

Lenguaje, causalidad y claridad

Estética como elemento fundamental de la persuasión
(Aproximación)

Kurt Wischin

Seminario Optativo IV

Mtra. Guillermina Rivera

Licenciatura de Filosofía, 5° semestre

Facultad de Filosofía, UAQ

Objetivo

En la película *Memorias de una Geisha* el coronel Derricks del ejército vencedor, encargado de otorgar contratos de suministro a los vencidos japoneses, solicita sexo por dinero a la Geisha Sayuri. *Memorias de una Geisha* es una película EE. UU.-americana que se produjo con miras a la taquilla en Estados Unidos. Habría pocos espectadores¹ que no perciban a Derricks como un bruto frente a una sofisticación erótica que no logra entender, ni siente –evidentemente– necesidad de intentarlo. Volveremos con Sayuri y Derricks.

Tanto Lyotard (en cuanto autor de *Le Différend*) como Rorty invocan con frecuencia la legacia de Wittgenstein; lo que tienen los tres en común, es que quieren romper el embrujo con qué la ciencia nos tiene hipnotizados. Para los tres sería más importante que la filosofía entendiera propiamente la complejidad de situaciones como la invocada en el párrafo anterior que seguir la pista de un solo tipo de discurso: la preocupación por la epistemología. Pero tanto Lyotard como Rorty abandonan parte del mensaje de Wittgenstein para poner énfasis en diferentes aspectos de la narrativa filosófica que se me antojan desequilibrados. Mi objetivo en este ensayo es persuadir al lector de que la crítica de ambos no toma en cuenta la complejidad del mensaje de Wittgenstein, y que la propuesta de cada uno de ellos distorsiona, oscurece o limita, de

¹ Quizás exagere la capacidad estética del espectador típico en Estados Unidos; algún crítico hasta parece haberse decepcionado por la falta de acción sexual. Atlanta Journal-Constitution Eleanor Ringel Gillespie: "A beautiful bore."; Chicago Tribune Michael Phillips: "...all fabric and no flesh..."; San Francisco Chronicle Mick LaSalle: "...the film is too labored and the story too overstuffed and clichéd to incite passion in an audience."

diferente manera, la claridad que éste buscaba; pienso que nos irá mejor si volvemos a establecer todo el espectro de la búsqueda que Wittgenstein identificaba con hacer filosofía.

1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος²

Lyotard invoca a Wittgenstein explícita e implícitamente en una variedad de maneras. He allí el estilo mismo de su libro (lo llama “grado cero de estilo”) que parece una alusión a *Investigaciones Filosóficas* con su multiplicidad y ambigüedad de voces. He allí las nociones de concepto de familia, significado como uso, la denuncia del subjetivismo epistémico, el rechazo a la idea del lenguaje como estructura para comunicar pensamientos y muchas otras ideas que podrían haber servido de escaleras desechables (o no, y seguramente no en forma exclusiva) a la reflexión de Lyotard.

Donde Lyotard rompe con Wittgenstein en forma explícita es en lo que llama su “empirismo antropológico”³. Si interpreto bien lo que dice, le parece a Lyotard que Wittgenstein cae en una forma del mito de lo dado: lo dado, eso es, previo a la proposición. Para Wittgenstein el lenguaje, en sus múltiples sentidos, siempre es parte de la situación del hombre entendido como preexistente a la descripción de esta situación. El hombre y su mundo son la explicación del lenguaje. Esto no tiene sentido para Lyotard. Para él, mundo, universo y realidad son constituidos por la proposición y el discurso y no encuentra sentido en las suposiciones previas a la proposición; siempre caemos en ella. También el silencio es una proposición.⁴ Las frases se conectan mediante el eslabonamiento contingente en una matriz⁵ de regímenes de frases como

² Evangelio según San Juan, V.1. No estoy intentando adscribirle a Lyotard una forma de fundamentalismo lingüístico y mucho menos lógico. El sentido del título es ligeramente irónico.

