

## Formas de vida. De Wittgenstein a la semiótica: el perfil incierto de los actos de lenguaje

*Raymundo Mier*  
Universidad Autónoma Metropolitana

*Si Dios hubiera mirado nuestras  
almas, no hubiera podido ver ahí  
de quién hablábamos.*  
Ludwig Wittgenstein

### 1. Formas de vida: los límites del lenguaje

La expresión *forma de vida* aparece en Wittgenstein en contadas ocasiones y, sin embargo, su relevancia en la reflexión tardía es al mismo tiempo ineludible e incierta. A pesar de esta irrupción esporádica en el texto y para la cual es difícil encontrar una caracterización expresa, nítida, su presencia se advierte en el trasfondo de su escritura filosófica, y es posible rastrearla incluso en su reflexión temprana. Surge de manera implícita, incessantemente, en cada nueva tensión conceptual, en las incontables inflexiones y pliegues de su meditación, en los giros equívocos, desconcertantes, de su esfuerzo reflexivo. La expresión *forma de vida* se conjuga con una inquietud sobre la evidencia de la significación, pero señala también los límites y los cauces de la percepción de las condiciones, aparentemente ajenas a la pa-

labra, que limitan desde el fundamento biológico mismo el sentido y los contornos del acto de lenguaje.

La noción de *forma de vida* parece subrayar una obviedad: que no es posible comprender aquello que está más allá de la comprensión, lo que es intrínsecamente incomprensible, de la misma forma que no podemos percibir lo que escapa por su propia naturaleza a las condiciones de nuestra propia percepción. Y, no obstante, adentrarse en esta fórmula *en apariencia* prescindible, tautológica, inobjetable, hace patente la reticencia que experimentamos con el esfuerzo de aprehender explícitamente esos límites. Una fulgurante y epigramática referencia de Wittgenstein a las *formas de vida* ilumina la densidad súbita de esa captura del lenguaje en las resonancias lógicas de la evidencia. Las *formas de vida* definen los contornos y las relaciones de lo irreparable que cerca y alimenta toda significación:

[Es] lo que tiene que aceptarse, lo dado –podría decirse– los hechos [*Tatsachen*] de la vida.<sup>1</sup>

Las formas de vida se refieren no a los hechos mismos, a lo que se manifiesta como evidencia, a lo ineludible, sino a las *condiciones* intrínsecas al actuar humano que definen las fisonomías singulares de la expresión, la red de relaciones entre lo dado, que traza la *figura aprehensible, inmediata*, de los hechos. Los ecos de fatalidad proyectan un velo sobre esa *figura* que surge de los hechos de la vida. Porque, acaso, Wittgenstein recobra como *hecho* no lo acontecido, con su cuota de azar y de

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie des Psychologie*, en *Werkausgabe*. 8 vols., Frankfurt, Suhrkamp. 1984: VII. p. 122. (En adelante, todas las citas serán tomadas de la *Werkausgabe* de Suhrkamp. En la mayor parte de los casos, para facilitar su localización en otras ediciones se preferirá la referencia al número del párrafo del que se ha tomado la cita. Sólo en aquellos casos en que no exista dicha numeración, se tomará en su lugar el número de la página de la edición de referencia. La traducción seguirá en lo posible las ediciones en español disponibles, con pequeños ajustes que juzgue pertinentes. RM)

hábito, sino lo que incide como el arrebató monótono de una obstinación, pero que se ofrece también como un sustrato que da su sentido a las palabras. Esas condiciones ocurren, conducen, y en cierto sentido impregnan y modelan los hechos mismos, pero también los patrones del lenguaje con el que se los señala y describe. Definen así los alcances de toda tentativa de atribuir sentido a un acontecimiento. Esas condiciones límite son el nombre de una fatalidad —es preciso subrayar: la fatalidad no es lo indeleble, no revela una fijeza sino el carácter ineludible de su apremio, del sometimiento que reclama—, de lo que siendo inobjetable escapa a toda prueba de verdad porque constituye su propio borde, aquello para lo que predicar la verdad sería imposible o, en todo caso, superfluo, aquello que se trastoca en referencia sonámbula, y que devuelve su aspereza a todo acto que reclama la transparencia del mundo y del lenguaje. En la cauda de la fatalidad, el peso de los contornos irreparables del lenguaje conduce a la certeza, indemostrable, de un más allá del acto de palabra; un más allá que es lo que impone la forma misma al lenguaje y que no puede sino ser ajena a él y a su capacidad autorreflexiva. La *forma de vida*, su incidencia fatal, es, sin embargo, *inherente* al acto de sentido; es lo no-lingüístico que *impregna* cada gesto de habla, es lo que persiste irreductible a toda reflexión del lenguaje sobre su propia naturaleza.

Así, la exploración de lo dado desemboca en una interrogación radical de los alcances de dos conceptos fundamentales y su relación: *certidumbre* [*Gewißheit*] y *experiencia* [*Erlebnis*]. La exploración de este vínculo desemboca en una distinción conceptual crucial entre *fundamento* [*Grund*] y *causa* [*Ursache*].

“La certeza [*Gewißheit*] de que podré continuar después de haber tenido esta vivencia [*Erlebnis*] —por ejemplo, haber visto esta fórmula— se funda simplemente en la inducción.” ¿Quiere decir esto? “La certeza de que el fuego me quemará se funda en la inducción”. ¿Quiere decir esto que concluyo para mí “Siempre me he quemado con una llama, así pues, sucederá

también ahora”? O es la experiencia previa la causa de mi certeza, no su fundamento? ¿Es la experiencia previa la causa de la certeza? —eso depende del sistema de hipótesis, de leyes naturales, en que consideremos el fenómeno de la certeza.

¿Está justificada la confianza? —¿Qué admiten los seres humanos como justificación? Lo muestra como piensan y viven.<sup>2</sup>

La “justificación de la confianza” alude de manera oblicua a la certeza, a lo que sustenta la seguridad de la persistencia de las reglas, del sentido, de la significación. Wittgenstein recoge en esta reflexión, como un eco de su reflexión temprana en el *Tractatus*, el peso de la noción de *mostrar*: La *justificación* no es argumentable ni descriptible en el lenguaje, su forma está ya inscrita en su propia vida. El tránsito vertiginoso de Wittgenstein entre dominios conceptuales heterogéneos articula y trastoca toda la reflexión sobre la significación. No sólo interroga la significación de las nociones sino que revela el sentido incierto de sus expresiones. A partir de una interrogación sobre los límites surgidos de la experiencia, de cómo suspender el vértigo de la finitud acarreado por toda vivencia, de cómo escapar a la súbita caída de la significación en la vacilación que acarrea la discontinuidad de lo vivido. Wittgenstein acude a la *inferencia*, pero sólo para desmentir su relevancia lógica en la construcción de la verdad. Esta aguda percepción de los límites de la inducción no es contingente ni frágil en Wittgenstein. La encontramos ya en las reflexiones tempranas del *Tractatus*.<sup>3</sup> La interrogación sobre el papel de la inducción y su importancia en la génesis de la certeza comienzan ahí a enrarecer la comprensión de lo decible, del sentido de las expresiones, de su capacidad de revelar una faceta inteligible de la verdad. Se ilumina entonces la distancia irreducible entre la *causa* de la cer-

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen*. en *Workausgabe*: 1. (en adelante *PU*)’325.

