

OBSERVAR UN ASPECTO

JOSÉ ARTHUR GIANOTTI

CEBRAP

SAO PAULO, BRASIL

I. Cuanto más se desconfía de la palabra “significado” (*Bedeutung*) más se la necesita. Sin embargo, no todo juego de lenguaje deja lugar internamente para la pregunta “¿qué significa esto?” o “¿qué quiere decir (*Meinen*) esto?”. Es lo que sucede, por ejemplo, en el juego de lenguaje en que el instructor y el aprendiz intercambian palabras por objetos. Los juegos de lenguaje que elucidan verbos como “significar” (*bedeuten*), “querer decir”, etc... ya están presididos por una preocupación por los mecanismos del lenguaje. Incluso cuando se pregunta qué quiere decir una acción se procura no encontrar una expresión que le corresponda.

Comprender una palabra parece implicar de una forma u otra una aprehensión de algo, un acto psicológico que amenaza la pureza de la lógica. Esto se encuentra incluso en lógicos de la tradición platónica como Frege, para quien el significado también parece depender de la aprehensión de una entidad abstracta (*Sinn*) intermedia entre el acto concreto del habla y la denotación.

Cuando Frege habla en contra de la concepción formal de la aritmética, dice de cierto modo: esas explicaciones de detalle concernientes a los signos son ociosas cuando comprendemos (*verstehen*) los signos. Y la comprensión sería casi el ver una imagen (*Sehen eines Bild*) en el que se siguen todas las reglas gracias a las cuales la imagen se vuelve comprensible. Pero Frege no parece ver que esta figuración sería ella misma un signo o un cálculo que nos elucida el cálculo escrito.¹

Este argumento, nueva versión del argumento del tercer hombre, enfatiza que la captación de la figuración de una idealidad remite el problema al uso de esa

¹ Wenn Frege gegen die Formale Auffassung der Arismetik spricht, so sagt er gleichsam: diese kleinlichen Erklärungen, die Zeichen betreffend, sind nutzlos, wenn wir die Zeichen verstehen. Und das verstehen wäre das das Sehen eines Bild, aus dem alle Regel folgen, wodurch sie verständlich werden. Frege scheint aber nicht zu sehen, dass dieses Bild selbst wieder ein Zeichen wäre, oder, ein Kalkül der uns den geschriebe-erklärt. (p. 40.)

(Ésta y las demás traducciones de Wittgenstein son traducciones a partir de las que propone el autor. [N. del T.])

figuración, puesto que sólo éste explica su funcionamiento. Para Wittgenstein, se tienen que combatir, entonces, dos mitologías. La primera concibe el significado como una suerte de plano pintado, atrás del cual existe un cuerpo invisible, pongamos por caso, un cubo o una pirámide. Cualquier posición de ese plano dependerá de la posición del cuerpo sólido correspondiente. Estamos tentados a pensar que, a sabiendas de que existe un cubo detrás de la superficie pintada, podríamos conocer las reglas que permiten combinarla con las demás. Esto, sin embargo, no es cierto porque no se puede deducir la geometría de un cubo con tan sólo contemplarlo, así como no se pueden deducir las reglas por medio de las cuales funciona un significado con sólo observarlo.

Este argumento atañe tanto a las formas clásicas de concebir la diferencia entre juicios analíticos y sintéticos como al propio *Tractatus*, en la medida en que en el *Tractatus* se concibe el significado de los nombres como un reflejo directo de las posibilidades combinatorias de las cosas significadas, siendo que nombres y cosas forman objetos en los cuales están inscritas todas sus posibles combinaciones. ¿Qué se quiere decir al afirmar que en la proposición "*Die Rose ist rot*" la palabra "*ist*" tiene un significado distinto al que tiene en " $2 + 2 = 4$ "? Estamos tentados a pensar que la palabra "*ist*" tiene, en cada caso, dos cuerpos invisibles de significado, como si "*ist*" fuese un cuadrado que sería la cara visible de un cubo y de una pirámide, siendo éstos los sólidos responsables por la diferencia en la comunicación.

Ahora bien:

Si se contesta que esto significa que reglas diferentes son válidas para esas dos palabras, puede decirse que aquí sólo tenemos una palabra. —Y si atiendo a las reglas gramaticales; éstas permiten usar la palabra "*ist*" en cada uno de estos casos. Sin embargo, la regla que muestra que "*ist*" tiene distintos significados en las dos proposiciones es aquella que nos permite sustituir la palabra "*ist*" en la segunda proposición por "*ist gleich*" y prohíbe esta sustitución en la segunda proposición.²

No se puede leer el significado, la gramática de "*ist*", sobre la superficie del cubo o la pirámide, así como no se puede sacar de esa observación proposiciones geométricas. El cubo, la pirámide e "*ist*" sólo pueden servir como la notación de una regla geométrica o del lenguaje natural en la medida en que, en cuanto proposición o parte de la proposición, cada uno pertenece a un sistema de proposiciones.