³ Lyotard, Jean-François; *La Diferencia* (Alberto L. Bixio, tr.); Gedisa, Barcelona, 1996 (2ª reimpresión); título original: *Le Différend*, Minuit, Paris, 1983; § 122, 181.

⁴ Idem §§ 24-27.

⁵ ‘Matriz’ no es una imagen que invoca Lyotard, pero encuentro que puede ser una caricatura ilustrativa de su propuesta. Lyotard habla de los «urdimbres de cuasidéuticos formados por

abscisa y géneros de discursos como ordenada (o viceversa). Lyotard elabora a lo largo de su libro lo que llega a ser una teoría del lenguaje⁶ invocando un metalenguaje en sentido lingüístico⁷ que define o explica términos como ‘referente’ y ‘sentido’; los nombres funcionan como designadores rígidos⁸, siguiendo en su construcción un método que parece recibir impulsos fuertes de una metodología fenomenológica (que parece ser el resultado de su preferencia por no “quedarse con el empirismo antropológico de Wittgenstein”).⁹

A guisa de ejemplo, reproduciré aquí lo que dice Lyotard acerca de la relación entre regímenes de proposiciones, géneros de discurso y sus fines, en parte porque será de ayuda para comprender su noción de “intraducibilidad” entre diferentes regímenes de proposiciones, que es el punto principal de contención para Rorty.

Los géneros de discursos determinan objetivos, someten a proposiciones de régimen

nombres de “objetos” y por nombres de relaciones [que] designan hechos “dados” y relaciones dadas entre sí, es decir, un mundo.» (Idem § 60). “El referente de un nombre propio... está a la vez fuertemente determinado en cuanto a su punto de referencia dentro de las urdimbres de nombres y de relaciones entre nombres (los mundos, N° 60) y débilmente determinado en cuanto a su sentido a causa del gran número y la heterogeneidad de los universos proposicionales en los que puede ocupar un lugar como instancia.” (Idem § 81). Para mi mala fortuna ni tengo el original del texto en francés, ni me alcanzaría mi francés para leerlo; no quiero excluir la posibilidad de que la falta de invocar las tramas en esta imagen se debe meramente a un defecto de la traducción.

⁶ En un sentido que recuerda a la postura de Davidson, cuando éste dice “‘Una teoría de significado’ no es un término técnico, sino un gesto en la dirección a una familia de problemas (una familia de problemas)” (Davidson, Donald; “Reality without Reference” en *Inquiries into Truth & Interpretation*; Clarendon, Oxford, 1984, p. 215), pues su tesis es “No hay ‘lenguaje’ en general, salvo como objeto de una idea.” (Lyotard, op. cit., p. 10).

⁷ Sólo para evitar un malentendido: Lyotard, desde luego, es enemigo de lo que llama “metanarrativa” que nos elevaría por encima del discurso ordinario.

⁸ Lyotard quedó, según parece, muy impresionado con *Naming and Necessity* de Saúl Kripke, a quién efectivamente se remite en un par de ocasiones. Es más fácil encontrar esto curioso en 2006 que en 1983.

⁹ “Concedido, pero así vuelve usted a los ‘juegos de lenguaje’ de las *Philosophische Untersuchungen*, a su antropología. Si no quiere usted permanecer en esta postura tendrá que acreditar alguna voluntad metafísica o una fenomenología de las intenciones como los filósofos del *meaning*.” Idem § 181. No estoy diciendo que Lyotard cae en su propia trampa; el pasaje citado tiene claramente intenciones de crítica. Lyotard no necesita una “fenomenología de las intenciones”, pues éstas quedan inscritas en el lenguaje mismo; Lyotard, desde luego, refuta (y es wittgensteiniano en este sentido) la explicación *intencional* del significado, que sería quizás otra forma, más viciada, del “empirismo antropológico”.

diferente a una finalidad única: la pregunta, el ejemplo, la argumentación, la narración, la exclamación en la retórica judicial son medios heterogéneos de persuadir.¹⁰