<sup>3</sup> Véanse la relación entre inducción, lógica y saber en párrafos 6.3. 6.31, 6.32. 6.321 y 6.363. Y a partir de ahí, las reflexiones sobre la certeza.

teza y su *fundamento*. La certeza no emerge de una aprehensión de la verdad sino de una exploración de los límites de lo representable, de las condiciones que enmarcan y orientan su reiteración, sus regularidades, su necesidad. La pregunta por lo dado desemboca en la pregunta por la *calidad* de la experiencia, por el sentido de la percepción, por sus horizontes cambiantes, por el impulso de sus desplazamientos y sus tensiones, o por la metamorfosis de sus inclinaciones.

El lenguaje se detiene ante la imposibilidad de distinguir explícitamente los factores que establecen el sentido del acto en el que se incorpora un término o una proposición. No es menos incapaz de revelar el alcance de la incidencia de esos factores en la forma de su propia expresión. El lenguaje permanece indiferente, ajeno a una experiencia que sin duda está más allá de su fundamento aparente. Esta experiencia se engendra en el sujeto inadvertidamente —podría decirse incluso *inconsciente*— y constituye el fundamento mismo de toda creencia: la forma de los actos y sus condiciones hacen posible la concordancia entre lenguajes y desborda la experiencia singular de la significación: es la firmeza indefectible de las formas de vida lo que hace posible la inteligibilidad del acto mismo del lenguaje:

“¿Dices, pues, que la concordancia entre los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?” Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones sino de forma de vida.<sup>4</sup>

El acento de Wittgenstein en la *concordancia* del lenguaje lo separa del problema de la verdad. Concordar *en* el lenguaje carece de vínculo con el problema de la verdad. De hecho, esa concordancia es la condición siquiera para la inteligibilidad misma de las palabras que, a su vez, es una condición de la

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein. *PU*, §241.

aprehensión de la verdad. Esa distancia entre *concordancia* y *verdad* hace visible los momentos y las calidades divergentes del acto del lenguaje. Esa distancia es irreducible y hace patente un límite para la consecuencia lógica de ambos momentos. Nada en la concordancia permite desprender conclusión alguna sobre el campo de la verdad. Pero a la luz de esta imposibilidad, se hace posible plantear una tesis más radical: la absoluta opacidad de esta *concordancia* que aparece ajena a la aprehensión lógica que define el orden de la *verdad*, de lo *ya dicho*.

A pesar de las divergencias constitucionales de sus puntos de vista, Wittgenstein acaso comparte con las reflexiones tardías de Husserl —en particular con el espíritu que lo llevó a la imaginación conceptual del *mundo de vida* [*Lebenswelt*]— la necesidad impaciente de afirmar una vertiente originaria, primordial, de la experiencia, que radicaría en el entorno mismo del sujeto, pero capaz de impregnarse y confundirse con los propios límites ontológicos de la subjetividad, y que fundaría en la elocuencia de un silencio y de una opacidad implacables la aprehensión del mundo: Todo conocimiento ulterior, toda certeza, toda reflexión, todo lenguaje. No obstante, es posible advertir que para Wittgenstein esa aspiración a un origen, a un espectro de formas nítidas en el fundamento del lenguaje, ese momento originario es, paradójicamente, la trama de relaciones entre los hechos y sus condiciones, que se estructura en una filigrana abierta y sin patrones ni identidades calculables o trascendentales. La certidumbre particular que se fragua en el lenguaje surge de este rechazo a las regulaciones y las identidades trascendentales, a los regímenes indelebles que conformarían la identidad de los lenguajes.

Lo que se despliega ante la mirada como acto primordial, lo que pretende escapar necesariamente a toda duda revela la incidencia de una constelación singular de condiciones, ajenas a la autorreflexividad intrínseca de todo acto de lenguaje. Sin embargo, ante ese desafío tanto Wittgenstein como Husserl buscarán el resguardo de la certeza tras el velo de un silencio encar-

nado en la lengua misma: Tanto la certeza última que Husserl reclama, como el fundamento, el territorio intransitable al que Wittgenstein da un sentido radical, radical en la acción. En Husserl esta acción es intrínseca a la intencionalidad, mientras que en Wittgenstein, es el ejercicio *simple*, no trascendental, de un actuar impulsado por las regulaciones adquiridas como respuesta a las exigencias de la vida:

Pero la fundamentación, la justificación de la evidencia llega a un punto final; —pero este final no es que una cierta proposición nos ilumine inmediatamente como verdadera, no es, por consiguiente, una manera nuestra de ver, sino de nuestro *actuar*, que yace en el fundamento de nuestro juego de lenguaje.<sup>5</sup>

Es esa dimensión última de la acción la que funda los sistemas de proposiciones que definen el marco de la convicción. Y el actuar se revela en la implacable implantación de lo dado, ni verdadero ni falso. Wittgenstein da un paso aún más radical: es la vida misma la que encuentra su forma en este sustrato limítrofe del actuar que no reclama ya el lenguaje, sino que se constituye en el fundamento de todo lenguaje. Escribe Wittgenstein: “Mi vida consiste en contentarme con aceptar muchas cosas.”<sup>6</sup> No es en absoluto una resignación, la aceptación de un destino indeleblemente escrito, sino otra condena quizá más sutil. No reclama ni suscita una resignación sino el reconocimiento de un límite, de una confinación en los límites de condiciones cambiantes de una vida cuya metamorfosis, si bien impulsada por los actos, toma su forma, indiferente a los deseos reconocibles. Los contornos del acto se ofrecen como una presencia en el margen mismo de lo admisible. Vivimos como fundamento de toda significación no sólo esas condiciones a un tiempo recónditas e implacables, desperdigadas y terminantes, ajenas e ínti-

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, en *Werkausgabe*: VIII, *Über Gewißheit*, (en adelante *UG*), §204.

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, *UG*, §344.

mas, indiferentes e imperativas, pero también inaccesibles y maleables. No encontramos en la forma del lenguaje otra expresión, otro sentido, que esa huella puramente conjetural, intangible en ocasiones, de su propia incidencia que, sin embargo, nos enlaza con los otros, hace posible el don y la solidaridad en el lenguaje.

A la luz de la reflexión sobre la certeza el *juego de lenguaje* adquiere para Wittgenstein un sentido particular: existe sólo a partir de esa fatiga de la mirada, en el pasmo o el crispamiento de la reflexión ante el silencio constitutivo, la luminosidad vacía de la certeza, ante el vacío que da su amparo a la trama de las certezas. Éstas no sólo escapan al acto reflexivo, sino a toda expresión lingüística. No se puede escapar de toda certeza. La duda generalizada es una mera gesticulación, la escenificación de una conjetura. No es posible sino escapar perpetuamente a la duda; se está condenado a asumir tácitamente el ser *intemporal* de algunas certezas, como si su capacidad para significar conllevara un olvido de la fragilidad y duraciones intempestivas de la aprehensión de los hechos. Pareciera como si la voluntad de vaciar el mundo de toda certeza sólo lograra hacer evidente la osamenta inamovible, indudable que hace posible incluso la posibilidad de confiar en que la duda sea expresable, sin por ello escapar a su propia precariedad. La duda no es un acto enteramente sometido a la voluntad. Es la figura misma del acto limítrofe: sus alcances y sus objetos son finitos, su fragilidad es equívoca.