Se plantean aquí dos tipos de cuestiones. En primer lugar, no debemos volver a caer en el mito de la captación o de la visión y pensar el significado,

² Wenn man antwortet, es heiße, das verschiedene Regeln von diesen beiden Worten gelten, so ist zu sagen, dass hier nur ein Wort ist. —Und wenn ich nun auf die grammatischen Regeln achte, so erlauben diese eben die Verwendung des Wort "ist" in beiden Zusammenhängen. —Regel aber, welche zeigt, dass das Wort "ist" durch "ist gleich" zu ersetzen, und diese Ersetzung im ersten Satz verbietet. (PG, 53/54)

ahora concebido como las reglas de uso de una palabra, como si fuera un hecho superlativo que permite sobrevolar la totalidad de los usos posibles. En lugar del mito del *Bedeutungskörper* tendríamos el del *Regelskörper*.

Además, este mito es difícil de disolver puesto que si vinculamos significado, uso y aprendizaje, queda por aclarar cómo es posible aprender de golpe el significado mientras que el uso está dilatado en el tiempo (PU, 138). Si alguien me dice, por ejemplo, la palabra “cubo”, sé lo que esa palabra significa. ¿Acaso al entenderla tendría yo todo su uso expuesto ante mí, como si estuviera cristalizado, hagamos de cuenta, en la figura de un cubo? ¿Entrarían entonces en contradicción el captar el significado de golpe y el uso dilatado en el tiempo? Puedo enriquecer la imagen del cubo imaginándomela también con sus métodos de proyección, pero es importante que funcione desde un principio como algo (estado mental, dibujo sobre papel, modelo de madera) orientado hacia una aplicación posible. Pero éste (estado mental, dibujo sobre papel, modelo de madera) sólo vale como un momento de una regla; es permanente pero puede volverse a su vez otro estado mental, otro dibujo y así sucesivamente. Todo juego de lenguaje, esto es, toda regla que se aprende a seguir, presupone una regularidad en la naturaleza, “hechos naturales muy generales” (PU, 353) acerca de la perdurabilidad de los signos, de la igualdad de las figuras que pueden auxiliar al pensamiento, de una variedad limitada de los objetos que hay por medirse, etc... Si las palabras y los signos se escurrieran como los relojes de Dalí no se podrían construir juegos de lenguaje y si los estados de cosas se alteraran a cada instante, perderían su *quid* (PU, 142).

Al presuponerse cierta “igualdad” entre las señales, o mejor, cuando éstas son tratadas como signos, aún se está presuponiendo tanto el empleo de la palabra “igual” como el empleo de la palabra “regla”, puesto que ambos empleos están mutuamente entrelazados (PU, 225). Ahora bien, ¿qué regla puede coordinar el empleo de estas señales en sus respectivas mismidades? Una regla puede operar sin tener como punto de referencia un patrón de medida, un paradigma, cierta muestra, etc... Un grupo de niños jugando a la pelota va estableciendo las reglas sobre la marcha de acuerdo con cómo se va desarrollando el juego. A pesar de esto, cualquier descripción de este juego, poco importa quién la haga, si uno de los jugadores o un tercero, recurre a ciertos paradigmas a los que se toma como punto de referencia para que pueda decirse que un caso dado sea una instancia de esta regla.

Recordemos el patrón métrico de París (PU, 50), que es una barra de platino fabricada y conservada bajo condiciones sumamente especiales para ser puesta a lo largo de objetos con el fin de decir cuántas barras tienen cada una de esas longitudes. Si “tener *n* metros” implica esta actividad de comparación, no puede decirse si la barra tiene o no un metro. Pero la barra en cuanto tal, en cuanto cosa, es una condición del juego que se lleva a cabo; más aún, la barra

es fabricada de acuerdo con el juego de medir. Este juego presenta (*darstellt*) medidas; la cosa, sin embargo, consiste en un modo de presentación (*Mittel der Darstellung*) del propio juego, en la cualidad de ser una condición necesaria, a defecto de la cual el juego no puede llevarse a cabo. El distinguir regla de modo de presentación, proposición de presupuesto práctico no-enunciable por medio de las reglas del juego, implica describir ese juego. En esta descripción la barra no es considerada como cosa; al constituirse en momento del juego, la barra aparece en aquel aspecto suyo que se asemeja a la longitud que tiene que ser medida. De ahí el hecho de que la descripción del juego de medir emplee los verbos “tomar como” o “ver la barra como patrón de medida”. El juego de lenguaje del “ver como” se halla implícito en las descripciones de juegos de lenguaje. No está encastrado en él ni oculto entre sus mallas a menos que se hable de él. Además, todas las veces que se atiende a las semejanzas de familia, se están buscando aspectos y, por esta misma razón, se está llevando a cabo una actividad que se dice por el verbo “ver como”. Dado que esas semejanzas son reconocidas, Wittgenstein no está replanteando a otro nivel el problema del reconocimiento que Kant enfrenta cuando examina cómo pueden las representaciones sintetizarse bajo la forma de conocimiento: ¿acaso las representaciones son presentadas en la imaginación para, después, ser reconocidas bajo la forma de un concepto? (K: R. V, A 103 ss.)

Regresemos al ejemplo de “*ist*”. Atendamos ahora a su unidad.