La única necesidad es la de eslabonar proposiciones. En el seno de un género de discursos los eslabonamientos obedecen a reglas que determinan metas y fines. Pero no se conocen tales reglas ni un fin general de un género a otro.¹¹

Proposiciones que obedecen a regímenes diferentes no pueden traducirse unas en otras. ... Una traducción de lengua a lengua presupone que el sentido presentado por una proposición de la lengua de partida puede ser restituida por una proposición de la lengua de llegada. Ahora bien, el sentido vinculado con la forma sintáctica depende del régimen de proposiciones a que obedece la proposición y del género de discurso en el cual ella está insertada. Este régimen y este género determinan un conjunto de reglas de formación, de eslabonamiento y de validación de las proposiciones que obedecen a dicho régimen y a dicho género. De manera que una traducción presupone que un régimen y un género en una lengua tengan sus análogos en la otra...¹²

La intraducibilidad es lo que produce *la diferencia* (la que impide el *litigio*), la *sinrazón* y la víctima. Dado que la realidad se presenta en la proposición, la *sinrazón* es el daño que no existe para quien debe juzgarlo: las cámaras de gas para quién sólo admite testigos oculares de su funcionamiento; la fuerza de trabajo del obrero como mercancía para el economista de Harvard; etc. “El paradigma de la víctima es el animal”, dice Lyotard, “[p]orque el animal está privado de la posibilidad de atestiguar según las reglas humanas para establecer un daño y en consecuencia todo daño es como una sinrazón y convierte el animal *ipse facto* en una víctima.”¹³ La víctima (o su defensor) están ante el dilema: $\sim p \vee (p \supset \sim p)$ ¹⁴.

El tipo de intraducibilidad proclamado a partir de la *diferencia* en el sentido de Lyotard le permite a él establecer como su meta:

Al mostrar que la coordinación de una proposición con otra es problemática y que ese

¹⁰ Idem § 40.

¹¹ Idem § 43.

¹² Idem. § 78.

¹³ Idem. § 38.

¹⁴ “O somos víctimas de una sinrazón o no lo somos. Si no lo somos, nos engañamos (o mentimos) al testimoniar que lo somos. Si lo somos, puesto que podemos atestiguar esa sinrazón, ella no es una sinrazón, y nos engañamos (o mentimos) al declarar que somos víctimas de un sinrazón. [...] este argumento es un motor activo de la lógica dialéctica hegeliana.” Idem. § 8. Lyotard explica todavía el paso intermedio: si no p, luego p es falso; “si p, luego no p, luego *Fp*.” Ibid. La expresión abreviada que presento en el texto se resuelve, desde luego, por equivalencia lógica a la expresión ‘ $\sim p \vee (\sim p \vee \sim p)$ ’, o sea, simplemente ‘ $\sim p$ ’.

problema es la política, erigir la política filosófica apartada de los “intelectuales” y de los políticos. Dar testimonio de la diferencia.¹⁵

Esta diferencia, precisamente, Rorty la ve como una debilidad de la propuesta de Lyotard y será allí donde se concentra su crítica. Tampoco Rorty cree ni en la política de los “intelectuales”, ni en la de los políticos¹⁶. Pero él cree detectar en la reflexión de Lyotard un remanente de dogmatismo filosófico que, si vale, pone en riesgo un aspecto de su propia filosofía que le es caro: debe tenerse en cuenta que para Rorty (al igual que para Lyotard) el razonamiento (que procede mediante deducción y silogismos) es sólo una de las maneras que puede escoger la persuasión, y no una particularmente privilegiada; pero entonces la perspectiva de la *diferencia* que inhibe todo discurso amenaza con borrar la diferencia entre persuasión pacífica y violenta¹⁷.