## 2. La mirada como acto: mirar el lenguaje, mirar la vida

No hay visibilidad de lo íntimo. Los confines de la propia conducta son imperceptibles y se confunden con un ámbito en que la certeza deja de expresarse como una afirmación, deja de aparecer como un juicio para encarnarse silenciosamente en la forma de los ademanes, en la fuerza de los hábitos, en el impulso de la voluntad y los cauces de la acción. Se resiste a desplegarse

como objeto, incluso para la imaginación, su verdad acompaña cada afirmación desde los márgenes de la significación. Esa certeza se aloja en el silencio que circunda y funda toda palabra. Para Wittgenstein la certeza no se sustenta necesariamente en el significado mismo de los juicios, en sus referencias discernibles sino en ciertos andamiajes de acciones que desbordan la enumeración, que se ofrecen siempre fragmentariamente al alcance de la reflexividad. La certeza se torna al mismo tiempo tiránica e invisible, por consiguiente, limítrofe, no cuando aparece como un enunciado irrefutable, como una argumentación inquebrantable, sino cuando emerge en la experiencia como una imposibilidad tácita de formular una interrogación, como un cono de sombra cuyos contornos hacen posible la iluminación de los signos. La certeza se hace patente así cuando se disipa en la forma misma de lo dado, en lo que es; cuando fija los contornos de toda visibilidad.

Y, sin embargo, esas certezas derivan de una crónica muda de las intrincadas historias de los actos y las regulaciones. El acto de nombrar revela de esta manera su fundamento regulativo: no se circunscribe a fundar una relación aparentemente simple, de correspondencia rígida y monótona entre “las palabras y las cosas”, sino que hace intervenir la trama de evidencias perceptuales, condiciones corporales, capacidades, potencias, regulaciones, clases de actos, condiciones particulares que se conjugan episódicamente en la realización significativa de las figuras del lenguaje. El problema dual de la regulación: por una parte, su implantación particular en el dominio íntimo de la experiencia y, por la otra, su duración como régimen ajeno a toda subjetividad, lo que adviene al individuo al inscribirse en el espectro de la significación; un imperativo abstracto, exigente, visible no en su identidad fenomenológica, perceptual, sino como una pluralidad de actos de fisonomías discretas y discordantes que, no obstante, “dejan ver” su fundamento común. Las reglas troquelan los actos como haz de prescripciones e impedimentos de bordes e identidades difusas, indiferente a la vo-

luntad individual. No obstante, al revelarse como el fundamento mismo de la experiencia de lo durable, hacen posible el arraigo de la significación en la historia. Esa edad forjada en las reglas por el enigma de la repetición y de la duración, deja traslucir una oscuridad fundamental: los modos de manifestación, de existencia, de lo que se repite, y su relación con el tiempo de los otros, de lo otro, lo que permanece al margen de la voluntad y acción del sujeto. Surge la interrogación sobre las condiciones de la inflexión de las reglas, su maleabilidad, la violencia de su imperativo, la justeza de su aplicación, las oportunidades de su reticencia, la calidad particular de sus mutaciones.

La fantasía de Wittgenstein había sido alguna vez despojar al lenguaje de estas impurezas, de estas anfractuosidades, de estos desfallecimientos. Revelar su claridad impoluta, su regularidad cristalina. Las *Investigaciones filosóficas* son la crónica del abandono de esta ilusión, de su transformación en interrogación fulgurante, su vértigo ante la "rugosidad" de la significación, la imposible transparencia de la gramática. El texto se abre con una reflexión sobre las *Confesiones* de San Agustín. Ahí se dibuja, nítidamente, una idea de la génesis y la implantación de la gramática y las palabras en el alma del sujeto. Es también la crónica del surgimiento y la implantación del mundo. En ese texto, con la fuerza de una anamnesis, se revela para San Agustín el momento temprano en que, ante los ojos infantiles, aún sumidos en el asombro del silencio, el lenguaje se muestra en su relación intrínseca con el mundo. Es el cuerpo que señala, el gesto que se orienta y apunta hacia un objeto, el que revela y funda la relación indeleble de la palabra y el objeto. Si en algún momento la significación de una palabra surge de la fuerza de un gesto ostensivo, de una señal, de una indicación, de una instrucción, se teje entonces una alianza entre la significación y el cuerpo, pero también entre el mundo y la orientación y la voluntad de la mirada. Pero esa relación es equívoca. El dedo que señala no da su carácter al modo de ver ni al detalle en el que habrá de arraigarse la mirada. Y, no obstante, el régimen de la

mirada es ajeno a la arbitrariedad. La conducción de la mirada es ajena a la libertad absoluta de la percepción. Hay una gramaticalidad inherente al gesto, a la inclinación y la oportunidad, a la intensidad y la duración de la mirada. Se advierte en ella al mismo tiempo una espera y una expectación.

Hay una relación compleja entre el acto de lenguaje y el *acto de mirar*. La *fragilidad* de la percepción, que es también la de los hábitos de la mirada, la de su regularidad inadvertida e intransigente rechaza, sin embargo, la quietud de los marcos reguladores, su fijeza, la prescripción invariable de los significados. Hay un repertorio infinito de los hábitos de la mirada. La mirada se ve llevada a habitar, repentinamente, obsesiones o impacencias incalculables; ignora los impulsos que la orillan a forjar una perspectiva a cambio de otras, la voluntad al mismo tiempo nocturna y selectiva que confiere un sentido a la visión, que elige puntos de vista y orientaciones, que privilegia analogías, que atisba formas: no se ven las cosas en sí mismas, en un darse sin resquicios, en su materialidad cruda; incluso los objetos más nítidos, más accesibles, más evidentes se ofrecen como figuras cambiantes. Tanto el acto de lenguaje como la propia percepción adquieren sentidos transitorios, suscitan significados puntuales, fundan los regímenes de su propia expresión. Pero quizá la observación más aguda de Wittgenstein se refiere a la imposibilidad de la mirada y del lenguaje para significar por sí mismos las condiciones que le fijaron su propio sentido. La percepción, como el lenguaje desplegado en acto, es incapaz de percibir las condiciones que la orientan, que le confieren su calidad y su intensidad propia, singular, momentánea. Wittgenstein advierte este destino de la mirada inscrito en la gramática del verbo *ver* que revela también las tensiones y paradojas de los verbos que designan vertientes de la experiencia. El uso del verbo *ver* —ese acto que se realiza en el silencio y cuyos ritmos, reposos, capturas transcurren habitualmente sin dejar huella de los imperativos que lo rigen— revela una vacilación que atañe al objeto de la mirada: la presencia del objeto, que en principio

se destaca y se acentúa con la fuerza y la agudeza del gesto que señala, se eclipsa en ocasiones, la mirada de desliza hasta el detalle, se afinsa en él para hacer patente una calidad que no surge de la fisonomía inmediata del objeto, sino de un tiempo, de una decantación de la mirada en que ésta se moduló según el espectro de relaciones que se expresa en la forma de los hechos. La mirada se fija en una forma, luego en otra, en un detalle “interior” o en la orientación de ese objeto en el espacio. Los modos de mirar se acumulan y se acompasan. En su meditación sobre el comportamiento de la mirada ante una figura equívoca —un trazo que parece representar, visto de cierta manera, un conejo, pero visto de otra, un pato— Wittgenstein señala una distinción crucial:

Y debo distinguir entre el “ver continuo” de un aspecto y el “fulgurar” [*Aufleuchten*] de un aspecto.<sup>7</sup>

Ese *fulgurar de un aspecto* eclipsa las presencias que se despliegan en la continuidad de la mirada. Es la precipitación de la mirada en una fisura de lo habitual. Es una forma que interroga el acto mismo de mirar y orilla todo el espacio a una mutación. Las coordenadas del universo y del sentido de los actos giran en el instante en que la mirada se proyecta en el detalle para implantar el olvido del entorno. Ese fulgurar parece aprehender una mutación momentánea, un quebrantamiento de la inmutabilidad del objeto. La presencia parece experimentar una metamorfosis sorprendida por la mirada. Lo que se advierte no es sólo el salto de un modo de percepción a otro. La transmutación del acto de mirar involucra no sólo la percepción sino el pensamiento mismo. Esa aprehensión del “fulgurar” es menos una percepción que un régimen de interpretación, un trastocamiento en el sentido del mundo, en la trama de las certezas. Wittgenstein insiste en la relación que encontramos entre esa fulgu-

<sup>7</sup> Ludwig Wittgenstein. *PU*, p. 520.

ración y un “ver algo como” —por ejemplo, insiste, ver el dibujo de un cubo como una caja—, un ejercicio de la imaginación. Y, sin embargo, la experiencia de esa metamorfosis de la mirada no es la de una invención sino la del registro de una catástrofe que conformaba ya la fisonomía misma del objeto. Wittgenstein reflexiona sobre el desplazamiento catastrófico, discontinuo, de la percepción al buscar aprehender la referencia de una figura ambigua. Al tratar de reconocer el perfil particular de esa figura susceptible de figurar objetos distintos, atribuyo de manera alternativa la referencia a uno y a otro objeto. Atribuyo a ese único trazo gráfico, de manera oscilante, las distintas identidades: en un instante el dibujo parece figurar uno de los objetos, en el instante siguiente otro:

*Describo* el cambio como una percepción —escribe Wittgenstein—, como si el objeto se hubiera modificado ante mi vista.<sup>8</sup>

*Como si*: la mutación de la mirada ante el objeto inerte, imparable, parece surgir sin embargo de la animación del mundo. Es el mundo el que gira, el sentido de los actos, la sustancia misma de la significación de lo mirado se disloca. La palabra ver designa así no sólo el acto de percepción sino ese punto en que converge y se entrelaza lo percibido y el imperativo de interpretación que da a la posibilidad de imaginar su peculiar fertilidad. La mutación de la experiencia ocurre sin alterar el menor elemento de la realidad. La captación óptica, intacta, parece perder todo su sentido ante las formas del mirar que se expresan, verbalmente, en el sentido dual de las regulaciones que rigen la palabra ver.

Nombrar el acto de mirar y sus mutaciones, es dar nombre a la experiencia que atestigua los accidentes de la mirada ante la perdurabilidad del mundo, hacer inteligibles las asperezas y los quebrantamientos de la percepción y su resonancia en los inci-

<sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein. *PU*, p. 522.

dentes de la interpretación. Wittgenstein interroga así no sólo el acto de mirar, sino *las reglas tácitas que rigen el uso mismo de la palabra*. La faceta más radical de la interrogación de Wittgenstein alude a la naturaleza y la condición de los límites de la experiencia, nombrada por una palabra que es ajena a la calidad íntima de esa experiencia. Wittgenstein medita sobre lo que acarrearía el eludir o ignorar la regla del juego de lenguaje que define la palabra ver. ¿Qué consecuencias acarrearía desconocer esa regla que define y limita el acto de mirar? ¿Qué surgiría con la imposibilidad de reconocer y responder a la capacidad de mutación, a la capacidad imaginativa, interpretativa —mirar algo *como si fuera*— inherente a las reglas que rigen el nombre del acto de mirar? ¿Qué experiencias surgirían de una mirada arrancada de su terreno imaginativo? Wittgenstein escribe:

¿Podría haber seres humanos a quienes les faltara la capacidad de ver algo *como algo* —y cómo sería esto? ¿Qué consecuencias tendría? ¿Podría compararse este defecto con el daltonismo o con la carencia de oído absoluto? —Lo llamaremos “ceguera para los aspectos” [*Aspektblindheit*] —y consideraremos qué se podría querer decir con ello. (Una investigación conceptual). ¿El ciego para los aspectos no ha de ver cambiar los aspectos?<sup>9</sup>

Imaginar esta ceguera, al mismo tiempo imposible y sintomática, no puede ser sino una investigación conceptual. Wittgenstein acentúa la importancia del concepto *ceguera ante un aspecto* [*Aspektblindheit*] en la relación entre los conceptos “ver un aspecto” y “vivir el significado de una palabra”, porque —escribe Wittgenstein— “podemos preguntar ¿qué le falta a quien no vive [*erlebt*] la significación de una palabra?”

La relación entre vida y percepción encuentra su forma en el problema del significado, que gira sobre el problema de lo ima-

<sup>9</sup> Ludwig Wittgenstein, *PU*, pp. 551-552.

ginado, el *ver como*, al margen del proceso fisiológico del mirar. Así Wittgenstein se aproxima y se aleja de la empresa fenomenológica. Si la experiencia concebida desde el punto de vista fenomenológico, vislumbra la aprehensión de lo dado a partir de la percepción que se revela así como vértice y germen de toda experiencia ulterior, Wittgenstein, a diferencia de Husserl, buscará los propios linderos de la percepción, lo primordial, lo “primitivo”, en el régimen mismo de un actuar, que dibuja un vago sustrato universal, encuentra sus linderos y su esqueleto más allá de la soberanía absoluta de la conciencia y en el gesto radicalmente afirmativo de la acción:

La manera de actuar común a todos los hombres constituye un sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje desconocido.<sup>10</sup>

El hecho de la *inteligibilidad* del lenguaje pone el acento sobre la congruencia entre las formas de vida de cada uno de los usuarios del lenguaje. Así, en el trasfondo de esta convergencia se adivina quizá esa condición universal, aunque negativa, de lo humano que se expresa no en las condiciones de identidad, sino en la tácita aprehensión de los límites de la experiencia y la expresividad. Surge de ahí un régimen singular: un campo de regulación que se proyecta entonces sobre el lenguaje y sobre los otros regímenes de la experiencia —la percepción, la imagen del cuerpo propio, los linderos entre la experiencia de lo real y las condiciones de la elaboración meramente formal de las regulaciones.

### 3. Formas de vida y juegos de lenguaje: la trama sin bordes

El lenguaje ofrece el desafío de un dualismo de la duración. La persistencia de las formas parece rechazar la aparición fulgurante, episódica, de los actos de lenguaje. La singularidad del acto parece surgir de la indiferencia temporal de la regulación.

