imperio estaba escondido en el diseño trazado por los saltos abruptos del caballo, por los pasajes en diagonal que se abren a las incursiones del alfil, por el paso arrastrado y

cauto del rey y del humilde peón, por las alternativas inexorables de cada partida.

El Gran Kan trataba de ensimismarse en el juego: pero ahora el porqué del juego era lo que se le escapaba. El fin de cada partida es una victoria o una pérdida: ¿pero de qué? ¿Cuál era la verdadera baza? En el jaque mate, bajo el pie del rey destituido por la mano del vencedor, queda un cuadrado blanco y negro. A fuerza de descarnar sus conquistas para reducirlas a la esencia, Kublai había llegado a la operación extrema: la conquista definitiva, de la cual los multiformes tesoros del imperio no eran sino apariencias ilusorias, se reducía a una tesela de madera cepillada: la nada... (2)

La cita anterior, puede ser considerada el resumen de la filosofía a la que arribó Wittgenstein después de transitar un largo y tortuoso camino a través del pensamiento. Una travesía que comenzó con su interés en el debate entre Frege y Russell sobre los fundamentos de las matemáticas cuando estudiaba ingeniería aeronáutica; y terminó con la negación rotunda de la necesidad de fundamentar cualquier lenguaje que tenga un uso concreto en la sociedad. No obstante, la diferencia entre Calvino y Wittgenstein radica en que el filósofo no llega a la operación extrema, no llega a la nada literaria. Para Wittgenstein, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, el esteticismo no es una salida válida para la filosofía del lenguaje; como se verá más adelante Wittgenstein logra superar la trampa cuando encuentra la certeza en su camino.



Gottlob Frege (1848-1925)

La hipótesis de trabajo afirma que, si bien no hay una epistemología de las ciencias sociales, en el sentido tradicional, en Wittgenstein: es decir, como fundamentación del conocimiento asumido desde la separación entre lenguaje y realidad. Las *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* (ORDF) son el resultado del desarrollo y reformulación de la doctrina que distingue entre lo que puede ser dicho y lo que puede ser mostrado lingüísticamente. Esta tesis fundamental del *Tractatus logico-philosophicus* (TLP) pasa de ontológica a "epistemológica", o más precisamente metodológica, en sus escritos posteriores cuando Wittgenstein postula la cuestión del método filosófico y diferencia entre la *explicación* y la *descripción*.

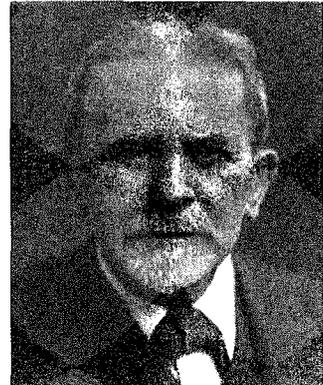
La descripción en las ORDF es el conocimiento social producido con el método denominado *representación perspicua*, el cual consiste en identificar las conexiones entre lenguajes rituales y su entorno; así como encontrar cadenas intermedias entre diferentes lenguajes mágico-religiosos que permitan conocer unas prácticas, costumbres e instituciones sociales como algo único y específico. Para Wittgenstein el ritual es un lenguaje medianero entre el signo y el entorno que hace posible la comprensión intuitiva del afuera del lenguaje. El rito se funda en certezas, las mismas que son proposiciones incuestionables fijadas en formas de vida concretas.

Para el desarrollo de la hipótesis la pregunta central de la investigación es: ¿Cómo es posible conocer el lenguaje ritual mágico-religioso considerando los postulados de Wittgenstein en las ORDF? Esta pregunta requiere responder los siguientes interrogantes: ¿Cómo conceptualiza Wittgenstein el ritual? ¿Cómo es posible que el ritual mágico-religioso sea simultáneamente un lenguaje comprensible y una reacción instintiva del ser humano? ¿Qué implica hacer una descripción de los ritos mágico-religiosos?

La metodología considera tres ejes de análisis. Primero, el texto básico de la investigación es *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Segundo, para la definición de los conceptos trabajados en las ORDF (ritual, certeza y descripción) se recurre al resto de obras de Wittgenstein, no sólo como respaldo, sino con el objetivo de contextualizar las ideas. Tercero, el orden de exposición se organiza a partir de las preguntas propuestas para el desarrollo de la tesis.

Antes de continuar es preciso advertir que las *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* (ORDF) son un conjunto de notas publicadas póstumamente; fueron escritas a mano en el verano de 1931. *La Rama Dorada* de Sir James Frazer es una investigación antropológica compuesta por trece volúmenes publicados entre 1890 y 1936. La primera edición tiene dos volúmenes (1890), la segunda de 1900 tiene tres, y la tercera comprende doce volúmenes publicados entre 1911 y 1915. Posteriormente, en 1922, aparece una edición abreviada, y finalmente en 1936 se publica el tomo décimo tercero con el título de *Aftermath*. (3)

James Frazer fue un antropólogo inglés de la época victoriana(4), formado en el Trinity College de Cambridge donde, además de antropología, estudió latín, griego y arameo. Fue influenciado profundamente por la obra de Burnett Tylor *Primitive Culture* publicada en 1871. Su primera contribución al campo de la antropología la realizó con sus artículos *Tabú y Totemismo* para la *Enciclopedia Británica* (1888).



James Frazer (1854- 1941)

RITUAL: COMPRESIÓN, INSTINTO Y LENGUAJE

En las ORDF Wittgenstein no sólo deja claro que su pensamiento es completamente opuesto al de Frazer, sino que una y otra vez se refiere despectivamente al autor de *La Rama Dorada* y, en todas esas ocasiones, aprovecha la diatriba para referirse a la sociedad inglesa de su tiempo. Esta característica de las ORDF resulta interesante porque el insulto le sirve a Wittgenstein de pretexto para señalar la incapacidad de Frazer, de su disciplina científica y de su

sociedad al momento de comprender aquello que le es ajeno histórica y culturalmente(5)

¡Que estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Que incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo! (...) Frazer no se puede imaginar un sacerdote que no sea, en el fondo, como un párroco inglés de nuestros días con toda su imbecilidad y mediocridad. (...) Frazer es mucho más salvaje que la mayoría de salvajes, puesto que éstos no estarían tan alejados de la comprensión de algo espiritual como lo está un inglés del siglo XX.(6)

G.E. Moore señala tres puntos sobre los que Wittgenstein insistió en referencia a las ORDF durante las clases que impartió entre 1930-1933 en Cambridge. Estos apuntes permiten identificar la posición de Wittgenstein frente a la obra de Frazer.

1) Que era un error suponer que sólo una "razón", en el sentido de "motivo", es la que guiaba a la gente a realizar una acción determinada - suponer que había "un motivo, que era el motivo". Como ejemplo de este error asignó el enunciado de Frazer, al hablar de la magia, según el cual cuando la gente primitiva apuñala la efígie de una persona determinada cree que ha hecho daño a la persona en cuestión. Dijo que la gente primitiva no siempre abriga esta "creencia científica falsa", aunque en algunos casos quizás sea así: que podría tener razones muy distintas para apuñalar a la efígie. Pero dijo que la tendencia a suponer que hay "un motivo, que es el motivo" era "enormemente fuerte", dando como ejemplo el hecho de que haya teorías sobre el jugar en la cual, cada una de las ellas sólo da una respuesta a la pregunta "¿Por qué juegan los niños?"

2) Que era un error suponer que el motivo es siempre "para obtener algo útil". Como ejemplo de este error facilitó la suposición de Frazer de que "la gente en un momento determinado pensó que era útil matar a una persona para obtener una buena cosecha".

3) Que era un error suponer que cuando, por ejemplo, la historia del Festival de Beltane "nos impresiona tanto" es porque ha "evolucionado a partir de un festival en que se quemaba a un hombre real".(7) Acusó a Frazer de pensar que ésta era la razón. Dijo que nuestra perplejidad sobre por qué nos impresiona tanto no disminuye al dar las causas a

partir de las que surgió el festival, sino que disminuye al encontrar otros festivales parecidos: encontrarlos podría hacer que pareciera "natural", mientras que dar las causas a partir de las que surgió no puede hacerlo. En torno a esto dijo que la pregunta "¿Por qué nos impresiona?" se parece a las preguntas estéticas "¿Por qué es bello?" o "¿Por qué sirve el contrabajo?"(8)

La preocupación de Wittgenstein es desligar el entendimiento de la magia y la religión de explicaciones basadas en psicologías de los motivos, sociologías de las razones o historias evolucionistas. La salida de Wittgenstein es equiparar a la mágica y la religión con la estética.

En el TLP, Wittgenstein afirmó que: "Ética y estética son lo mismo" (parágrafo 6.421). Posteriormente, en *Conferencia de ética* Wittgenstein dijo que ética y religión comparten una característica común que las distinguen del lenguaje ordinario, tanto en las expresiones éticas como religiosas el uso de las palabras termina por parecer un símil, pero al querer abandonar el símil, aseverando simplemente los hechos atrás de él, se encuentra que no hay tales hechos. "Así lo que al principio parecía ser un símil, ahora parece ser simplemente un sinsentido", sin embargo, estas experiencias de algún modo parecen tener un valor intrínseco, absoluto.(9)

Se podría refutar que no es posible confrontar las ideas de religión (magia), ética y estética porque la concepción estética en TLP corresponde a un primer periodo filosófico de Wittgenstein determinado por la denominada "teoría figurativa del lenguaje"(10); mientras que la concepción ética en *Conferencia de Ética* pertenece a un momento posterior, generalmente vinculado a las IF.

No sólo resulta problemático hacer una distinción tan gruesa entre un supuesto primer y segundo Wittgenstein, sino que una aseveración de esa naturaleza no tiene ningún fundamento, ya que en el mismo parágrafo 6.421 del TLP Wittgenstein sostiene: "Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental". Y en *Conferencia de ética* Wittgenstein apunta que la esencia de las expresiones éticas y religiosas es su imposibilidad enunciativa debido a que carecen de sentido:

Puesto que todo lo que quería hacer con ellas era precisamente ir más allá del mundo y eso quiere decir más allá de lenguaje significativo. Mi tendencia, y creo que la

tendencia de todos los hombres que han intentado alguna vez escribir o hablar de ética o religión, ha sido el ir contra los límites del lenguaje. Este ir contra los muros de nuestra jaula es perfecta, absolutamente desesperada. La ética, en la

medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, de lo absolutamente bueno, de lo absolutamente valioso, no puede ser

ciencia. Lo que dice no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es testimonio de una tendencia de la mente humana que, personalmente, no puedo evitar respetar profundamente y que no ridicularizaría por nada del mundo.(11)

En ambos casos Wittgenstein enfrenta el estatuto filosófico de los juicios absolutos de valor. Al respecto Isidoro Reguera apunta que la primera filosofía de Wittgenstein identifica ética, religión y estética en lo místico e indecible; mientras que en el pensamiento del segundo Wittgenstein el objeto de la filosofía se define en función de los lenguajes que hablan de ética, religión o estética; el fin de la filosofía es analizar y criticar el sentido, significado y verdad de aquellos lenguajes.(12)

No obstante, en ambos casos los criterios de credibilidad o de verosimilitud de la religión (y la magia) no pueden encontrarse en la ciencia o la razón porque no es ahí donde habría que buscarlos, las creencias no son racionales ni irracionales. El lenguaje religioso no trata los enunciados como proposiciones históricas o empíricas.(13)

Siguiendo a Reguera la religión (y la magia) aparece como un intento desesperado de ir más allá del lenguaje y la razón: a lo más alto o a lo más bajo. Ir más allá: al ámbito inefable del valor y el sentido; en una época hacia lo místico, en otra hacia la propia vida, pero siempre saliendo del "mundo" o del juego limitado y circular de la razón. Esa añoranza e impulso afectivo es la religión, que en este punto se identifica con otras vivencias sagradas como la ética y la estética. Añoranza de un más allá, impulso de salir de lo limitado y reglamentado. Lenguaje sin sentido y vida sin formas. Sentimiento o intuición eternos y cambio de vida; el cambio

perpetuo genera un perpetuo otro, en persecución siempre de sí misma y por ellos siempre cambiante; la vida total, primordial, postrimera.(14)

...la religión (y la magia) aparece como un intento desesperado de ir más allá del lenguaje y la razón: a lo más alto o a lo más bajo. Ir más allá: al ámbito inefable del valor y el sentido; en una época hacia lo místico, en otra hacia la propia vida, pero siempre saliendo del "mundo" o del juego limitado y circular de la razón.

Si se acepta que en el segundo Wittgenstein se encuentra todavía presente cierta conexión conceptual entre los lenguajes ético, estético y mágico-religioso, la cual radica en su particularidad enunciativa

frente al lenguaje ordinario; entonces, resta por definir en qué consiste dicha peculiaridad.

El sustrato común entre los enunciados éticos, estéticos y mágico-religiosos permite pensar la peculiaridad en función de la "familiaridad" de estos lenguajes; sin embargo, no se debe caer en el error de establecer un fundamento enunciativo único; ya que para Wittgenstein estaba muy claro que religión, ética y estética no son un mismo lenguaje.(15)

En esta línea, si la razón no pertenece a estos lenguajes; entonces ¿qué clase particular de relación considera Wittgenstein que se necesita para acceder a dichas experiencias humanas? En los Cuadernos Azul y Marrón Wittgenstein distingue una clase de comprensión inusual, definida por la interpretación inmediata del sentido de una palabra

¿Cómo podemos esperar algo que no sucede?, ¿cómo podemos esperar un hecho que no existe? El camino para salir de esta dificultad parece ser: lo que esperamos no es el hecho, sino una sombra del hecho; por así decirlo, la cosa más inmediata al hecho. Hemos dicho que esto es únicamente hacer retroceder la cuestión un paso más. Esta idea de la sombra tiene varios orígenes. Uno de ellos es éste: decimos "indudablemente, dos frases de lenguas diferentes pueden tener el mismo sentido"; y concluimos "por tanto, el sentido no es lo mismo que la frase" y hacemos la pregunta: ¿Qué es el sentido? Y hacemos de ello un ser inconciente, uno de los muchos que creamos cuando queremos dar un significado a sustantivos a los que no corresponden objetos materiales (...) Otra fuente de la idea de que el objeto de nuestro pensamiento es una sombra es la siguiente: imaginamos que la sombra es una representación cuya intención no puede ser puesta en duda, es decir, una imagen que no tenemos que interpretar para comprenderla, ya que la

comprendemos sin interpretarla. Ahora bien, hay imágenes respecto de las que tendríamos que decir que las interpretamos, es decir, que las trasladamos a un tipo diferente de imagen para comprenderlas; y hay imágenes de las que decir que las comprendemos inmediatamente, sin ulterior interpretación.(16)

Wittgenstein también trata el tema en las IF. La idea central de Wittgenstein es que la comprensión, el acto de comprender no debe ser entendido como un proceso

psicológico, sino como el dominio de un lenguaje, adueñarse de lo que representa; la comprensión es un modo particular de habitar el mundo. La siguiente cita confirma esta perspectiva.

Podría haber también un lenguaje en cuyo empleo el "alma" de las palabras no jugará ningún papel. En el que, por ejemplo, no nos importara sustituir una palabra cualquiera por otra inventada libremente (parágrafo, 530) (...) Hablamos de entender una oración en el sentido en que ésta puede ser sustituida por otra que diga lo mismo; pero también en el sentido en que no puede ser sustituida por ninguna otra. (Como tampoco un tema musical se puede sustituir por otro) (...) En el primer caso es el pensamiento de la proposición lo que es común a diversas proposiciones; en el segundo se trata de algo que sólo esas palabras, en esa posición, pueden expresar. (Entender un poema) (Parágrafo, 531) (...) Así pues, ¿"comprender" (verstehen) tiene aquí dos significados distintos? – Prefiero decir que estas especies de uso, de "comprender" constituyen su significado, mi concepto de comprender. Pues quiero aplicar "comprender" a todo esto. (Parágrafo, 532) (...) ¿Pero cómo se puede explicar, en el segundo caso, la expresión, cómo se puede transmitir la comprensión? Pregúntate: ¿Cómo hacemos que alguien entienda un poema o un tema musical? La respuesta a esto dice cómo se explica aquí el sentido. (Parágrafo, 533) (...) Oír una palabra con este significado particular. ¡Qué extraño que exista algo así! (Toda una serie de caminos bien conocidos conduce de estas palabras hacia otras direcciones) (Parágrafo, 534) (...) ¿Qué ocurre cuando aprendemos a sentir como final el final de un modo de música religiosa? (Parágrafo, 535)

La particularidad de la comprensión se define en el uso específico del lenguaje. En el caso de la magia y la religión, a diferencia de la ética o la estética, consiste en el uso ritual de palabras, imágenes o cualquier otra herramienta simbólica. La comprensión ritual difiere de la ordinaria porque el rito la modela de principio a fin. " Toda el peso puede estar en la imagen".(17) El rito depende por entero del contexto en el

cual adquiere sentido. En las ORDF Wittgenstein apunta al respecto:

Que la sombra del hombre, la cual tiene forma de hombre, o su

imagen en el espejo, que la lluvia, las tormentas, las fases de la luna, los cambios de estación, la semejanza y desemejanza de los animales entre sí y con respecto al hombre, los fenómenos de la muerte, del nacimiento y del sexo; de todo en suma, lo que a lo largo de los años percibe el hombre alrededor suyo, entrelazado de las más diversas maneras; que todo esto ha de desempeñar un gran papel en su pensamiento (su filosofía) y sus costumbres es natural. O, mejor, es aquellos que realmente sabemos y nos interesa (...) No quiero decir que el fuego, precisamente, deba impresionar a todos. El fuego, no más que cualquier otro fenómeno (Ercheinung); y un fenómeno impresiona a unos mientras que otro impresiona a otros. Y es que ningún fenómeno es en sí especialmente misterioso, pero cualquiera puede llegar a serlo para nosotros y lo característico del espíritu auroral del hombre (erwachenden Geist des Menschen) es que un fenómeno sea significativo. Casi se podría decir que el hombre es un animal ceremonial (...) Leo, entre muchos ejemplos similares, el de un rey de la lluvia en África al cual la gente le pide que llueva cuando llega el periodo de la lluvia.(18) Pero lo que esto quiere decir, sin embargo, es que no creen precisamente en que él pueda hacer llover, pues si no se lo pedirían en el periodo seco del año cuando la tierra es "un desierto quemado y árido". Y es que sí se supone que la gente ha instituido este cargo del rey por imbecilidad, es mucho más evidente que tuvieron antes la experiencia de que en marzo comienza la lluvia, con lo que habían hecho funcionar al rey de la lluvia durante el resto del año. O también: por la mañana cuando va a salir el Sol, los hombres celebran ritos del alba y no por la noche, entonces se limitan simplemente a encender lámparas (...) No puede haber razón alguna o, mejor, no hay ninguna razón por la cual

la raza humana venere al roble a no ser por el simple hecho de que aquélla y el roble han estado unidos en una comunidad de vida. Es por lo que se encuentran juntos y no por elección; por haber crecido al unísono, como la pulga y el perro (. . .) Se podría decir que no es su unión (la del roble y el hombre) la que ocasionó esos ritos, sino, en cierto sentido, su separación.(19)

Para Wittgenstein el ritual no se funda en ninguna creencia, aunque ésta pueda pertenecer a él. La finalidad del ritual es la interpretación del instinto que determina su constitución lingüística. La ceremonia conecta en el lenguaje existencia y entorno. "Si las pulgas desarrollaran un rito, éste haría referencia al perro".(20)

Al respecto en las ORDF Wittgenstein afirma:

Lo característico de las acciones rituales no es, en modo alguno, una opinión (Ansicht), una creencia (Meinung) que podría ser verdadera o falsa aunque también un pensamiento (Meinung) – una creencia (Glaube) – puede ser también ritual, puede pertenecer al rito (. . .) En los ritos antiguos tenemos un uso de un lenguaje gestual altamente perfeccionado (. . .) Si estoy furioso por algo, golpeo a veces con mi bastón la tierra, un árbol, etc. No creo por ello, sin embargo, que la tierra sea culpable o que el golpear sirva para algo. "Desahogo mi cólera". Todos los ritos son así. A tales acciones se las puede llamar acciones instintivas (Instinkt-Handlugen).(21)

Wittgenstein encuentra que el rito se funda en el nivel bio-existencial, el rito es un acto instintivo del ser humano. Como afirma Sádaba, el rito pertenece a las reacciones expresivas humanas que, luego, son sustituidas por el lenguaje. La relación entre instinto y lenguaje depende de la comprensión ritual del mundo.(22)

No obstante, Wittgenstein también señala que en los ritos se encuentra "un uso gestual del lenguaje altamente perfeccionado".(23) La particularidad del lenguaje ritual es que siempre se halla inscrito en la base biológica y cultural de la existencia humana. El ritual es un lenguaje original y una forma de vida primitiva. El carecer primitivo del ritual debe entenderse en términos de la emergencia del lenguaje y la vida como acontecimiento. Por eso, "todos esos procesos (rituales), esos cambios de significado, los seguimos teniendo ante nosotros, en nuestro lenguaje, en nuestro

lenguaje hablado". De este modo, en las ORDF se anuncia que "en nuestro lenguaje se deposita toda una mitología"; y por tanto, "hemos de arar a lo largo del lenguaje".(24)

Para Wittgenstein, "las acciones religiosas o la vida religiosa del sacerdote-rey no son de ninguna especie distinta de las acciones verdaderamente religiosas de hoy como puede ser, por ejemplo, la confesión (. . .) Arder en efígie. Besar la imagen de la amada. Esto no se basa naturalmente en una creencia, en un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen. Se propone una satisfacción y, ciertamente, la obtiene. O, mejor, no se propone nada. Actuamos así y nos sentimos después satisfechos.(25)

Javier Sádaba comenta que se ha discutido sobre la ausencia de diferenciación entre ritos simbólicos y otros de finalidad práctica en la filosofía de Wittgenstein; sin embargo, esa distinción no considera que el ritual al que se refiere Wittgenstein no es aquel que se basa en creencias o instituciones, sino aquel que encarna un instinto.(26)

En resumen, el rito para Wittgenstein presenta tres características:

- 1) Es una reacción expresiva del ser humano de naturaleza instintiva,
 - 2) Requiere una "compresión intuitiva" de su sentido y significado, y
 - 3) Su actualidad es lo que hace posible que exista socialmente. En este marco las siguientes afirmaciones tienen sentido propio. El ritual mágico y/o religioso es un lenguaje medianero entre el signo y el entorno. El rito hace posible una comprensión intuitiva del fuera del lenguaje. La particularidad del lenguaje ritual es la imposibilidad de cualquier duda. Por tanto, el simbolismo ritual se funda en creencias incuestionables.
- Para Wittgenstein la forma básica de todo juego del lenguaje se origina en una reacción expresiva carente de toda incertidumbre y al ritual le es propio nunca perder esa condición primitiva. El ritual se conserva porque el uso simbólico de sus términos, su gramática, no está en juego; el peso de la significación recae totalmente sobre las certezas que enuncia el ritual; en otras palabras, sobre los significados ceremoniales.(27)

LA CERTEZA: ENTORNO, DUDA Y CONTEXTO

En el capítulo anterior, magia y religión fueron definidas a partir de la familiaridad ontológica que comparten con la ética y la estética, lo cual permitió establecer conexiones conceptuales entre religión (y la magia), ritual y un modo particular de comprender el mundo. El objetivo de esta sección es encontrar la especificidad del rito mágico-religioso con el fin de distinguir el ritual de las experiencias éticas y estéticas, distinción que se explica desde los conceptos de certeza y creencia.

Wittgenstein estaba convencido que "el sentido del mundo ha de residir fuera del mundo. En el mundo no hay valor alguno; éste debe hallarse más allá de todo suceso y de todo ser tal o cual: debe residir fuera del mundo". (28)

Wittgenstein identificó aquel sentido extranjero del mundo con la actitud religiosa; sin embargo, a partir de ello no se debe concluir que para él todas las religiones confluyen en un ideal místico.

Para Wittgenstein "la religión asume una gran variedad de formas, con similitudes entre ellas: pero no hay nada que sea común a todas las religiones"; aunque "una peculiaridad de las creencias religiosas es el gran poder que poseen sobre las vidas de los seres humanos, la necesidad nos hace rezar" (Bouwisma, 2004: 75-76).

La necesidad de rezar a la que se refiere Wittgenstein puede interpretarse como la imposibilidad de cualquier religión fuera del ámbito ritual; el rito es la condición de posibilidad de la religión. En las ORDF Wittgenstein se da cuenta de la unidad ritual, pero también se percató de su multiplicidad.

Lo que más le sorprende, aparte de la semejanza, es la diferencia entre todos estos ritos (los que trabaja Frazer). Es una diversidad de rostros, con rasgos comunes, la que emerge constantemente por un lado y por otro. A uno le entren deseos de trazar líneas que pongan en contacto las partes que son comunes. Pero entonces quedaría fuera de la vista una parte, aquella precisamente que une esa imagen con nuestros sentimientos y pensamientos (...) De cualquier forma, en todas estas costumbres (ritos) se ve algo parecido

a la asociación de ideas, algo que les es cercano. Se podría hablar de una asociación de costumbres. (29)

La cercanía entre diversos ritos a la que se refiere Wittgenstein en la cita anterior, constituye lo que en sus palabras se denomina "parecido de familia", el cual consiste en una red de semejanzas entre diversos elementos, que permiten agruparlos bajo un mismo término, sin que ninguna de esas similitudes vincule a dichos elementos entre sí; es decir, que ninguna de esas semejanzas pueda considerarse como la "esencia" común a todos. (30)

¿Cuál es la familiaridad común que agrupa las diferentes manifestaciones rituales de la religión y de la magia? En las ORDF Wittgenstein escribió: "creo (al revés que Frazer) que lo característico del hombre primitivo es que no actúa por creencias". A Wittgenstein le parece que "si la adopción de un niño se realiza de modo

que la madre lo hace pasar por sus vestidos, es idiota creer que aquí se da un error y que ella cree que ha dado luz al niño"; tanto que no puede concebir como "Frazer estaría dispuesto a creer que un salvaje muere por causa de un error". Finalmente, Wittgenstein propone que "un símbolo religioso no se basa en creencia alguna. Y sólo donde hay una creencia hay error".

De la cita anterior se puede inferir que la familiaridad de los rituales reposa en la naturaleza de las proposiciones de las cuales están compuestos o constituidos. En la filosofía de Wittgenstein la única proposición que no puede considerarse errada bajo ninguna circunstancia es la certeza.

Norman Malcolm afirma sobre la certeza que "la ausencia de duda puede llamarse instintiva porque no se aprende y porque no es un producto del pensamiento. Es demasiado fundamental para ser "injustificada" o "justificada". La certeza subyace cualquier maestría de palabras en las cuales cualquier procedimiento o justificación pueda ser armado. Esta cosa fundamental es tan fundamental que es difícil, o tal vez imposible, describir en palabras. El mismo Wittgenstein afirma en *Sobre la Certeza*. (31)

...donde hay una creencia hay error.

En la filosofía de Wittgenstein la única proposición que no puede considerarse errada bajo ninguna circunstancia es la certeza.



Ahora bien, me gustaría considerar tal seguridad (la certeza) no como algo parecido a una precipitación o una superficialidad, sino como (una) forma de vida. (Esto está muy mal expresado y, posiblemente, también mal pensado). (Parágrafo, 358) Pero ello significa que quiero considerarlo como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo, animal (parágrafo, 359). En este punto, quiero observar al humano como a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo. No nos hemos avergonzado de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento (parágrafo, 457)

...Las certezas son puntos de encuentro entre actividades lingüísticas y no-lingüísticas. Muchos de los conceptos y juegos del lenguaje tienen sus raíces y comprensibilidad en un nivel primitivo de la vida humana...