2. El tercer dogma: Esquema y contenido

Rorty se refiere favorablemente a la crítica que Lyotard hace de las *metanarrativas* que intentan insertar las narrativas acerca de lo que somos en un marco metafísico. Pero critica su pregunta de si “podemos continuar de organizar la masa de los eventos humanos en una historia universal de la humanidad” recordándolo que no es necesario preservar un sentido consistente

¹⁵ Idem. p. 11

¹⁶ Cf., por ejemplo, Rorty, Richard; “Worlds or Words apart” en *Take care of freedom and truth will take care of itself; Interviews with Richard Rorty*; Eduardo Mendieta ed., Stanford University Press, Stanford, 2006, p. 132, donde invoca el ensayo “I gave it the office” del historiador americano David Hollinger para criticar a los profesores de inglés en las universidades americanas que parecen creer que se pueden ganar victorias por la libertad mediante el apropiado análisis literario.

¹⁷ Cf. la crítica que Putnam le hace a Rorty en este sentido, al afirmar: “La posición de Rorty... es descrita propiamente como una forma de *imperialismo* cultural más bien que de relativismo cultural” (Putnam, Hilary; *Ethics without ontology*; Harvard University Press, Cambridge, Mass. y London, 2004, p. 121; mi tr. Rorty admite que lo único que detiene las ganas de borrar al otro como medio de persuasión es la inclinación del liberal irónico solidario de ser incluyente; evidentemente es consciente de que la historia de occidente no puede servir de testimonio para la aplicación exitosa de la persuasión pacífica. Aduce, sin embargo, que al menos contamos con historiadores y otros intelectuales que nos producen (a algunos) retortijones de conciencia ante el *imperialismo cultural* que practican nuestros gobiernos y el capital financiero global. Cf., por ejemplo, Rorty, Richard; *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. *passim*.

para este “nosotros” atrás del “podemos”¹⁸.

Pero, como he observado un poco arriba, a Rorty le preocupa más que Lyotard borre la diferencia entre la persuasión y el uso de fuerza, que es vital para aquel y la defensa de su etnocentrismo ético: “[Lyotard] argumentaría que la existencia de los discursos inconmensurables, intraducibles, pone en duda este contraste entre la fuerza y la persuasión.”¹⁹ Haciendo referencia a la situación de traducción radical²⁰ Lyotard afirma que el antropólogo describe “las narraciones nativas y sus reglas conforme a reglas cognoscitivas, sin pretender establecer continuidad alguna entre ésta y su propio modo de discurso”²¹. Pero, observa Rorty, el antropólogo y el nativo están de acuerdo respecto a una enorme cantidad de perogrulladas. De lo contrario sería difícil comprender cómo hubiera sido posible para ellos aprender lo suficiente de sus respectivos lenguajes para reconocer al otro como usuario de lenguaje²².

Lyotard afirma que Wittgenstein ha demostrado que “no existe unidad de lenguaje sino más bien islas de lenguaje, cada una gobernada por un sistema de reglas que es intraducible a aquellos de las otras.”²³ Pero, dice Rorty, debemos distinguir dos tesis: (1) no existe un sólo lenguaje conocido anticipadamente que provee un marco de conmensurabilidad que podrá

¹⁸ Para Rorty, recordemos, el ‘nosotros’ se limita a ‘nosotros, los intelectuales liberales irónicos solidarios que vivimos holgadamente en los países occidentales que dominan el resto del mundo con su poderío financiero, industrial, económico y –desde luego- militar’.

¹⁹ Rorty, Richard; “Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-François Lyotard” en *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers Volume I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991; p. 214. El ensayo es una respuesta revisada a un discurso que Lyotard presentó en un simposio en la Johns Hopkins University; se publicó originalmente en francés en 1985. Desafortunadamente no conozco el trabajo de Lyotard a que Rorty hace referencia.

²⁰ En el sentido, y haciendo alusión a la noción desarrollada por Quine en *Word & Object*

²¹ Idem, p. 215, citando a Lyotard, *Histoire universelle*, p. 566, supongo (no da la cita precisa)

²² Rorty hace uso aquí de una noción que Davidson desarrolla, por ejemplo, en Davidson, D., “The Method of Truth in Metaphysics” en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford; 1984), p. 199. El motivo por el cual esta crítica le ha de parecer fuera de lugar a Lyotard es su rechazo al “empirismo antropológico”. Rorty, a su vez, no muestra mucha paciencia para las sutilezas de las reglas que contingente pero también irremediabilmente rigen el discurso y la proposición para Lyotard.