La teoría del cuerpo del significado postula desde un principio que el lenguaje natural cae en un engaño al designar con la misma palabra dos significados distintos, la predicación y la igualdad. Sin embargo, cuando se dice que la diferencia surge de la regla que, en un caso sí y en el otro no, permite la sustitución de “*ist*” por “*ist gleich*”, en lugar de presuponer dos reglas denotadas confusamente por dos palabras, se está enunciando una regla acerca del verbo “*ist*”. La palabra no es meramente una señal empleada confusamente, sino un signo válido que se constituye como momento de una regla de sustitución. En las proposiciones “*Die Rose ist rot*” y “*2 mals 2 ist 4*” los significados se distinguen por la regla de sustitución pero se funden en un mismo signo, a saber, el verbo de la lengua alemana. Una misma frase puede querer decir cosas distintas dependiendo de las circunstancias; posee una atmósfera, un halo (PU, 607). Así mismo, una palabra tiene significados diferentes, sin que para ello se necesiten reglas muy precisas de diferenciación. Para estudiar el funcionamiento de las reglas, esto es, el vínculo de las palabras con ciertas actividades, Wittgenstein idea juegos de lenguaje: lenguajes simples y primitivos en los cuales se pone en evidencia la conexión de la palabra con su uso. Así pues, el significado de una palabra también es algo acerca de lo cual se tiene una experiencia. La palabra “ladrillo” tiene su significado circunscrito por el célebre juego de lenguaje número 2 de las *Investigaciones filosóficas*, pero incluso empleamos la misma palabra para referirnos a un “ladrillo de helado” o

una tesis académica voluminosa y de difícil lectura.³ La dificultad es que no basta separar los distintos juegos de lenguaje y aislar los significados como si fuesen provincias cuyas fronteras estuviesen completamente determinadas; queda pendiente explicar el aire de familia, de parentesco, que las palabras conservan al ser trasladadas de un juego de lenguaje a otro. No es por nada que la palabra “ladrillo” es empleada para una tesis pesada. La semejanza de los objetos conlleva la identidad aproximada de la palabra como signo y vice-versa.

Hay un aire de familia entre los dos sentidos de “*ist*”. Tan es así que, *mutatis mutandis*, se traducen de la misma forma a las lenguas latinas. Además, hay formas intermedias entre la mera predicación y la igualdad. El enunciado “el hombre es un animal racional”, que no necesita ser interpretado como una definición de hombre, carga consigo un significado intermedio de “es”, el cual fluctúa entre la predicación y la igualdad. Cuando se dice “este libro es un ladrillo” no se está viendo al libro como un ladrillo pero se reconoce que hay en él algo de ladrillo y que bajo ese aspecto esa determinación tiene cabida. Si se admite que el significado de una palabra se halla en su uso, que su empleo está fundado en reglas gramaticales, es conveniente no olvidar aún que la palabra en cuanto herramienta posee distintos usos no propiamente discretos sino emparentados. ¿Acaso no se muestra que la palabra empleada se vincula con tener la experiencia del significado (*Erleben der Bedeutung*)? (PU, 522)

¿Wittgenstein habría caído en la trampa del psicologismo después de un largo trayecto? De la misma forma en que los significados se hacen evidentes por el artificio de construir juegos de lenguaje, este problema del tener la vivencia de los significados, íntimamente ligado al problema del “querer decir” (*meinen*), se elucida gracias al estudio de un juego diferente aunque emparentado, a saber, aquel que determina el sentido del “ver como”.

II. Se trata, pues, de comprender los dos significados (los dos empleos) de la palabra “ver”. Este es un problema que Wittgenstein se plantea desde el *Cuaderno marrón* y que replantea en varios momentos de su trayectoria. Para no perdernos en detalles, elegiremos el capítulo XI de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* como hilo conductor.

Se registra el primer empleo de “ver” al preguntarse “¿qué ves ahí?” y la respuesta es “veo esto” seguida de la presentación de una descripción, de un dibujo, de una copia. El segundo empleo se registra cuando la respuesta es “veo la semejanza entre dos rostros”, cuando la persona a quien comunico esto debe ver los rostros tan claramente como yo. A lo largo de este análisis

³ La expresión no existe en español. Sin embargo, en portugués la expresión idiomática “*rijolo de sorrete*” se usa para hablar de un helado muy grande. [N. del T.]

veremos que el estudio de “ver” es al mismo tiempo la revelación de su parentesco.