<sup>10</sup> Ludwig Wittgenstein, *PU*, § 206.

Los límites del lenguaje se ofrecen menos como una imposibilidad que enfrenta cada impulso de lenguaje, o una frontera in-calificable y sin tiempo, sin duración aparente, que como un telón de fondo que se proyecta en fuerza y trazos inadvertido sobre el acto de lenguaje para dibujar el universo de lo decible. Y, sin embargo, esta tierra en la que se arraiga la figura súbita y cambiante del acto de lenguaje tiene un tiempo, revela una historia, una duración. Pero esa duración es inmovible porque elude la cuantificación, la clasificación, es una mera extensión que se impone por la evidencia de su profundidad. Las *formas de vida* revelan sin duda una historia envolvente y primordial: son lo que antecede y funda el lenguaje, pero también lo que señala su extenuación, su frontera; son lo que se resiste al lenguaje, pero también la materia que lo hace posible: interior y exterior, primordial y crepuscular, principio y fin, materia y atmósfera del lenguaje, se sustrae de toda explicación lógica, a toda meditación exhaustiva. Fundan una certeza sin juicios, sin referencias, sin señalamientos: su interrogación es más honda porque se sustrae a los diálogos mismos del lenguaje.

Las *formas de vida* son la conjunción de límites heterogéneos: se confunden con los que ciñen la intimidad de los cuerpos que vuelven intangible la fuerza de los límites vitales, pero también revelan la fuerza modeladora, igualmente inaccesible, que surge de la trama de los vínculos humanos, del régimen del intercambio, de las formas que rigen la reciprocidad y la equívoca generosidad del don, de las pautas imperativas del ritual, de las morfologías arbitrarias del simbolismo mítico. Esas condiciones se imponen en cada acto de lenguaje con la transparencia de lo inmutable. Wittgenstein gustaba de referirse a ellas mediante un contraste metafórico que ofrecía esas condiciones como bordes endurecidos, mineralizados, esos lechos pétreos que dan su intratable trayectoria a los ríos, con los perfiles arenosos, frágiles, provisionales que, aunque se conjugan con la piedra para dar a los ríos ese movimiento que aparece al mismo tiempo como caprichoso y necesario, desaparecen tras el volumen es-

pectacular de las aguas. Y, no obstante, Wittgenstein insiste en un rasgo aparentemente marginal de esas imágenes: esa dureza no está inscrita de manera indeleble en la modulación de los márgenes, sino que migra de un cuerpo a otro. Aquello que era duro, se convierte en un régimen fluido y maleable; las decantaciones plásticas y precarias pueden convertirse con el paso del tiempo en adherencias calcáreas.

Sería posible imaginarse que ciertas proposiciones con la forma de proposiciones de la experiencia se solidificaran y funcionaran como conductos para lo fluido, las proposiciones de la experiencia que no se han solidificado; y que se transformarían estas relaciones con el tiempo, y mientras las proposiciones fluidas se solidifican, las firmes se volvieran fluidas.<sup>11</sup>

Esa tensión se expresa en la conjugación en apariencia indefinida entre el concepto de *juegos de lenguaje y formas de vida*. El juego de lenguaje surge de una relación de apariencia paradójica: entre una acción concebida como exterior al lenguaje y el lenguaje mismo. Pero el carácter exterior, no lingüístico de la acción, al mismo tiempo, es intrínseco al lenguaje. El juego de lenguaje parece surgir entonces de esta tensión entre el orden exterior del acto, su condición ajena e irreductible a forma alguna de lenguaje y, al mismo tiempo, a su interioridad, su capacidad de definir el significado de los enunciados, e incluso de las palabras. A partir de este concepto, acaso sea ya imposible entender la significación como *condición de posibilidad de la relación entre acto y lenguaje* como si fueran entidades que es posible separar entre sí.

Wittgenstein escribe: “Llamaré juego de lenguaje a la totalidad formada por el lenguaje y las acciones con las que se entretreje [*verweben*].”<sup>12</sup> Esa totalidad es reveladora porque exhibe

<sup>11</sup> Ludwig Wittgenstein, *UG*, § 96.

<sup>12</sup> Ludwig Wittgenstein, *PU*, § 7.

su inconsistencia: abierta y cerrada, formada por el lenguaje y por los actos que permanecen ajenos a él, actos al mismo tiempo indescriptibles y mutables. Pero a pesar de su presencia, de su despliegue tangible, la conducta, ese tejido de acciones y palabras, aún como construcción, como perspectiva de inteligibilidad permanece inanalizable, su sentido específico, su anclaje en el instante se muestra por sí mismo indefinible: cada ocasión y cada forma del hecho de lenguaje encuentran al mismo tiempo su forma general y su fuerza específica, *castigar* algunas acciones, *identificar* ciertas situaciones, *dar órdenes*, reportar, describir colores, tomar cierto interés en los sentimientos de otros, pueden expresarse de innumerables formas que escapan a cualquier vaticinio:

¿Cómo se podría describir la conducta humana? Claro que sólo en la medida en que se pintan las acciones de los distintos hombres que pululan mezclándose entre sí. Lo que determina nuestro juicio, nuestros conceptos y nuestras reacciones no es lo que hace uno de ellos en este momento, una acción aislada, sino el hormigueo de acciones humanas, el fondo sobre el que vemos destacarse cada acción.<sup>13</sup>

Wittgenstein recurre a la metáfora del hormigueo para señalar esa atmósfera al mismo tiempo característica pero difusa, móvil, ese tránsito inquieto e imprescriptible entre trayectorias, alboroto, la alternancia de agobio y vacío en la demografía de las formas del lenguaje. Ni ese “telón de fondo” —el hormigueo— ni la peculiaridad de la acción que se destaca de ese fondo hecho de ruido y exactitud tienen una definición precisa, un territorio propio, un alcance que pueda vislumbrarse. Y no obstante, la conducta es un modo de la presencia de los actos, una composición material y temporal de los cuerpos que se ofrece a la descripción. La acción singular destaca imponiéndonos

<sup>13</sup> Ludwig Wittgenstein. *Zettel*, § 567.

el olvido momentáneo de ese fondo en el que se proyectan las sombras móviles. los contornos que se agolpan en esa memoria de formas pululantes, ese hormigueo, de ese amasijo de acciones que se nutre de la presencia. No obstante, ese fondo que carece de verdad y de expresión, y que parece imponer sus condiciones, secretas, irreconocibles, en los contornos de la acción que se ofrece a la interrogación, se impone como evidencia en su aparente autonomía, ejerce su poder para modelar el sentido de los actos. Escenifica esa *crueldad* de la determinación insensible del fondo sobre la forma —como la llamó alguna vez Deleuze. Y no obstante, ese fondo que rige el sentido, que modela las formas, que define las condiciones de la verdad de un enunciado, es incalificable. Ya tarde en su reflexión, Wittgenstein escribe:

Si lo verdadero es lo que está fundado entonces el fundamento no es ni verdadero ni falso.<sup>14</sup>