²³ Idem, citando a Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel* (Paris Éditions Galilée, 1984), p. 61

funcionar como un idioma al cual traducir cualquier nuevo uso de lenguaje, y (2) que existen lenguajes que no se pueden aprender. La primera tesis, dice Rorty, es común a Kuhn y a Wittgenstein, la segunda le parece incoherente. “Wittgenstein no estaba advirtiéndonos contra intentos de traducir lo intraducible, sino más bien contra la costumbre filosófica desafortunada de interpretar diferentes lenguajes como si estuvieran incorporando sistemas incompatibles de reglas.”²⁴

Según Rorty, la visión de Lyotard de los lenguajes como separados por sistemas incompatibles de reglas lo compromete a lo que Davidson ha llamado el “tercero y quizás último dogma del empirismo: la distinción entre esquema y contenido”²⁵; en particular, que podamos distinguir entre cuestiones de hecho y cuestiones de lenguaje. Para probar su punto, Rorty cita *Le Différend*, refiriéndose a la situación que he descrito en la sección anterior, en la que surge la víctima por no tener recurso en el lenguaje de la contraparte ni de los jueces.

Rorty argumenta contra este punto de vista que la idea de ver la reflexión filosófica según el modelo de un procedimiento jurídico (litigación –donde las dos partes hablan el mismo lenguaje- y diferencia, donde no) es una idea excesivamente kantiana. Contra esta visión cita la de Wittgenstein en el sentido de que la competencia lingüística se debe ver mejor no como el dominio de unas reglas sino como la habilidad de interactuar con los otros jugadores que participan en el juego de lenguaje, que es un juego jugado sin árbitros. Establecer “isletas lingüísticas” o “esquemas conceptuales” debe verse como hipóstasis de alguna práctica particular y un intento de inmunizarla de esta manera contra reforma y cambio.

Rorty considera profundamente anti-wittgensteiniana la afirmación de que no

²⁴ Idem, p. 216

²⁵ Ibid., citando a Davidson, D., “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” en op. cit., p. 189

existe unidad del lenguaje²⁶, o que en el corazón del lenguaje podría existir una opacidad irredimible.²⁷ “Porque el lenguaje no tiene una naturaleza en más sentido de lo que la tiene la humanidad. Ambos tienen sólo historia. Hay tanta unidad o transparencia del lenguaje como hay voluntad de conversar en lugar de combatir”.²⁸

Rorty nos recuerda que los diferentes grupos de lenguaje no son separados entre sí por reglas lingüísticas incompatibles ni por gramáticas imposibles de aprender, “sino representan tan sólo diferencias de opinión – la clase de diferencias que pueden resolverse discutiéndolas a fondo.”²⁹ Los desacuerdos (radicales) no pueden explicarse mediante la afirmación de que las partes hablan diferentes lenguajes, o de que “cargan consigo diferentes categorías kantianas”, pues no es ninguna explicación. Es sólo otro síntoma más de la misma diferencia que trata de explicar. O como dice Rorty, es una explicación del tipo *virtus dormitiva* “como explicar el hecho de que la gente hace diferentes cosas en diferentes países señalando la existencia de diferentes costumbres nacionales.”³⁰

Rorty concluye su crítica de Lyotard ampliándola a lo que él ve como una característica generalizada de “los filósofos franceses”: interpretar los eventos concurrentes desde una perspectiva filosófica de largo plazo. Rorty piensa que carecemos de un punto de vista para poder hacerlo con sentido.