En este punto se debe considerar que la idea de instinto en Wittgenstein se define como una reacción tan natural como cultural; el instinto no es el origen de la acción, sino la acción es el origen de un instinto.(32) Esta aclaración es pertinente en tanto permite entender la manera en que Elizabeth Wolgast interpreta la certeza en relación al concepto de proposición. Las certezas son proposiciones que no tienen un papel en los juegos del lenguaje, pero los juegos del lenguaje son posibles gracias a ellas. Las certezas son proposiciones que son al mismo tiempo empíricas e inmunes a toda duda, las certezas no son contingentes ni necesarias. Los juegos del lenguaje tienen un contexto, tienen antecedentes, un fundamento. Este fundamento es una colección de certezas.

El concepto de certeza es usado por Wittgenstein para criticar visiones intelectualistas del comportamiento humano, aquellas tendencias que siempre buscan razones coherentes y/o motivaciones claras de la acción social. Las certezas son puntos de encuentro entre actividades lingüísticas y no-lingüísticas. Muchos de los conceptos y juegos del lenguaje tienen sus raíces y comprensibilidad en un nivel primitivo de la vida humana, y pueden ser vistos como una extensión de ésta.(33)

Wolgast encuentra que Wittgenstein cae en el mismo error que él señaló al momento de distinguir en *Sobre la Certeza*

entre certezas confortables y certezas disputables, las cuales harían referencia directamente a la diferencia entre proposiciones gramaticales o reglas y proposiciones empíricas o históricas. Las certezas confortables serían aquellas en las que Wittgenstein concibe que: "si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se devuelve. Estoy entonces inclinado a decir: Así simplemente es como actúo".(34)

El argumento de Wolgast sugiere que, Wittgenstein, al considerar un tipo de certeza que no acepta ninguna duda porque se halla enterrada abajo del lenguaje, en lo profundo de la vida, o para mayor precisión, en formas de vida pre-lingüísticas, cae en un círculo de razonamiento donde se afirma que una certeza "confortable" no accede al lenguaje porque es una condición de posibilidad del lenguaje y es una condición de posibilidad porque no puede acceder al lenguaje.

Además, para Wolgast darle a una proposición el crédito de condición de posibilidad no significa darle un uso, se tiene que encontrar un estatuto para estas proposiciones inútiles que solamente pueden ser conocidas por intuición; más aún, se debe definir un estatuto filosófico que no esté conectado con el uso de las proposiciones. Dichas proposiciones tienen un lazo de familia, las personas responden a ellas como verdades reconocidas instintivamente, sin pensar en absoluto. Este sentido de familiaridad, en el fondo, parece dar cuenta del porqué las proposiciones no son usadas. No es necesario usarlas, ellas están seguras más allá de la oportunidad que se tenga de hacerlo, simplemente ellas están fuera de debate.

Si se considera a las proposiciones inútiles señaladas por Wolgast, no sólo como condiciones de posibilidad de un juego del lenguaje cualquiera, sino que se identifica un uso particular de las mismas en una situación concreta; por ejemplo, el lenguaje ritual; entonces es posible concebir las certezas sin desterrarlas del ámbito del lenguaje definido por el uso de las proposiciones.

Esta afirmación encuentra respaldo en las siguientes notas de Wittgenstein con las que finaliza *Observaciones sobre los*

Colores. Si se interpreta la pregunta de Wittgenstein por la existencia de transiciones entre certezas confortables y disputables como la posibilidad de proposiciones incuestionables pero empíricas, cuyo significado dependa, sin embargo, del empleo de la palabra; entonces el ritual es un ejemplo de un juego del lenguaje de esta naturaleza.

Parece que hay proposiciones que tienen el carácter de proposiciones de

la experiencia, pero cuya verdad es para mí inatacable. Si supongo que son falsas, debo desconfiar de

...La profundidad del ritual mágico-religioso no reside en el origen de una creencia o una costumbre; lo "atractivo" y "siniestro" del ritual radican en la "naturaleza interna de la costumbre" y en el "entorno de una manera de actuar"

todos mis juicios (parágrafo, 348) En todo caso, hay errores que acepto como comunes y otros tienen otro carácter y que se deben separar del resto de mis juicios como una *confusión* temporal. Pero ¿no existen también transiciones entre estos dos? (parágrafo, 349)

En esta línea, la certeza ritual es definida en las ORDF de la siguiente manera:

Lo que importa es la semejanza del acto con la acción de castigo y no se puede ir más allá de esta semejanza. Cuando un fenómeno tal se pone en conexión con un instinto que yo mismo poseo se obtiene, sin más, la explicación deseada; es decir, la que resuelve la dificultad en cuestión. Y cualquier investigación adicional sobre la historia de mi instinto se moverá en otro plano.(35)

Si bien, el lenguaje mágico-religioso compartía con la ética y la estética su pretensión de ir más allá del lenguaje, su naturaleza es distinta porque en la magia y la religión el sentido depende de la experiencia ritual de las certezas, las cuales son de un género particular por constituirse como tales en la transición entre aquellas certezas denominadas confortables y las disputables. Las IF son útiles para esclarecer esta distinción y definir, siguiendo el hilo conductor de esta disertación, la vida mágica religiosa en función de las certezas rituales.

Puedo estar tan seguro de los que siente otro como de cualquier otro hecho. No obstante, por ello resulta ser las proposiciones: "Estar muy deprimido", "25x25=625 y "Tengo

60 años de edad" instrumentos semejantes. Es natural la explicación: la seguridad es en cada caso de distinto género.- Ésta parece señalar una diferencia psicológica. Pero la diferencia es lógica (...). El género de la certeza es el género del juego del lenguaje.(36)

De lo anterior se infiere que se pueden encontrar tantos juegos de lenguaje como géneros de certezas sobrevengan.

En el caso del lenguaje mágico-religioso el género de la certeza se define por el uso ritual que éstas tienen en una ceremonia donde adquieren su significado, pero al mismo tiempo

presentan un halo de naturalidad que las hace incuestionables.

Wittgenstein además fue enfático al afirmar que la profundidad del ritual mágico-religioso no reside en el origen de una creencia o una costumbre; lo "atractivo" y "siniestro" del ritual radican en la "naturaleza interna de la costumbre" y en el "entorno de una manera de actuar". Por tanto, la profundidad es intrínseca a su forma actual. En las ORDF Wittgenstein afirma lo siguiente:

Incluso si se demostrara históricamente el origen remoto de la costumbre y su derivación de una costumbre anterior, siempre sería posible, sin embargo, que la costumbre no tuviera en la actualidad *nada en absoluto* de siniestro, sería posible que no quedara nada del horror de otros tiempos(37) (...) Pero dicho origen, no obstante, puede ser completamente incierto, por lo que se podría decir: "Por qué preocuparse de una cuestión incierta (...) Quiero decir, lo siniestro, lo profundo, no consiste en que la historia de la costumbre se desarrolle de esta o de esa manera, puesto que tal vez no se desarrolle de esa forma; tampoco en que se desarrollara con tal o cual probabilidad, sino en que lo que da pie para aceptarla (...) lo profundo, lo siniestro no se comprende por sí mismo si solamente conocemos la historia de los comportamientos externos, sino somos *nosotros* lo que proyectamos desde una experiencia que está en nuestro interior.

La importancia del origen histórico del ritual es secundaria porque "los hechos que se conocen acerca de los sacrificios

En tanto sea cierto que el lenguaje limita la experiencia, pero la experiencia también limita al lenguaje; en el lenguaje mágico religioso la experiencia ritual hace de la magia y la religión un género de lenguaje particular cuya gramática estaría compuesta de certezas que hacen referencia al afuera del lenguaje en general.

Para terminar, es oportuno considerar la introducción de Manuel Valdez donde señala que:

...uno de los pilares en los que descansa el tratamiento de Wittgenstein del conocimiento y la certeza viene dado por la tesis de que los juegos de lenguaje en los que interviene el conocimiento y la duda tienen a la certeza como condición de posibilidad: para saber algo, para dudar algo tiene que haber alguna base para dudar y alguna base para saber. La duda y el conocimiento sólo tienen sentido en determinadas circunstancias, puesto que debe de haber algo de lo que se duda (...) Conocimiento y certeza pertenece, de acuerdo con Wittgenstein, a categorías distintas. Para que pueda hablarse de conocimiento se requiere posibilidad tanto de duda como de cometer errores, mientras que la certeza lo excluye. (46)

La pregunta que surge en el marco de la disertación es, tomando en cuenta que la pretensión es descubrir problemáticas epistemológicas en Wittgenstein de las ORDF; si el lenguaje ritual es el único medio para acceder a lenguaje mágico-religioso ¿cómo es posible conocer la gramática de las certezas?

Descripción: la cuestión del método

La clave para entender el problema filosófico que propone Wittgenstein en las ORDF, tanto para la antropología de la magia y la religión como para las ciencias sociales en general, se encuentra en el periodo en el que fueron escritas. A inicios de los años treinta del siglo pasado Wittgenstein hizo una revisión exhaustiva de la mayoría de los conceptos filosóficos que había propuesto hasta ese momento. Como se indicó antes, establecer separaciones nítidas entre un primero y segundo Wittgenstein, sin atender a las continuidades que marcan todo su trabajo, puede llevar a errores de interpretación bastante caros a la hora de interpretar su pensamiento. Por ejemplo, una constante a lo largo de su producción, que define en gran medida su posición epistemológica, es la convicción de que los problemas de la filosofía no pueden ser resueltos con los

métodos de las ciencias naturales (física, historia natural). Precisamente, en este capítulo se aborda la cuestión del método trabajado en las ORDF, prestando especial cuidado al desarrollo de la idea de *descripción*.

En esta línea, el argumento fundamental de esta disertación afirma que el concepto de *descripción* es un eje de ruptura y continuidad entre el *Tractatus Logico-philosophicus* y las *Investigaciones Filosóficas*. El eje de reflexión al que se hace referencia en la filosofía de Wittgenstein, es la demarcación de lo que es posible decir y aquello que sólo puede ser mostrado.

La tesis que distingue entre estas capacidades lingüísticas en TLP postula que las proposiciones que dicen algo acerca de la realidad (es decir: que son figuras de hechos) no son verdaderas o falsas de modo necesario, en tanto que las proposiciones necesariamente verdaderas o falsas nada dicen de la realidad (es decir: no son figuras de hechos). Todas las proposiciones de la lógica son tautologías; una proposición se deriva de otra, pero no proporciona información alguna sobre la realidad. Inferir una proposición de otra no es un método que permite investigar o aprehender la realidad; sin embargo, las proposiciones lógicas muestran algo sobre el mundo, muestran la estructura lógica de la realidad(47).

El concepto de representación perspicua de las ORDF señala una perspectiva epistemológica. La *descripción perspicua (panorámica o sinóptica)* es un método de representación que posibilita el acceso al lenguaje ritual con el fin de comprender el sentido de la puesta en juego de las certezas dentro de una ceremonia mágico-religiosa.

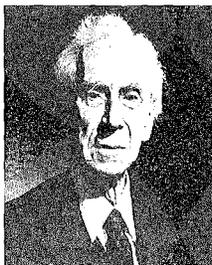
Robert Alva Noë afirma que: Primero, el interés de Wittgenstein en la "fenomenología" no representa un abandono de las preocupaciones lógico-lingüísticas del *Tractatus Logico-philosophicus* (TLP); aunque el concepto de *lenguaje fenomenológico* y la idea de construir un lenguaje de esa naturaleza se relacionan directamente con ese momento filosófico. Segundo, la negación de la necesidad e incluso la posibilidad de construir un *lenguaje fenomenológico* –semejante al que él mismo propuso siguiendo la empresa de Frege y Russell– responde al reconocimiento de la incoherencia conceptual que implicaría crear un sistema simbólico o de notación ajeno al lenguaje ordinario. Tercero, el cambio de perspectiva frente a un

posible *lenguaje fenomenológico* no se relaciona con el nuevo concepto de gramática que adopta Wittgenstein después del TLP(48).

Estas puntualizaciones muestran las líneas de desarrollo del pensamiento de Wittgenstein que le condujeron a las IF. Para los fines de esta disertación son pertinentes porque permiten situar las ideas y problemáticas epistemológicas contenidas en las ORDF dentro de un momento de transición crucial en la filosofía de Wittgenstein, en el cual la ontología del TLP parece convertirse en epistemología, aunque como se afirmó al inicio, un tipo de epistemología terapéutica; es decir, que no soluciona problemas sino que los disuelve(49).

Para Wittgenstein la fenomenología es la investigación de la naturaleza del fenómeno que busca determinar la estructura lógica del símbolo. Fenómeno y símbolo deben compartir las mismas posibilidades. Por ejemplo, si la experiencia de un color es posible, entonces el símbolo de ese color necesariamente tiene sentido. La fenomenología se encarga de exhibir las posibilidades de los fenómenos, la ciencia busca establecer predicciones y regularidades, verdades y leyes. Mientras la ciencia busca explicar fenómenos a partir de hipótesis, la fenomenología renuncia a brindar cualquier explicación(50).

De acuerdo con Alva, en este periodo (hasta 1929), Wittgenstein estimó conveniente construir un *lenguaje fenomenológico* (con nuevos conceptos) porque permitiría realizar con mayor claridad el análisis lógico que requeriría una "correcta" representación de los fenómenos. Al contrario de la interpretación que hizo Russell para la introducción del TLP, es central -en el pensamiento de Wittgenstein- que el lenguaje ordinario se halle en perfecto orden, ya que el orden lógico es una precondition del sentido, y el lenguaje ordinario posee sentido siempre.



Bertrand Russell (1872-1970)

El interés por un *lenguaje fenomenológico* nace de la incapacidad del lenguaje ordinario para representar la experiencia inmediata. La razón de esta insolencia radica en que el lenguaje ordinario (sistema de segundo orden) esta constituido por hipótesis que no son verdaderas ni falsas sino probables, mientras que el *lenguaje fenomenológico* o sistema de primer orden, como también lo llamó, admitiría proposiciones portadoras de valores de verdad y falsedad.

Hipótesis y proposiciones son símbolos de diferente clase. La hipótesis es una manera de representar la realidad que puede o no variar dependiendo de la experiencia, la hipótesis es una ley para formar proposiciones; la hipótesis es una estructura lógica, un símbolo en el cual se asientan ciertas reglas de representación. Las proposiciones, por su parte, son portadoras de verdad y falsedad porque corresponden o no a un estado de relaciones entre diversos objetos en el mundo. Para Wittgenstein si bien las hipótesis tienen diferentes formas de relación con la realidad; no es posible dudar de la que tienen, caso contrario no sería posible representar la realidad mediante el lenguaje ordinario(51).

Alva señala que no se debe perder de vista en este punto que la descripción de la experiencia inmediata no necesariamente depende de la verdad o falsedad de las proposiciones, pero Wittgenstein no objetaría una verificación indirecta de la descripción. De hecho, una descripción ordinaria de la experiencia tiene un carácter hipotético; sin embargo, como se apuntó arriba, Wittgenstein también pensó que era posible describir la experiencia en términos de verdad y falsedad, del mismo modo que el método de las Ciencias Naturales permite describir objetos.

Durante 1929 Wittgenstein cambia de opinión y niega la necesidad de construir un lenguaje fenomenológico para describir la experiencia inmediata. Este cambio de idea según Alva requiere ser entendido como un completo abandono del proyecto iniciado por Wittgenstein en el *Tractatus*, el cual consistía en crear una representación lógica de los hechos que sólo se expresaban confusamente en el lenguaje ordinario, valiéndose para ello de un nuevo simbolismo. En lugar de ello, la filosofía debe proceder mediante el examen y comparación cuidadosa de diferentes métodos de representación.

Mientras que inicialmente, Wittgenstein había creído que las proposiciones del lenguaje ordinario ocultan lo esencia del

método de representación de la experiencia -por lo que era necesario crear un notación que permita representar correctamente la forma lógica de la experiencia-; posteriormente, consideró que este camino era equivocado porque el lenguaje ordinario simboliza correctamente la realidad, sólo que es necesario clarificar esa representación. El método correcto es la cuidadosa identificación y comparación de diferentes métodos de representación, y no la construcción de un sistema de notación ni la simple atención a la forma en que las proposiciones son usadas en el lenguaje ordinario(52).

La transición en el pensamiento de Wittgenstein convirtió la fenomenología en gramática. El objetivo, tanto de la investigación fenomenológica como de la gramática (identificación y comparación entre diferentes métodos de representación), es dar cuenta de las posibilidades de lo que tiene sentido decir. La diferencia entre ambas radica en que la posibilidad de describir el fenómeno supone la correspondencia entre el lenguaje y los hechos; en cambio, la gramática depende de la posibilidad de identificar y comparar usos particulares del lenguaje.

Wittgenstein desheredó del patrimonio del lenguaje a la ética, la estética y la religión cuando delimitó el reino de lo que puede ser dicho y lo que no puede ser dicho con sentido en el *Tractatus Logico-philosophicus*. A propósito de esto, K. T. Fann señala que puede decirse según el TLP solo lo que es capaz de ser verdadero o falso, de modo que cuál de las dos posibilidades sea efectiva debe establecerse comparando la proposición con la realidad. Una proposición tiene sentido en tanto sea el retrato lógico del mundo(53).

El mundo es de lo que se puede hablar; o lo que es equivalente, la posibilidad de decir es el límite del mundo. El lenguaje es el reflejo del mundo. La teoría del lenguaje del TLP es resumida de modo brillante en la siguiente cita de Fann.

El lenguaje consta de proposiciones. Toda proposición puede reducirse a proposiciones elementales mediante análisis y es función de verdad de proposiciones elementales. Las proposiciones elementales son combinaciones inmediatas de nombres, los cuales se refieren directamente a objetos; y las proposiciones elementales son retratos lógicos de hechos atómicos, los cuales son combinaciones inmediatas de objetos. Los hechos atómicos se combinan formando hechos

de cualquier complejidad que constituyen el mundo. Por tanto, el lenguaje está funcionalmente estructurado mediante valores de verdad y su función esencial es describir el mundo(54).

En el primer Wittgenstein, la religión (así como la ética y la estética) es condenada al limbo místico del silencio; sin embargo, incluso en el marco de la ontología del lenguaje del TLP lo inefable puede ser *mostrado*. Por ejemplo, Wittgenstein afirma que las proposiciones de la lógica no dicen nada, no tienen sentido, pero no son insignificantes porque muestran las propiedades lógico-formales del lenguaje y el mundo.

Ahora bien, para Wittgenstein, a diferencia de las proposiciones de la lógica cuya característica es el *sin sentido*, las proposiciones de la filosofía *carecen de significado*. Fann llama la atención sobre la sutil distinción entre una proposición *sin sentido* y otra *carente de significado*. El contraste radica en que las proposiciones *sin sentido* son intentos de decir algo respecto de los límites del lenguaje y las proposiciones *carentes de significado* pretenden decir algo acerca de lo que hay al otro lado del lenguaje.

Por eso Wittgenstein afirmó en el TLP que la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se encuentran en los trabajos filosóficos no son falsas sino *carentes de significado*. La idea de fondo es que las proposiciones filosóficas carecen de significado porque con ellas se pretende decir verdades sobre el mundo, en ellas la metafísica se disfraza de ciencia natural.

De modo que, no es injusto afirmar que Wittgenstein nunca fue antimetafísico, sino que fue un crítico implacable de la metafísica tradicional que se presenta como una ciencia fundamental frente a las demás. En palabras de Fann, Wittgenstein defendió la metafísica de la misma manera que un teólogo intenta defender la religión diciendo: "Todo intento de probar la existencia de Dios carece de significado, porque no es una cuestión de probar, es materia de fe"(55).

Por tanto, cuando la religión, la ética o la estética no son justificadas con proposiciones con pretensión científica, sino que se expresan por sí mismas; es decir, *se muestran* en palabras del primer Wittgenstein; entonces, el ser humano no

hace más que asombrarse con la existencia del mundo y con ello sólo cumple con su inclinación natural de querer trascender los límites del lenguaje.

Como se indicó arriba la fenomenología definida a partir de los postulados del TLP es sustituida por la gramática conforme Wittgenstein se acerca a una nueva concepción de la naturaleza y objetivos de la filosofía. No obstante, y sobre esto no es perjudicial ser reiterativo, para Wittgenstein su nueva forma de pensar sólo puede ser entendida correctamente en contraste con la antigua (IF, p. 13).

La novedad primordial que ofrece Wittgenstein está referida a la cuestión del método filosófico. Mientras en el TLP consideró necesario que el método sea *a priori* y en ese sentido su investigación fue "analítica", porque se basó en el supuesto de que toda proposición debe tener un sentido definido, al cual era posible llegar únicamente mediante un proceso de análisis lógico. Desde el punto de vista de la última concepción wittgensteiniana de la filosofía y el lenguaje, el método consiste en la descripción de diferentes gramáticas empleadas para representar el mundo. *Gramática, juego del lenguaje, forma de vida* son, entre otros "conceptos" de la jerga promovida por Wittgenstein -a la cual tanto miedo tenía-, términos que hacen referencia única y exclusivamente al uso de palabras en situaciones concretas.

De lo que se da cuenta Wittgenstein en la transición es que su anterior concepción de las proposiciones no era el resultado de una investigación, sino un requisito. En este sentido es que la diferencia ontológica entre decir y mostrar se convierte en método de investigación. En el fondo, lo que abandona Wittgenstein es la idea de que exista cualquier correspondencia entre el lenguaje y el mundo.

Al respecto Fann afirma: "el método puramente apriorístico del TLP es sometido a una crítica y ahora (Wittgenstein) recomienda (en cierto sentido) el método a posteriori de investigar los fenómenos reales del lenguaje. Este viraje en cuanto al método es lo que constituye la ruptura entre el primero y el último Wittgenstein"(56).

...La representación de un deseo es, eo ipso, la representación de su satisfacción. Pero la magia lleva a la representación de un deseo; expresa un deseo...

La impugnación que Wittgenstein hace a cualquier clase de explicación para comprender un ritual, se halla relacionada con su nueva concepción del método filosófico, o métodos filosóficos como se verá más adelante. La descripción es el único camino que permite comprender la gramática del ritual sin desarraigar el uso de las palabras y por tanto los significados que adquieren del contexto al que pertenecen. Por eso "la explicación, si se compara con la impresión que produce la descripción, es demasiado precaria. Toda explicación es una hipótesis"(57).

La precariedad de la explicación deriva de su carácter hipotético, debido a que éste la define en función de la verdad y falsedad de lo que se dice. En consecuencia, el significado de las palabras es removido del "entorno de una manera de actuar"(58) (Wittgenstein, 2001: 84).

No hay que perder de vista que para el segundo Wittgenstein el significado está en el uso, se produce y construye en el uso; pero no por ello se debe equiparar uno a otro. Esta advertencia es pertinente porque para encontrar el uso de una palabra se debe considerar qué es controversial en el modo en que es verificada (Moore, 1954; citado en Wittgenstein, 1997). La siguiente cita es una constatación de lo afirmado:

¿Es posible describir el comportamiento humano? Ciertamente sólo esbozando las acciones de una variedad de seres humanos, como si estuvieran mezclados todos juntos. Lo que determina nuestros juicios, nuestros conceptos y reacciones, no es lo que alguien está haciendo ahora, una acción individual, sino la totalidad del criterio (hurly-burly) de las acciones humanas, el fondo en contra del cual vemos la acción(59).

Ahora bien, a diferencia del resto de juegos del lenguaje en los rituales se debe preguntar a qué controversia pone fin la ceremonia. "La representación de un deseo es, eo ipso, la representación de su satisfacción. Pero la magia lleva a la representación de un deseo; expresa un deseo (...). Tras la descripción de una curación mágica se podría decir: "si la enfermedad no entiende esto, no sé cómo se lo debería decir"(60).

El concepto de representación perspicua que desarrolla Wittgenstein en las ORDF es uno de los métodos de la filosofía que, como el resto, es descriptivo. Otros métodos sugeridos por Wittgenstein son: "encontrar casos intermedios", "historias naturales ficticias", "investigar una expresión a través de las expresiones gramaticalmente relacionadas", etc. Wittgenstein afirmó que no hay un método filosófico, hay varios métodos. El método es un juego del lenguaje en el cual la justificación dada es aceptada como válida(61).

Para Stanley Cavell, la epistemología clásica se ha concentrado en el conocimiento de los objetos, dejando de lado el conocimiento de las personas. No obstante, los filósofos/as desde Sócrates en adelante han tratado de entenderse, encontrando en esa actividad la naturaleza y el objetivo de la filosofía. Todo esto con el fin de afirmar que para la epistemología es absurdo insistir que la física permite al ser humano conocer el mundo en toda su amplitud y complejidad(62).

Wittgenstein, al crear métodos para la filosofía, abrió una posibilidad de pensar el conocimiento antropológico independientemente del método de las ciencias naturales. Por ello, desde una perspectiva wittgensteiniana, cuando se habla de ciencias sociales es necesario prevenir sobre la gramática tradicional de la palabra ciencia. La teoría social no se funda en el método de la ciencia natural, ésta debe procurarse su propio modo de validación porque el conocimiento de las personas requiere un método propio.

Wittgenstein señala en las ORDF, en qué consiste la representación perspicua entendida como un método descriptivo. La siguiente cita requiere entenderse en función de la advertencia que hace Wittgenstein sobre el error que comenten los filósofos al tratar constantemente de aplicar el método científico (el uso tradicional del término) en sus investigaciones, reduciendo de esa forma los fenómenos a explicaciones completamente ajenas al sentido y significados de la experiencia humana. Para Wittgenstein, la disposición filosófica de responder las preguntas al modo de las ciencias físicas y naturales es el origen de la metafísica tradicional.

El concepto de representación perspicua es de una

importancia fundamental. Designa nuestra manera de representar, la manera según la cual vemos las cosas. Esta representación perspicua es el medio para la comprensión consiste en "ver las conexiones". De ahí la importancia de encontrar cadenas intermedias. No obstante, una cadena hipotética intermedia lo único que hará, en este caso, es llamar la atención sobre semejanzas, sobre el nexo entre hechos. De la misma manera que se ilustraba una relación entre el círculo y la elipse en cuanto que una elipse se transformaba progresivamente en círculo; pero no para afirmar que una determinada elipse, de hecho, históricamente, se ha desarrollado desde un círculo (hipótesis evolutiva) sino sólo para agudizar nuestra mirada ante una relación formal. Pero también puedo ver la hipótesis evolutiva nada más que como el ropaje de una relación

....al crear métodos para la filosofía, abrió una posibilidad de pensar el conocimiento antropológico independientemente del método de las ciencias naturales.

formal (...). Si hablo de la naturaleza interna de la costumbre es porque me

refiero a todas las circunstancias de sus celebración, la cuales no se encuentran en el relato de la fiesta tal. Aquellas no consisten tanto en determinadas acciones características de la fiesta, cuanto en lo que se podría denominar el espíritu de la fiesta; espíritu que se podría describir si uno, por ejemplo, describiera la especie de personas que toman parte en ella, el resto de su comportamiento, es decir, su carácter, el tipo de juegos a los que por lo demás se dedican (págs. 66, 67, 68 y 80).

Veena Das, considera fundamental para la antropología que la perspectiva de Wittgenstein no establece una asimetría esencial entre lo que alguien conoce sobre uno mismo y lo que conoce sobre otros. Retomando el argumento sobre la imposibilidad de un lenguaje privado de Wittgenstein, la autora señala que no sólo es la necesidad de compartir experiencias humanas lo que permite comunicarse en el lenguaje, sino que sin dicho intercambio uno no se podría comunicar con uno mismo(63).