La manera misma en que Wittgenstein plantea la cuestión elimina una serie de dificultades. La primera respuesta no es “veo una silla” sino “veo esto”, lo cual limita sobremedida la problemática enfocada en la medida en que deja de lado las dificultades tradicionales relativas tanto a los predicados psicológicos como al uso del pronombre “yo”, ya sea como sujeto, ya sea como objeto. Por lo que se refiere al acto de ver, éste es seguido de una descripción o presentación de una copia; y cuando la respuesta se refiere al aspecto, Wittgenstein enfatiza que los interlocutores tienen que ver los rostros claramente. En otras palabras, no se trata del análisis de un acto subjetivo de percepción sino de una constatación intersubjetiva que presupone el intercambio del “yo veo” por el “él ve”, dado que se está empezando por el estudio del significado de un verbo. En dos partes (pp. 517–517), el texto subraya que uno no debe atenerse al estudio de la vivencia de uno mismo, sino al estudio de aquello de lo cual el otro también puede tener una vivencia. Desde luego, el juego de lenguaje del “ver” implica intersubjetividad así como objetos circundantes como dibujos, copias, etc... y el reconocimiento de que se ve transitivamente un objeto, en un caso la copia, entre otras cosas, y, en el otro, el aspecto mismo en cuanto objeto de una experiencia: la observación del aspecto (*Bemerken eines Aspekts*). Éstas son reglas del juego y, por esta razón, poseen otro fundamento.

Desde luego es preciso rechazar la separación de la vivencia visual (*Seherlebnis*) como si estuviese compuesta de una visión cualquiera a la que se agrega una interpretación (*Deutung*). En el fondo se estaría reproduciendo el esquema del juicio de percepción kantiano en el que la visión de una silla es desarticulada para dar lugar a una percepción de múltiples estímulos encerrados y reconocidos por un concepto. ¿Pero por qué explicar una experiencia por medio de mecanismos ocultos que se presentan en ella? La dificultad se encuentra en la explicación de ver un aspecto, esto es, “ver esto como aquello”, reconociendo su movilidad al nivel experiencial superficial que uno mismo tiene. Los ejemplos de las imágenes ambiguas —tales como el dibujo que puede ser visto o bien como cabeza de liebre o bien como cabeza de pato, la observación de la cabeza L-P— cumplen con esa función, permitiendo distinguir, desde luego, un “ver fijo” (*stetigen Sehen*) del aspecto, de la iluminación (*Aufleuchten*) de ese aspecto. Se trata de experiencias diferentes. Es posible comportarse ante la imagen L-P viendo únicamente el pato o la liebre. Este ver fijo se acerca al hecho de ver una silla. En cambio, iluminar el aspecto implica introducir una dimensión temporal, decir “ahora veo la liebre”, “ahora, el pato” —implica una alternancia, como si hubiese dos percepciones en conflicto. Sin embargo, si veo fijamente en la imagen una cabeza de pato y me comporto en relación con ella como si estuviese delante de un pato, hay quien diría simplemente: “él ve la figura como si fuese un pato”.

No se percibe un aspecto en un único objeto, exceptuando el caso en que se trate de una figura, esto es, algo construido en referencia a otra cosa. El solo hecho de dirigir la atención a una parte de la silla no revela un aspecto. Para esto, además es necesario presentar varios objetos para que así se reconozca una semejanza entre ellos. Tal es el caso en Kant, donde se requiere de la presentación de las representaciones en la imaginación para que el concepto colectione y sintetice los puntos en común. Para Wittgenstein, en cambio, las presentaciones son objetos y la percepción de la semejanza, del aire de familia, no pone de relieve en la mente algo en común. Si, en un viaje, reconozco un animal en un bulto que más tarde resulta ser un arbusto, de hecho estoy frente a dos objetos visuales. Esta dualidad no puede ser sustituida por un acto mental de separación, de abstracción, puesto que nunca puedo decir adecuadamente al ver la silla, que la tomo (*Dafürhalt*) por una silla, o que tomo un arbusto por un bulto a menos de que yo tenga ambas experiencias.

Surge la dificultad cuando se tiene la misma percepción de un trazado y dos impresiones visuales. Es lo que sucede con las imágenes ambiguas como la cabeza L-P, tema privilegiado de las investigaciones wittgensteinianas. Es importante introducir el concepto de "objeto figurado" (*Bildgegenstand*). Un rostro figurado sería, por ejemplo, un círculo que tendría en su interior trazos que sugieren unos ojos, una nariz, una boca. La gente suele comportarse ante él como si fuera un rostro. Contrariamente a lo que sucede con la expresión del ver la silla, si digo: "veo un rostro", un tercero podría alegar: "él ve la figura como un rostro". Aun si me atengo a una impresión visual, puesto que estoy jugando un juego en el que, en lugar de un simple objeto, tengo un objeto que es una figura, en este simbolismo cabe hacer del "ver" un "ver como". ¿Acaso lo más importante no es la visión individual sino el tipo de relación que se está estableciendo entre los objetos? Como en el caso de la figura ambigua se tiene la misma señal para dos signos que van acompañados de dos experiencias visuales, es posible, como señala el *Cuaderno marrón*, "ver esto como un cubo" sin haber visto nunca antes un cubo. De hecho, para que sea posible instalarse en el mecanismo del ver como, es suficiente que haya una dualidad de vivencias aun cuando una de ellas no sea identificada como el ver un cubo. Es, sin embargo, perturbador el hecho de que "ver trazos como un cubo" no requiera de una comparación de estos trazos con el cubo real aunque esta forma de expresión aluda a esa comparación (*BB*, 16). De ahí que el "ver como" presuponga el "ver". Inspeccionar un aire de familia entre rostros requiere ver varios rostros, así como el percibir en un dibujo ya sea una cabeza de pato ya sea una cabeza de liebre o el ver un triángulo ya sea como un hoyo en el papel ya sea como una cuña, al mismo tiempo que presuponen un ver el objeto figurado, requieren distribuciones de objetos. La abstracción se conecta con una técnica de disposición.