3. El objeto de la claridad

Wittgenstein decía que en la filosofía no puede haber ni hipótesis ni teorías³¹. Lyotard rechaza el “empirismo antropológico” que sirve –según él– de base

²⁶ desde luego no es lo mismo hablar de “unidad de lenguaje” y hablar de “el lenguaje”, invocando un referente esencial o un objeto natural.

²⁷ Citando nuevamente *Tombeau* de Lyotard; Cf. p. 217

²⁸ Idem, p. 217 s.

²⁹ Idem, p. 218

³⁰ ibid.

³¹ Cf., por ejemplo, Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas* (Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, tr.), UNAM, México 2003; § 109

para esta recomendación. En lugar de ello prefiere, parece, desarrollar una ontología fundamentada en el lenguaje; el lenguaje genera mundos, universos, regímenes de proposiciones, géneros de discursos, sentidos, nombres y referentes, la noción de nosotros mismos. Las reglas que rigen el discurso según Lyotard no son, ciertamente, sintácticas, pero son, no obstante, lingüísticas; es decir, inherentes al lenguaje: los eslabonamientos son contingentes, pero inevitables. El lenguaje no tiene fundamento, pero tampoco escapatoria – estamos encerrados en él; lo somos.

Rorty lo critica porque le parece que Lyotard tiene que tomar en serio la idea de que el lenguaje tenga contenido, y consecuentemente diferenciar también a éste del esquema lingüístico mismo. Puede ser que así sea. Quizás Wittgenstein aplicaría a Lyotard lo que dijo de su propio *alter ego*: “*Tract. log. phil.* (4.5): «La forma general de la proposición es: Las cosas están así y asá». Ésta es una proposición del tipo de las que uno se repite innumerables veces. Se cree seguir una y otra vez la naturaleza y se va sólo a lo largo de la forma por medio de la cual la examinamos.”³² Parece que Lyotard describe la naturaleza (del lenguaje), pues parece que éste le dicta lo que dice; recuerda a “el lenguaje habla” (una metáfora no tan distinta del *cogito ergo sum* como pudiera parecer); lejos de liberarse del “empirismo antropológico” Lyotard suscribe finalmente un reduccionismo que lo obliga a edificar, muy a pesar suyo, todo un edificio ideal de estructuras generales fuera de espacio y tiempo. Es así como llega a constituir las áreas oscuras del lenguaje donde la estructura misma del lenguaje parece impedir el tránsito entre sus partes.

Rorty describe su propio paso por la filosofía así:

El eslogan “los problemas de la filosofía son problemas de lenguaje” ahora se me antoja como confuso, por dos razones. La primera es que ya no favorezco el punto de vista de que “los problemas de la filosofía” esté haciendo mención de una especie natural-ya no tengo inclinación de pensar de “filosofía” como... “una de las actividades reconocibles del hombre.” La segunda es que ya no favorezco un punto de vista de que haya una

³² Idem, § 114

cosa tal como “lenguaje” en sentido alguno que podría permitir hablar de “los problemas del lenguaje”.³³

Las reflexiones que acabo de citar concluyen con la observación de que el propio Rorty no se considera –según se le acusaría frecuentemente– un pensador del “fin de la filosofía”, porque la filosofía no es del tipo de cosas que podrían tener un fin; pero ciertamente, determinados programas de investigación filosófica sí pueden llegar a su fin; así sucedió con el tomismo, y así sucede ahora con la filosofía lingüística, después de su “historia de cincuenta años”. Al considerarse la filosofía como contigua a la ciencia –como lo hace Quine– o como contigua a la poesía –como lo hace Heidegger– entonces, sugiere Rorty, “nuestros descendientes estarán menos preocupados acerca de las preguntas sobre «el método de la filosofía» o sobre «la naturaleza de los problemas filosóficos»”³⁴.