El punto de vista de Das es pertinente porque en esta tesis se ha intentado relacionar los conceptos de ritual, certeza y descripción en el plano epistemológico. En esta línea, es necesario tener presente que la descripción de la gramática de un lenguaje -en este caso el lenguaje mágico-religioso-

implica describir las conexiones de sentido de un tipo particular de comprensión, que de lo afirmado hasta aquí sería la comprensión ritual del mundo. La tesis fundamental que demuestra Wittgenstein para la teoría social es que, es posible conocer la experiencia humana porque ésta necesariamente involucra un uso particular del lenguaje y por tanto una clase particular de comprensión de la experiencia.

En resumen, la antropología y las ciencias sociales en general requieren de una perspectiva epistemológica que localice la palabra ciencia en una gramática diferente a la usada en las ciencias naturales, en las cuales el método consiste en explicar el mundo o en palabras de Wittgenstein aquella en la que el fin es *decir* el mundo. Las ciencias sociales deben asumir que su naturaleza y objetivos dependen de su capacidad de mostrar el mundo; por eso, sus métodos son descriptivos y la teoría social que se produce con ellos está encaminada a comunicar conocimientos y experiencias humanas, o lo que es equivalente, a intercambiar mundos.

...La definición del ser humano de Wittgenstein como un animal ritual no debe entenderse como una pretensión de encontrar un principio universal en todas las culturas, sino como la posibilidad de compartir con diferentes personas y sociedades

funda filosóficamente la teoría figurativa o pictórica del lenguaje que supone una correspondencia lógica entre el lenguaje y el mundo. En el segundo

conocimiento o el saber, lo cual negó por completo. Sin embargo, la idea que permite proponer afirmaciones filosóficas para las ciencias sociales nace del concepto de filosofía propuesto por Wittgenstein; quien la define como la gramática de las palabras "deber" y "poder" con el objeto de mostrar lo que es *a priori* y *a posteriori*. Si se quiere podrá entenderse como una *terapéutica epistemológica* porque no se debe olvidar que Wittgenstein insistió que la técnica del uso de las palabras se describe con palabras. Hay ciertamente una técnica de aplicar una explicación. Y si la describo, hay una técnica de aplicar esta descripción(65).

En función de lo anterior, es posible afirmar que para Wittgenstein la tesis fundamental del TLP, la diferencia de lo que puede ser dicho y aquello que sólo puede ser mostrado,

Wittgenstein se plantea nuevamente esta tesis bajo la concepción del lenguaje compuesto de múltiples gramáticas que implican diversos usos de las palabras, donde el mundo es lenguaje.

La definición del ser humano de Wittgenstein como un *animal ritual* no debe entenderse como una pretensión de encontrar un principio universal en todas las culturas, sino como la posibilidad de compartir con diferentes personas y sociedades aquello que nos deja perplejos en nuestra existencia.

Se podría comenzar un libro de antropología de esta manera: si se contempla la vida y el comportamiento del hombre sobre la tierra, se ve que, aparte de los comportamientos que uno podría llamar animales, como el nutrirse, etc., etc., etc., tienen lugar también aquellos que poseen un carácter peculiar que se podrían denominar rituales(64).

CONCLUSIONES

La idea de proponer conclusiones de naturaleza epistemológica en una disertación sobre Wittgenstein podría parecer contradictoria con su posición filosófica frente a la posibilidad o necesidad de fundamentar teóricamente el

La descripción de dichas gramáticas, o lo que resulta equivalente, la comprensión del significado de rito implica la representación perspicua del empleo de las palabras en los contextos (entornos, formas de vida, etc.) y lenguajes en los cuales son usadas. En otras palabras, la ontología del TPL es reformulada en términos "epistemológicos" (léase de comprensión) referidos al lenguaje con la distinción entre explicación y descripción y la definición de la última como método de representación.

Desde esta perspectiva, las ciencias sociales -o para evitar cualquier equívoco al que pueda conducir la palabra ciencia, la teoría social- o como seguramente lo preferiría Wittgenstein, la gramática del pensamiento social (antropológico), requiere de preguntas "epistemológicas" (se las puede llamar de otra manera la cuestión es que se propongan) que permitan trabajar en el plano conceptual sobre cuestiones relacionadas con los métodos de investigación y la clarificación de las problemáticas culturales y sociales.

La cuestión del método es clave en tanto permite unificar centro de un mismo campo de problematización las tesis y los hallazgos de diversas disciplinas como la sociología, la antropología o la ciencia política. Si bien las ORDF centran su atención en la antropología de la magia y la religión, el argumento crítico de Wittgenstein admite inferir la necesidad de reunir en un sólo cuerpo epistemológico el conocimiento social.

Con lo anterior no se sugiere una suerte de teoría unitaria del conocimiento social, ni volver sobre el viejo dogma del positivismo lógico: -que postuló gracias al propio Wittgenstein- el sentido de una proposición depende de la manera en que es verificada. En la línea de Wittgenstein el objetivo es constituir un estatuto epistemológico independiente que clarifique el uso de los métodos de investigación social.

La propiedad del conocimiento contenido en la teoría social radica en la relación entre teoría y experiencia. La teoría social no explica fenómenos y por ello tampoco debe complicarse con su verificación. En tanto su objetivo es descriptivo, necesita que toda "teoría" esté determinada por la comprensión de lenguaje bajo estudio. Esto es de suma importancia porque se invalida de entrada cualquier especulación teórica sin referencia empírica. El término empírico en este caso designa la experiencia de un lenguaje y no la verificación de un *datum*.

En lo referente a la antropología de la magia y la religión es preciso entender que el conocimiento de los ritos no se funda en la recolección sistemática de una multiplicidad de creencias metafísicas, aunque esto pueda de alguna manera resultar útil para entender otra cultura. El objetivo de la antropología de la religión es dar cuenta de la relación de una sociedad con el entorno que habita, porque es en ese intersticio donde es posible entender el sentido de las certezas que sostienen una cosmovisión.

Wittgenstein enseña que el modo en el lenguaje ritual de la magia y la religión, permite enunciar lo que está más allá del lenguaje sin salirse de él. El ritual mágico-religioso es uno de los lenguajes que permite al ser humano cumplir con su intento desesperado de ir más allá del uso ordinario de las palabras, es la oportunidad de encontrar el valor y sentido de la vida. El rito exige un modo inusual de comprensión análogo al que requiere el disfrute de un poema o una pieza musical.

La comprensión ritual de la vida es posible debido a que el significado de la ceremonia está determinado por una *gramática particular, definida por las certezas que pone en juego*.

La gramática del rito está constituida por certezas. La certeza para Wittgenstein es una proposición que no es contingente ni necesaria, se manifiesta como una afirmación empírica pero no acepta duda alguna; la certeza está más allá de lo justificado o de lo injustificado, es el lenguaje en su estado primitivo, por decirlo de algún modo es algo animal. Cuando la certeza es enunciada es un sinsentido; no obstante, la certeza puede ser experimentada y comprendida gracias al lenguaje ritual, ceremonia que la convierte en una certeza en transición entre aquellas que Wittgenstein denomina confortables y disputables.

Si bien las certezas pueden ser enunciadas ritualmente sin perder su valor y sentido, las certezas no pueden ser explicadas. La imposibilidad de *explicar* la certeza radica en el carácter hipotético de cualquier explicación. La gramática de la hipótesis impide comprender la profundidad de la certeza porque la hipótesis pertenece al lenguaje, en cambio la certeza pertenece al entorno; por tanto, es parte de la *forma de vida* en la que se halla fijada. La única manera de entender el ritual es a través de la *descripción perspicua* del vínculo entre la certeza y el entorno. Una vez logrado ese cometido es posible *mostrar* el uso del ritual.

Notas

(*) A continuación el lector encontrará dos de los tres últimos capítulos, en el cual se condensa el argumento central del trabajo, de una disertación para la obtención del título de licenciatura en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador. Para la presente publicación se prescindió del debate filosófico en el que se inscribió este ejercicio académico y una breve reseña biográfica sobre Wittgenstein.

(1) Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, México DF, Editorial Crítica, Traducción del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México UNAM, 2002, pp. 31

(2) Calvino, Italo, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Ediciones Siruela, 2005, pp. 131-132

(3) Velásquez, José Luis, James George Frazer, en: Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada* de Frazer, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, pp. 29

(4) DeSmith, Felicia, Frazer, Wittgenstein and the Interpretation of



Ritual Practice, en *Macalester Journal of Philosophy*, Macalester Journal of Philosophy, 2005

(5) Durante toda su vida Wittgenstein fue reticente a la vida académica, incluso recomendaba a sus alumnos que se dedican a oficios prácticos (Monk, 1990).

(6) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, pp. 57

(7) "Los Fuegos de Beltane serían una antiquísima costumbre, conservada hasta hace dos siglos, y en la que se podrían rastrear huellas de sacrificios humanos (...) Tales festivos, que se inscriben en lo que Frazer llamará Festivales Igneos, serían, por tanto, restos paganos dentro de la cristiana Europa. Y, concretamente, los Fuegos de Beltane, en Escocia, consistirían en rituales, dirigidos por los druidas (sacerdotes celtas a los que les competía, entre otras tareas, presidir los ritos religiosos)". (Sádaba: 1992; citado en Wittgenstein, 2001: 15)

(8) Los apuntes de clase y los comentarios de G.E. Moore fueron publicados en tres partes con el título *Las clases de Wittgenstein durante el periodo 1930 - 1933*, Mind, Vol. 63, 1954, págs. 1-15 (Parte I) y págs. 289-315 (Parte II); y vol. 64, 1955, págs. 1-27 (Parte III) y pág. 364. El texto citado en esta tesis se encuentra con correcciones realizadas por el propio Moore a modo de agenda en: Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Ocasiones Filosóficas 1912 - 1951*, Editorial Cátedra, Madrid.

(9) Conferencia de Ética de Wittgenstein fue editada con la colaboración de Ruth Rhees, y publicada originalmente en *The Philosophical Review*, vol. 74, enero de 1965, págs. 3-12. Citado en: Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Ocasiones Filosóficas 1912 - 1951*, Editorial Cátedra, Madrid.

(10) Von Wright, Georg Henrik, Ludwig Wittgenstein, A Biographical Sketch, en: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 4, 1955, pp. 527-545

(11) Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra, Editores: James C. Klagge y Alfred Nordmann, traducción de Ángel García Rodríguez, 2002, pp. 65

(12) Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, PAIDOS - I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, Traducción e

Introducción de Isidoro Reguera. "Contra la arrogancia filosófica", 1992, pp. 50

(13) *Ibid*

(14) *Ibid*, pp. 52

(15) Wittgenstein escribió: "Cuando Renan habla del bon sens précoce de las razas semíticas (idea que he vislumbrado desde hacer tiempo), se trata de lo no poético, de lo que va de inmediato hacia lo concreto. Aquello que caracteriza a mi filosofía. Las cosas están ahí de modo inmediato ante nuestros ojos, ningún velo las cubre. Aquí se separa religión y arte (CV, págs. 5-6; OF, págs. 19.21; citado en Wittgenstein, 2001:61. ple de página 15).

(16) Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 2003

(17) Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia*

religiosa, Barcelona, PAIDOS - I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, Traducción e Introducción de Isidoro Reguera. "Contra la arrogancia filosófica", 1992, pp. 149

(18) La lectura a la que hace referencia Wittgenstein se encuentra en la cita 29 del texto de las ORDF utilizado en esta tesis.

(19) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, varias páginas del texto.

(20) *Ibid*, pp.74

(21) *Ibid*, pp. 73

(22) *Ibid*, pp. 22

(23) *Ibid*, pp. 70

(24) *Ibid*, pp. 69

(25) *Ibid*, pp. 64-69

(26) *Ibid*, pp. 63

(27) Esta visión es compartida por Lillegard, quien explica que para Wittgenstein los rituales mágicos no se desarrollan mucho más allá de las reacciones primitivas de las que nacen (N. Lillegard, Wittgenstein on Primitive Religion, cit., pág. 171; citado en Wittgenstein, 2001: 77).

(28) Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra, Editores: James C. Klagge y Alfred Nordmann, traducción de Ángel García Rodríguez, 2002

(29) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, pp. 78

(30) Bouwsma, Oets Kolk, *Ultimas Conversaciones*, Salamanca, Editorial Sígueme, Traducción de Miguel Ángel Quintana Paz, 2004, pp.137

(31) Malcolm, Norman, 1982, citado en Wolgast, Elizabeth, Whether Certainty is a Form of Life, en: *Philosophical Quarterly*, vol. 37, No. 147, 1987, pp. 152

(32) Bouwsma, Oets Kolk, *Ultimas Conversaciones*, Salamanca, Editorial Sígueme, Traducción de Miguel Ángel Quintana Paz, 2004, pp. 122

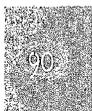
(33) Wolgast, Elizabeth, Whether Certainty is a Form of Life, en: *Philosophical Quarterly*, vol. 37, No. 147, 1987

(34) Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, México DF, Editorial Crítica, Traducción del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México UNAM, 2002, pp. 211

(35) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, 73

(36) Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra, Editores: James C. Klagge y Alfred Nordmann, traducción de Ángel García Rodríguez, 2002

(37) En la traducción utilizada en esta disertación se lee en la página 82: "sería imposible que no quedara nada del horror de otros



tiempos". Mientras la traducción incluida en el libro *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, donde se traduce: "que no quede nada del horror de los tiempos pasados emparejado con ella". No obstante, para darle concordancia al texto en función de la traducción utilizada se *sustituyó simplemente la palabra imposible por posible*.

(38) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001. En este punto es pertinente señalar que en la segunda parte de las ORDF Wittgenstein utiliza indistintamente los términos ritual, costumbre, fiesta, ceremonia. Así cuando habla de sacrificios humanos o a una fiesta específica se refiere a costumbres en lugar de rituales.

(39) Causa y efecto: aprehensión intuitiva, de Wittgenstein, la traducción inglesa de Meter Winch, las notas del editor Rush Rhees, y los tres apéndices formados por notas de Wittgenstein y apuntes de Rhees, fueron publicados por primera vez en *Philosophia*, vol. 6, núm. 3-4, 1976, págs. 391-445. En la publicación utilizada en esta tesis, *Observaciones Filosóficas 1912-1951*, se han añadido algunos fragmentos menores a los Apéndices A y B procedentes de MS 159.

(40) Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra, Editores: James C. Klagge y Alfred Nordmann, traducción de Ángel García Rodríguez, 2002, pp. 467

(41) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, pp. 86

(42) Bouwsma, Oets Kolk, *Últimas Conversaciones*, Salamanca, Editorial Sígueme, Traducción de Miguel Ángel Quintana Paz, 2004, pp. 122

(43) Cavell, Stanley, 1989, citado en Das Veena, *Wittgenstein and Anthropology*, en: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, 1998, pp. 171-195

(44) Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra, Editores: James C. Klagge y Alfred Nordmann, traducción de Ángel García Rodríguez, 2002, pp. 517

(45) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, pp. 84

(46) Wittgenstein, Ludwig, *Últimos escritos sobre filosofía de la Psicología*, volumen II, *Lo interno y lo Externo (1949-19519)*, Madrid, Tecnos, Edición Preparada por G.H. Von Wright y Heikki Nyman, traducción de Luis Manuel Valdés Villanueva, 1996

(47) 1 *Hartnack*, Justus, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1972, pp. 68-69.

(48) Alva Nöe, Robert, *Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say*, en *Philosophy an Phenomenological Research*, Vol. 54, No 1, pp. 34-35.

(49) El texto central que trabaja Alva se titula *Philosophical Remarks*, publicado por primera vez en alemán en 1964. En el texto de Alva citado en esta tesis se hace una descripción precisa de la procedencia del texto y los comentarios que se han hecho sobre él,

la misma que es interesante en tanto da cuenta de la multiplicidad y cantidad de criterios que se han producido en la denominada "industria de comentarios" sobre Wittgenstein (Monk, 1990).

(50) Alva, 1994.

(51) *Ibid*, pp. 1-42.

(52) *Ibid*, pp. 1-42.

(53) Frann, H.T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1975, pp. 42.

(54) *Ibid*, pp. 40.

(55) *Ibid*, pp. 46.

(56) *Ibid*, pp. 62.

(57) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, pp. 53.

(58) *Ibid*, pp. 84.

(59) Wittgenstein, 1967: 567; citado en: *Bridges, Jason, Wittgenstein and Contextualism*, University of Chicago, 2004.

(60) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, pp. 56-62.

(61) Cavell, Stanley, *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, en: *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1, 1962, pp. 87.

(62) *Ibid*, pp. pp. 67-93.

(63) Das Veena, *Wittgenstein and Anthropology*, en: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, 1998, pp. 187.

(64) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, pp. 62.

(65) Causa y efecto: aprehensión intuitiva, de Wittgenstein, la traducción inglesa de Meter Winch, las notas del editor Rush Rhees, y los tres apéndices formados por notas de Wittgenstein y apuntes de Rhees, fueron publicados por primera vez en *Philosophia*, vol. 6, núm. 3-4, 1976, págs. 391-445. En la publicación utilizada en esta tesis, *Observaciones Filosóficas 1912-1951*, se han añadido algunos fragmentos menores a los Apéndices A y B procedentes de MS 159.

Bibliografía

- *Alva Nöe, Robert, *Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say*, en *Philosophy an Phenomenological Research*, Vol. 54, No 1, pp. 1-42.
- *Ávila, Francisco José, *Filosofía, epistemología y hermenéutica*, en *Revista de Filosofía A Parte Rei* No.23, 2002.
- *Bartley, William, *Wittgenstein*, Madrid, Colección Teorema, 2002.
- *Bridges, Jason, *Wittgenstein and Contextualism*, University of Chicago, 2004.
- *Bouwsma, Oets Kolk, *Últimas Conversaciones*, Salamanca, Editorial Sígueme, Traducción de Miguel Ángel Quintana Paz, 2004.
- *Brand, Gerd, *Los textos fundamentales de Ludwig*

Wittgenstein, Madrid, Alianza, 1981.

*Calvino, Italo, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Ediciones Siruela, 2005.

*Cavell, Stanley, *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, en: *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1, 1962, pp. 67-93.

*Cavell, Stanley, Benjamin and Wittgenstein: *Signal and Affinities, en: Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2, "Angelus Novus": Perspectives on Walter Benjamin, 1999, pp. 235-246.

*Das Veena, *Wittgenstein and Anthropology*, en: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, 1998, pp.171-195.

*De Zengolita, Thomas, *On Wittgenstein's Remarks on Frazer's Golden Bough*, en: *Cultural Anthropology*, Vol. 4, 1989, pp. 390-398.

*DeSmith, Felicia, Frazer, *Wittgenstein and the Interpretation of Ritual Practice*, en *Macalester Journal of Philosophy*, Macalester Journal of Philosophy, 2005.

*Edmonds, David y John Eidinow, *El atizador de Wittgenstein. Una jugada incompleta*, Barcelona, Península Atalaya, 2001.

*Ferrater Mora, Wittgenstein, *A symbol of Troubled Times*, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 14, No1, 1953, pp. 89-96.

*Ferrater Mora, José, *La filosofía de Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Oikos-tau, Barcelona, 1966.

*Frann, H.T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1975.

*Hartnack, Justus, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1972.

*Hund, John, *Sociologism and Philosophy*, en: *The British Journal of Sociology*, Vol. 41, No.2, 1990, pp. 197-224.

*Irwin, Alec, *Face of Mystery, Mystery of Face: An Anthropological Trajectory in Wittgenstein*, Cavell, and Kaufman's Biohistorical Theology, en: *The Harvard Theological Review*, Vol. 88, No. 3, 1995, pp. 389-409.

*Janik, Allan, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974.

*Janik, Allan, *Wittgenstein*, Madrid, en: *Revista de Occidente*, 1974.

*Mcguinness, Brian, *Wittgenstein: el joven Ludwig*, Madrid, Alianza, 1991.

*Mejía, Fabián, *El concepto de mundo en la Tractatus logico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein*, Quito, Tesis PUCE, 1995.

*Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein. The duty of a genius*, EEUU, Penguin Books, 1990.

*Mounce, H.O., *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1938.

*Pears, David, *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo, SF.

*Peursen, C.A. Van, *Ludwig Wittgenstein: una introducción a su filosofía*, Buenos Aires, Editorial Carlos Lohle, 1977.

*Pohlhaus, Gaile and John R. Wright, *Using Wittgenstein Critically: A Political Approach to Philosophy*, en: *Political Theory*, Vol. 30, No. 6, 2002, pp. 800-827.

*Rudich, Norman and Manfred Stassen, 1971, *Wittgenstein's Implied Anthropology: Remarks on Wittgenstein's notes on Frazer*, en *History and Theory*, Vol. 10, No. 1, 1971, pp. 84-89.

*Scott, Michel, *Wittgenstein's Philosophy of Action*, en: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 184, 1996, pp. 347-363.

*Shaviro, Steven, *From language to forms of life: theory and practice in Wittgenstein*, en: *Social Text*, No. 13/14, 1986, pp. 216-236.

*Tapiador, Francisco, *Wittgenstein y la geografía cualitativa contemporánea*, Barcelona, Universidad de Barcelona, en: *Serie Documental de Geo Crítica*, 2004.

*Von Wright, Georg Henrik, Ludwig Wittgenstein, A Biographical Sketch, en: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 4, 1955, pp. 527-545.

*Wittgenstein, Ludwig, *Últimos escritos sobre filosofía de la Psicología, volumen II, Lo interno y lo Externo (1949-19519)*, Madrid, Tecnos, Edición Preparada por G.H. Von Wright y Heikki Nyman, traducción de Luis Manuel Valdés Villanueva, 1996.

*Wittgenstein, Ludwig, *Movimientos del Penar*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

*Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la Certeza*, Barcelona, Geidesa, Compilado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, traducido por Joseph Lluís Prades y Vicent Raga, 2000.

*Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001.

*Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, México DF, Editorial Crítica, Traducción del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México UNAM, 2002.

*Wittgenstein, Ludwig, *Últimos escritos sobre filosofía de la Psicología*, Madrid, Tecnos, 2002.

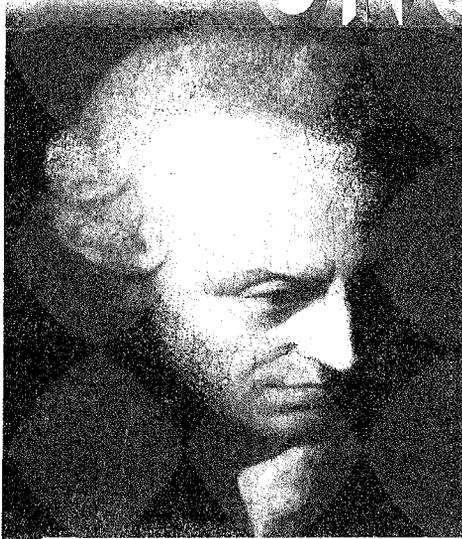
*Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos Azul y Marrón*, Madrid, Tecnos, 2003.

*Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra, Editores: James C. Klagge y Alfred Nordmann, traducción de Ángel García Rodríguez, 2002.

*Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones sobre los Colores*, Barcelona, PAIDOS, Introducción de Isidoro Reguera, traducción de Alejandro Tomasini Bassols, 1994.

*Wittgenstein, Ludwig, 1992, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, PAIDOS - I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, Traducción e Introducción de Isidoro Reguera. "Contra la arrogancia filosófica".

*Wolgast, Elizabeth, *Whether Certainty is a Form of Life*, en: *Philosophical Quarterly*, vol. 37, No. 147, 1987.



KANT Y LA CAÍDA DEL “PRIMER MOTOR”

Ramón Sanz Ferramola

Universidad Nacional de San Luis – Argentina

rsanz@unsl.edu.ar

En la primera parte de nuestro ensayo habíamos dicho que según Kant, la prueba cosmológica tiene el defecto de caer en la *ignoratio elutchi* ya que promete llevarnos por una nueva senda pero finalmente recae en el mismo sitio del que deseábamos apartarnos. En tal sentido, dice Kant, es a través de la crítica trascendental que podemos demostrar las vanas pretensiones del argumento cosmológico.

En primer término, en lo referido al principio trascendental que pretende llevar desde lo contingente a una causa primigenia a través de un encadenamiento causal. Pero el principio de causalidad tiene validez sintética, tiene validez sólo en el mundo sensible y no fuera de él, y por lo tanto, no puede producir un salto fuera del mundo sensible. Éste justamente, es el “artificio” por el que se pretende demostrar la necesaria existencia de una causa incausada: es inadmisibles, desde el punto de vista racional, poner el concepto de Ser Supremo en el mismo plano de existencia en general, ya que hacer esto implicaría poder trazar semejanzas existenciales entre Ser Supremo y seres sensibles. Pero, Ser Supremo es aprehensible sólo a priori y seres sensibles, lo son a posteriori. No es lícito prolongar la serie causal más allá del mundo sensible, y por lo tanto, nos vemos compelidos a la imposibilidad de este ideal trascendental (Dios) como existente.

En segundo lugar, en tanto la noción de necesidad está íntimamente vinculada con la noción de condición (de acuerdo al postulado básico de la lógica modal), lo que propone el argumento referido a la necesidad del Ser Supremo haciendo esta necesidad en la incondicionalidad, es una contradicción. Y viceversa, a todo cuanto pertenece al mundo no es aplicable la idea de un ente necesario y primero, puesto que esta necesidad implica colocar tal fundamento existencial fuera del mundo.

“La necesidad incondicionada indispensable como último reducto de todas las cosas, es el verdadero abismo de la razón humana” (Kant, 1942: 125).

Si bien puede admitirse la existencia de un ente soberanamente suficiente como causa de todos los efectos posibles, para facilitar a la razón la unidad de principio de explicación que ella busca, no es lícito admitirla respecto de los efectos reales, empíricamente hablando. En suma, el “artificio” de la prueba cosmológica consiste en solapar la prueba de la existencia de un ente necesario por vía a priori, puesto que esto mostraría su basamento puramente ontológico. Ambas pruebas, la cosmológica y la ontológica tienen el carácter de trascendentes, es decir, independientes de principios empíricos, aún cuando la cosmológica oculte la minúscula transcendencia ontológica tras una máscara sintética.

Como último elemento contra-argumental de la prueba cosmológica, Kant afirma que los principios de la necesidad y de la contingencia no son objetivos sino subjetivos de la razón. Ambos principios pueden existir juntos pero simplemente como principios heurísticos y reguladores, que sólo afectan el interés formal de la razón, y que por lo tanto no pueden aducirse como elementos probatorios de existencia empírica.

“Se ve, luego de estas consideraciones, que el ser supremo no es más que un principio regulador de la razón, el cual consiste en considerar todo enlace en el mundo como resultante de una causa necesaria y en absoluto suficiente para guardar en ella la regla de una unidad sistemática y precisa, según leyes generales en la explicación de este enlace. No es la afirmación de una existencia necesaria en sí misma. Más, al propio tiempo, no puede evitarse representar, por una sobreposición trascendental, este principio formal, como constitutivo, y de concebir hipotéticamente esta unidad... el principio regulador se transforma en principio constitutivo. Esta sustitución se hace patente en cuanto considero a este Ser Supremo como cosa en sí ... tal necesidad no debe ser encontrada en mi razón más que en cuanto condición formal de pensamiento, no como condición material e hipotética de su existencia” (Kant, 1942: 127-128).

La prueba cosmológica, pues, argumenta la existencia de un ser necesario a partir de la contingencia del mundo. Desde la óptica de Kant, se comete la falacia de aplicar ilegítimamente la categoría de causalidad, en tanto se aplica a algo que no es objeto de nuestra experiencia. La fuerza argumentativa de la prueba cosmológica radica, pues, en el argumento ontológico ya que su recurso a la experiencia es sólo aparente, puesto que, en realidad, se concluye la existencia de Dios, no de la experiencia, sino del concepto de "ser realísimo", una de cuyas propiedades analíticas es la de ser que existe necesariamente.