La descripción del cambio de aspecto se sitúa, pues, en una encrucijada.

Nótese que lo que permanece indivisible no es el acto de ver sino la descripción, al no descomponerse ésta en otros actos. Por un lado, esta expresión del cambio se hace como si hubiese un cambio en los objetos que están ante nosotros, por lo que debemos expresar una nueva percepción. Por otro lado, sin embargo, al presentar la misma figura tenemos la misma percepción. Así pues, ésta se sitúa entre la vivencia visual y el pensamiento.

Si yo estuviera viendo un animal y alguien me preguntara “¿qué ves?”, podría contestar: “una liebre”. Al observar un paisaje, de repente, salta un animal frente a mí y digo “¡una liebre!” Tanto el comunicar como el exclamar expresan una percepción y una experiencia visual. La exclamación, sin embargo, es muy cercana a un grito de dolor y, en consecuencia, a una expresión cuyo carácter no-cognoscitivo es enfatizado por el propio Wittgenstein: “ay” no describe nada. Pero “liebre”, en cuanto expresión que escapa de mi boca, tiene todavía la configuración del reconocimiento del objeto, una percepción que piensa al objeto percibido.

Quien ve el objeto, no necesita pensar en él; quien todavía tiene la experiencia visual, cuya expresión es la exclamación, también piensa en lo que ve. Es por esto que el iluminar el aspecto parece mitad experiencia visual, mitad pensamiento.⁴

Si nos enfrentamos a un mismo trazado visto diferentemente, si esto transforma el trazo en un objeto visual diferente ¿por qué no concentrar la investigación en la experiencia visual misma (*Scherlebnis*)? Desafortunadamente la introspección es incapaz de alcanzar esa meta, no sólo porque “ver como” implica la conmutación del “yo” con “él”, sino, sobre todo, porque el criterio, cabe decir, su principio lógico de identificación, sólo puede ser la presentación de aquello que es visto. Ahora bien,

El concepto de presentación de lo que es visto, así como el de copia es muy elástico y, con él, el concepto de lo que es visto.⁵

Para ser identificados, tanto la copia como la presentación reproductiva de lo que es visto requieren de hechos auxiliares asociados a la experiencia visual. Para decir que un triángulo es visto como flecha, impresión, etc... puedo presentarlo por medio de una figura (*Bild*) que fija el aspecto visto. Para confirmar que estoy viendo, en un hexágono, una cruz negra sobre fondo blanco o una cruz blanca sobre fondo negro, puedo señalar el dibujo mismo. Esto sí distingue el “ver como” de la cruz del “ver como” de la cabeza L-P, para el

⁴ *Wer der Gegenstand anschaut, muss nicht an ihn denken; wer aber das Scherlebnis hat, dessen Ausdruck der Ausruf ist, der denkt auch an das, was er sieht. Und darum erscheint das Ausleuchten des Aspekts halb Scherlebnis, halb ein Denken.* (PU, 507)

⁵ *Der Begriff der Darstellung des Gesehenen, sowie der Kopie, ist sehr dehnbar, und mit ihm der Begriff des Gesehenen.* (PU, 508)

cual este último recurso es imposible. En otros casos, además, necesito apelar al poder de representación (*Vorstellungskraft*). Por ejemplo, al intentar ver un triángulo como si hubiese sido derribado por un movimiento cualquiera. Pequeños matices de comportamiento nos permiten identificar la vivencia del aspecto.

Tomemos otro ejemplo (*PU*, 520). En un triángulo puedo ahora ver esto como la base y lo otro como el vértice y después ver esto como el vértice y lo otro como la base. Para un alumno que todavía no conoce los conceptos de vértice y de base de un triángulo, mis proposiciones que expresan semejantes vivencias no tienen sentido. ¿Cómo llega él a entenderlas? ¿Cuándo estará él en condiciones de emplear la imagen en el mismo sentido en que yo la empleo? Tiene que ser capaz de practicar la alternancia en la cual está incluida la capacidad de ver esto en la imagen indiferenciada del triángulo. Diremos entonces que se cumplirán las condiciones arriba mencionadas al poder manipular el triángulo con familiaridad, señalando, por ejemplo, la base en contraposición al vértice siguiendo con el dedo el ángulo del vértice y sintiendo la continuidad de la base. En la medida en que él y yo nos ponemos de acuerdo acerca de esos matices de comportamiento, podemos decir que él y yo vemos esto.

Sólo de alguien que puede hacer, aprendió, domina esto y aquello puede decirse que ha tenido vivencia de ello.⁶

En el fondo del “ver esto como aquello” se halla, pues, un poder común, colectivo, de discriminación: la experiencia visual está anclada en prácticas específicas.