Si en 1990, cuando redactó estas líneas, Rorty aún no estaba dispuesto a declarar muerta la filosofía analítica junto con la filosofía del lenguaje³⁵, ahora, década y media después, aquella le parece tan muerta que jamás la menciona. Lyotard critica a Wittgenstein por su supuesto “empirismo antropológico”; Rorty, en cambio, no tiene uso para la noción de la claridad de expresión gramatical que el propio Wittgenstein caracteriza como de “fundamental significación”, tanto así que se pregunta: “¿Es esto una *Weltanschauung*?”³⁶; no estoy seguro de ello, pero me parece que Rorty identifica esta noción con el movimiento que inspiró últimamente, al menos en parte, la “filosofía de

³³ Rorty, Richard; “Twenty-five Years After” en *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992. p. 371; mi tr. Este pasaje, desde luego, no está dirigido contra el tipo de ontología de lenguaje que Lyotard practica en *Le Différend* y otros escritos, sino contra los mismos “filósofos del *meaning*” que son el objeto también de la crítica de Lyotard.

³⁴ Idem, p. 374

³⁵ Rorty explica en una nota de pie de página al pasaje que acabo de citar: “Decir que la filosofía lingüística ahora ha quedado superada, desde luego, no es lo mismo que decir que la filosofía analítica ha quedado superada, sino tan sólo que la mayoría de aquellos que se llaman «filósofos analíticos» rechazarían ahora el epíteto «filósofos lingüísticos» y no se describieran a sí mismos como alguien que «aplica métodos lingüísticos».”

³⁶ Wittgenstein, L., *op.cit.*; § 122.

lenguaje” en el sentido que él critica en los pasajes precedentes³⁷.

Me parece que ambos pensadores malentienden la empresa filosófica de Wittgenstein, al juzgar de su reacción ante su propuesta. Si Lyotard hace caso omiso de la sugerencia de que la filosofía no tiene uso para hipótesis y teorías, Rorty en cambio “naturaliza” la filosofía; si para Lyotard es la imposibilidad de escapar de la inercia propia del lenguaje, para Rorty es la causalidad darwiniana la que carga con el peso explicativo³⁸; se le olvida, me parece, al igual como a Lyotard, que estas preferencias no obedecen a su vez a razones. Tanto la propuesta de Rorty, como la de Lyotard, finalmente, caen en distorsiones que obedecen a la inercia de su propia propuesta.

El coronel Derricks se equivoca, porque traduce ‘geisha’ como ‘puta’. Efectivamente, él no supo como traducir la palabra japonesa. Pero los espectadores en el cine sí ven su error, y no necesitan eslabonar nada para hacerlo³⁹. Quizás tenga razón Rorty y sea cierto que podamos entender lo que le pasa a Derricks porque somos liberales irónicos solidarios que se preocupan por la inclusión más que por la exclusión. “Fortaleza Europa” suena como una amenaza a nuestro proyecto humanitario. Pero el pragmatismo de Rorty, por otro lado, permite que sea Derricks quien tiene la razón: “Tengo el poder y decido quién es una puta.”⁴⁰ Hay mil y un argumentos para pisar encima de las sutilezas culturales de los japoneses vencidos, quizás el principal de todos ellos la convicción de nuestra propia rectitud moral. No ha cambiado mucho la

³⁷ Sobre todo en el continente americano son los emigrantes provenientes de los círculos de Viena y de Berlín quienes deben cargar con la responsabilidad principal de este desarrollo, desde luego, en particular Rudolf Carnap.

³⁸ Cf., por ejemplo, Rorty, R.; “Response to Jürgen Habermas”, en *Rorty and his critics*, Robert B. Brandom ed., Blackwell Publishing, Malden, Oxford & Victoria, 2000.

³⁹ Quizás Lyotard objetaría que “Geisha” quedó incorporado en el vocabulario americano mediante los eslabonamientos apropiados, y es esto lo que les permite a los americanos en el cine entender la situación. Finalmente, es una película hablada en inglés. Evidentemente, mi ejemplo, como cualquiera, tiene debilidades – probablemente por esto Lyotard rechaza también los ejemplos sin peso propio como medio explicativo.