A la luz de ese contraste entre fondo y acto se advierte una fractura esencial: se separan verdad y certeza, revelan su carácter irreconciliable. Al mismo tiempo que se excluye de la verdad, la certeza se inscribe en un régimen intersticial, neutro, pero esta neutralidad condiciona incluso los atavismos y los apegos de la mirada, las inclinaciones de la atención, los recodos de la voluntad. Funda un orden del silencio. La génesis de esta imposibilidad de la expresión, sin embargo, no adviene al lenguaje, no incide sobre él, no lo somete como un juego ajeno. Lo hemos dicho ya: *también* lo habita. Incluso si una prescripción analítica obligara a la mirada a escrutar cuidadosamente los signos que revelan el sentido íntimo del lenguaje, podría advertir que, en los estremecimientos y mutaciones de la masa corpórea, material, casi orgánica del lenguaje, ese fondo de certeza confunde los contornos de la certidumbre íntima que hace admisible la significación. Es preciso creer en el lenguaje, estar ciertos de su existencia, de su capacidad de señalar, de significar. Esa duda

<sup>14</sup> Ludwig Wittgenstein. *UG*, § 205.

es informable. Pero no es única ni se destaca como un pilar singular y primitivo, en el fondo de todo acto de significación. Más bien al contrario, se confunde con el silencioso universo de certezas no formuladas, disuelve las fronteras entre la creencia en el lenguaje y la imposibilidad de negar la existencia misma del mundo y de sí mismo. Wittgenstein no refuta a Descartes, lo convierte en un juego de meditaciones enrarecidas y desasosegantes. No hay algo particularmente dudoso o todo lo es, y, sin embargo, la duda habrá de detenerse sin saber por qué ante lo que es incapaz siquiera de imaginar como dudable. La duda se convierte en un acto virtual. En efecto, se podría dudar de cualquier cosa, y, sin embargo, la duda vacila ante sus propios límites. Hay cosas de las que no se puede dudar. Cada gesto que traduce en un guiño, en una inmovilidad o una contracción el sentido a las palabras, que las orilla a orientarse hacia los objetos de la percepción, revela un arraigo del sentido que rechaza la invalidación, la duda. Si el acto de dudar se expresa como un juego de lenguaje, este límite de la capacidad reflexiva se revela materialmente en el lenguaje como aquello sin lo cual el acto mismo es inimaginable.

Los conglomerados de actos que se “entretejen” en el juego de lenguaje son al mismo tiempo innumerables e incalculables. De ahí la incertidumbre, la vaguedad del juego de lenguaje. Así, el repertorio de los juegos de lenguaje es una identidad momentánea y abierta, indeterminado en su expresión, y, sin embargo, dotada de una identidad inteligible. Escapa a toda clasificación, a toda circunscripción, revela una identidad incontrovertible. Su duración es también incierta. Wittgenstein concibe ese universo de juegos como el de presencias que se extinguen y se crean, aparecen y desaparecen en el tiempo, con el tiempo.

Se puede decir que el concepto de juego es un concepto de bordes borrosos—¿Pero es un concepto borroso en absoluto un concepto?<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Ludwig Wittgenstein, *PU*, § 71.

y más adelante

¿Qué significa saber qué es un juego? ¿Qué significa saberlo y no poder decirlo? ¿Es este saber equivalente de algún modo a una definición no formulada? ¿De modo que, si se formulara, yo podría reconocerla como la expresión de mi saber? ¿No está mi saber, mi concepto de juego, enteramente expresado en la explicación que pude dar? Esto es, en que yo describo ejemplos de juego de diversas clases, muestro cómo pueden construirse por analogía con éstos todas las clases posibles de juegos distintos; digo que casi ya no llamaría un juego a esto y aquello; y más cosas por el estilo.<sup>16</sup>

No obstante, el concepto de *analogía* que sugiere Wittgenstein, no busca definir la homogeneidad expresiva del juego, los rasgos comunes de su fisonomía, lo que subyace en ellos como un núcleo duro, compartido por todos, lo que los hace estrictamente comparables en su expresión o en su manifestación. A lo que alude Wittgenstein es precisamente a otro orden de la semejanza: el de la regularidad formal de la génesis. El de un universo regulador que define un orden, un universo de movimientos, de acciones que le son propios, sin extinguir su posibilidad de diferenciación, de variación, incluso de transformación de su propio dominio. El lenguaje se nos ofrece así como un universo que se impone con la evidencia de una identidad sin rasgos unívocos, sin clases de significación cerrada, sin una trama fija de acciones que definirían su carácter lingüístico y la naturaleza de las significaciones. El juego de lenguaje conlleva un régimen de identidad, pero sus tiempos, su dinámica, revelan una inquietud que reclama, para preservar su inteligibilidad, de un adiestramiento continuo, una incrustación de la regla y sus mutaciones en la experiencia del sujeto. El juego del lenguaje reclama no solamente una dimensión regulativa propia, capaz de realizar el entrelazamiento de acción y lenguaje, sino con los

<sup>16</sup> Ludwig Wittgenstein, *PU*, § 75.

actos y los hechos que, desde los bordes del juego de lenguaje se enlazan de manera suplementaria con las palabras y los actos, para definir la plena expresión de la forma de vida.

La *forma de vida* si bien no cancela la inteligibilidad del lenguaje, hace patente la complejidad de las estrategias, los tiempos, las relaciones de derivación, las determinaciones, la causalidad misma que lleva a la significación, sus contornos al mismo tiempo finitos, reconocibles pero inconmensurables. Al reflexionar sobre el tipo de conductas “primitivas” que surgen impulsivamente ante el dolor, Wittgenstein añade un comentario significativo:

¿Pero qué quiere decir aquí la palabra primitivo? Entonces por supuesto que la manera de actuar [*Verhaltensweise*] es *pre-lingüística* [*vorsprachlich*]: que un juego de lenguaje se sustenta [*beruhen*] en ella, que ella sea el prototipo [*Prototype*] de una manera de pensar y no el resultado del pensamiento.<sup>17</sup>

Wittgenstein añade una nueva tensión a la noción de juego de lenguaje: la acción como prototipo de juego de lenguaje. Si la idea de prototipo está nítidamente referida a la analogía, este vínculo revela la faceta anómala de una “analogía indescriptible”, puesto que no hay una regla que defina como el tipo de acción modelará el juego de lenguaje. La idea de prototipo no es otra cosa que un régimen *formal* de una trama particular de relaciones entre figuras de lenguaje. Está, por consiguiente, limitada por la fragilidad, la polifonía y la versatilidad de los juegos de lenguaje. El *juego de lenguaje* hace patente la paradoja de la trama de analogías en la alianza de las acciones en el acto de significar: el acto es un prototipo irrepetible e inútil como modelo regulativo, como figura de referencia, como canon; es un modelo que no permite derivar de sus propios rasgos ninguna otra fisonomía, ningún otro conjunto de rasgos. La ima-

<sup>17</sup> Ludwig Wittgenstein. *Zettel*, en *Werkausgabe*; VIII, *Über Gewißheit*, § 541.

gen de prototipo es más bien, un conjunto de relaciones formales abierto, indeterminado, pero que, al darse como totalidad, suscita el efecto de analogía: hace posible el escándalo, la aparente paradoja, de una analogía sin semejanza. Ocurre con los juegos del lenguaje —la alegoría es del propio Wittgenstein— lo mismo que con los rostros, los perfiles y los cuerpos de los miembros de una familia: nadie puede prever el rostro de un futuro hijo de familia a partir del “modelo” de los padres o los abuelos y es sólo *a posteriori* —una vez que el niño ha nacido— que se hace evidente cuáles habrán de ser los peculiares recursos que harán posible la identificación de los “aires de familia” en el rostro o el cuerpo del niño, para así hacer visible la preservación de los linajes, —los progenitores no son sino una cómoda y arbitraria expresión de prototipo, porque, estrictamente hablando, cualquier realización o manifestación de rasgos de esa misma familia podría representar a su vez un prototipo *de la misma clase*. También los prototipos del *juego de lenguaje* cancelan toda certidumbre de las fisonomías de actos sucesivos. La serie es incierta en su origen y en su destino, en su plenitud y en su decaimiento.