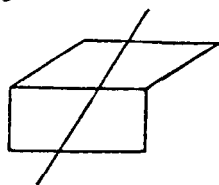
Aquí cabe distinguir dos cuestiones. Por un lado, la dificultad de comprender cómo en el sentido de “ver” y “ver como” existe como condición lógica un hecho, una posibilidad, que alguien tenga la experiencia de esto o aquello. Por otro lado ¿cuáles son las relaciones entre “ver” y “ver como” según esta nueva perspectiva? No se dice que sólo “tiene un dolor de muelas” aquel que es capaz de hacer esto o aquello. Como es sabido, dado cómo funciona la expresión misma del dolor, el enunciado “tener un dolor de muelas” no tiene, para Wittgenstein, un valor cognoscitivo. Es posible expresar esta tesis usando la terminología fenomenológica diciendo que la expresión del dolor no tiene noema por ser ella misma una noésis. En cambio, en el “ver” se distingue el ver y el esto, el acto y el contenido, noésis y noema. Sin embargo, para Wittgenstein no basta señalar el paralelismo noético-noemático puesto que el distinguir entre esto/aquello presupone un poder, el haber aprendido una técnica como condición de la vivencia misma. Como la expresión del dolor no requiere de la alternancia, tampoco requiere de ese tipo de poder. Si

⁶ Nur von Einem der das und das kann, gelernt hat, beherrscht, hat es Sinn zu sagen, er habe das erlebt. (*PU*, 520)

“ver como” sí lo requiere, cabe entonces tener el cuidado de señalar que se está tratando ahora con dos conceptos de vivencia. El primero, conectado con el dolor, no implica tener la vivencia: no se tiene el dolor como si se entrara en posesión de algo porque el dolor se agota en su expresión misma (noésis únicamente). El segundo, conectado con el “ver”, implica en general ver algo, por lo tanto, una capacidad de distinguir, una práctica de hacer alternar esto con aquello.

¿Cómo pueden estar incrustados en un concepto una vivencia efectiva y su sustrato práctico, un poder? ¿Acaso esto no destruiría el carácter lógico mismo del concepto? No, siempre y cuando estas condiciones, aunque necesarias, no sean ellas mismas conceptuales; siempre y cuando constituyan modos de presentación de un concepto, él mismo una señal que requiere de prácticas específicas para funcionar como signo. En esta señal se hallan inscritas las prácticas de su manipulación.

La práctica de hacer alternar enseña a conectar objetos entre sí. Tomemos el ejemplo de la imagen de un peldaño en la que la cara exterior es un rectángulo y la cara superior un rombo. Esta imagen puede ser vista ya sea como un peldaño convexo ya sea como un peldaño cóncavo. Tracemos entonces una línea que atraviesa el centro geométrico de ambas caras. Si veo la imagen



como peldaño cóncavo, veo que la línea pasa por encima del filo del peldaño. En cambio, si la veo como peldaño convexo veo que la línea pasa por debajo del filo. Esto ilustra cómo son vistas las partes conectadas en cada caso por relaciones distintas. Y si el peldaño es cóncavo, la línea pasa necesariamente por encima; en el otro caso, la línea pasa necesariamente por debajo. Se trata pues de una relación interna. Es por esto que la percepción del aspecto no revela una propiedad del objeto, la atención no separa un hecho de un atributo sino que muestra una relación necesaria entre objetos para que el hecho pueda ser de esa manera (PU, 523). Así mismo, al percibir una liebre en la figura L-P, reconozco una semejanza entre esta liebre y otras liebres y una diferencia entre la liebre y otros animales.

Esto va en contra de la teoría de la abstracción que ve al concepto como el resultado del acto de separar propiedades semejantes entre objetos para expresar lo que estos objetos tienen en común. El concepto no es *representatio per notas communes* en donde el concepto se formaría gracias al aprendizaje de una técnica asociada al nombre. De ninguna forma el concepto es un fenómeno: existe un abismo entre él y el mero aparecer.

Es de notarse que en esta concepción del modo de presentación, de las condiciones prácticas para ejercitar un concepto, el “ver” tiene como sustrato al “ver como”. Todo “ver esto” conlleva una discriminación. ¿Por qué discrimino? Los motivos son varios, entre los cuales está el hecho de haber aprendido español. Si dije “vi una liebre” es porque aprendí a distinguir liebres de conejos y éstos de cuyos, etc... Si se me pregunta “¿cómo sabes que es una liebre?”, puedo contestar diciendo que aquí las liebres son comunes, que ya he visto otras por ahí, que la liebre se distingue de un cuyo por sus orejas largas, etc... De esta forma, tengo a mi disposición otras imágenes de liebres, incluso de liebres reales, que funcionan como imágenes usadas como paradigma, muestra, en fin: como patrón de la regla, en consideración del cual la liebre ante mí es un caso particular. En este reconocimiento está encastrado un “ver como” que es este juego de lenguaje que no requiere estar formulado verbalmente pero que es construido por el aprendizaje de una técnica por la cual el caso particular es remitido a un patrón de medida, a un paradigma, a una muestra o simplemente a una palabra que funciona como figura (*Bild*) del proceso de llevar el caso particular a la regla. El nombre de “Bach” tiene el sabor de su música, evoca cierta imagen, de tal suerte que, al oír un fragmento de su música, puedo decir “Bach” y en este reconocimiento remito los sonidos articulados a un tipo de música configurado en “Bach”. Esto, sin embargo, se vuelve posible si estoy familiarizado con la música, si he aprendido a moverme en el universo barroco, si he aprendido a percibir en los sonidos los aspectos responsables de que yo y tantos otros podamos clasificar hechos, emplear redes gramaticales que distingan tipos de objetos. En suma, en la gramática del “ver como” está incluido el sentido de “ver”, pero este último tiene como su modo de presentación la práctica expresada por el “ver como”, práctica necesaria para el significado de ver.