La última prueba de la existencia de Dios que Kant somete a análisis, es la que él denomina "fisicoteológica" (16). Ésta cuenta con la ventaja –respecto de las pruebas ontológica y cosmológica– de basarse en la experiencia determinada, es decir, la experiencia que el mundo sensible otorga a un sujeto cognoscente, en cuanto ésta se relaciona directamente con su entorno circunstancial.

Los principales momentos discursivos de la prueba fisicoteológica son: a) el mundo muestra signos evidentes de un orden ejecutado según un plan –para inferior– contamos con signos cuantitativos y cualitativos; b) este ordenamiento no pertenece al seno mismo de la naturaleza; c) por lo tanto, hay una o varias causas superiores que determinan el ordenamiento del universo y, no es lícito postular causas de fecondidad ciega, es decir de azar, en tanto originadas en una inteligencia que actúa libremente; d) de la unidad que muestra el universo, y de la concordancia entre sus partes, se infiere la unidad de una causa originaria que debe ser el Ser Supremo.

Sin embargo, alega Kant, hallar al Ser Supremo en esta cadena de condiciones, implica que él mismo será un eslabón de la serie, y esto exigirá a su vez una investigación que determine el principio aun más elevado del que dependa. Entonces, si pretendemos concebir a ese Ser Supremo como entidad fuera de la cadena causal de la experiencia, y por lo tanto, fuera de la serie causal natural, sobreviene necesariamente la pregunta: ¿hasta qué punto puede hacerse esto si se ha tomado como punto de la partida a la experiencia? La cuestión sigue siendo cómo saltar de la experiencia a la idea, puesto que una y otra ocupan el mismo lugar con exclusividad en la cadena inferencial.

En tanto la contemplación del universo con su intrincado sistema causal amedrenta al entendimiento humano, tendemos a afirmar que el concepto de una sustancia única y originaria es un concepto caro a la economía racional (economía de principios), lo cual no entra en contradicción con lo que la experiencia vulgar muestra. El principio fisicoteológico debe ser mirado con respeto: es el más antiguo, además de ser el más claro y el que más se ajusta al sentido común. Tiene las siguientes ventajas: 1) introduce fines e intenciones allí donde nuestra observación no alcanza; 2) introduce la idea de unidad dentro de la pluralidad en que se muestra la naturaleza, aun cuando este principio se postule fuera de ella.

"Si bien nada tenemos que objetar en lo que hay de razonable y de útil en este argumento, sino que más bien hemos de recomendarlo en lo que tenga de útil, no podemos, no obstante, aprobar las pretensiones de los que pretenden alcanzarlo al grado de una certeza apodictica" (Kant, 1942: 129).

La imposibilidad de la certeza apodictica radica en que, en definitiva, el argumento fisicoteológico se basa en un razonamiento analógico, en tanto que infiere para el orden natural lo que es válido, sólo, para el orden artificial. Kant aquí retoma la línea argumental de Hume (1942) en sus *Diálogos sobre religión natural*. El arquitecto divino y su plan se análoga con el arquitecto humano. Se extrapola indebidamente al universo, el conocimiento de obras humanas de las que nos son conocidas sus causas y modos de producción. Además, agrega Kant, de acuerdo con la analogía utilizada, tal razonamiento prueba la necesidad de la forma, no de la materia. Tal analogía nos permite reconstruir la imagen de un arquitecto cósmico, pero no la de un creador del mundo (Sanz Ferramola, 2007). En efecto, la analogía que parte de la obra del hombre, concibe al constructor con materiales a su disposición, a los cuales da forma. Esta analogía no permite reconstruir la imagen de un Ser Supremo creador ex nihilo. Para esto deberíamos recurrir a un argumento trascendente, lo cual implicaría una contradicción respecto del carácter mismo de esta prueba, que necesariamente parte de la experiencia. Para llegar a la noción de Ser Supremo, el concepto que se necesitaría construir a partir de la experiencia inmediata debería ser el que comprende toda la perfección posible, el todo (omnífido) de la realidad comprendida en tal concepto.

Pero, por vía empírica es imposible alcanzar el grado que nos eleva a la totalidad absoluta. Entonces, ¿cuál se pregunta Kant– es el camino para salvar este abismo? No queda otra vía más que recurrir a los conceptos trascendentales, que sirven para "saltar" desde la existencia contingente del arquitecto a la existencia necesaria del Creador. Este es el punto donde la prueba fisicoteológica se ve interrumpida en su empresa originaria de registrarse únicamente por los datos provenientes del mundo sensible; y para salvarse, se basa en la prueba cosmológica, que a su vez no es otra cosa que la prueba ontológica enmascarada:

"Así, pues, los partidarios de la teología física no tienen motivo para desdeñar la prueba trascendental ni para mirarla con la presunción del naturalista que tiene ante sus ojos una débil telaña. En efecto, si sólo tratan de examinarse a sí mismos, encontrarán que, luego de haber recorrido un gran espacio sobre la naturaleza y la experiencia, se alejan cada vez más del objeto que aparece ante su razón, y se elevan a las regiones de las simples posibilidades viajando sobre ideas ... La prueba fisicoteológica tiene por fundamento, de este modo, la prueba cosmológica, que a su vez se basa en la prueba ontológica de la existencia de un solo ente primero, como Ser Supremo ... La prueba ontológica fundada en simples conceptos de la razón es la única posible, en tanto no hay proposición fundada en el uso empírico del entendimiento que pueda elevarse tan extraordinariamente" (Kant, 1942: 131).

La razón, pues, no es capaz de llegar a un conocimiento epistemológicamente válido de la existencia de Dios; todo argumento se reduce a la prueba ontológica, y ésta carece del debido fundamento. Sin embargo, la Dialéctica trascendental demuestra que es posible pensar a Dios, y que este pensamiento tiene la función de ser un principio regulador de nuestro pensar; característica compartida con las demás ideas trascendentales, pero que, en el caso de la idea de Dios aparece con mayor claridad: Dios es el ideal de la razón que busca necesariamente e inevitablemente la plenitud de sentido del orden que hay en la naturaleza, o lo incondicionado: plenitud de sentido incondicionado nunca alcanzable en tanto objeto de conocimiento, pero que sin embargo, constituye el objetivo al que tiende constantemente la mente humana como punto de convergencia.

En la última sección del Libro II de la Dialéctica Transcendental (17), Kant da el golpe de gracia a cualquier intento de utilización de la razón como vía posible de la teología. Pero, la gran importancia de esta Séptima Sección, es la meridiana claridad con que Kant establece el criterio de demarcación (Popper, 1985) específico entre, lo que es ciencia y lo que no debe inmiscuirse en su desarrollo, a riesgo de contaminarla y desvirtuarla. A la par, establece una categorización entre distintos tipos de teología, a los efectos de establecer, concomitantemente, un criterio demarcativo propio para la teología.

Así, de acuerdo a la distinción conceptual propuesta por Kant, la teología, en tanto conocimiento del Ser Supremo, puede dividirse en principio entre *Theologia Revelata*, que procede de la Revelación y *Theologia rationalis*, que procede de la simple razón. A su vez, en la teología racional pueden distinguirse la *Teologia Natural* (que concibe su objeto simplemente por la razón pura) y la *Teologia Transcendental* (que lo concibe por medio de conceptos trascendentales), en esta última el Ser Supremo es concebido como *ens originarium realissimum* (18).

En la Teología Transcendental pueden distinguirse, una teología fundada en el argumento cosmológico, la cosmoteología, que deriva la existencia del Ser Supremo a partir de la experiencia general, y una teología asentada en el argumento ontológico, la ontoteología, que pretende conocer la existencia del Ser Supremo por simples conceptos sin ayudarse de ninguna experiencia.

La Teología Natural parte de la experiencia del cosmos. Sostiene una doble raigambre de la causalidad en el mundo, a saber, la naturaleza y la libertad. Cuando se busca la existencia de Dios a través de la causalidad natural se denomina teología física, basada en el argumento fisicoteológico o teleológico; y cuando la existencia del Ser Supremo se persigue a través de la libertad, estamos en el plano de la teología moral.

A partir de esta clasificación entre "teologías", Kant aborda la cuestión de los distintos tipos de conocimiento, lo cual lo lleva a concluir su pensamiento en la proposición de los criterios de demarcación a que nos referimos. El conocimiento teórico es un conocimiento por el cual se conoce lo que es, y el conocimiento práctico es un conocimiento por el cual se representa lo que debe ser. En ambos casos es a priori. Cuando se trata de lo que es (conocimiento teórico) lo condicionado que nos es dado, siempre tiene el carácter de contingente, nunca de necesario. A lo sumo puede tener el carácter de algo relativamente necesario. Lo absolutamente necesario deberá llegar por vía a priori pero nunca como procedente de una cosa en relación con una existencia dada por la experiencia. Sin embargo, argumenta Kant:

"Dado que hay leyes prácticas que son absolutamente necesarias (morales), si ellas suponen necesariamente alguna existencia como condición de la posibilidad de su eficacia obligatoria, es necesario que esta existencia sea postulada, ya que lo incondicionado de lo cual parte el razonamiento para deducir esta condición determinada, es el mismo que conocemos a priori como necesario en absoluto. Más adelante hemos de presentar el sujeto de las leyes morales, que no suponan sólo la existencia de un Ser Supremo, sino que desde otro punto de vista absolutamente necesario, lo postulan con justo título" (Kant, 1942: 132).

La postulación necesaria de Dios sólo tiene validez para el "punto de vista" del sujeto de las leyes morales, del sujeto atravesado por el conocimiento práctico. Al sujeto teórico le es vedada la posibilidad de tal postulación, y sobre todo a partir del ideal científico sobre el que se asienta la física.

Se hace necesaria una distinción entre el conocimiento teórico y el conocimiento físico. El conocimiento teórico tiene el carácter de especulativo en tanto maneja conceptos sobre un objeto al cual no es posible llegar mediante ninguna experiencia. El conocimiento físico, se extiende únicamente a objetos o predicados propios de la experiencia posible. El principio por el que se infiere su origen a partir de lo que se manifiesta pertenece al conocimiento físico y no al especulativo, puesto que tiene su origen en la experiencia misma (por ejemplo inferir la causa a partir del objeto).

El camino inferencial que pretende derivar de la existencia, la causalidad, es especulativo, no pertenece al uso natural de la razón (para Kant uso natural de la razón y conocimiento físico es lo mismo). El principio de causalidad sólo tiene valor en el campo de las experiencias y no fuera de él. Por lo tanto, inferir una causa completamente distinta del mundo será producto de la simple razón especulativa, es decir, la que sólo es capaz de juicios analíticos. De ahí que, para que la ley de causalidad, válida para la experiencia, condujera a un Ser Supremo, éste debería formar parte de la cadena causal de objetos y por lo tanto perdería su carácter de no condicionado, ya que la experiencia no puede mostrar el efecto supremo del cual poder inferir una causa suprema.

"Efectivamente, todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, mientras que el conocimiento de un Ser Supremo exige de estos principios un uso trascendental para el cual no está del todo preparado nuestro entendimiento... Claramente se ve, pues, que las cuestiones trascendentales sólo pueden recibir respuestas trascendentales, vale decir, que estén fundadas sobre puros conceptos a priori, sin ninguna mezcla científica" (Kant, 1942: 133). La prueba fisicoteológica, de fuerza a los argumentos de la teología natural, pero necesariamente recae en la postulación de principios trascendentales. El conocimiento sintético a priori es posible sólo, si ese conocimiento expresa las condiciones formales de una experiencia posible, y además, se relaciona con objetos del conocimiento empírico.

Por lo tanto, concluye Kant, todas las pruebas de la existencia de Dios se reducen en última instancia a la ontológica. Pero, la existencia del objeto propio de la teología, Dios, no puede ser justificado analíticamente ya que este objeto está colocado, en sí, fuera del pensamiento. La noción "Dios", proporciona a la razón especulativa un mero ideal que no puede ser probado pero tampoco refutado, y por lo tanto, el único camino viable de la teología es el moral. Dios como Ser Supremo, con todo lo que ello implica, es propio de condiciones trascendentales, y por lo tanto sólo es posible una Teología Transcendental, no una Teología Natural.

"La necesidad, lo infinito, la unidad, la existencia fuera del mundo (no como alma), la eternidad sin condiciones de tiempo, la presencia sin condiciones de espacio, la absoluta supremacía, etc., etc., son condiciones puramente trascendentales, y por lo tanto, un concepto purificado tan necesario a toda teología sólo puede ser tomado de la teología trascendental" (Kant, 1942: 135).

En la *Crítica del juicio* de 1790, donde Kant intenta mediar entre naturaleza y libertad, o lo que es lo mismo, armonizar las postulaciones de las dos *Críticas*, vuelve sobre el tema de la imposibilidad de Dios en tanto objeto de la razón teórica. Cada campo de investigación debe concebirse, para no desvirtuarse, como una estructura arquitectónicamente constituida, un sistema en sí mismo.

"Si, pues, se introduce en la ciencia de la naturaleza el concepto de Dios, para explicarse la finalidad en la naturaleza, y después nos servimos de esta finalidad para probar que hay Dios, cada una de estas dos ciencias pierde su consistencia, y las dos vienen a ser inciertas por haber confundido sus límites... La expresión de fin de la naturaleza, previene ya suficientemente esta confusión, para impedirnos el mezclar la ciencia de la naturaleza y la ocasión que nos da esta ciencia de juzgar teleológicamente los objetos de la misma, con la contemplación de Dios, y por consiguiente, con una deducción teológica" (19) (Kant, 1991: 157-158).

Es por ello, entonces, que la ciencia de la naturaleza

"... no debe, pues, salir de sus límites, para introducir en sí misma, como un principio que le sea propio, un concepto cuya confirmación no podemos hallar jamás en la experiencia, y que no hay necesidad de aventurar más que cuando la ciencia de la naturaleza se ha perfeccionado... Sus relaciones aritméticas o geométricas, así como las leyes generales del movimiento, no pueden ser en física legítimos principios de explicación teleológica, por más extraña y asombrosa que pueda parecer la unión de diversas reglas, completamente independientes en apariencia las unas de las otras, en un solo principio; y si en la teoría general de la finalidad de las cosas de la naturaleza, merecen tomarse en consideración, es allí una consideración venida a la fuera, perteneciente a la metafísica, y no constituyendo un principio inherente a la ciencia de la naturaleza" (Kant, 1991: 158).

Si la física, en tanto ciencia de la naturaleza paradigmática, se ajusta exactamente a sus límites, es necesario que evite la cuestión de saber si los fines de la naturaleza son o no intencionales, porque esto no constituiría más que una adulteración de la física en metafísica. Tal abstracción (es decir, el olvido de los fines a que nos compela la propia naturaleza humana) tiene el fin de mantener el estudio de la naturaleza, en tanto puro mecanismo, en la esfera de la pura observación y de la pura experiencia, y por lo tanto la teleología no constituye ordinariamente una parte especial de la ciencia teórica de la naturaleza, y tampoco la ciencia de la naturaleza puede ser considerada como una propedéutica o un paso a la teleología.

Sin embargo, teniendo en cuenta las posibilidades del conocimiento humano, el saber que provee la teleología no es desechable.

"Pero ¿qué prueba en definitiva la teleología perfecta? ¿Prueba la existencia de este ser inteligente? No. No prueba nada más sino que, conforme a la naturaleza de nuestras facultades de conocer, por consiguiente, en la unión de la experiencia con los principios superiores de la razón, no podemos formarnos ninguna idea de la posibilidad de este mundo, más que concibiendo una causa suprema, obrando con intención" (20) (Kant, 1991: 169).

Pero, según Kant, es imposible que podamos aprender a conocer de una manera suficiente, y menos todavía, a explicar los seres organizados y su posibilidad interior por principios puramente mecánicos de la naturaleza,

"... y se puede sostener sin temor con igual certeza, que es absurdo para los hombres intentar semejante cosa, y esperar que algún nuevo Newton vendrá un día a explicar la producción de un tallo de yerba por leyes naturales, a las que no presida designio alguno..." (Kant, 1991: 170).

Este "nuevo Newton", que Kant teme, pero que sin embargo espera, será Laplace. Paradjóicamente su tarea no ha consistido en otra cosa sino en fundamentar profusamente el advenimiento de su temor: un universo sin Dios (Sanz Ferramola, 2006).

Podría decirse que la filosofía kantiana tiene como principal ambición el ordenamiento de un paisaje intelectual caótico dejado en ese estado por la desaparición de Dios, garante racional y organizador de las ciencias de la naturaleza. En vez de fundar en Dios toda la ciencia natural, la centra en el ser humano, hace de él un creador a la vez que responsable del orden de los fenómenos naturales. Kant justifica a la vez el conocimiento científico y la extrañeza, la no pertenencia del hombre al mundo descrito por esta ciencia: así Kant elabora filosóficamente el discurso mítico de la ciencia moderna. Al respecto, afirma Kant, que las condiciones de posibilidad de experimentación de un objeto son también las condiciones de posibilidad de su existencia. Así resume Kant la Revolución Copernicana. El sujeto ya no gira en torno a los objetos tratando de descifrar a qué ley obedecen, qué tipo de lenguaje es el que hablan; el sujeto está en el centro, impone la ley y el universo habla su propio lenguaje.

Recién hace mención al temor de Kant por el advenimiento de un universo sin Dios, un universo que se sostenga a sí mismo en su existencia: un universo autosustentado. Temor paradójico el de Kant, en tanto es él mismo quien hecha los cimientos para la edificación de la filosofía en tanto epistemología, es decir, la filosofía despreocupada completamente de la metafísica y, preocupada especial y únicamente por la ciencia (entendida ésta en el formato que le imprime Kant de ahora en más, en tanto que puede emitir y corroborar juicios sintéticos a priori).

El paliativo que propone Kant a su temor, es la postulación de esa otra dimensión de la razón -que no es la pura-, en donde sí tiene sentido la afirmación de existencia de Dios: la razón práctica; dimensión de la racionalidad, que sin embargo, queda excluida tanto por sus objetos de reflexión (libertad, inmortalidad, Dios) como por la calidad de sus juicios (que no pueden ser sintéticos a priori) de la ciencia propiamente dicha.

"Con respecto a los fenómenos, puede, en todo caso, hacerse uso del entendimiento y de la razón; pero la cuestión es si ésta tienen algún uso también cuando el objeto no es fenómeno (sino noúmeno); y en este sentido se toma el objeto cuando se le piensa en sí como meramente inteligible, es decir, como dado sólo al entendimiento y no a los sentidos. La cuestión es, pues: si fuera de ese uso empírico del entendimiento (jam en la representación newtoniana del sistema del mundo (21)), es posible otro uso trascendental que se refiera al noúmeno como un objeto; y a esta cuestión hemos respondido negativamente" (22) (Kant, 1942: 11).

Los límites de la ciencia, quedan pues, limpiamente determinados. En tal sentido, dos son los postulados que establece Kant en *La Crítica de la razón pura*. Por una parte, postula que la ciencia está en posesión de una certidumbre interna tal que la capacita para distinguir entre los enunciados verdaderos y los enunciados falsos. Por otra parte, la ciencia está en posesión de una constitución definitiva, en tanto que el sistema de los principios queda establecido para siempre: así el progreso de la técnica tendrá por efecto el aumentar el número de consecuencias, pero no cambiar la naturaleza de las posiciones iniciales y principios básicos. El papel específico

de la crítica es buscar las condiciones de existencia que están implicadas en el desarrollo orgánico de la ciencia, y vinculando esas condiciones de existencia a las formas y categorías que esbozan la estructura mental del ser humano, agregar al dato empírico, una legitimación epistemológica.

A pesar de que Kant soluciona la cuestión de Dios mediante su inserción (en tanto *no* mínimo) en la dimensión práctica de la razón, solapando de este modo la idea de un universo autosustentado, queda en pie la pregunta a cerca del equilibrio paradójico(23) entre las dos dimensiones de la razón. ¿Impada esta disyuntiva en la ciencia propiamente dicha? Y, si es así ¿Cuál es el camino que toma la ciencia a partir de esta instancia paradójica que propone la filosofía kantiana?

Dicho en pocas palabras: la ciencia de finales del siglo XVIII, y sobre todo la postulada por Laplace y los grandes matemáticos franceses, desestima completamente la vía de la razón práctica, no por considerarla terreno de la filosofía, sino por la férrea certidumbre de que aun los objetos que les son propios, son reducibles a la vía de la razón pura, punto de partida por cierto, del derrotero que marca el devenir de la ciencia hasta nuestros días y que se inicia con las nociones que van a cobrar cuerpo en el Positivismo.

El vínculo entre este positivismo en ciencias y la postulación del primer criterio de demarcación formulado por Kant, puede verse claramente, creo yo, en la continuidad de algunas de las ideas formuladas por Kant, especialmente en *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza* de 1786, retomadas y profundizadas por Pierre Simon, marqués de Laplace en su *Exposición del sistema del mundo* de 1796 (Laplace, 1964) y, en su *Ensayo filosófico sobre la probabilidad* de 1814 (Laplace, 1936). Estas ideas desembocan finalmente en la degradación y desilusión de Dios, cuya noción se convierte en hipótesis innecesaria a la hora de explicar el universo y su funcionamiento (Sanz Ferramola, 2006).

En los *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza* (Kant, 1969), Kant aborda específicamente la cuestión de la fundamentación de las ciencias de la naturaleza y esboza, del mismo modo que en la *Crítica de la razón pura*, criterios de demarcación claros respecto a lo que debe ser ciencia y lo que no. En tal sentido, afirma que una doctrina racional de la naturaleza solo merece el nombre de ciencia de la naturaleza, cuando las leyes de la naturaleza que le sirve de base son conocidas a priori y no son simples leyes de la experiencia, es decir, conocidas a través de la mera inducción.

A partir de ahí, Kant hace una distinción entre dos tipos de leyes: leyes a priori, que implican un conocimiento puro; y leyes de experiencia, que implican un conocimiento aplicado. Pero además, según su argumento, todo enunciado legaliforme entraña necesidad, y la necesidad no puede provenir de la experiencia, por lo tanto, la legitimidad de la ciencia de la naturaleza debe provenir de su parte pura. Por lo tanto, es imprescindible, que la ciencia de la naturaleza exponga separadamente su parte pura de su parte aplicada con el objeto de determinar exactamente lo que la razón puede lograr por sí misma y el punto donde su capacidad comienza a tener necesidad de recurrir a principios de la experiencia. Esto da lugar a dos tipos de conocimiento: el conocimiento racional a partir de simples conceptos; y el conocimiento que se funda en la construcción de conceptos por medio de la presentación del objeto en una intuición a priori. Este último es el conocimiento matemático.

Finalmente, Kant expone allí, la idea que invade con carácter de principio epistemológico inamovible todo el devenir de la ciencia desde finales de siglo XVIII: en toda teoría particular de la naturaleza solo puede haber tanta ciencia propiamente dicha, como matemática se encuentre en ella.

Bibliografía

- * Canals Vidal, F. (1979). *Textos de los grandes filósofos*. Edad Media. Barcelona: Herder.
- * Cassirer, E. (1974). *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- * Buneschwíg, L. (1945). *Las etapas de la filosofía alemana*. Buenos Aires: Lautaro.
- * Descartes, R. (1977) [Original: 1641]. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alianza.
- * Engels, F. (1975). *Diálogos de la naturaleza*. Buenos Aires: Editorial Sopena.
- * Fischer, K. (1942). *Historia de los orígenes de la filosofía crítica*. En: Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Editorial Sopena.
- * Hume, D. (1942) [Original: 1779]. *Diálogos sobre religión natural*. México: El Colegio de México.
- * Kant, I. (1942) [Original: 1781]. *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Editorial Sopena. Tomo II.
- * Kant, M. (1949) [Original: 1755]. *Historia natural y teoría general del cielo*. Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton. Buenos Aires: Lautaro.
- * Kant, I. (1949). *Prolegómenos a toda metafísica futura*. En: Kant, I. *Crítica de la razón pura* y *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Buenos Aires: El Aeonico.
- * Kant, I. (1962) [Original: 1755]. *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- * Kant, I. (1962) [Original: 1781]. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alianza.
- * Kant, I. (1963) [Original: 1786]. *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza*. Madrid: Alianza.
- * Kant, I. (1964) [Original: 1790]. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- * Kant, I. (2000) [Original: 1786]. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza Editorial.
- * Keyte, A. (1866). *De mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI Editores.
- * Laplace, S. (1864) [Original: 1796]. *Exposición du système du monde*. Paris: Fayard.
- * Laplace, P. (1996) [Original: 1814]. *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Barcelona: Alianza.
- * Llerenas, A. (1969). *Prólogo*. En: Kant, M. (1949) [Original: 1755]. *Historia natural y teoría general del cielo*. Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton. Buenos Aires: Lautaro.
- * Leibniz y Clarke (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. Madrid: Tauas Ediciones. Edición y traducción de Eloy Rada.
- * Newton, I. (1949) [Original: 1687]. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Barcelona: Ediciones Alianza.
- * Popper, K. (1965). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- * Sanz Ferramola, R. (2006). *De la necesidad de un dios-tesis a la contingencia de un dios-hipótesis*. De Newton a Laplace. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras. Mimeo.
- * Sanz Ferramola, R. (2007). *Hume, Kant y el origen del universo autosustentado*. *Revista Fundamentos en Humanidades*, N° 15, Universidad Nacional de San Luis, Argentina. En prensa.
- * Sogúch, R. (s.l.). *Lógica Formal*. Buenos Aires: s.lc.
- * Tomás de Aquino (1944). *Suma Teológica*. Buenos Aires: Club de Lectores.



RAZÓN Y LOCURA

EN KANT

(II PARTE)

por Eugenio Moya Cantero (1)
 Universidad de Murcia
 -España-

98

COMPLEJIDAD, RAZÓN Y LOCURA

El interés de la *Lebenslehre* kantiana es extraordinario(70), pues en ella se constata un modelo evolutivo de la naturaleza en el que, a diferencia de los defensores del preformismo y su idea de gérmenes preexistentes, la vida -incluida la vida psíquica- ya no aparecen como una organización providencial de piezas dispuestas desde el principio de la creación divina o transcreadas en las uniones sexuales, sino como un resultado (o efecto) de una physis autoprodutora que, gracias a su *fuerza formativa (Bildungstrieb)*, pero también a las contingencias (naturales y sociales sobrevenidas), hace posible un *Neubildungen-Prozesse*; un proceso lleno de emergencias, de novedades, en las que la propia naturaleza es capaz de ganar complejidad y estructura con nuevas formas.

"Aun cuando al defensor de la *epigénesis* no se le reconociera la gran ventaja que tiene sobre el precedente con respecto a los fundamentos empíricos probatorios de su teoría, la razón estaría especialmente predispuesta a favor de su explicación, porque respecto a las cosas que originariamente sólo pueden representarse como posibles según la causalidad de fines, esa explicación considera la Naturaleza, al menos en lo que atañe a generación,

como productora de suyo y no sólo como capaz de desenvolvimiento..."(71).

La idea de preformación mantenida por científicos (Swammerdam, Haller, Bonnet...) y filósofos (Malebranche, Leibniz...) del XVII y XVIII- consideró, en cambio, cada uno de los seres organizados como *educto*, con lo que "sustrae de todo individuo el impulso de formación [*Bildungstrieb*] de la Naturaleza para hacerlo provenir directamente del Creador"(72), necesitando una cantidad excesiva de *disposiciones sobrenaturales* para que cada embrión formado al comienzo del mundo no padeciese cambio alguno a lo largo de la evolución natural. Sólo así, mediante semejante inflación de disposiciones sobrenaturales, podría prescindirse de explicaciones naturales para fenómenos como los engendros monstruosos, la procreación de híbridos, o los de la doble herencia de caracteres.