No obstante, ese repertorio incierto e incalculable de juegos de lenguaje, esa mutación de los prototipos no es arbitraria. Wittgenstein escribirá en sus reflexiones que antecedieron su obra final, en los así llamados *Cuadernos azul y marrón*, una expresión enigmática, trunca en cierto sentido: “representarse un lenguaje (una cultura)...”, en donde la inscripción de los paréntesis parece sugerir al mismo tiempo una equivalencia y una yuxtaposición, una implantación equívoca de esa condición aparentemente externa de la cultura como sustancia de la trama misma del lenguaje. Es una conjunción y una composición, sugiere acaso una relación necesaria y, sin embargo, irreparablemente asimétrica. Es en esa relación inherente y asimétrica entre lenguaje y cultura donde Wittgenstein parece sugerir que es posible aprehender la cultura como una totalidad formada de un conjunto de regulaciones en una articulación orgánica. *Imagi-*

nar el lenguaje no es revelar su lógica, sino recobrarlo en sus vacíos, adivinarlo en sus imposibilidades, en sus límites. Pero la imaginación del lenguaje no surge sino de recuperar reflexivamente la trama de las urgencias del mundo y de los límites de la experiencia. Imaginar el lenguaje es imaginar los límites del cuerpo y de la potencia, la posibilidad o imposibilidad de la acción, el inventario de los actos sin cuya posibilidad o cuyo desempeño expreso el mundo sería impensable. Pero *imaginar* el lenguaje es también enfrentarse a la empresa *imposible* y necesaria de recobrar no sólo los límites de la experiencia y la memoria —es decir, pensar el lenguaje como un mundo completo, total— sino también lo que estos límites tienen al mismo tiempo de necesario y de inadmisibles, incluso de intolerable.

Más tarde, en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein formulará una idea en apariencia semejante, pero en la cual ha introducido la noción que marca ya su distancia respecto de esta exigencia de totalización: el enunciado que se encuentra tempranamente en los *Cuadernos* encuentra, finalmente, su expresión completa, aunque no menos equívoca en la obra tardía: “representarse un lenguaje quiere decir [*heißt*] representarse una forma de vida [*Lebensform*]”.<sup>18</sup> La similitud y las divergencias —incluso gramaticales y de puntuación entre ambas expresiones— entre ambos enunciados sugieren al mismo tiempo la perseverancia de una concepción y su mutación: la correspondencia entre lenguaje y cultura cede su lugar a la exploración del vínculo entre lenguaje y *forma de vida*, pero lo que se revoca definitivamente es la posibilidad de la experiencia de totalidad de las determinaciones del lenguaje, como un ámbito de regulación accesible a la autorreflexividad.

Esa conjugación de actos, de regímenes expresados en acciones culturalmente admisibles que se multiplican y se enlazan en el límite de los cuerpos, enmarca los alcances de la reflexión lingüística, configura la posibilidad de la comunicación y el diá-

<sup>18</sup> Ludwig Wittgenstein, *PU*, § 19.

logo en el lenguaje. La convergencia eventual de las certezas y la correspondencia de los comportamientos tiene también su origen en esta conjugación de actos análogos aunque ajenos a la comodidad de la semejanza. Pero esta convergencia en la analogía también permite anticipar la fuerza tajante de los límites del lenguaje, de la duda; hace patente lo irrevocable de los linderos de la *potencia* del cuerpo propio que se proyecta en el espectro de las propias acciones. Hay una convicción que orienta la reflexión de Wittgenstein en este anudamiento de actos y claves de silencio: la experiencia del acuerdo que surge de la comunicación. En su rostro cambiante, el lenguaje es el foco de convergencia en el que se realiza la posibilidad de acuerdo en el régimen de acciones; ahí se hace posible también la expectativa y la culminación del acto de lenguaje, la inteligibilidad de los actos, propios y ajenos, de las identidades de los otros y del mundo a través de conceptos:

¿Quiero entonces decir que ciertos hechos serían favorables para la formación de ciertos conceptos? ¿O desfavorables? ¿Y esto lo enseña la experiencia? Es un hecho de experiencia que los hombres cambian sus conceptos, los transforman cuando conocen nuevos hechos; así, lo que para ellos era importante antes, pierde su importancia y viceversa.<sup>19</sup>

La noción de *experiencia* [*Erlebnis*] está recogida en Wittgenstein por una interrogación sin respuesta. En ocasiones, no es sino el nombre de una condición anímica que da nombre a la interiorización de la regulación, los hechos, los actos que se imponen a la atención, que pueblan de sentido los espectros de la memoria. Otras veces, *experiencia* es el nombre de un *acontecimiento* de la subjetividad, la transformación que señala la metamorfosis de la sensibilidad o de la visión. Otras más, es una condición que define y da sentido a las proposiciones sobre el

<sup>19</sup> Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, § 352.

mundo. Wittgenstein se desplaza entre estos diferentes usos del concepto, sin que sea posible admitir entre ellos ni una cancelación recíproca, ni una anulación de su pertinencia específica. Así, las formas de vida aparecen como lo que subyace inapelablemente en los impulsos expresivos y en la propia voluntad.

Las paradojas aparentes que constituyen las nociones de *forma de vida* y de *juegos de lenguaje* parecen encontrar un eco en un concepto cardinal: el *uso* del lenguaje. La noción de *uso* no es menos estratégica en el espectro conceptual de Wittgenstein que las otras dos. Tampoco es menos vaga. La noción de *uso* es inseparable de la figura misma de los juegos del lenguaje, tiene asimismo su sustento en el carácter no-lingüístico de la regulación. El *uso* da su forma particular, circunstancial, a la materia indiferente de la sustancia lingüística capaz de prestarse a los más discordantes empleos. “Usar el lenguaje” es una expresión equívoca: parece involucrar no sólo la regulación inherente a la instrumentalidad, sus requerimientos de adiestramiento, su posibilidad de impregnar y modelar hasta volverse imperceptible las inclinaciones más atávicas de un cuerpo, de un entrecruzamiento de miradas o la reticente reciprocidad de un roce ocasional de los cuerpos.