Hablamos, constituimos expresiones y solamente después conseguimos una figura de sus vidas.⁷

Entre los juegos de lenguaje del “ver” y del “pensar”, el “ver como” modifica el concepto de ver y establece el puente entre el hablar de la sensibilidad y el hablar del pensamiento. Kant, en lugar de atenerse a las gramáticas de “ver” y de “pensar”, pretendía visualizar el ver y el pensar como estados de la mente, de modo que se necesitaba de una facultad de juzgar que llevara el caso particular a la regla del concepto, y ésta sería o bien determinante o bien reflexiva. Para Wittgenstein, la gramática de “ver como” muestra cómo se aprende a pensar, cómo un pensamiento se hace eco en el ver. Las figuras (*Bilder*) constituyen momentos auxiliares de ese pensamiento que ya no es, como en el *Tractatus*, la figura lógica de los hechos sino que encuentra en

⁷ Wir sprechen, machen Ausserungen, und erst später erhalten wir ein Bild von ihrem Leben. (PU, 520)

el “ver como”, en la observación de aspectos, uno de sus puntos de apoyo. Bajo muchos aspectos, el concepto de ver viene a sustituir el viejo concepto de “forma de la figuración” (*Form der Abbildung*).

III. Alguien que no pudiera “ver algo como algo” sería ciego para los aspectos. Esto significa que no podría ver la imagen L-P, ya sea como liebre ya sea como pato, pero sería capaz de verla como pato y limitarse a esa experiencia visual o, bajo condiciones distintas, ver la imagen como liebre. Además, podría reconocer un cubo en el dibujo de un cubo. Así pues, le sería posible utilizar figuras, pero no podría construir imágenes de cubos puesto que esto requeriría de su parte encontrar reglas de proyección entre la imagen y el objeto, hacer corresponder rombos y cuadrados. Al no poder, pongamos por caso, reconocer en el cuadrado frontal de la imagen la misma superficie que la del rombo de la parte superior y, dado que es incapaz de cambiar de un aspecto a otro, no lograría controlar sus trazos con el fin de que la imagen de un cubo no fuese la imagen de un prisma.

Si alguien es ciego para aspectos, es porque esta ceguera tiene sentido para él: no es como preguntar donde están los dientes de una rosa. Esto quiere decir que tendrá una actitud respecto de las imágenes distinta de la nuestra (PU, 525): podrá usarlas como señales aprendidas pero nunca como signos. Por esta razón, “observar el aspecto” está íntimamente relacionado con “tener la vivencia del” significado de una palabra; ambos conceptos están conectados intrincadamente.

Quien es incapaz de comprender y aprender a emplear las palabras ‘ver el signo como una flecha’ es aquella persona a la que llamo ‘ciego para el significado’. No tendría ningún sentido decirle ‘tienes que verlo como una flecha’ y no podríamos ayudarle en este sentido.⁸

Cabe notar que este ciego contestaría adecuadamente al instructor que le pidiese “ladrillo”. Lo que no podría es tener una vivencia del significado y, por lo tanto, indagar ese significado. Sólo aquel que emplea ciertos juegos de lenguaje puede estar ciego para su significado. No es necesario tener una vivencia del significado, puede incluso ser una ilusión, pero esto, sin embargo, no le quita importancia. Después de lo que dijimos acerca del concepto de “ver como”, es ahora posible analizar el siguiente ejercicio de lenguaje: alguien me dice “vamos a hablar acerca de la palabra ‘ya sea’ (*ora*)”. Yo pregunto entonces: “¿quieres decir (*meinst*) el verbo o la conjunción?”.⁹ Y él contesta: “el verbo”.

⁸ Wer die Worte “das Zeichen als Pfeil sehen” und gebrauchen lernen kann, den nenne ich ‘Bedeutungsblind’. Es wird keinen Sinn haben, ihm zu sagen ‘Du muss versuchen, es als Pfeil zu sehen’ und man wird ihm so nicht helfen können. (BPs, I, 344)

⁹ En el texto la palabra usada es “ora”. En portugués esta palabra tiene la ambigüedad que Gianotti menciona en su ejemplo: puede significar tanto una conjunción distributiva que