Establecido el hecho evolutivo como irrefutable, para Kant resulta evidente la necesidad de conjugar continuidad y emergencia, lo que le conduce, en el problema de las relaciones mente/cuerpo, a explorar la idea de *psicogénesis*, una idea que encontró para los *epigenetistas* su modelo de referencia en la teoría de las *capas germinales [Keimblätter]* de Caspar F. Wolff. En efecto, el fundador de la embriología experimental alemana, propuso en su *Theoria Generationis* (1759) que la embriogénesis se produce a partir de una masa

germinal indiferenciada [Keimscheibe] –omnis ex ovo– en la que van distinguiéndose, en una *Kette von Neubildungen*, las cuatro estructuras fundamentales del embrión: la nerviosa, la muscular, la cardiovascular y la intestinal(73). Pues bien, mi hipótesis es que Kant habría trasladado al plano psíquico las ideas de complejidad creciente y emergencia, con lo que descartó cualquier clase de dualismo sin caer en un materialismo reduccionista incapaz de dar cuenta de la novedad. Encontraríamos así, diferentes planos de una misma realidad plural y "estratificada".

"Tendríamos que suponer de acuerdo con la epigénesis –escribe Kant–, que el alma pertenezca en general al mundo inteligible; que no ocupa un lugar en el espacio; que, cuando ha emergido por generación un cuerpo organizado, él tiene en sí la condición de ser animado por un principio vital inteligible [sofort durch das intelligibele belebende Prinzip besetzt zu werden]; y que en el cuerpo mismo el alma no tiene una presencia local sino virtual [daß in dem Körper selbst die Seele nicht local, sondern virtual gegenwärtig sei] (74).

En el *Opus postumum*, encontramos (en textos de 1799-1800), precisamente, de un modo explícito la defensa de una escala graduada [Stufenleiter] en el conjunto de seres que conforman la naturaleza toda –[eine] Stufenleiter im Elementarsystem", lo que nos llevaría a pensar que Kant también ligó el proceso de la psicogénesis con el de la fisiogénesis. Afirma:

"Die oberste Eintheilung der Gegenstände der empirischen Anschauung der Materie ist die in Kräfte und Stoffe... Die nächste Eintheilung ist die in Stoffe und (physische) Körper... Die dritte Klasseneintheilung ist die in Organische und unorganische Körper... Endlich wird die vierte Gattungseintheilung diejenigen organische Körper enthalten welche entweder lebend d.i. durch ihre eigene Vorstellungen bewegend oder es nicht sind dabei aber vegetierend, d.i. ihre Gattung erhaltend sind"(75).

O sea, en la historia general de la naturaleza encontraríamos en un primer nivel la materia propiamente dicha, en cuanto capaz de interactuar y ser real en el espacio; en un segundo nivel las materialidades y estofas que componen los cuerpos y sistemas físicos (inorgánicos). En tercer lugar, encontraríamos los cuerpos orgánicos y dentro de ellos habría que distinguir entre los animales que tienen vida en sentido puramente vegetativo y aquellos que la poseen en sentido estricto, esto es, los que tienen "la capacidad espontánea de un ser corporal de actuar conforme a ciertas representaciones que le son propias"(76).

El hombre no es un animal que tenga fines internos o también sentidos, etc., por ejemplo, órganos, entendimiento, sino una persona que tiene derechos. No es el alma sola la que lo convierte en un ser viviente sino que mora en él un espíritu:

spiritus intus alit. Mens

Es interesante la idea de estratificación de la realidad, porque introduce en ella, además de la novedad, un inevitable conflicto. Es lo que sucede para Kant, tal y como puede verse en la observación que realiza Kant en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) o en sus *Notas de Pedagogía*, en el ser humano. En ellas, conforme a la idea de una *Stufenleiter der Seele*, aparece el ser humano con una triple y paradójica disposición psíquica: a la animalidad, en cuanto ser viviente, a la humanidad, en cuanto ser viviente y racional, y, finalmente, la más apropiada y distintiva, una disposición para su personalidad, esto es, la capacidad para hacerse libremente a sí mismo(77). No es extraño, según esto, que lo califique en la *Crítica del Juicio*, como "animal paradójico"(78).

Si la embriogénesis siempre comienza, según C.F. Wolff con lo externo para avanzar hacia lo interno, recorriendo el individuo en su ontogénesis las fases evolutivas básicas presupuestas en el orden natural al que pertenece su especie, en la psicogénesis podemos observar un desarrollo similar en el que van emergiendo y consolidándose determinadas capacidades o facultades: primero sensibles, más tarde intelectivas y, finalmente, racionales. Nos debemos reconocer, pues, tal y como comenta el mismo Kant en la conclusión de su *Crítica de la razón práctica*(79), como *criaturas animales* a las que el planeta entregó la materia con la que hemos sido hechos, después de habernos provisto (no se sabe cómo, añade Kant), de fuerza vital, una fuerza que sería, en último término, como se desprende de las consideraciones que hace sobre el hombre y los cuerpos orgánicos, constitutiva de los hombres, y la responsable de la misma organización compleja de un sujeto caracterizado por ser autoorganizado y, por tanto, organizador de la experiencia (a partir de inputs sensoriales). Lo que sucede es que el ser humano añade a su animalidad la conciencia de sí mismo(80), y, sobre todo, añade con su razón (otro Lebensprinzip) un espíritu (Geist), a fin de llevar "una vida no sólo adecuada al mecanismo de la naturaleza y a sus leyes técnico-prácticas, sino también a la espontaneidad de la libertad y a sus leyes práctico-morales"(81). En el *Opus postumum* dice:

"Hay en el hombre un principio activo, no susceptible por ninguna representación sensible, insito en el hombre, mas no como alma –que presupone un cuerpo– sino acompañándolo como espíritu... [...] El hombre no es un animal que tenga fines internos o también sentidos, etc., por ejemplo, órganos, entendimiento, sino una persona que tiene derechos [y con relación al cual toda otra persona tiene derechos]. No es el alma sola la que lo convierte en un ser viviente (animans, por tanto) sino que mora en él un espíritu: spiritus intus alit. Mens"(82).

Parafraseando a Virgilio, Kant considera que el alma, en cuanto fuerza vital infundida en los órganos y miembros, anima el cuerpo y con él se mezcla [agitata molem et magno se corporis miscet], pero el *Genitit* incorpora otro principio vivificante: el Geist. También Wlfz. El espíritu, abre al *Genitit* a la libertad de lo posible; lo arranca de sus determinaciones y lo da como una especie de posibilidades que no debe más que a sí mismo.

En la medida, pues, que la mente se constituye como una realidad compleja, debemos hablar de una epigénesis de la psique humana y de una modularización epigenética de la mente humana. En cualquier caso, lo interesante es que en paralelo a esta modularización gradual

99

propiciada por el desarrollo orgánico y la concurrencia de la socialización y el aprendizaje de una lengua, Kant elabora toda una "anthropologischer Charakteristik", vinculada a los gérmenes y disposiciones originarias (que no preexistentes), en la que analiza las tendencias naturales de la especie -esto es, todo lo que "queda hereditariamente recogido en la fuerza procreadora... originariamente presente en la especie para su autoconservación" (83)-, así como las concusas eficientes de su realización efectiva. Y resulta de sumo interés, porque nos permite vislumbrar esa pieza tan escondida y relevante de la *Naturlehre* kantiana: la idea de una *historia natural* del alma.

En efecto, como para Kant ni el desarrollo individual, ni el de la especie son procesos que hayan estado, como para Leibniz, determinados inexorablemente desde el principio, pues las circunstancias o contingencias naturales, sociales y culturales son, de acuerdo con su epigenetismo, decisivas, es posible pensar, incluso, en futuras modificaciones sustanciales de los caracteres. En la *Crítica de la razón pura* (A 779 / B 807) escribe Kant:

"El carácter contingente de las generaciones, que depende tanto en el hombre como en las criaturas irracionales de las circunstancias y también, a menudo, de la nutrición, del modo de vida, de sus veleidades y antojos e incluso del vicio, representa una importante dificultad contra la opinión que sostiene la eterna perduración de una criatura cuya vida ha comenzado en circunstancias tan insignificantes y tan por entero dejadas en manos de nuestra libertad. En cuanto a la continuidad de la especie como tal (aquí, en la Tierra), esta dificultad carece de importancia, ya que lo contingente en un caso se halla sometido de todos modos a una regla general".

100

La atención a los cambios drásticos en las circunstancias medioambientales, que ya señalaban los naturalistas de su tiempo, llevaron incluso a Kant a sostener que en el proceso evolutivo constitutivo de la especie podían diferenciarse épocas distintas. En la originaria, la primera pareja humana debió ser colocada por la naturaleza con plena instrucción [mit völliger Ausübung], con un *Naturinstinkt* en consonancia con las necesidades de la conservación. El primer hombre se habría ahogado en el primer eslanque o habría comido raíces o frutas venenosas si no fuera porque la naturaleza debió dótalo del instinto de peligro. Sin embargo, para Kant, aunque no seamos muy bien por qué, la sociabilidad humana produjo una clara retracción del instinto, como demuestra el hecho de que los hombres actuales no lo tienen desarrollado. Kant habla así de una segunda época caracterizada por su apertura, por su libertad, y que tiene traducciones anatómico-funcionales: la marcha erguida o la disposición de las manos, donde Kant ve anticipado el germen de la razón:

"La caracterización del hombre como un animal racional fundase ya en la forma y organización [in der Gestalt und Organisation] de su mano, de sus dedos, y punta de los dedos, con cuya estructura [Bau] por una parte, y delicado tacto por otra, no lo ha hecho la naturaleza diestro para manejar las cosas de una sola manera, sino indefinidamente todas, y por ende, para el empleo de la razón, significando con todo esto la disposición técnica o habilidad de su especie como animal racional" (84).

Para Kant sólo en un ser paradójico, donde ha habido una importante retracción del instinto, puede entenderse el llanto o grito al nacer. Este grito, dice Kant, "no tiene el tono de queja, sino el de la indignación y la ira que estalle; no porque algo duela, sino porque lo enoja;

probablemente porque quiere moverse y siente su incapacidad para hacerlo como cadenas que le quitan la libertad".

"Ningún animal fuera del hombre (tal como éste es ahora) anunciará ruidosamente su existencia al nacer, lo que parece estar dispuesto así por la sabiduría de la naturaleza para conservar la especie. Es necesario suponer, pues que en la primera época de la naturaleza por lo que respecta a esta clase de animal (a saber, durante el tiempo del salvajismo), aún no existía este hacerse oír del niño al nacer; que, por tanto, sólo más tarde empezó en una segunda época, cuando ambos padres habían llegado ya aquella cultura que es necesaria para la vida doméstica, sin que sepamos cómo ni por medio de qué causas concurrentes realizó la naturaleza una evolución semejante" (85).

El texto es significativo: nuestro filósofo habla de diferentes épocas de la naturaleza, con lo que concibe como plausible conjeturar una *historia natural* de la especie humana. Una historia llena de rupturas, emergencias de *Naturevolutionen*, dice Kant, en las que los organismos humanos, de acuerdo con los nuevos requerimientos y posibilidades de un entorno cambiante, evolucionan hacia formas y capacidades diferentes.

Tal dimensión y azarosidad tuvieron esas revoluciones en la naturaleza que se atreve a decir que no hay motivo alguno para suponer que no acontecerán otras

"en las que un orangután o un chimpancé diese a los órganos que sirven para marchar, para tocar los objetos y para hablar, una estructura humana, cuyo interior encerrase un órgano para el empleo del entendimiento y se desarrollase paulatinamente por medio de la cultura social".

Evidentemente, eso que no descartaría para una tercera época es lo que la especie humana adquirió en la segunda, tras la retracción del instinto. Bipedismo, habla, sociabilidad, el mismo entendimiento, fueron sólo posibles, por tanto, al interaccionar la especie humana primitiva con las nuevas condiciones del entorno (natural y social). En este sentido hablábamos de una historia ramificada de la naturaleza y, más específicamente, de la historia del alma.

El tránsito de lo material (cuerpos físicos), a lo vivo (cuerpos organizados), y de lo vivo a la humanidad (psíquica y moral) constituyen, en definitiva, para Kant, transformaciones extraordinarias -pero no sobrenaturales- en las que la naturaleza -una misma naturaleza- parece metamorfosear sus reglas (de ahí las emergencias), para, gracias a mecanismos epigenéticos, complementar la continuidad evolutiva con verdaderos escalonamientos en las transiciones entre *physis*, *bios* y *anthropos*. Se trata, en cualquier caso, de estadíos que, como estratos, aparecen en el mismo desarrollo de la naturaleza humana generando más posibilidades, más autonomía, pero también una mayor conflictividad. O sea, la retracción del instinto no se ha hecho para Kant sin pérdidas: junto al germen de la razón ha puesto la naturaleza en la humanidad el germen de la discordia [Keim der Zwietracht] (86). Incluso de la locura. Como señala en el § 2 de la *Antropología*, desde el día en que un hombre, después de pensarse como yo, tiende por egotismo a no contrastar sus juicios apelando al entendimiento de los demás; a no apelar más que a su gusto para apreciar lo bello; y a no guarse por otros fines que los propios, el conflicto se convierte en una constante de vida humana en sociedad.

Incluso en una constante de la vida psíquica individual, porque, como ya dijo en su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764), la sencillez, la sobriedad de la naturaleza, promueve y forma [bildet] en el hombre –dice Kant– sólo nociones comunes y una tosca honestidad; en cambio, "la fuerza de lo artificial [der künstliche Zwang] y la opulencia del estado civil [bürgerlichen Verfassung] dan lugar a hombres ingeniosos y razonadores, si bien en ocasiones también a locos [Warren] (87). Por eso,

"El ser humano en estado de naturaleza puede estar sometido a pocas insensateces y difícilmente a alguna locura [Wahheit]. Sus necesidades le mantienen en todo momento próximo a la experiencia y le dan a su sano entendimiento un quehacer tan ligero que ni siquiera se da cuenta de que necesita entendimiento para sus actividades... ¿Dónde podría encontrar materia para la locura cuando, despreocupado del juicio de otros, no puede ser vanidoso ni infatuado?... En el estado civil se encuentran los fermentos de toda esta corrupción..." (88).

...Porta en si tres cerebros en uno: el cerebro reptiliano (celo, agresión), el cerebro mamífero (afectividad), el neocórtex humano (inteligencia lógica y conceptual), sin que haya predominancia de uno sobre otro...

Kant sitúa el fundamento del carácter paratáxico, conflictivo-en último término, complejo-de la psique humana en su propia condición natural. Y no andaba desencaminado, si hemos de creer la idea que posteriormente explotarían Freud y otros. Actualmente, Morin ha señalado a este respecto que uno de los datos ofrecidos por la biología que la toda concepción de las relaciones mente/cerebro debería tener en cuenta es, precisamente, el de la complejidad. Destaca que el cerebro es uno y múltiple. La menor percepción, la menor representación, ponen en juego, en acción y en conexión miríadas de neuronas y múltiples estratos o sectores del cerebro. Éste es bihemisférico, y su funcionamiento favorable acontece en la complementariedad y el antagonismo entre un hemisferio izquierdo más polarizado sobre la abstracción y el análisis, y un hemisferio derecho más polarizado sobre la aprehensión y lo concreto.

"El cerebro es hipercomplejo, igualmente, en el sentido en que es «trinitario», según la expresión de Mac Lean. Porta en si tres cerebros en uno: el cerebro reptiliano (celo, agresión), el cerebro mamífero (afectividad), el neocórtex humano (inteligencia lógica y conceptual), sin que haya predominancia de uno sobre otro. Al contrario, hay antagonismo entre esas tres instancias, y a veces, a menudo, es la pulsión quien gobierna la razón. Pero también, en y por ese desequilibrio, surge la imaginación" (89).

El hombre está destinado por die Charakteristik seiner Ausbildung -por las características de su formación, dice Kant-, a vivir en sociedad con los demás hombres y en ella, por medio de las artes y las ciencias, a cultivarse, civilizarse y moralizarse; sin embargo, tiene una fuerte propensión animal a abandonarse pasivamente a los incentivos de la comodidad y la vida placentera(90).

Lo mismo sucede en los conflictos especulativos. De nuevo, el litigio procede "de la misma naturaleza de esa razón" (91). El desarrollo histórico de la metafísica es la mejor constatación de esos conflictos. En la medida en que ella es en el fondo, independientemente de sus errores académicos, una disposición natural de la mente humana(92), puede decirse que su historia es, de algún modo, la historia de la propia razón(93). Sus sofismas "son -dice taxativamente nuestro

autor- sofismas de la razón misma, no de los hombres. Ni el más sabido puede librarse de ellos"(94). Puede, tal vez, añade Kant, evitar el error, pero nunca deshacerse completamente de la ilusión. Paralogismos, antinomias..., son así manifestaciones de un conflicto inherente a la mente humana. "El germen de los conflictos –afirma Kant– se halla en la naturaleza de la razón misma (95). La irrupción de lo trascendente (nouménico) en el ámbito de lo immanente (fenoménico) no es la que provoca la disposición antinómica de la razón, sino al revés: es nuestra mente la que, por su naturaleza compleja, estratégica, es muchas veces incapaz, incluso en la cordura, de gobernarse a sí misma. La locura se sitúa, por ello, como ha sostenido -no sin algún exceso- Monique David Méner, en el mismo corazón de la Crítica de la razón pura(96).

Es interesante señalar a este respecto que el mismo Kant en la *Disciplina de la razón pura* en su uso patético autoconoció la crítica como "el verdadero tribunal de todos los conflictos". Dice allí:

"Podemos considerar la crítica de la razón pura como el verdadero tribunal de todos sus conflictos, ya que ella no entra en los mismos -que se refieren inmediatamente a objetos-, sino que está ahí para determinar y juzgar los derechos de la razón según los principios de su primera institución.

Sin esa crítica, la razón se halla como en estado de naturaleza, sin poder hacer valer o asegurar sus tesis y sus pretensiones de otra forma que mediante la guerra. La crítica, en cambio, que deriva todas sus decisiones de las reglas básicas de su propia constitución, cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos proporciona la seguridad de un estado legal en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un proceso" (97).

Resulta clara en este punto la superación que la concepción modular y heterogénea de la mente supane respecto del pecado de angelismo del espíritu cartesiano. Repararnos en la reflexión sobre la locura que realiza Descartes en la primera de sus Meditaciones. Escribe:

"Todo lo que he tenido hasta hoy por más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien: he experimentado varias veces que los sentidos son engañosos, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes nos han engañado una vez" (98).

Descartes continúa:

"Pero, aunque quizás los sentidos nos engañen algunas veces acerca de cosas poco sensibles, y muy alejadas, quizás haya otras muchas, de las que no pueda razonablemente dudarse, aunque las corozcamos por medio de ellos..."

Habría, pues, conocimientos empíricos de los que no sería razonable dudar. Por ejemplo, prosigue Descartes, que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con pijama y bata, teniendo este papel en las manos, y otras por el estilo.

"Y ¿cómo podría negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser quizás que me compare a esos insensatos, cuyo cerebro está tan enturbiado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que afirman de continuo ser reyes, señores muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cántaros o que tienen el cuerpo de vidrio...?"

A menos que nos comparemos con los insensatos, no podemos dudar de tales testimonios, por sensibles que sean. ¿Cómo negar que las manos con las que escribo sean mías? Pero, Descartes nos reserva para el final del texto lo más relevante:

"Más los tales son locos, [sed amantes suri isti], y no menos demente [demens] fuera yo si me rigiera por sus ejemplos".

La lectura que hace Foucault en *Historia de la locura* es pertinente para nuestro análisis. Para él, en la economía de la duda cartesiana hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, y error, por otra. Descartes no evita el peligro de la locura del mismo modo que elude la eventualidad del sueño y del error de los sentidos. La locura es lo otro de la razón y su duda. Hay una línea divisoria entre la razón y la locura, entre la salud y la enfermedad, entre lo normal y lo patológico. El cogitans sum marca, así, una profunda escisión entre la razonable duda humana y la animalidad atribuida al loco. La locura es la condición de imposibilidad del pensamiento. Por tanto, la consecuencia es que si no pienso, no existo, como humano.

Estas son las actitudes conceptuales que, junto a las institucionales, redujeron/excluyeron a la locura en lo que Foucault llama la época del Gran Encierro(99). La imagen cartesiana de la mente autosuficiente y de transparencia cristalina es también la imagen de la mente como algo individual, considerada como un algo indivisible y separado, lo que sienta las bases para la internalización de la locura en el sujeto provocada por la medicalización de la locura. Foucault considera que Descartes no se interesa por la locura, no acoge su hipótesis. La excluye por decreto. "Sería un extravagante si creyese que tengo un cuerpo de vidrio". Ahora bien, eso está excluido, puesto que pienso. Es de la interioridad misma del pensamiento, del recinto de la razón, de donde la locura será expulsada, denunciada en su misma posibilidad. La locura tiene que tener su origen, por tanto, como decía Santo Tomás, en el cuerpo.

La perspectiva kantiana de la locura va a ser diferente, como diferente es su cartografía mental. Él, en cualquier caso, no se interesa por la simple nosografía psiquiátrica, sino que intenta llegar hasta el interior de la locura. Anticipa así dos líneas fundamentales de la psiquiatría alemana: la nosográfica, que continuó Johann Christian Reil(100) (1759-1813), y la dinámico-terapéutica, que tendrá como máximo exponente a Freud. Por eso, si hasta el siglo XVIII, desde la antigüedad grecolatina, se puede hablar de una "psiquiatría" de médicos y otra de filósofos(101) -una distinción que corre paralela al dualismo alma/cuerpo y a la moralización de la locura-(102)- en Kant se puede encontrar un intento de ir más allá del dualismo, como demuestra su tratamiento del problema en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* de 1764 y la *Antropología*, §§ 50-53. Para él, su origen es multicausal: somático, ambiental (social) y psicológico-transcendental. Desde esta última perspectiva lo interesante es captar la diferencia con Descartes.

En el de Königsberg la locura no es la sintrazón, sino una *inversión* o *perturbación* de ciertas relaciones o jerarquías que normalmente se establecen en una mente (*Gemüt*) de carácter dinámico y complejo. Por eso, cuando aborda en el § 52 el mayor grado de perturbación mental, el de la vesanía, señala contra Descartes que en la locura (*Verrückung*) no hay sintrazón, sino desviación de la regla para el uso "normal" (transubjetivo) de la razón; o sea, otra clase de regla que hace posible un curso de experiencia distinto. De ahí que hable de *positiva sintrazón*. No es que haya ausencia de regla u orden; existe un orden o regla que no es adecuado para el entendimiento común. Se entiende desde esta perspectiva que la enfermedad mental severa sea abordada por Kant, independientemente de su etiología, desde un punto de vista psicológico-transcendental, esto es, como un desequilibrio entre las facultades intelectivas y sensibles o, lo que es lo mismo, como un trastorno categorial.

"Es empero admirable -señala Kant- que las fuerzas del alma desorganizadas [die Kräfte des zerstückelten Gemüts] se coordinen sin embargo, en un sistema, y la naturaleza tienda incluso en la sintrazón a introducir un principio que las una, a fin de que la facultad de pensar no permanezca ociosa, si bien no para llegar al verdadero conocimiento objetivo de las cosas, si al menos para atender de un modo subjetivo a la vida animal"(103).

Una vida mental sana equivale -en la *Crítica de la razón pura*- a la continuidad funcional de las facultades. El conocimiento no expresa, así, como ha señalado con acierto Ceser, una estructura estática, sino un nexo funcional dinámico, establecido entre facultades cognitivas que forman, dada su continuidad funcional, un sistema, cuyo efecto es lo que Kant denomina *autoconciencia* o *unidad sintética* de *apercepción*. Por ello, también se convierte en condición *a priori* de toda experiencia posible. En las *Gemütskrankheiten* se rompe ese nexo funcional, bien por una *recarga* en la parte productiva (*imaginación*)(104) y *heurística* (del Juicio)(105) o *racional* (106) de las facultades de la mente, bien por la carencia y debilidad en la parte estabilizadora de las mismas (entendimiento)(107), produciéndose una desviación en las facultades de conocimiento



Portada últimos días de Kant

Estamos, pues, muy alejados, de la *mens cartesiana*. El tema de las pasiones es, en este sentido, relevante. Estas están "causadas" en el alma por el cuerpo, y, concretamente, por los *espíritus animales*. Las pasiones no harían visible, por tanto, ningún tipo de conflicto del sujeto consigo mismo, pues el alma es una substancia simple. Pero el yo sintético de Kant no es el analítico cartesiano. En cuanto sistema -no cosa o sustantia- encierra en sí una heterogeneidad siempre potencialmente conflictiva. Que, de hecho, resulte o no de esa heterogeneidad un conflicto depende, pues, que estemos ante un acto cognitivo o un desvarío.

Notas

- (70) Véase mi *Kant y las ciencias de la vida*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007 (en prensa).
 (71) *Crítica del Juicio*, § 81, Ak. V, 424
 (72) *Crítica del Juicio*, § 81, Ak. V, 423.
 (73) Para un análisis de las tesis de Caspar F. Wolff y de sus influencias en la *Naturphilosophie* y *Naturwissenschaft* alemanas, véase el trabajo de Wolfgang Schad, "Die Dreikeimzellelehre und ihr Dreigliederungsverständnis in der Human-Embryologie", en: *Der Merkurstab*, 56/4 (2003), pp. 166-180.
 (74) *Reflexión* 546/2, Ak. XVIII, 189-190.
 (75) *Opus postumum*, Ak. XXI, 374.
 (76) *Ak XXI*, 576.
 (77) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, I, 1, Ak. VI, 26-28.
 (78) *Crítica del Juicio*, § 83, Ak. V, 430. Cfr. *Reflexión* 423/7, Ak. XVII, 472. También *Reflexión*, 424/0, Ak. XVII, 474-475. Para Kant la historia de la humanidad se divide en tres estados, a los cuales designa con los nombres de *naturaleza*, *civilización* y *moralidad*. Examinando comparativamente dos pasajes de sus *Bemerkungen über die Pädagogik* (Ak. IX, 441 y 449-50), podemos decir que para Kant el desarrollo individual pasa por análogas fases; unas fases conforme a las cuales debería organizarse la educación: la crianza y la disciplina para el primer estado; la cultura y la prudencia para el segundo; y la moralidad para el último. La crianza comprende la protección y fomento del desarrollo corporal del niño. La función educativa de la disciplina tiene como fruto el dominio de sí mismo que va adquiriendo el niño, con lo cual se previene o se impide que se formen numerosas disposiciones indeseables como la pereza, la mendacidad, la obstinación, la impaciencia, etc. La crianza y la educación disciplinaria corresponden al estado de naturaleza pues en que el individuo es guiado por el instinto pero paulatinamente comienza el ejercicio de la razón. En la medida en que esto ocurre, el individuo ya no es guiado por el mero impulso sino por otro individuo que, a su vez, ha sido educado. El niño va aprendiendo a usar apropiadamente su cuerpo y su mente de modo que su *naturaleza animal* no obstruya la emergencia de su *humanidad plena*. En esta fase habrá de hacerse el tránsito desde un adiestramiento y adiestramiento hacia lo que se podría llamar una verdadera educación, en la que los niños reciben cultura, aprenden a pensar y son tratados como seres libres que aún no han desarrollado por completo su autonomía. La función educativa de la cultura es la adquisición de talentos o habilidades necesarias para ejercitar nuestras diversas facultades, principalmente intelectivas. La prudencia corresponde también al momento de la civilización y posee una función educativa que Kant califica como "pragmática", en el sentido de que nos enseña las disposiciones necesarias para adecuarnos a los requerimientos sociales sin olvidar el propio provecho. La prudencia presupone ya cierta disciplina de nuestros instintos y pasiones. El

tercer estado de la historia y de la educación es el de la moralidad. Kant considera que el tránsito de la prudencia a la moralidad no puede ser enseñado. Es sólo uno mismo quien puede hacerse a sí mismo moral. La moralidad no es una disposición natural que se pueda educar y desarrollar instruccionalmente. Es más bien fruto de una palingenesia, de una *revolución del corazón*, como dice en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (Ak. VI, 41). Es más, Kant afirma que la perfección moral de los demás no es una de nuestras obligaciones morales puesto que "la perfección [moral] de otro hombre, como persona, depende precisamente de su propia facultad de fijarse su fin de acuerdo con su propio concepto de deber; y resulta contradictorio en sí mismo que yo me imponga como deber aquello que únicamente otra persona puede cumplir" (*Metafísica de las Costumbres*, Ak. VI, 3 85-86).