⁴⁰ Desde luego, tampoco Rorty está obligado a tragarse mi ejemplo, como se discute más ampliamente más arriba.

reacción de los cristianos ante la sofisticación cultural incomprensible de los paganos desde el siglo cuarto: ¡destrúyela! si no física, al menos moralmente.

Lo cierto es que Wittgenstein se peleaba principalmente con la epistemología – pues era este el problema filosófico que le tocaba por época, por así decir. Había que limpiar la ruta reflexiva de los escombros de la filosofía cartesiana, liberar la mosca de la trampa⁴¹, y con ello nuestra mente del poder hipnótico de las explicaciones científicas. Pero no se trata de liberarnos de un embrujamiento para caer en otro: las explicaciones de inmanencia lingüística según Lyotard que terminan por explicarnos a nosotros mismos mediante la divinización de la diferencia incommunicable (no muy diferente, en el fondo, de cómo Marx explicaba el curso de la historia con el desarrollo de los medios de reproducción); o la causalidad darwiniana según Rorty, que regula por igual la actividad de los castores que las reacciones lingüísticas de los hombres.

La filosofía no puede asociarse unilateralmente con la ciencia, ni con la poesía, ni obedecer criterios de la práctica para legislar la pertinencia o no de las perplejidades filosóficas. Rorty, al abrazar la causalidad darwiniana para suplir los conceptos tradicionales de la filosofía como objetividad, verdad y significado abraza, muy a pesar suyo, el tipo de explicación unilateral que busca dismantelar –siguiendo en esto a Wittgenstein⁴²– con la otra mano; aquella que sustituye la perplejidad filosófica con la auto-redescripción poética y novelesca.

⁴¹ Wittgenstein, L.; *Op. cit.*; § 309: “¿Cuál es tu objetivo en la filosofía?-Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas.”

⁴² Cf. este pasaje de la compilación de apuntes tomadas en una lección de Wittgenstein: “Consideremos la revolución darwiniana. Un círculo de admiradores que decía: «por supuesto», y otro círculo de enemigos que decía: «por supuesto que no». ¿Por qué diablos alguien tiene que decir «por supuesto»?... ¿Vio alguien cómo sucedía esto? No. ¿Ha visto alguien cómo sucede ahora? No. La evidencia de la reproducción es sólo una gota de agua en el caldero. Pero había miles de libros en los que se decía que ésta era *la* solución evidente. La gente tenía *certeza* por motivos extremadamente débiles. ¿No podría haber habido una actitud que dijera: «No lo sé. Es una hipótesis interesante que eventualmente puede ser bien confirmada?»” Wittgenstein, L., *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, (Isidoro Reguera, tr.); Paidós, Barcelona, 1992; (basado en notas compiladas de Rush Rhees, Yorick Smythies y James Taylor, editados por Cyril Barrett) lección 3, § 32, p. 95 s.

Lo cierto es que Wittgenstein dejó dicho muy poco al respecto, y parece que nada que hubiera considerado apropiado para su publicación. A él le tocaba limpiar escombros. Pero a veces dejó entrever quizá qué luz podría verse una vez quitados los obstáculos:

Por ejemplo, Cantor escribió sobre lo maravilloso que era el que el matemático pudiera con su imaginación trascender todos los límites.

Haría todo lo posible por mostrar que es este encanto lo que hace que uno haga eso. En el caso de las matemáticas o de la física ello parece incontrovertible y esto le proporciona un encanto aún mayor. Si explicamos el entorno de la expresión, vemos que el asunto podría haber sido expresado de modo completamente diferente. Puedo formularlo de modo que pierda su encanto para un gran número de personas y, por supuesto, para mí.

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.⁴³

[...]

El anhelo de la simplicidad... Ustedes dicen esto fundamentalmente porque desean que suceda así. Si su explicación es complicada, es desagradable, especialmente si no tienen sentimientos fuertes con respecto al asunto.⁴⁴

Diciembre de 2006

⁴³ Idem, §§38-40, p. 97 s.

⁴⁴ Idem, lección 4, § 12, p. 108.