Lo que "ora" quiere decir como verbo o como conjunción hace parte de su significado estricto y no es necesario que yo efectivamente tenga la vivencia de tales significados. Es plausible, sin embargo, que ciertas representaciones nos hayan venido a la mente y que pasen a desempeñar, por ejemplo, el mismo papel que el acto de hacer garabatos mientras se habla, como suelen hacerlo ciertas personas. Podría dibujarse ya sea un halo ya sea una iglesia y así sucesivamente. Esos dibujos hilarían la plática, lo cual no es el caso si esa persona hace el garabato de un perro. ¿En qué medida se puede comparar "hacer un garabato" con el juego de representaciones? No olvidemos que "representar" está emparentado con "ver esto ahora como" (*PU*, 525). Imaginemos a seres humanos que dibujan rápidamente cada vez que decimos que están representando cosas. De hecho todos nosotros hacemos algo parecido dado que si no dibujamos "describimos nuestras representaciones", hablamos en lugar de hacer garabatos o señalamos con gestos. ¿Cabe la suposición de que alguien lea esa descripción o esos gestos a partir de algo? El hecho de que alguien diga "yo veo así ante mí", al representarse alguna persona, apoya esta hipótesis. Sin embargo, basta que en lugar de esta expresión yo le enseñara a decir "ahora sé qué parece esa persona" o "ahora puedo decir qué parece esa persona" o incluso "ahora voy a decirte qué parece esa persona" para eliminar la figura (*Bild*) a evitarse. Es como si yo jugara tenis sin la bola (*BPs*, I, 358/359). El lenguaje del aspecto retira del lenguaje su referencia directa al estado de cosas existente, mientras que el problema acerca de su referencia se resuelve en la estructura interna de sus partes. En suma, se hace de la señal un signo. De esta forma, no es la representación ni la vivencia del significado lo que quiere decir algo. El significado se hace eco en la vivencia y aparece así en cuanto regla; el significado se asemeja a la regla: es visto u oído tal y como es el caso para la regla sin que esta última sea algo más que una regla que las personas aprenden a seguir. Una vivencia no es necesaria en la medida en que puede ser sustituida por un dibujo o por el proferimiento mismo de la palabra. Sin embargo, sí se requiere que esas imágenes auxiliares puedan ser "vistas como". Aun sin ser necesarias son, sin embargo, los modos por los cuales los significados se nos presentan.

Y si tales modos no son necesarios para un juego de lenguaje determinado, constituyen un acompañamiento de hecho que establece el puente entre un juego y otro.

Regresemos a los distintos significados del verbo "ser" en los enunciados "la rosa es roja" y "dos más dos es cuatro". La misma palabra "es" posee dos

traducimos al español por "ahora... ahora" (o "ya sea... ya sea") como el verbo que traducimos al español por "orar" o "rezar". Podemos conservar el juego de palabras que usa Gianotti si empleamos la palabra castellana (pero un tanto caída en desuso) "ora" que, como en portugués, puede ser usada ya sea como la conjunción adversativa arriba mencionada ya sea como el verbo "orar". [*N. del T.*]

significados en la medida en que en el segundo caso puede ser sustituida por “es igual a” y, en el primer caso, no. Del punto de vista de la representación, sin embargo, “es” funciona como la cabeza L-P: o bien es oída o vista como predicado —implicando así un ordenamiento determinado de las partes de la proposición y, en este caso, las partes no se relacionan conmutativamente—, o bien es vista u oída como igualdad —implicando así otro ordenamiento de las partes, en este caso conmutativamente relacionadas. Al percibir “es” ya sea como esto ya sea como aquello, sin embargo, no estoy diciendo por medio de esta vivencia algo acerca del significado del predicado o de la igualdad como si fuese una realidad externa al signo. Sólo estoy diciendo cómo es usado. Si este papel secante que a mí me parece rosa, es rosa; si esta mesa que a mí me parece rectangular, es rectangular; en otras palabras, si tanto el color como la forma en la impresión visual corresponden a objetos, no se sigue de esto que la percepción revelada en el aspecto tenga también que revelar una propiedad de los objetos. Lo que percibo es una relación interna entre el aspecto y otros objetos (PU, 523).

El cambio de aspecto que me permite oír o ver el “es” de dos formas, no dice nada acerca de los dos significados de “es”; éstos no son ni parecidos ni análogos. No sólo el sonido es el mismo por ser la misma palabra del español, sino que además las posibles representaciones que llegaran a acompañar esa imagen auditiva o visual se parecerían entre sí. Sin embargo, como el observar un aspecto no es lo mismo que la impresión visual, no es correcto transferir propiedades del modo de presentación al significado mismo. Los diferentes sentidos del verbo ser no tienen nada en común, excepto el halo del que está envuelto. De ahí que no tenga ningún sentido la pregunta acerca del ser. Se trata de una mera incorrección gramatical.

TRADUCCIÓN DE RICARDO SALLES

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bouveresse, Jacques, *La Force de la Règle*, 1987.
 Kant, I., *Kritik der Reinen Vernunft*, Insel, vol. 2.
 Wittgenstein, L., (BB), *The Blue and Brown Books*, 1958.
 —, (BP), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Schriften, vol. 7.
 —, (PG), *Philosophische Grammatik*, vol. 4.
 —, (PU), *Philosophische Untersuchungen*, vol. 1.
 —, (WLC), *Wittgenstein's Lectures*, Cambridge, 1932–1935.