- (79) Ak. V, 162-163.
 (80) *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, Ak. VIII, 414.
 (81) *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, Ak. VIII, 417.
 (82) *Opus postumum*, Ak. XXI, 56-57
 (83) *Crítica del Juicio*, § 80, Ak. V, 420.
 (84) *Antropología en sentido pragmático*, Ak. VII, 323.
 (85) *Antropología en sentido pragmático*, Ak. VII, 327-328, nota. *Éntasis* mio.
 (86) Klaus Reich, en la introducción a su edición de la *Dissertatio* (Hamburgo, Felix Meiner, 1958, pp. VII-XVI), ha defendido que es la diversidad radical entre facultades sensibles e intelectivas la que está en la misma raíz de las anilomías.
 (87) *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, Ak. II, 259.
 (88) *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, Ak. II, 269.

(89) MORIN, E., "La epistemología de la complejidad", en: SOLANA, J.L. (coord.), *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo*, Madrid, Akal, 2005, p. 45. Sería interesante en este punto rastrear el papel que las ideas de Kant tuvieron históricamente a la hora de configurar una hipótesis que ha perdurado dos siglos y que en esencia viene a defender la idea de una humanidad aliada por una fractura neurológica innata. En este sentido, el primer capítulo importante de esa historia lo escribieron los neoneuratistas como Gall que, en la misma línea que Sömmerring, siguieron una estrategia localizacionista a fin de "naturalizar" el alma humana. En efecto, Franz Joseph Gall y los frenólogos de comienzos del siglo XIX intentaron localizar en los lóbulos frontales del cerebro todas las facultades intelectuales, mientras que situaron en los lóbulos posteriores las facultades más primitivas, ligadas al instinto. Se trataba de una conjetura que recibió un empuje empírico considerable a raíz de las investigaciones de Broca. En efecto, hacia 1860, Paul Broca, tras realizar la autopsia a dos individuos que habían padecido afasia idéntica una malformación neurológica en los lóbulos frontales del cerebro. Concretamente, en la tercera circunvolución del lóbulo frontal del hemisferio izquierdo. Una de las consecuencias fundamentales de este hallazgo fue que dio crédito a la idea de que era el hemisferio derecho del cerebro el que había que considerar como "humano" (lingüístico, inteligente), mientras que el derecho sería un resto de un estado evolutivo primitivo, animal (Cfr. HARRINGTON, A., *Medicine, Mind, and the Double Brain*, Princeton, Princeton University Press 1987, p. 100). Tengamos en cuenta además que por las fechas en que Broca localiza la facultad del lenguaje, se sabía que la espina dorsal y las regiones subcorticales del sistema nervioso eran las encargadas del funcionamiento sensoriomotor del cuerpo. Ni siquiera el hallazgo en 1870 de Gustav Fritsch el Eduard Hitzig de que los impulsos eléctricos aplicados al cerebro de los perros producía movimientos corporales, sirvió para derribar en lo esencial las tesis de la fractura entre el cerebro humano y animal. Al contrario, trabajos como el del neurólogo británico Jackson, que siguiendo a Spencer propuso la idea de que el sistema nervioso había evolucionado con el tiempo

hasta componer una especie de realidad piramidal, jerarquizada funcionalmente, compleja e inestable, en la que los niveles superiores estarían asociados al pensamiento racional y conciencia, y los inferiores, adquiridos en una fase más temprana de la historia de la humanidad, a funciones anatómicas, muchas veces incontrolables. La influencia de la neurología evolucionista jacksoniana en el concepto freudiano de regresión fue enorme. Para Freud, el conflicto se presentaría entre los procesos mentales primarios y secundarios, o sea, entre un ello o inconsciente indomable por un yo consciente y racional. Desde el punto de vista neuroanatómico, las emociones se situarían en las regiones cerebrales consideradas inferiores: el hipocampo, el hipotálamo y la amígdala, implicados, según las concepciones del momento en los fenómenos olfativos y gustativos.

No puede decirse que la hipótesis de la "fractura" neurofisiológica humana no haya tenido continuidad en el siglo XX. De hecho, fue principalmente Paul MacLean quien la puso de nuevo de moda. En 1949 afirmará que la relación entre el córtex cerebral y el cerebro "visceral" existe la misma relación que entre el yo freudiano y el inconsciente. Se trata de una hipótesis que en los años cincuenta completó con un modelo cerebral trino ("reptilian", "old mammalian" y "new mammalian") que responde a estadios evolutivos diferentes, con diferentes funciones y muchas veces incapaces de integración funcional (1973). Es una hipótesis que dio lugar a toda una corriente de pensamiento (Arthur Koestler, 1979 y Carl Sagan, 1977), que defendió en el último tercio del siglo pasado una esquizofisiología innata del sistema nervioso humano, que sería la última responsable de fenómenos sociopolíticos como la agresividad o las guerras.

(90) Antropología en sentido pragmático, Ak. VII, 324-325. Kant señala que, en general, es la paradójica composición originaria [ursprüngliche Zusammensetzung] del ser humano la responsable del conflicto no sólo entre el deber y la felicidad, sino también entre la vida sensible y la vida pura y espiritual.

(91) *KV*, A 744 / B 772.

(92) "Seguiría existiendo -dice Kant (*KV*, B XIV) - aunque éstas [las disciplinas] desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo".

(93) *KV*, A 852 y ss / B 880 y ss.

(94) *KV*, A 339 / B 397.

(95) *KV*, A 778 / B 806.

(96) DAVID-MÉNARD, M., *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, J. Vrin, 1980.

(97) *KV*, A 751 / B 779. Un análisis lúcido de la función y crítica kantiana de la guerra en su filosofía de la historia puede encontrarse en SANTIAGO, T., *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Barcelona, Anthropos, 2004.

(98) *Meditaciones metafísicas*, I, A-T, IX, 14.

(99) Junto con el resto de las figuras de la sinrazón -el ladrón, el mendigo, la puta, el libertino-, el loco es excluido porque representa una específica amenaza para los pilares fundamentales de la racionalidad moderna: el sistema económico-productivo naciente -el capitalismo-, la moral, la religión... Se empieza a tomar conciencia del valor de espacio como agente de ordenamiento social, no sólo del espacio abierto, del mercado, y a partir de allí el valor del urbanismo, sino también el del espacio cerrado, al cual se le asignará un valor terapéutico, así mismo así al nacimiento de hospitales especializados, prisiones y manicomios en el sentido moderno del término. En ellos la clausura del espacio tiene carácter instrumental. En el contexto de la economía liberal y el contrato social, el enfermo, el criminal y el loco se transformaron en problemas sociales específicos: son el contrapunto

del integrado que circula por el espacio abierto del mercado. Ellos dificultan por distintas razones el cumplimiento del pacto, por ello serán paulatinamente incorporados en un espacio cerrado, cuyo carácter terapéutico posibilitará la regeneración. El prestigio científico de la medicina hará que se vea como razonable y justo el secuestro de ciertas personas en un contexto en que la libertad es vista como un atributo inalienable de los sujetos del pacto social y en la que el poder no debe operar de modo arbitrario. Eso sí, lo que ya no estará más bajo su responsabilidad serán sus propios actos, que se considerarán un sinsentido. La conciencia de estar mentalmente enfermo actúa como una autodisciplina tan o más eficiente que la disciplina social del Hospital General. Es el final del proceso por el que se desposee a la locura del sentido, por el que se psicologiza la locura.

(100) Reil fue el introductor del término "Psiquiatría". En efecto, en 1808, en su trabajo "Über den Begriff der Medicin und ihre Verzweigungen den Begriff der Psychiaterie", que apareció en el primer volumen de *Beiträge zur Beförderung einer Kunstmethode auf psychischem Wege* (Contribuciones a la promoción de un método psíquico de cura), editado junto a J. C. Hoffbauer, Halle, Curt'sche Buchhandlung, pág. 161, Reil introduce por primera vez el concepto de "Psychiaterie".

(101) Ya Platón en el *Cármides* afirmaba, contra Hipócrates, que la locura era una enfermedad del alma y, por tanto, los médicos serían incapaces de curarla. Cfr. Ackemecht, E. H., *Breve historia de la psiquiatría*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1979, p. 29.

(102) PEWZNER, E., *Le fou, l'aliené, le patient. Naissance de la Psychopathologie*, Paris, Dunod, 1995, p. 20.

(103) *Antropología en sentido pragmático*, § 52; Ak. VII, 216.

(104) Es el caso de la amencia [Unsinnigkeit], donde la viva imaginación produce incapacidad para poner en conexión las representaciones a fin de hacer posible la experiencia, y de la demencia [Wahnsinn], donde una falsa imaginación plástica, dice Kant, hace posible una experiencia sobrealimentada de representaciones ficticias. Cfr. *Antropología en sentido pragmático*, § 52; Ak. VII, 214-215.

(105) En la insania [Wahnwitz] un Juicio perturbado conduce a que las analogías sean confundidas con conceptos de tal manera que la imaginación desarrolla un juego semejante al del entendimiento, enlazando cosas incongruentes.

(106) La vesania [Überwitz] es la enfermedad de la razón perturbada. El enfermo se remonta por encima de la escala entera de la experiencia y busca ávido principios que le hacen creer que concibe lo inconcebible.

(107) Cfr. Erhard Caser, "La evolución del método científico", en: LORENZ, K. y WUKETITS, F. M. (eds.), *La evolución del pensamiento*, Barcelona: Argos Vergara, 1984, pp. 265-266.



UN ANTÍDOTO PARA UN FUTURO DE MORLOCKS Y ELOI (II PARTE)

por Gustavo Pereira
Universidad de la República (Uruguay)

3. 1 La igualdad de capacidades a través de los mecanismos distributivos de Dworkin

En la propuesta distributiva de Dworkin el *mercado hipotético de seguros* es un mecanismo contrafáctico que justifica la compensación de todas aquellas personas afectadas por circunstancias que se encuentran más allá de su control, como la suerte y la dotación natural. Para la operativa del mecanismo, el criterio que permite diferenciar lo compensable de aquello que no lo es se basa en la distinción entre *la persona y sus circunstancias*. En función de esta distinción, será responsabilidad del sujeto todo lo que se encuentra bajo la órbita de la persona, es decir, preferencias, creencias, etc., y en virtud de ello no habría justificación alguna para compensar por los resultados que dependan de estas variables. Por su parte, estarían justificadas las compensaciones por los resultados desventajosos en todos aquellos casos en que las personas no puedan ser responsabilizadas porque fueron afectadas por circunstancias arbitrarias situadas más allá de

su decisión y elección. Como la *igualdad de recursos* de Dworkin pretende contrarrestar el peso de las circunstancias arbitrarias en la vida de las personas, el mercado hipotético de seguros intervendrá en ese espacio pero no en el de la persona, asegurando dicha cobertura compensaciones que le permitan a los afectados llevar adelante una vida digna o garantizar su condición de autonomía.

En el modelo distributivo de Dworkin, el mercado hipotético de seguros opera como un agregado a la distribución ideal realizada a través de la subasta que tiene por característica distribuir recursos impersonales, es decir, elementos del entorno que pueden poseerse y transferirse, por ejemplo, dinero, tierra, etc. La introducción del mercado hipotético de seguros posibilita que los participantes, además de recursos, puedan adquirir pólizas de seguro que ofrecen protección contra algunos riesgos tales como accidentes, enfermedades crónicas o bajo ingreso. Esta cobertura se logra pagando las correspondientes primas, que la subasta fijará en base al riesgo promedio de cada área de cobertura. El apelar al nivel de cobertura que la persona promedio en circunstancias ideales habría adquirido tiene por meta superar una

105

dificultad metodológica que se presenta al pasar de la distribución idealizada al mundo real; la misma consiste en la imposibilidad de realizar distinciones contrafácticas entre quién se habría asegurado y quién no, o entre los montos por los que se aseguraría cada uno de los individuos(14). En respuesta a tal obstáculo, se garantizará la universalidad de la cobertura al nivel promedio para quienes pudieran ser afectados por alguna de las circunstancias manejadas.

En el mundo real, el mercado hipotético de seguros tiene por objetivo funcionar como guía para el diseño de políticas impositivas y distributivas, que corrijan el déficit de oportunidades de los afectados. También, en su traducción al mundo real las primas de las pólizas se objetivarían en un esquema impositivo, mientras que el promedio de cobertura de este mecanismo garantizaría compensaciones para poder llevar adelante una vida digna. Quiero denominar, a este nivel de cobertura, como *mínimos de dignidad*, debido a que es aquello a lo que todo ser humano tiene derecho simplemente por ser persona moral(15).

Por otra parte, y en la medida en que el mercado hipotético de seguros opera contrarrestando los efectos de las circunstancias sobre el sujeto, es posible -en consonancia con el modelo- extender este mecanismo compensatorio a todos aquellos aspectos que puedan tener la característica de ser circunstancias que se encuentran fuera del control del afectado, y que en tanto tales son obstáculos arbitrarios que dificultan poder llevar adelante un plan de vida.

El objetivo de Dworkin es asegurar condiciones para que un individuo pueda tener una vida digna, y por tanto la compensación a través de la guía contrafáctica del mercado hipotético de seguros apunta a garantizar un conjunto de lo que Sen ha denominado funcionamientos, es decir, un conjunto de estados de existencia o actividades que le permiten al afectado llevar adelante un plan de vida(16). Estos funcionamientos que se

asegurarían a través de la operativa del mercado hipotético de seguros, tienen como norte -al igual que en Sen-, ampliar la libertad de elección entre diferentes posibles vidas que tiene el sujeto. En la medida en que el mercado hipotético de seguros tiene la potencialidad de ser un mecanismo ampliable a otras áreas -además de las inicialmente propuestas por Dworkin- y a su vez apunta a una compensación que tiene como objetivo que el afectado pueda funcionar como miembro pleno de una comunidad alcanzando mínimos de vida digna, entonces la cercanía con el enfoque de las capacidades se manifiesta como una posibilidad significativa sustentada por el propio Dworkin en su respuesta a las críticas de Sen(17).

En función de esta cercanía de enfoque, lo que sostengo es que: la cobertura que realiza el mercado hipotético de seguros puede ser asimilada a un diseño de políticas públicas que asegure el desarrollo de capacidades. Esto se debe a que la idea de *capacidad* representa las diversas combinaciones de funcionamientos que puede realizar una persona, por lo que la capacidad de una persona refleja su libertad para llevar adelante un tipo de vida u otro, y la expansión de esta libertad es lo que buscan tanto Dworkin como Sen en sus respectivas propuestas.



Amartya Sen

En resumen, el mercado hipotético de seguros realiza el primer principio de justicia que hemos presentado, y en consecuencia tiene como objetivo asegurar la condición de autonomía plena del sujeto, operando bajo una lógica de desarrollo de capacidades elementales. Por lo tanto, el mercado hipotético de seguros -en su traducción al mundo real- se encarnaría en programas sociales y educativos que apuntasen al desarrollo de capacidades, y para ello podría considerarse una de las listas de capacidades como una guía normativa(18). Una vez que el sujeto haya superado el umbral de la autonomía, esta lógica se modificará, y habilitará al ingreso del segundo principio de justicia, que introduce el peso de las decisiones de los sujetos y la responsabilización por sus resultados, siempre y cuando estos resultados no se sustenten en circunstancias arbitrarias, puesto que en tales casos será posible reintroducir la lógica compensatoria del mercado hipotético de seguros.

Esta primera dimensión de nuestra propuesta de justicia distributiva puede esquematizarse de la siguiente forma:



Estado de autonomía	Nivel de compensación	Áreas de compensación	Objetivo de las compensaciones	Guía normativa
Autonomía potencial	Mínimos de dignidad	Circunstancias más allá del control del afectado	Desarrollo de capacidades en términos de mínimos	Lista de capacidades

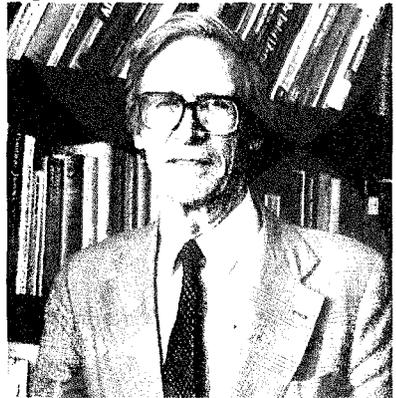
3. 2 Igualdad de medios: autorrespeto y envidia como criterios distributivos

Una vez superado el umbral de la autonomía -al contar con sujetos plenamente autónomos- la operativa de los criterios distributivos está determinada por el segundo principio de justicia, habilitando una lógica distributiva propia de la igualdad de medios, es decir, una propuesta que considera que, tratar igualmente a las personas implica asegurarles un conjunto equitativo de medios omnivalentes, como pueden ser los bienes primarios de Rawls o los recursos de Dworkin. A continuación se presentará la igualdad de recursos de Dworkin y en particular el mecanismo de la subasta, como un modelo que presenta importantes ventajas para operar como guía

hacia la regulación de la economía y para el diseño de políticas impositivas por parte del Estado.

El segundo principio de justicia presentado operaría bajo el mecanismo idealizado de la subasta que consiste en una situación en la que los participantes pugnan por aquellos recursos que consideran valiosos de acuerdo a su concepción de vida buena. Las pugnas se realizarán hasta que se alcance un punto de equilibrio, esto se da cuando se satisface el *test de la envidia* -que es el criterio de justicia asumido- el cual sostiene que una distribución es justa cuando nadie envidia el conjunto de recursos que ha obtenido alguien más. Esta distribución inicial se da bajo el supuesto de que los participantes son iguales en el conjunto de recursos que controlan, siendo estos recursos de dos tipos: *personales e impersonales*. Los recursos personales son capacidades físicas y mentales que afectan el éxito que pueden lograr las personas en alcanzar sus planes y proyectos, teniendo como característica distintiva el hecho de que son intranferibles. Por su parte, los recursos impersonales son elementos del entorno que pueden poseerse y transferirse, por ejemplo, dinero, tierra, etc. Una vez superado el test de la envidia en

la situación de distribución inicial y una vez que los participantes comienzan a producir y a comerciar entre sí, se generarán diferencias en el control de recursos que determinarán resultados distributivos que no superarían el test de la envidia en su aplicación diacrónica.



John Rawls

La razón para ello es que la distribución inicial realizada en la subasta no ha afectado a los recursos personales, que permanecen desiguales y que tienen una incidencia tal en la economía, que determina la destrucción de la igualdad inicial en recursos impersonales. La corrección de esta situación se realiza, como ya se indicó en el apartado anterior, por el mercado hipotético de seguros.

Nuestro interés se encuentra ahora exclusivamente en el mecanismo de la subasta. Al respecto debe decirse que, al partir del supuesto de que los participantes son sujetos plenamente autónomos, permite que las personas en cualquier momento de sus vidas tengan diferentes conjuntos de riqueza como resultado de las elecciones que hayan realizado. De acuerdo con esto, los individuos son responsables de los resultados que obtienen a través de sus elecciones, y en consecuencia no hay posibilidad de compensación por estas razones.

Para la propuesta de Dworkin, poseer una igual cantidad de recursos no puede hacer a las personas iguales, porque los intereses y ambiciones de cada uno difieren, y esto provoca que cada uno haga un uso diferente de los bienes y recursos que posee. Por lo tanto, una visión más básica de la igualdad sería que todos tuvieran un conjunto igual de recursos necesarios para realizar sus intereses y objetivos particulares; de esta forma la distribución se acomodaría a la concepción del bien de cada uno y a los planes de vida que de ella surjan. De aquí que el mejor mecanismo para alcanzar una distribución que cumpla con el principio de tratar a todos como iguales, será valerse de un sistema de distribución que asegure a cada individuo el peso de sus propias decisiones. En este sentido, nadie podría quejarse aduciendo que la división de los recursos ha sido desigual, ya que la última palabra la ha tenido cada uno de los participantes y era su responsabilidad hacerla pesar.

En consecuencia, la propuesta distributiva de Dworkin basa una de sus ventajas comparativas en que asegura una distribución igualitaria en el sentido de que las preferencias de cada uno pesen de igual forma, y que de acuerdo a ellas se conformen los conjuntos de bienes que controlan los participantes. Esta distribución, a su vez, se encuentra fuertemente limitada por los posibles sentimientos de envidia que pudieran surgir entre los participantes; tal limitación es impuesta por la pérdida de autorrespeto, ya que el surgimiento de sentimientos de

envidia sería la consecuencia de la pérdida de la propia valía. La pérdida de autorrespeto se encuentra básicamente producida por los sentimientos de envidia que surgen a partir de las desigualdades generadas por el esquema distributivo. En la medida en que esta pérdida es un impedimento para la realización de la autonomía, el test de la envidia es un criterio distributivo que coloca a la idea de sujeto autónomo como limitante⁽¹⁹⁾. Cabe aclarar que el concepto clave para limitar desigualdades distributivas es el de autorrespeto, pero que debido a su opacidad para un acceso desde una perspectiva de tercera persona, es posible conectarlo con la envidia que genera la desigualdad, de tal forma que se puedan implementar instancias de evaluación menos elusivas. Por lo tanto, la razón para apelar a la envidia es puramente técnica y reside en la mayor facilidad de construir un sistema de indicadores para evaluar la desigualdad que en el caso del autorrespeto.

Además, debe decirse que el test de la envidia como virtud adicional, no solamente impide que los sujetos pierdan, por una posible distribución, su condición de sujetos autónomos, sino que también evita las negativas consecuencias sociales que podría llegar a tener una distribución de ese tipo. Esto es así porque una distribución que genera la pérdida del autorrespeto negando el sentido de la propia valía en el entendido de que nuestra concepción del bien sea digna de ser realizada, también mina la posibilidad de llegar a tener un sentido de justicia. Al afectarse el autorrespeto se socava la confianza requerida por los propios sujetos como miembros plenamente cooperantes de la sociedad. Sin autorrespeto nada parece digno de ser emprendido, por lo tanto una sociedad debe asegurarlo a través de sus arreglos de justicia para que sus ciudadanos puedan llevar adelante sus distintos planes de vida. A su vez, solamente una sociedad en la que sus miembros puedan promover sus distintas concepciones del bien, podrá asegurar los términos equitativos de la cooperación social; es decir, los arreglos de justicia deberán garantizar que sea más beneficiosa la cooperación que el conflicto y esto requiere que las personas puedan ejercer sus capacidades de la personalidad moral, esto es la capacidad para perseguir sus concepciones del bien, y la capacidad para entender, aplicar y actuar de acuerdo a una concepción pública de justicia que define los términos equitativos de la cooperación social.



Ronald Dworkin

En virtud de lo anterior puede afirmarse que, si todo aquello que socava el autorrespeto afectara en primer lugar la capacidad de perseguir una concepción del bien y también la de albergar un sentido de justicia, entonces los sentimientos de envidia son destructivos de la condición de autonomía plena de los sujetos, y por ello la eficacia con que los criterios distributivos y compensatorios aseguren el autorrespeto, pasa a ser central. Esta situación de pérdida de sujetos cooperativos es lo que determina los riesgos para la estabilidad de una sociedad, por lo que una auténtica preocupación por este tipo de problemas, además de asegurar la convivencia de distintas concepciones del bien, deberá propiciar la supresión de aquellas situaciones que generen sentimientos de envidia en las personas.

La subasta y el test de la envidia, por su lógica interna estructurada en términos de costos de oportunidad, encuentran su correlato en el mundo real en la economía de mercado, que permite la distribución de recursos y la objetivación de necesidades. Sin embargo, este mercado lejos estará de ser desregulado, porque para asegurar sujetos cooperativos el Estado deberá evitar que una distribución propiciada por el mercado sea tan

desigualitaria que genere sentimientos de envidia. Este objetivo conducirá a intervenciones que le den seguridad a la economía y a sus participantes, además de gravar a quienes tengan mayores ingresos como forma de asegurar, a través del mecanismo del mercado hipotético de seguros, que los que se encuentren en situaciones más vulnerables puedan alcanzar la condición de autonomía. Por lo tanto, cuanto más igualitaria sea una sociedad, mayores posibilidades tendrá de contar con sujetos autónomos plenamente cooperantes, y en consecuencia asegurará su estabilidad.

En este momento puede surgir la pregunta por cuál es la desigualdad tolerable o, mejor aún, cuánta desigualdad aceptará el test de la envidia, lo que conduce a preguntarnos por el trasfondo de convicciones y creencias que constituyen a la sociedad en cuestión, y que es en última instancia el que determina los límites de la desigualdad permitida. A continuación desarrollaremos esto, pero antes presentamos un cuadro que destaca los aspectos más relevantes del segundo principio de justicia y de su lógica distributiva de medios.

Segundo principio de justicia → Igualdad de medios

Estado de autonomía	Lógica distributiva	Base normativa igualitaria	Base normativa de la diferencia	Límite e la desigualdad permitida
Autonomía plena	Control de medios en función de	Igual peso de las preferencias	Sensible a intereses y ambiciones	Pérdida de autorrespeto

3.3 La comunidad como parámetro de justicia

El criterio distributivo del test de la envidia en la subasta de Dworkin es un principio que afecta a la estructura básica de la sociedad, es decir, a las instituciones que se encargan de fijar cargas y beneficios para los ciudadanos y que regulan los términos de la cooperación social. Si tomamos en consideración la crítica formulada por Cohen a los criterios distributivos de medios, y en particular al principio de diferencia, el trasfondo de un *ethos igualitario* cobra un fuerte protagonismo como condición de operatividad de este tipo de criterios. Es más, puede afirmarse que, sin este trasfondo que orienta el comportamiento personal, es imposible llevar adelante el proyecto de una sociedad

justa(20), por lo que será necesario evaluar el peso de una posición como ésta, para dar cuenta con precisión de las limitaciones y potencialidades de los mecanismos distributivos y compensatorios que hemos tomado de la propuesta de Dworkin.

Para responder a esto, es necesario determinar en primera instancia si las instituciones afectadas por los criterios distributivos son solamente instituciones específicamente coercitivas. Si éste fuera el caso, este tipo de instituciones determinarían de forma bastante ajustada aquellas cosas que la gente puede y debe hacer, no dejando espacio a las oportunidades creadas e impedidas por las elecciones personales que las personas realizan dentro de dicho marco. De no ser así, dentro de la estructura básica habría instituciones que dependan menos de la ley que de las acciones de los individuos, por lo que la justicia no podría excluir el comportamiento elegido.

En el caso particular del criterio distributivo del test de la envidia, es imposible prescindir de la dimensión no coercitiva de las instituciones de la estructura básica, ya que aquello que se envidia y opera como criterio de justicia se encuentra determinado por las pautas establecidas por el ethos compartido. Una característica diferencial de este criterio se encuentra en que quienes aseguran los niveles de envidia aceptados son los propios individuos, por lo que es determinante el papel que juega el conjunto de valores, creencias y pautas de comportamiento personal compartidos. El ethos establece los parámetros para las diferencias que son aceptadas sin que se socave el autorrespeto del individuo, y en tal sentido modela el criterio de justicia. Por lo tanto, no es suficiente para fundar pautas distributivas justas establecer solamente a nivel político criterios distributivos, sino que para que puedan efectivamente operar, es necesario un ethos orientador de las elecciones y decisiones personales que coincida con tales criterios. Como ejemplo de esto último puede tomarse el proyecto común de la reconstrucción de la economía en los países europeos de la posguerra, que tuvo el efecto de moderar el deseo de ganancia personal, y que provocó consecuencias distributivas más igualitarias, sin que esto haya significado una disminución en el crecimiento económico y la productividad(21).

En consecuencia, puede afirmarse que ética y política se presentan en un continuo. No es posible tener una

sociedad justa si no hay una coincidencia entre el comportamiento de los ciudadanos y los parámetros que se establecen a nivel político. Entonces, al volver a considerar la envidia como criterio limitador de la desigualdad, dicho criterio cobra sentido en tanto que remitido a un ethos igualitario de trasfondo, y en virtud de ello la desigualdad aceptable responde a una cierta autocomprensión de una sociedad, por la cual para algunas sociedades cierta desigualdad es tolerable cuando en otras no lo es. Esta autocomprensión es la que permite que surjan los procesos de integración entre lo personal y lo político, que respaldan la constitución del ethos igualitario el cual oficia como parámetro distributivo. Por lo tanto, solamente si contamos con ciudadanos integrados, de tal manera que haya una continuidad entre ética y política, será posible sentar las bases para una sociedad justa en términos igualitarios. Es decir, la sola implementación de principios a nivel político no es suficiente, ya que la justicia puede ser socavada por las creencias y valores compartidos a nivel comunitario. Veamos esto detalladamente a través de dos casos.

Recordemos que para los mecanismos distributivos y compensatorios que han sido tomados de la igualdad de recursos de Dworkin, las diferencias a nivel de dotación natural deben ser neutralizadas, así como también todas las circunstancias que son arbitrarias desde un punto de vista moral. Su intención es que a través de la compensación implementada por el mercado hipotético de seguros los ciudadanos solamente se diferencien por el esfuerzo y la ambición(22).

Sin embargo, este modelo puede ser especificado, por ejemplo, en dos sociedades diferentes, y de acuerdo a las características de cada una podrán observarse resultados sustancialmente divergentes desde el punto de vista de la justicia. Supongamos que la primera de estas sociedades cuenta con individuos que comparten una visión fuertemente igualitaria, mientras que la segunda está constituida por individuos egoístas racionales de tal manera que el principal motor que los mueve es la maximización de sus beneficios. En el primer caso, la aplicación del modelo tendrá como consecuencia que la diferenciación provocada a través de la ambición y el esfuerzo, no será tan marcada como en el segundo. Las razones para ello son que una sociedad fundada en relaciones igualitarias en las que puede esperarse una

significativa influencia de la solidaridad, hará que el test de la envidia opere a un nivel de diferenciación menor que en el segundo caso. En la segunda sociedad, en tanto que la lógica imperante es la de maximización del beneficio -y esto puede operar como un ideal regulativo-, las diferencias entre quienes se encuentran mejor y peor posicionados serán significativamente mayores. Esto último se debe a que todos aceptarán como paradigmático y deseable, es decir, como un modelo a emular, a aquellos que alcanzan los niveles más altos en la distribución de la riqueza de la sociedad.

Teniendo estos ejemplos como trasfondo, volvamos a los criterios de Dworkin, quien al establecer pautas distributivas sensibles a la ambición y el esfuerzo pero insensibles a la dotación natural, tiene una de las dificultades mayores en implementar una efectiva distinción entre estos conceptos, ya que la ambición y el esfuerzo se encuentran influenciados y modelados por la dotación natural a lo largo de la historia personal de cada individuo. La dificultad es ciertamente difícil de erradicar. Dworkin asimila las fuertes diferencias de ingreso con diferencias en la dotación natural, por lo que su propuesta es la de establecer un impuesto progresivo a la renta que refleje mayores cargas a quienes se benefician en mayor medida de su talento, pero dejando como contrapartida un margen significativo para la diferenciación a partir de aquellos componentes que no son gravables(23). La propuesta solamente tiende a limitar el efecto de la diferenciación arbitraria, pero no incorpora el parámetro de la comunidad como modulador de dicha diferenciación, lo que a nuestro entender limita las posibilidades de mitigar los efectos de la dificultad señalada.

Al respecto, la sociedad del primer caso, con el trasfondo de un ethos igualitario puede contribuir a contrarrestar el efecto diferenciador que tiene la influencia de la dotación natural en la ambición y el esfuerzo. En una sociedad como ésta, las diferencias entre los extremos en el control de recursos son menores porque sus integrantes no consideran justificada una alta diferenciación, por lo que el test de la envidia operaría con diferenciaciones menores que en otros casos. Ante el posible cuestionamiento de que un trasfondo de este tipo incluso limitaría las posibilidades de la diferenciación a través de la ambición y el esfuerzo, podría responderse que en tal caso los mejor posicionados estarían designando voluntariamente parte de sus

recursos para la preservación de unas características comunitarias socialmente compartidas y consideradas valiosas por todos.

Por otra parte, la sociedad del segundo caso, bajo los mismos criterios distributivos que se implementarían políticamente en la sociedad solidaria, ampararía una diferenciación que, lejos de contrarrestar los efectos de la dotación natural, los promueve, lo que es inadmisibles desde un punto de vista igualitarista. Por lo tanto, la implementación de un criterio distributivo igualitario necesariamente requerirá del trasfondo de un ethos igualitario, y esto último habilita al pasaje de la justicia distributiva a la teoría de la democracia, porque solamente a través de una opinión pública deliberante se puede modelar ese ethos igualitario.

Para ajustar el cuadro introducido en el apartado anterior puede presentarse el siguiente esquema, donde la autonomía plena habilita a la introducción de criterios distributivos propios de la igualdad de medios, y dentro de ésta el límite a la desigualdad permitida radica en la pérdida de autorrespeto que pasa a estar determinado por el trasfondo de un ethos igualitario.



4) Reflexiones finales

Nuestro mundo se encuentra crecientemente amenazado por un destino de Morlocks y Eloi. Esto lo vemos a diario toda vez que miramos las noticias o simplemente recorremos las calles de nuestras ciudades. Las responsabilidades por estos resultados son múltiples, pero en nuestro caso particular requiere que contribuyamos desde la filosofía, presentando programas normativos que permitan asegurar un futuro en el que se vean realizados los ideales de igualdad, libertad, solidaridad, participación ciudadana y reconocimiento recíproco: En este trabajo hemos introducido algunas de las variables que consideramos imprescindibles para asegurar esto último.

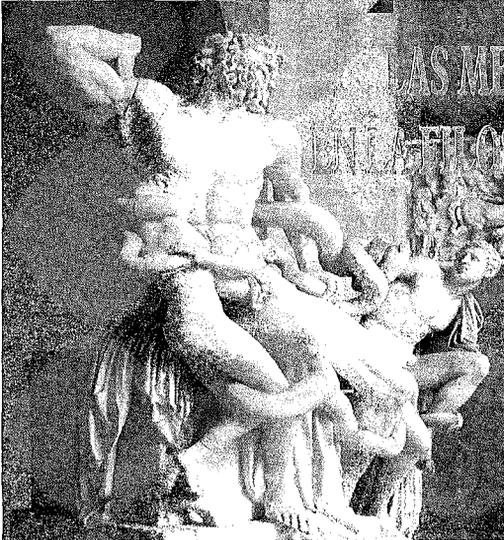
Las mismas consisten en una propuesta de justicia distributiva con dos principios de justicia que responden a una lógica distributiva de medios y a una de capacidades. La razón para apelar a esta doble lógica es que cada una corresponde a un estadio de desarrollo de la autonomía, por lo que lejos estamos de asumir sujetos invulnerables y capaces en términos absolutos de realizar los procesos de deliberación y toma de decisiones. Solamente una perspectiva ciega a la realidad que impone la pobreza y la marginación en el Tercer Mundo podría partir de un supuesto de este tipo.

Por otra parte estos criterios distributivos y compensatorios operan como guía para un posible diseño de políticas públicas que apunten a asegurar un desarrollo de capacidades elementales en términos de mínimos, y que responsabilicen a los ciudadanos por sus decisiones una vez que hayan superado el umbral de la autonomía. De este enfoque podrían tomarse como posibles medidas políticas universalistas sanitarias, educativas, de vivienda o alimentación, al igual que políticas focalizadas en los sectores más vulnerables que les aseguren a través de la expansión de sus capacidades superar el umbral de la autonomía. La falsa oposición entre políticas universalistas y focalizadas es un síntoma de la ausencia de una discusión normativa profunda en nuestro continente. Una vez que se recorre las teorías de justicia con cierta intensidad, se puede corroborar que ambas estrategias pueden trabajar conjuntamente siempre y cuando se cuente con un respaldo normativo sólido. Este trabajo pretende contribuir a ello.

Notas

14. Cf. Ronald Dworkin, "What Is Equality? Part II: Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n° 4, 1981, pp. 283-345, p. 297.
15. Cf. Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1989, pp. 272-274.
16. Cf. A. Sen, "El bienestar, la condición de ser agente y la libertad. Conferencias "Dewey" de 1984", en *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 77.
17. Cf. R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, pp. 299-303. Es de señalar que Sen ha criticado a Dworkin, equiparando la igualdad de recursos con la teoría de bienes primarios de Rawls y en consecuencia criticándola por su rigidez a la variabilidad intersubjetiva, pero en la nota 12 de "Justicia: medios contra libertades" reconoce la flexibilidad del mercado hipotético de seguros, lo que también abona esta posibilidad interpretativa. Cf. A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado*, nota 12.
18. Una de las listas de mayor influencia es la de Nussbaum. Cf. *Martha Nussbaum, Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 78-80.
19. Cf. Gustavo Pereira, "La envidia como criterio de justicia distributiva", *Aréte*, Vol. XIII, N° 1, 2001, pp. 115-120.
20. Cf. Gerald A. Cohen, "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 21, n° 1, 1997, pp. 3-30.
21. Cf. *Ibid.*, pp. 26-27. También Joseph Carens, "The socialist principle of distribution", *Social Philosophy & Policy*, vol. 20, n° 1, 2003, pp. 145-176, pp. 150-152.
22. Cf. R. Dworkin, "What Is Equality? Part II: Equality of Resources", pp. 295-320; *Sovereign Virtue*, p. 322-339.
23. Cf. *Ibid.*, pp. 325-327.

in praesenti



Laocoonte y sus hijos

LAS METÁFORAS DEL CUERPO EN LA FILOSOFÍA DE JEAN-LUC NANCY;

Nueva carne, cuerpo sin órganos
y escatología de la enfermedad.

Por: Dr. Adolfo Vásquez Rocca*
Universidad Católica de Valparaíso
Universidad Complutense de Madrid.

Resumen:

1.- Corpus; La Filosofía del cuerpo de Jean-Luc Nancy.



Se indaga el pensamiento de Jean-Luc Nancy en torno al cuerpo, en particular su tesis de que no tenemos un cuerpo, sino que -más bien- lo somos, para luego del sujeto como exterioridad y exposición infinita, como cuerpo

volcado hacia fuera. Se propone una discusión en torno al estatuto ontológico y epistémico del cuerpo y las prácticas médicas asociadas a las experiencias traumáticas y límites del mismo, con particular atención al trasplante, donde se ausculta el debate entre quienes pretenden ver en este una aventura metafísica y quienes lo conciben como una proeza técnica, donde no sólo conforman nuevas formas de subjetividad, sino también una 'nueva carne'. Así en las fronteras entre lo natural y lo artificial surge la posibilidad de pensar en un cuerpo fragmentado, en un cuerpo cuyos órganos se hayan emancipado, en lo que Deleuze y Guattari llamaron un Cuerpo Sin Órganos.

En su obra *Corpus*(1) publicado en Francia en 1992, Jean Luc Nancy(2) desarrolla su Filosofía del cuerpo. Aquí ensaya eliminar toda distancia entre la escritura y el sujeto -que se inscribe en ella-, desarrollando para estos fines los necesarios neologismos propios de toda nueva ontología, en este caso una ontología del cuerpo.

"El cuerpo ya no es el obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo"(3). Esta afirmación de Deleuze reinstala al cuerpo en el dominio del pensamiento. Su capacidad de metamorfosis y de vértigos nos fuerza a interrogar su régimen de signos y valores tanto en el terreno estético-artístico como en el médico-antropológico. La Danza-Teatro(4) y el psicodrama analítico -como estrategias de puesta en escena del cuerpo- pondrán en cuestión los automatismos psíquicos y sociales más comunes. Siendo de este modo las pulsiones del cuerpo, sus vibraciones, su anatomía como destino y su morfo-fisiología las condiciones de posibilidad de los gestos, los que nos imprimen y delatan no sólo de una posición ética, sino también -y fundamentalmente- estética en la constitución de nuestra subjetividad. El vigor, la elegancia, el heroísmo o el júbilo no sólo responden a un talante ético, sino que originariamente son imágenes estéticas que proveen los cuerpos. El cuerpo así pensado se afirma como comportamiento y gesto, como *ethos* y *pathos*.

El cuerpo es para Jean-Luc Nancy una certidumbre confundida, hecha asillas. El cuerpo es un producto tardío, una decantación de Occidente en la que aparece lo desastroso como nuestra angustia puesta al desnudo.

En las representaciones del cuerpo del siglo XX es particularmente interesante la visión siniestra de lo orgánico que transmiten algunos autores en sus obras. Sin duda fueron de gran influencia en este sentido George Bataille, Artaud, Hans Bellmer y sus inquietantes muñecas(5), junto a manifestaciones más recientes como los sacrificios de animales de Wols, o las automatizaciones de Günter Brus, etc. Estas representaciones extremas de la corporalidad quieren contradecir el arquetipo generado por los medios de comunicación del ideal excluyente del cuerpo sano y joven, el cuerpo narcisista, y reivindicar esa parte maldita sometida a la temporalidad, al dolor, y en último extremo a la muerte.

En nuestra cultura se privilegia el sentido de la vista, mientras que la aproximación olfativa, táctil y acústica -los olores, las texturas y los sonidos- están totalmente prosocritos. Lo que ha ocurrido es que la sociedad occidental ha privilegiado la distancia física y la mirada por encima de cualquier otro sentido, hasta tal punto que nuestras experiencias corporales están reducidas, en la mayoría de los casos al sentido de la vista(6).

En la negación de los otros sentidos parece latir el deseo de olvidar el cuerpo como algo precario y precario, que sólo aparece en momentos límite de dolor, placer, sexualidad, fatiga, heridas, como las performances de Beuys, etc. Desde que Rodin iniciara un modo de representación "tortuosa" del cuerpo con su obra "El hombre de la nariz rota" de 1864 donde por primera vez desaparece la experiencia de la representación del cuerpo como unidad, la complejización de la representación del cuerpo no ha hecho más que acentuarse. A partir de esta obra comienzan a aparecer representaciones parciales, órganos separados, sobre todo sexuales, que posteriormente Deleuze y Guattari llamarán máquinas desearcadas(7). Este proceso de descomposición y fragmentación del cuerpo se hará más radical en autores como Neuman, Sherman y Guber que en los años 80 y 90 se verán afectados por la realidad del SIDA que iniciará en la idea del cuerpo precario, fragmentario, sometido a la temporalidad(8) y la decrepitud.

En su obra Nancy recorre precisamente este cuerpo, en su morfología y organización, esto es, como una *suma*, como un *corpus*. Ahora bien, esta descripción del conjunto de manifestaciones del cuerpo se sustrae de las imágenes y el discurso del organismo desde los cuales ha sido explicado siempre -construyéndose así en un contra-discurso, esto es, en una crítica literaria-epistemológica. Este modo de hacer hablar al cuerpo lo sustrae del horizonte bio-teológico del organismo para entregarlo al horizonte del acontecimiento, lo cual implica dejar de pensar en un cuerpo organizado sobre la base de una finalidad separada de sí mismo, ya sea que le trascienda o le anteceda. Ya no se podrá hablar de finalidades en función de un cuerpo post-orgánico o in-orgánico que se encuentra direccionado a un fin trascendente, sino que lo que acontece, sucede como evento determinado en sí mismo. El cuerpo es un objeto dado a un pensamiento finito. De allí la afirmación fundamental de Nancy: "no tenemos un cuerpo, sino que somos un cuerpo"(9).

La eclosión de las nuevas tecnologías no sólo está conformando nuevas formas de subjetividad, sino también, y esto es lo más provocador, una "nueva carne". El cuerpo ha dejado de ser algo natural. Proliferan los implantes y los injertos en un rediseño paroxístico del cuerpo humano, sometido ya no sólo a la auscultación, sino a su hibridación, fragmentación e incluso a su vaciamiento.

El cuerpo ha dejado de ser natural, ingiere alimentos elaborados agrotecnológicamente; se somete a trasplantes, recibe prótesis diseñadas para sentirse de extensión.

La morfología y la anatomía se encuentran en la mesa de disección de la biotecnología, que trabaja a partir de la fatiga del material humano, de la deriva identitaria de los cuerpos. El hombre que ha dejado de ser humano, para adentrarse en una condición pos-humana, el trasplantado, el cyborg, el androide -con referencias a la cúpula animal-máquina. O tal vez se trate de máquinas órbites. De injertos, prótesis e implantes en las fronteras entre lo natural y lo artificial.

Operando desde las imágenes la desestabilización del cuerpo como un híbrido difícil de precisar, estas operaciones técnicas -por momentos turbadoras- devuelven al sujeto contemporáneo en su radical alienación, en el límite de no ser ya él mismo, de estar ya desposeído de sí, sin intimidad posible, totalmente expuesto en la sociedad del espectáculo, volteado hacia las formas de la exterioridad.

La reflexión sobre el cuerpo es así una clave hermenéutica para leer el momento posthumano(10). El tema del cuerpo nos conduce a posiciones filosóficas, artísticas(11), científicas y tecnológicas encontradas, donde intentan praxolecer intereses económicos asociados a la nueva industria de la ingeniería genética y las prácticas biotecnológicas a ella asociadas. El uso y abuso de la imagen del cuerpo en la publicidad, el arte, la prensa, y el cine de anticipación aumenta nuestro desasosiego ante un cuerpo humano que sabemos en constante reestructuración y re-diseño, esdrújulo ante lo natural y lo artificial.

El cuerpo pierde así sus dimensiones, su capacidad representativa para acoplarse indiferenciadamente con nuevas máquinas y nuevas sustancias (psicótropicas) transformándose en un híbrido biológico-químico. Dando paso a la posibilidad de pensar en un cuerpo fragmentado, en un cuerpo cuyos órganos se hayan emancipado, en lo que Deleuze y Guattari llamaron un Cuerpo Sin Órganos(12).

Para Deleuze y Guattari no es posible acceder al cuerpo sin órganos, él es un límite. Sin embargo el ya se avizora -ya nos asomamos- y -de algún modo- ya estamos en él.



bub66csh

El cuerpo sin órganos está en marcha: los órganos destruidos en el cuerpo hipocóndrico; los órganos alacidos por influjos, pero también reconstituidos por energías excitantes en el cuerpo paranoico; la lucha interior activa librada contra los órganos, y que acaba en la catatonia, en el cuerpo esquizofrénico; podemos así visualizarlo proyectivamente amañándose todavía amoro, tanteando como un ciego o corriendo como un loco, viajero del desierto y nómada de la estepa. En él dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos, buscamos nuestro sitio, conocemos nuestras dichas más inauditas y nuestras más fabulosas caídas, penetramos y somos penetrados, amamos (13).

El cuerpo sin órganos es así un conjunto de prácticas para lograr desprenderse del cuerpo. El cuerpo sin órganos sólo puede estar poblado por intensidades de dolor. Sólo las intensidades pasan y circulan (14).

La verdad del sujeto es su exterioridad y su excesividad: su exposición infinita, el cuerpo volcado hacia fuera. De esto se desprende una ialtrofilosofía. No hay enfermedades o, si se quiere, no tenemos enfermedades, lo que hay son enfermos. "Soy la enfermedad y la medicina, soy la célula cancerosa y el órgano trasplantado, soy los agentes inmunodepresores y sus paliativos, soy los ganchos de hilo de acero que me sostienen al estéril y soy ese sitio de inyección cosido permanentemente bajo la clavícula, así como ya era, por otra parte, esos clavos en la cadera y esa placa en la ingle" (15).

Aquí se puede advertir que esta idea gravita alrededor del discurso de Derrida sobre la Diferencia: la diferencia entre el pensamiento y el cuerpo, entre forma y contenido. Aquí *Corpus* expone un concepto de cuerpo que se contrapone a la concepción platónica del cuerpo como cárcel o receptáculo del alma. La idea e imagen de un confinador da paso a una metáfora de la deconstrucción orgánica -en este caso del texto, a través de la cual Nancy no quiere escribir *del* sobre el cuerpo, sino quiere escribir e inscribir el cuerpo. Escribir el cuerpo significa hacer inscripciones sobre él, tocarlo y esculpirlo con el pensamiento, desarrollar una somato-grafía, para hacer que el cuerpo mismo sea leído. "Hay, en conclusión, casi una promesa de callar. Y no tanto de callar a propósito del cuerpo, sino más bien de callar al cuerpo, sustrayéndolo materialmente a las importantes significancias, aquí, directamente, en la página escrita y leída" (16). Es una tentativa de comunicar el cuerpo sin significado, de plasmar el texto siguiendo las formas de la carne. La escritura apropiada del cuerpo se posiciona sobre el límite que separa el pensamiento desde el cuerpo, del cual el lenguaje toca su indecible alteridad. Más que en la escritura, en su límite: "La escritura tiene su lugar en el límite (...). A la escritura le corresponde sólo tocar al cuerpo con lo incorpóreo del sentido y de convertir, entonces, lo incorpóreo en tocante y el sentido en un toque (...). La escritura llega a los cuerpos según el límite absoluto que separa el sentido de ella, de la piel y los nervios de ellos. Nada pasa, y es exactamente allí que se toca" (17).

La escritura apropiada del cuerpo se posiciona sobre el límite que separa el pensamiento desde el cuerpo, del cual el lenguaje toca su indecible alteridad. Más que en la escritura, en su límite, en su punto extremo, en la extremidad de la escritura (18). "La escritura tiene su lugar en el límite (...). A la escritura le corresponde sólo tocar al cuerpo con lo incorpóreo del sentido y de convertir, entonces, lo incorpóreo en tocante y el sentido en un toque (...). La escritura llega a los cuerpos según el límite absoluto que separa el sentido de ella, de la piel y los nervios de ellos. Nada pasa, y es exactamente allí que se toca" (19).

El cuerpo es un límite porque este es aquella zona neutra en la cual lo conocido desemboca en el otro respecto de sí. La línea de separación es el único lugar desde el cual el lenguaje toca lo indescribible, y desde el cual el pensamiento puede, en una intuición fugaz, tocar el cuerpo, dejándolo en lo que es, pura alteridad.

Ahora bien, desde otra perspectiva puede -además- señalarse siguiendo a Nancy que el ser de los sentidos, esto es, del cuerpo volcado hacia fuera, no sería otro que el de la noción misma (en sentido puro) de "sentido" en tanto dirección sexual del cuerpo hacia el otro inalcanzable. De ahí que el sentido no pueda quedar jamás concluido o clausurado sobre sí mismo y que la pregunta por el sentido, de la vida o de cualquier ente o ser se inscriba en la dura corporalidad y en la relación sin relación de la diferencia sexual o de la preposición "con" que separa a los que se tocan. La pregunta filosófica por el sentido sería un gesto de aproximación hacia la distancia intrasitable, excesiva que evidencia la misma separación que trata de cruzar y homogeneizar la carnicidad de otro cuerpo. Por eso escribe quizá Nancy en *El olvido de la filosofía* (20): "Nosotros somos el sentido". Explicando allí como el reino del significar, con su consustancial síntesis de lo inteligible y lo sensible funcionando en toda la historia de Occidente, ha llegado a su agotamiento; hoy el sentido salta sobre la clausura del significar y salta al pensamiento en el límite de un sentido sin significado. En *Corpus la experiencia del sentido y de la libertad* se escribe con el cuerpo o, más bien habría que decir, el cuerpo es la libertad desencadenándose, escribiéndose en tanto se entrega a lo que desinventa desde fuera su identidad. El "proyecto" de una búsqueda de un nuevo pensamiento de la libertad (21) que respetara la libertad hasta el punto de sustraer su pensamiento o su acción a toda idea, puesto que la idea es el modelo de la identidad inmutable, se reactiva quizá de un modo noveloso en esta filosofía del cuerpo y del ser como comunicación.



bu66share

La idea de cuerpo que surge es esa de lugar de abertura del ser, lugar de existencia. El lugar es un espacio abierto, indefinido, a-céfalo y a-falico, a-estructural, que recibe la propia estructura por el pensamiento que cada vez lo piensa. La característica de un cuerpo es el de ser una exterioridad no pensable en sí misma, ni pensante, una atención que pesa fuera del pensamiento y que lo fuerza a calibrar alrededor de sí misma el propio movimiento, porque más allá de él no hay nada. Así como la piel que nos recubre es el umbral en el cual suocada nuestra exposición al exterior, sobre el cual se conectan y se cruzan las diferentes "esleías", por medio de las cuales nos tocamos y enfermamos en contacto. El cuerpo es el ser aquí y ahora, es la exposición de la existencia, la superficie. Cada zona del cuerpo tiene en sí misma el valor de lugar de exposición del ser, sin algún talos extrínseco. El cuerpo es la exposición finita de la existencia que en eso se vuelve evidencia. Si para Descartes la verdad del pensamiento es la única clara y distinta, para Nancy la única verdad es la evidencia sensible aquí y ahora de este cuerpo, de esta materia, sin jerarquías, en cada uno de sus lugares.

El conocimiento del y por medio del, cuerpo nunca es total y absoluto, sino mortal y fragmentado, y la forma del discurso que mejor lleva tal saber es la de un *Corpus*, justamente, una cartografía, una elenco de las zonas del cuerpo que ofrece un conjunto de acercamientos ecúicos, mostrando todo lo que puede ser para nuestra exploración sin programa ni prejuicio. Lo que importa en *Corpus* no es el todo orgánico, sino las partes constitutivas y sus posibles, en cuanto múltiples, relaciones. Fragmentación, suspensión e interrupción, devienen en importantes características de dicho texto, porque cada parte tiene el mismo valor, y es un lugar de venida a la presencia del cuerpo, y por consecuencia del ser.

2. Metáforas y escatología de la enfermedad; Autotrasplante.

Nada tiene que ver el dolor con el dolor
nada tiene que ver la desapearación con la desapearación
Las palabras que usamos para designar esos cosas están vicadas
No hay rimbombes en la zona muerta
Ahí, según una imagen de uso, violada espera la muerte a sus nuevos arañales
acabada hasta la repugnancia, y los médicos
son sus peluqueros, sus maricutas, sus usurarios,
la mezquitan, la dislocan, la domestican, la encarecen
porque esa hestia tulsosa es una fomentada demeradora
Nada tiene que ver la muerte con esta imagen de la que me retrato
todas nuestras maneras de referirnos a las cosas están vicadas
y éste no es más que otro modo de vicadas(21).

Enrique Lihn, *Diario de Muerte*

Muchas de las pestes y enfermedades que diezaban a grandes porciones de la población mundial han sido controladas, otras tantas comienzan a surgir. Al mutar nuestro entorno, al modificarse nuestros modos de vida y -como resultado- nuestros propios cuerpos, nos enfrentamos a nuevos e inesperados males, los que se ciernen sigilosos desde la zona muerta.

No es absurdo suponer que el exterminio del hombre comienza con el exterminio de sus gémemes(23). Tal como es, con sus humores, sus pasiones, su sexo, sus fluidos y secreciones, el propio hombre no es más que un sucio y pequeño germen, un virus irracional y alélico que altera y pone a su mundo en estado de alerta permanente. La posibilidad de la avería, la latente potencia viral, epidémica y virulenta generan nuestras prótesis protectoras, nuestras fantasías genéticas como sistemas de defensa inmunológicos.

La muerte, tal como la describe Jean-Luc Nancy, es la devoradora que asoma su peor faz en esa hestia tulsosa que llamamos cáncer: un linfoma del que nunca habíamos notado más que su eventualidad, señalada en el prospecto de la citostopina(24). Un intruso cuya irrupción obedece a alguna baja inmunitaria o la locura expansiva de alguna célula. El cáncer es el rostro estragado del intruso. Extraño a nosotros mismos en el nos enajenamos y esto con independencia a la naturaleza exógena o endógena de los fenómenos cancerosos. La imaginación resulta inútil para todas las posibilidades que alberga este trance, todas nuestras maneras de referirnos a él están vicadas.

El tratamiento exige una intrusión violenta. Incorpora invasivas quimio y radioterapias. Al mismo tiempo que el linfoma roe el cuerpo y lo agota, los tratamientos lo atacan y lo debilitan. Aun la morfina, que calma los dolores, provoca otro sufrimiento: el embrutecimiento y el extravío.

El tratamiento más elaborado se denomina "autotrasplante" (o "trasplante de células madre"); después de haber vuelto a activar la producción linfocitaria por medio de "factores de crecimiento", durante cinco días seguidos extrae glóbulos blancos (se hace circular toda la sangre fuera del cuerpo y los extraen mientras esta circula). Los congelan. Luego el paciente es puesto en una cámara estéril durante tres semanas donde le aplican una fuerte quimioterapia, que deprime la producción de la médula antes de reactivarla mediante el reimplante de las células madre congeladas (sobrevuela un extraño olor a ajo durante este procedimiento...). La baja inmunitaria llega a niveles extremos y genera fuertes fiebres, micosis, trastornos en seno, antes de que la producción de linfocitos se recupere(25). Aquí, en *El intruso* este raro ensayo de extracción netamente autotrófica, Jean-Luc Nancy cuenta y analiza su propio trasplante de corazón. Más allá de las previsible preguntas sobre la técnica y su relación con el hombre, Nancy no sólo se permite el uso robusto de la primera persona, sino que no evita formas cursis: "Un corazón que late a medias es sólo a medias mi corazón", escribe en un momento.



Jean-Luc Nancy

Se sale desorientado de la aventura. Uno ya no se reconoce: pero "reconocer" no tiene ahora sentido. Uno no tarda en ser una mera fluctuación, una suspensión de ajenidad entre estados mal identificados, dolores, impotencias, desfallecimientos. La relación consigo mismo se convierte en un problema, una dificultad o una opacidad: se da a través del mal o del miedo, ya no hay nada inmediato, y las meditaciones cansan.

La identidad vacía de un "yo" ya no puede reposar en su simple adecuación de identidad, cuando se enuncia: "yo sufro" se implican dos "yoes" extraños uno al otro (pero que sí empujan a tocarse). En este "yo sufro" escondido, yo rechaza al otro(26).



es.passado.com

Yo termino/termina por no ser más que un hilo tenue, de dolor en dolor y de ajenidad en ajenidad. Se llega a cierta continuidad en las intrusiones, un régimen permanente de la intrusión: a la ingesta más que cotidiana de medicamentos y a los controles en el hospital se agregan las consecuencias dentales de la radioterapia, así como la pérdida de saliva, el control de los alimentos y el de los contactos contagiosos, el debilitamiento de los músculos y de los riñones, la disminución de la memoria y de la fuerza para trabajar, la lectura de los análisis, las reincidencias insidiosas de la mucositis, la candidiasis o la polineuritis, y esa sensación general de no ser ya dissociable de una red de medidas, de observaciones, de conexiones químicas, institucionales, simbólicas, que no se dejan ignorar como las que consiguieron la trama de la vida cotidiana y, por el contrario, mantienen incesante y expresamente advertida a la vida de su presencia y su vigilancia. Soy ahora indisoluble de una disociación poliforme.

Aquí también cabe preguntarse ¿Qué es lo que acontece en la vivencia dissociada del trasplantado? Todos los signos pueden oscilar, todos los puntos de referencia inventarse, sin reflexión e incluso sin identificación de ningún acto ni de permutación alguna.

¿Yo (quién), "yo"?; esta es precisamente la pregunta, la vieja pregunta: ¿Cuál es ese sujeto de la enunciación, siempre ajeno al sujeto de su enunciado, respecto del cual es forzosamente el intruso, y sin embargo, nuestra fuerza, de ese otro "yo" hemos recibido el corazón, el corazón de otro.

Hace menos de cuarenta años atrás no se hacían trasplantes, y sobre todo, no se recurría a la ciclosporina, que protege contra el rechazo del órgano trasplantado. Dentro de veinte años seguramente se practicarán otros trasplantes, con otros medios. Se produce un cruce entre una contingencia personal y una contingencia en la historia de las técnicas. Antes, ya habríamos muerto; más adelante seríamos, por el contrario, unos sobrevivientes. Pero siempre ese "yo" se encuentra estrechamente aprisionado en un nicho de posibilidades técnicas. Por eso es vano el debate entre quienes pretenden que sea una aventura metafísica y quienes lo conciben como una proeza técnica: se trata por cierto de ambas, una dentro de otra.

Ahora bien, la posibilidad del rechazo nos instala en una doble ajenidad: por una parte, la del corazón trasplantado, que el organismo identifica y ataca en cuanto ajeno; por otra, la del estado en que la medicina instala al trasplantado para protegerlo. Deduce su inmunidad para que soporte al extranjero. Lo convierte, entonces, en extranjero para sí mismo, para esta identidad inmunitaria que es un poco su firma fisiológica.

Notas

(*) Dr. Adolfo Vázquez Rocca. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Postgrado Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía IV, Teoría del Conocimiento y Pensamiento Contemporáneo. Áreas de Especialización: Antropología y Estética. Profesor de Postgrado del Instituto de Filosofía de la PUCV, del Magister en Etnopsicología, Escuela de Psicología PUCV, Profesor de Antropología y de Estética en el Departamento de Artes y Humanidades de la UNAB. Profesor asociado al Grupo Theoria, Proyecto europeo de Investigaciones de Postgrado. Director de la Revista Observaciones Filosóficas <http://www.observacionesfilosoficas.net/>. Secretario de Ejecutivo de PHILOSOPHICA, Revista del Instituto de Filosofía de la PUCV <http://www.philosophica.ucv.cl/editorial.htm>, Editor Asociado de Psikeba—Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales, Buenos Aires— <http://www.psikeba.com.ar/>, miembro del Consejo Editorial de Escaner Cultural—Revista de arte contemporáneo y nuevas tendencias— <http://www.escaner.cl/> y Director del Consejo Consultivo Internacional de Convergencias, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo. adolfovrocca@gmail.com

(1) NANCY, Jean Luc., *Corpus*, Ed. A.M. Métaillé, París, 1992 / versión italiana: NANCY, Jean Luc, *Corpus*. Ed. Cronopio, Napoli, 2001, en español: NANCY, Jean Luc, *Corpus*. Ed. Arena Libros, Madrid, 2003.

(2) JEAN-LUC NANCY (Burdosio, 1940) es profesor de Filosofía de la Universidad de Estrasburgo desde 1968. Ha sido profesor invitado en las Universidades de Berkeley y de Berlín. Colaborador cercano de Piv. Laocoe-Labarte con quien ha escrito, entre otros, el libro *El mito nazi*, y de J. Derrida. Nancy forma parte de lo más visible de una segunda línea de pensadores franceses, semilanzados fuera de su país, referentes locales en París y en otras universidades del mundo. Continuando una tradición ecléctica pero delimitable del ensayo ensuido, más fácil de reconocer por sus títulos y su estilo antes que por sus objetos de estudio, Nancy viene acumulando prestigio y una extensa obra cuyos giros hacia la literatura, el arte o la política—sobre la que teoriza con relativo éxito desde principios de la década del 80—no logran sacarlo de la nomenclatura, siempre vaporosa, de "filósofo".

(3) DELEUZE, Gilles. *La imagen-tiempo*. Estudios sobre cine 2, Ed. Paidós, Barcelona, 1987

(4) VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Pina Bausch; Danza Abstracta y Psicoanálisis", En *Margen Cero*, Madrid, 2006 <http://www.margencero.com/articulos/salafixicos3/bausch.htm>

(5) AKSENCHUK, Rosa, "La Mujerza" (*La Pompee*), *Simulacro y anatomía del deseo* en Hans Belmer,

en Revista Observaciones Filosóficas, Nº 4, 2007, http://www.observacionesfilosoficas.net/Manu_neca.html

(6) BERNÁRDEZ RODAL, Asun, "Espacio expresivo y cuerpo extremo: una experiencia del límite", Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid, 2007.

(7) La producción de deseos es inconsciente, como bien vio Freud. Pero en lugar de la producción de deseos Freud instauró un teatro burgués, porque instauró en el inconsciente la mera representación. En cambio, el deseo tiene poder para engañar su objeto. Las necesidades derivan del deseo, y no al revés. Desear es producir, y producir realidad. El deseo como potencia productiva de la vida. La máquina deseante es un sistema de producir deseos; la máquina social es un sistema económico-político de producción. En la máquina deseante ven Deleuze y Guattari ante todo flujos. Toman la idea de Lawrence: la sexualidad es flujo. Todo deseo es flujo y corte. Flujo de espermia, de orines, de leche, etc.

(8) *Ibid.*

(9) NANCY, Jean Luc, *Corpus*. Ed. Arena Libros, Madrid, 2003

(10) VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Peter Sloterdijk y Nietzsche; De las antropoteorías al discurso del posthumanismo y el advenimiento del super-hombre", *Psikeba Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales*, Nº 3, 2006, Buenos Aires, <http://www.psikeba.com.ar/articulos/AVS/Sloterdijk-nietzsche.htm>

(11) Fragmentación, hibridación, desgarrar e incluso morbosidad, son algunos de los adjetivos que podemos otorgar a la obra de ciertos artistas que -como Francis Bacon- han tratado el cuerpo humano de una manera violenta para hacernos despertar de ese sueño de la razón de poseer un cuerpo que ignore la muerte y el sufrimiento. Esta reivindicación de la corporalidad desde su vertiente más trágica y perecedera podría ser también la base de manifestaciones aparentemente más banales como las nuevas tendencias en la body-moda, estrategias adolescentes de escenificar y decorar (intervenir) su cuerpo, como el tatuaje y el piercing.

(12) DELEUZE Y GUATTARI, Gilles y Felix, *El Cuerpo sin Órganos*, 2000, *El Anti-Ejército: Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995

(13) DELEUZE Y GUATTARI, *El Cuerpo sin Órganos*, 2000: 156

(14) DELEUZE Y GUATTARI, *El Cuerpo sin Órganos*, 2000: 158

(15) NANCY, Jean-Luc, *El Intruso*, Éditions Galilée, Paris, 2000. Traducción: Margarita Martínez, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, Colección Nómadas.

(16) NANCY, Jean Luc; *Corpus*. Ed. Arena Libros, Madrid, 2003

(17) NANCY, Jean Luc; *Corpus*. Ed. Arena Libros, Madrid, 2003

(18) MATELLI, Federica, "Jean-Luc Nancy Corpus, pensamiento oblicuo", en *Action Art*, Barcelona, 2006.

(19) NANCY, Jean Luc; *Corpus*. Ed. Arena Libros, Madrid, 2003

(20) NANCY, Jean Luc, *El olvido de la filosofía*, Arena, 2003

(21) NANCY, Jean-Luc, *La Experiencia de libertad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1966.

(22) LIHN, Enrique, *Diario de Muerte*, Editorial Universitaria, Santiago, 1990.

(23) SAUDRILLARD, Jean, *La Transparencia del Miel*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2001, p. 70.

(24) NANCY, Jean-Luc, *El Intruso*, Éditions Galilée, Paris, 2000. Traducción: Margarita Martínez, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, Colección Nómadas.

(25) NANCY, Jean-Luc, *El Intruso*, Éditions Galilée, Paris, 2000. Traducción: Margarita Martínez, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, Colección Nómadas.

(26) NANCY, Jean-Luc, *El Intruso*, Éditions Galilée, Paris, 2000. Traducción: Margarita Martínez, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, Colección Nómadas.

Bibliografía

NANCY, Jean Luc , *Corpus*, Ed. A.M. Métailié, Paris, 1992.

NANCY, Jean Luc, *Corpus*. Ed. Cronopio, Napoli, 1995 y 2001

NANCY, Jean Luc; *Corpus*. Ed. Arena Libros, Madrid, 2003

NANCY, Jean Luc , *Corpus*, Ed. A.M. Métailié, Paris, 1992.

NANCY, Jean-Luc, *El Intruso*, Éditions Galilée, Paris, 2000. Traducción: Margarita Martínez, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, Colección Nómadas.

NANCY, Jean-Luc; *L'oubli de la philosophie*, 1986 (El olvido de la filosofía, Arena Libros, Madrid, 2003)

NANCY, Jean-Luc; *L'intruso*, Ed. Cronopio, Napoli, 2000

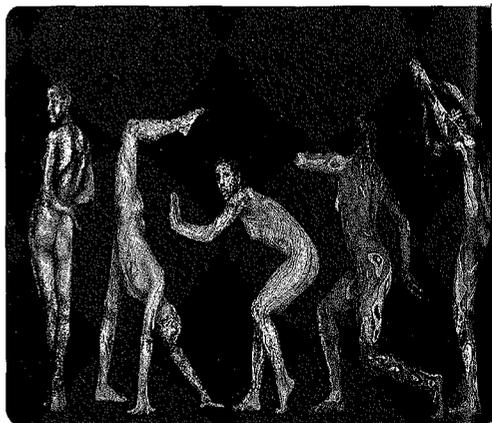
NANCY, Jean-Luc; *L'expérience de la liberté*, 1966 (La experiencia de la libertad, Paidós, Barcelona, 1996)

NANCY, Jean-Luc; *Une pensée finie*, 1990 (Un pensamiento finito, Anthropos, Barcelona, 2002).

NANCY, Jean-Luc; *Levi et a = du rapport sexuel*, 2001 (El "hay de la relación sexual", Síntesis, Madrid, 2003)

NANCY, Jean-Luc, *Un pensamiento finito*, trad. J. C. Moreno Romo, Barcelona, Anthropos, 2002.

NANCY, Jean-Luc; *La création du monde ou la mondialisation*, 2002 (La creación del mundo o la mundialización, Paidós, Barcelona, 2003). La colaboración con Nómadas.



form 7, static, fin 6

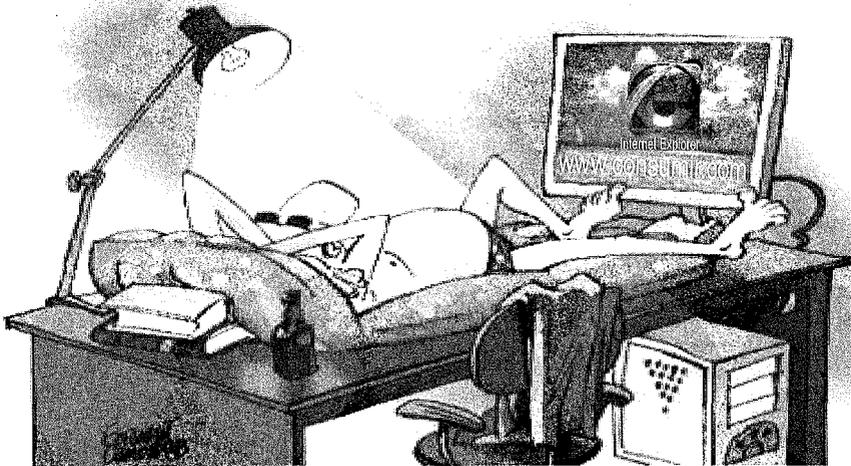
UN NUEVO PARADIGMA: EL PROSUMIDOR EN EL CONTEXTO DE UNA CULTURA DIGITAL

por José Luis Gómez-Martínez
University of Georgia

En la cultura digital que se inicia en las últimas décadas del siglo XX, se denomina *prosumidor* al consumidor activo. Es decir, al consumidor que participa en la producción de los productos que consume. Durante la primera década del siglo XXI el concepto y función del *prosumidor* adquiere una dimensión global, y la acción de prosumir se presenta hoy día como la característica social más destacada de nuestra incipiente cultura digital. Su difusión es todavía muy desigual y se relaciona directamente con el grado de desarrollo tecnológico de los distintos pueblos. Dentro de un mismo pueblo su divulgación es independiente de los avances tecnológicos, y depende más del grado de aceptación de las innovaciones por los distintos sectores de la sociedad. Unos ejemplos nos bastarán para comprender la dimensión práctica del

prosumidor: el conductor que introduce el combustible en su propio automóvil, substituyendo así al empleado que antes efectuaba dicho servicio; el viajero que tramita su propio boleto de avión por Internet; los estudiantes al matricularse en una universidad o colegio haciendo uso de Internet; todos nosotros cuando hacemos nuestras transacciones bancarias a través de Internet o empleamos los cajeros automáticos.

La palabra *prosumidor*, cuya difusión se debe a Alvin Toffler, es el resultado de fundir dos términos, *productor* y *consumidor*, para expresar un nuevo concepto que incluye a ambos: *pro-sumidor*. El término y concepto de *prosumidor* simboliza, pues, la transformación social hacia una cultura digital. Veamos esta transformación en el contexto de las dos grandes culturas que caracterizan nuestra



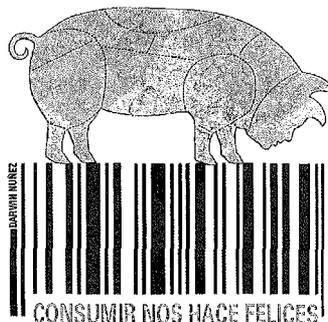
historia desde que el ser humano dejó de ser nómada: la cultura que conformaba el mundo agrícola y la cultura de mercado propia del mundo industrializado (Toffler).

La primera, la cultura agrícola, se caracterizaba por la autosuficiencia, la organización social en torno a la familia o la hacienda, la estratificación social, el poder basado en la tenencia de la tierra, el trabajo para el propio provecho, gamonalismo (feudalismo), la fuerza física (animal o humana) como fuente de energía, etc., etc.

La segunda, la cultura de mercado a que da lugar el proceso de industrialización, se caracteriza por el surgimiento de la fábrica; por la uniformidad, el surgir de la nación-estado, la estandarización, la especialización, el profesionalismo, un gobierno representativo, la centralización, la educación de las masas, el uso de recursos energéticos no renovables. De una producción para el propio uso, se pasa a una producción para el intercambio; de la familia extendida a la familia nuclear. La fábrica exige características específicas de los trabajadores, que eran extrañas en la cultura del agricultor: consistencia, disciplina, puntualidad, obediencia, trabajo repetitivo, etc., etc.



Hoy, percibimos ya el inicio de un nuevo período histórico, la "tercera ola" que proponía Toffler, y que ciertamente es pos-industrial: se trata de una *cultura digital* y del advenimiento del *prosumidor*. Las formas más avanzadas de nuestra cultura humana empiezan a medir hoy día el progreso con un criterio que no es exclusivamente material; llevan consigo el desmantelamiento del concepto de nación-estado que forjó el mundo industrial y que ahora se ve amenazado en sus dos extremos: instituciones supranacionales y exigencias de autonomía locales y regionales —el caso de España en Europa y el Chiapas en México serían buenos ejemplos—. En la producción, las notas distintivas parecen ser la



diversificación, la personalización. Mientras el motor del mundo industrial se alimentaba de recursos naturales no renovables —carbón, gas, petróleo—, la nueva consigna es la del crecimiento sostenible, la del uso de recursos energéticos renovables. Se busca la descentralización de la educación y transformarla de una educación bancaria a una educación liberadora (en el sentido de Paulo Freire), se respeta la diferencia y se promueve el interculturalismo; en el gobierno se cuestiona la estructura de la actual democracia, que ha dejado de ser representativa del ciudadano.

Vista la historia como el proceso de las transformaciones culturales humanas, nuestro presente no es distinto a cualquier momento pasado. La diferencia que hace tan especial nuestra encrucijada actual, es el proceso acelerado de las transformaciones. Suceden en el seno de una misma generación. Empezamos a vivir la transformación misma como lo único estable. Es decir, definimos nuestro entorno no en lo que pueda ser en un momento preciso, sino en el sentido de su transformación: capturar su esencialidad es capturar la dirección del cambio.

Esta realidad impregna y dirige hasta las más recónditas de nuestras relaciones humanas. A la vanguardia del

proceso de transformación destacan nuestros códigos de comunicación. Es aquí donde la fase de encrucijada se hace patente. Junto a la revolución digital, permanece la ilusión de la estabilidad del texto que simboliza la cultura del libro impreso. Las relaciones entre autor, texto y lector, resumen bien el camino y dirección a que apuntan las transformaciones culturales de las que venimos hablando.

Durante la modernidad, fase cultural de la industrialización y de lo que denominamos cultura de mercado, se privilegió el autor; es decir, el mensaje como unívoco, emitido por el autor y que el lector debía descifrar. El poder residía en poseer la información.

Sólo ante la presión de las exigencias del mercado, de la industrialización, se empezó a dar el poder de la lectura al pueblo. Durante el último tercio del siglo XX se comenzó a hablar de pos-modernidad (duda de la modernidad, duda del sentido unívoco del texto, rebelión contra la hegemonía del autor). La información deja de ser privilegio de una minoría; se reclama el derecho al texto a la vez que se rechaza la imposición de un significado unívoco del mismo; es decir, se inicia una fase en la que se privilegia el texto.

El movimiento pos-modernista fue breve. Seguía viendo la realidad a través de la modernidad: si ésta se fundamentaba en la estabilidad del texto, la radicalidad pos-modernista coloca todo su impulso en negar dicha estabilidad. Su énfasis recae en la autonomía e independencia del texto, mas el forcejeo no llega a superar el concepto de "estabilidad" en el sentido de permanencia o no permanencia. Se necesitaba dar un paso más. La pos-modernidad nos había liberado de la imposición del autor sobre el texto (del sentido unívoco del texto), pero había que superar el debate e integrar el texto en el proceso dinámico de la cultura. Se hacía necesario reconocer la última fase del proceso: confirmar el protagonismo del lector. Nuestra cultura digital comienza a privilegiar al lector.

La radicalidad de este paso empieza sólo ahora a ser percibida. Su impacto es más notorio en la

comunicación, pero trasciende a todas las dimensiones de nuestra vida. Estamos entrando en una economía del conocimiento. La información es asequible a todos, pero la información no es conocimiento. Conocimiento, nos dice Tom Davenport, "es la información combinada con la experiencia, con el contexto, con la interpretación y con la reflexión" (Gates). Es decir, la información desde la

perspectiva del lector, pero de un lector que llega a la información consciente de su experiencia, que sabe ponerla en contexto y que la interpreta a través de una lectura reflexiva.

En Internet, y de modo muy especial desde la difusión de la Red (World Wide Web) a principios de la década de los noventa, el lector (el consumidor) siempre ocupó una posición privilegiada. La estructura de las páginas en la red con sus múltiples enlaces a otras páginas, posibilitaba desde su comienzo una lectura activa e incluso independiente del autor que las había construido. Fue el primer paso que inició la transformación del lector.

La estructura en hipertexto de las páginas en la red le exigía ser un lector activo, pero en estos primeros intentos todavía seguía siendo un consumidor de información. Y sólo se convertía en *prosumidor* en la medida que creaba su propio camino al decidir seguir unos enlaces y no otros.

No obstante, el mismo hecho de promover un lector-agente era aceptar a compartir la "autoridad". La comunicación digital comenzó a facilitar el camino y luego a imponerlo. Puede servirnos como ejemplo uno de los primeros modelos en la vida práctica; me refiero a la compañía de productos electrónicos Dell. Su éxito se basa, primordialmente, en que el productor permitió que el consumidor se convirtiera en un participante agente (un primer *prosumidor*), al decidir las características de la computadora que deseaba comprar. La red se convirtió en la "página" en la cual colaboraban productor y consumidor en la construcción de la computadora ideal desde la perspectiva del consumidor, que así empezaba a convertirse en un *prosumidor*.



Lo que antes se consideraban funciones distintas (autor/lector, productor/consumidor), se encuentran ahora fundidas, son parte de un mismo proceso. De igual modo que el autor-productor necesita compartir el espacio con el lector-consumidor, se ve ahora también obligado a iniciar su comunicación consciente de que lo hace con un lector-autor. Veamos un ejemplo que nos permita expresar de un modo más gráfico este concepto: las botas para el calzado.

Tradicionalmente las botas se encontraban en un establecimiento que denominábamos *zapatería*. O, posteriormente, en establecimientos más grandes, en secciones precisas que se podían denominar *calzados*. En ambos casos el productor establecía una categoría a la que el consumidor tenía que atenerse independiente de sus necesidades o perspectiva. Se dirá que no había alternativa, pues el objeto físico sólo podía estar en un lugar. El mundo digital rompe las barreras. El orden deja de ser lógico (el zapato en la zapatería), para proyectarse un orden intuitivo. Es el consumidor, convertido ahora en *prosumidor*, quien impone un orden intuitivo según sus necesidades. Desea encontrar las "botas" en la sección de montañismo, o de camping, o de deportes (fútbol, equitación...), o de prendas para las vacaciones (de verano, de invierno...).

Es decir, lo que en el orden anterior (el de la modernidad), limitado al mundo físico, podía constituir un caos, representa en nuestra cultura digital un orden superior. Las ramas dejan de pertenecer a un árbol determinado para pasar en potencia a poder ser parte de cualquier árbol. Y no se trata de una metáfora caprichosa, sino de una realidad ya en marcha. David Weinberg nos pone el ejemplo del fenómeno *tagging* (poner etiquetas), en lugares como <http://www.flickr.com/> (2005). Se trata de un lugar construido por *prosumidores*. Las personas abren espacios personales para colocar fotografías y asignan sus propias clasificaciones a cada foto. Todas las páginas son públicas. Las clasificaciones no dependen de un orden preestablecido. Son clasificaciones intuitivas que responden a intereses personales.

Hasta la fecha los buscadores seguían un sistema rígido de clasificaciones o, simplemente, como Google, entregaban cientos o miles de respuestas indiferentes a

su contenido. El fenómeno *tagging* nos entrega el conocimiento acumulado entre todos. Su fuerza recae en lo que hasta ahora se hubiera considerado el "caos" de clasificaciones intuitivas. Un estudio con fotografías de José Martí, por ejemplo, puede así ser catalogado bajo *trajes*, *bigotes*, *racismo* (por su pensamiento antirracista), *poeta*, *héroe*, *pensador*, *cubano*, *periodista*, *exilio*, *revolucionario* o *tipos de frente*... Es decir, ya no es el autor quien decide la clasificación de su estudio. Entramos en posesión de la perspectiva bajo la cual cada individuo de nuestro colectivo humano ha encontrado provechoso dicho estudio.



El fenómeno del *tagging* es únicamente una manifestación de un cambio que empieza a impregnar todas las facetas de nuestra vida. Hemos señalado que nuestra cultura digital privilegia al lector/consumidor, pero el mismo término de "lector/consumidor" es todavía un producto de la modernidad. Privilegiar al lector conlleva transformar al lector. El nuevo lector/consumidor deja de ser el receptor pasivo de significado, para convertirse también en productor de significado: en un lector-autor. O, en términos, más amplios, es un *prosumidor*. Y su transformación más radical quizá sea la que ya se vislumbra en el nuevo sistema educativo que se empieza a crear, se busca que el estudiante, además de asimilar ideas, sea también capaz de generarlas.

Bibliografía

- * Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*. México: Siglo Veintiuno, 1993.
- * Gates, Hill. "The Road Ahead". *Newsweek*. 19 de diciembre de 2005, p. 24.
- * Toffler, Alvin [1980]. *The Third Wave*. New York: Bantam Books, 1989.
- * Weinberger, David. "On Tagging". *All Things Considered*. 21 de septiembre de 2005 [<http://hyperorg.com/blogger/mtarchive/004491.html>].