El uso del lenguaje suele presuponer, asimismo, una relativa exterioridad del sujeto respecto del lenguaje, un juicio de adecuación entre el lenguaje y el propósito expresivo, una voluntad de determinación del sentido de la expresión lingüística, y un universo teleológico que enmarca y orienta el ejercicio de la regulación. Esta exterioridad del sujeto parece atribuir al lenguaje una paciencia particular: a la espera del uso, esta regulación residiría más allá del sujeto y su eventual interiorización permanecería como una esfera cerrada en sí misma, un dominio más de conocimiento indiferente a la formación de la identidad del sujeto. No obstante, la noción de *uso* wittgensteiniana, a pesar de las metáforas instrumentales con las que él mismo suele caracterizarlo —compararlo con un martillo o con un artefacto a disposición de una voluntad práctica—, se despliega con una

multitud de vertientes particulares al conjugarse con las *formas de vida*. En efecto, las *formas de vida* no son ajenas a la modulación de la experiencia ni a la constitución de la identidad del sujeto. Exteriores a él, también le dan forma desde dentro. Son los límites externos de su acción, que surgen de la fatalidad de las propias condiciones humanas —biológicas, cognitivas, psíquicas— que definen la subjetividad: las *formas de vida* son interiores y exteriores al sujeto. Esta condición dual —interior y exterior— es la que por una parte, define también la relación entre las *formas de vida* y los *juegos de lenguaje*, y por la otra, define también la condición disyuntiva entre *regulación* y *uso*.

La noción de *forma* es difícilmente indiferente a la de *regulación*. La noción de *forma* había aparecido ya en numerosas ocasiones en el *Tractatus logico-philosophicus*, marca la reflexión temprana de Wittgenstein, aunque en esas tensas e inhóspitas reflexiones la noción de forma carece de un perfil conceptual unívoco: es al mismo tiempo una evocación y una mera sugerencia, una metáfora y una descripción de la naturaleza del vínculo y de la fuente del valor de los elementos lógicos. Pero si bien la noción de *forma* hace pensar inmediatamente en un conjunto puro de relaciones, alude también a la trama, a la disposición singular de estas relaciones, al arreglo particular que ofrece esa totalidad de relaciones que se conjugan en secuencias, en referencias, en imágenes recíprocas. No obstante, esta referencia a la imagen de una trama que enlaza modos de acción, conductas reiterativas, impulsos que surgen con la violencia de una necesidad percibida como límite de la propia potencia, podría insinuarse como un anclaje para la reflexión, un punto de partida firme para la comprensión de la significación; no obstante, encuentra en el propio Wittgenstein una interrogación radical. Weisman, a partir de los diálogos detallados que mantuvo con él, recobra un acento particular sobre la definición de ciertos conceptos:

El concepto de *relación* es igualmente vago y confuso, y también lo es el concepto de objeto. Tanto “amor” como “divisibilidad” se aducen como ejemplos de una relación.<sup>20</sup>

No sólo la condición incierta de la idea de *relación* se propaga a la de forma, sino que trastoca la aparente claridad del concepto de *regulación*. La regulación no es susceptible de aplicación reflexiva: no hay regulación para reconocer la regulación. Las reglas que orientan y confieren su sentido al acto de lenguaje no encuentran en el *uso* su mero reflejo. El *uso*, entonces, adquiere una singularidad que rechaza la generalidad de la *regla*, sin constituir por ello su negación o su cancelación, sino, por el contrario, su ejercicio específico, su modo de realización específico. Esta relación disyuntiva, irreductible, entre la *regla* y el acto que ella engendra no es sólo una confrontación de naturalezas entre la regla y el acto, sino también una discordancia de experiencias del tiempo. Pero quizá es, sobre todo, una catástrofe lógica: el uso no es derivable lógicamente de la regla. El quebrantamiento de la derivación lógica lleva a Wittgenstein a sostener la imposibilidad de toda tentativa de prever el destino y los posibles rasgos de los juegos de lenguaje. Su inventario es incierto, sus linderos incalculables, la persistencia misma de la regulación, alcanzada y trastocada por las resonancias de los usos mismos, está más allá de toda posibilidad de una aprehensión formal.

Y así, Wittgenstein desembocará en una pregunta radical que no admite sino una respuesta que pone en juego otra vez, aunque de manera desplazada, una intuición esencial de su filosofía: el carácter constitutivo que el acto de mostrar tiene en la génesis de toda regulación y, por consiguiente, en la génesis del sentido.

¿Qué es una regla –había escrito Wittgenstein–? *Esto*. ¿Qué es cometer un fallo en su aplicación? *Esto*. Ya lo que aquí se muestra [*gewiesen*] es algo indeterminado.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> F. Waisman, *Los principios de la filosofía lingüística*, México, ed. R. Harré, trad. José Antonio Robles, México, UNAM, 1970, p. 117.

<sup>21</sup> Ludwig Wittgenstein, *UG*, § 28.

Es preciso advertir que esta indeterminación, que surge de la opacidad indicativa de la señal inherente a la *aplicación* de la regla, hace posible el desplazamiento permanente en la noción de *uso*. La extrañeza del sujeto ante el lenguaje sobreviene ante la radical intimidad del acto. El cuerpo, el acto, infunden al gesto del lenguaje un arraigo y una resonancia que excede el propio lenguaje.

La noción de uso prolonga estrictamente la reflexión iniciada en el *Tractatus* acerca de la figuratividad: ahonda y hace más rigurosa la interrogación sobre los límites, las condiciones y los fundamentos de esa figuratividad. Existe una apuesta a la intuición inherente a la percepción de la forma y de la correspondencia entre las formas. Esta intuición adquiere el lugar de una mirada exterior tanto a la proposición, es decir, al lenguaje, como una posibilidad de aprehender la forma misma de los hechos en el mundo. La filosofía no puede sino ocupar ese lugar de un mutismo radical ante el lenguaje y de una extrañeza fundamental frente al mundo. El acto de lenguaje surge de la voluntad de mostrar la forma de los hechos. Sólo que esta voluntad es oscura. Más tarde, en la obra posterior al *Tractatus* encontraremos nítidamente asentado el testimonio de la lucha de Wittgenstein contra el dominio de la intuición en la concepción filosófica. Sólo que esta lucha desemboca en una afirmación desafiante que se mantendrá viva hasta el último impulso de su escritura: recurrir a la intuición sería acudir a una solución tranquilizadora que fijaría un punto de origen para la aprehensión de las similitudes. La reflexión tardía de Wittgenstein ahondará sobre el espejismo de la similitud para contrastarlo con la identidad que surge de la obediencia a una regla compartida: seguir la regla. No obstante, todo impulso para someterse a la regla suscita nuevamente la interrogación sobre la comprensión del modo de funcionamiento de la regla misma. Esa circularidad es perturbadora. Comprender una regla supone la experiencia previa de la regulación, tanto como la comprensión de la palabra *regla*, de su modo de empleo, de su sentido. Esta asimetría entre com-

prender y experimentar la regla, que es acaso la única posibilidad para romper la circularidad irresoluble que lleva del origen de la regulación a su eficacia, derivará en la apuesta más radical de Wittgenstein: el acto sin fundamento. En los *Cuadernos azul y marrón*, Wittgenstein escribió:

No hay acto de captación, de intuición [*Einsicht*], que nos haga usar la regla [“añádase siempre 1 al número anterior”] como lo hacemos en un punto particular de la serie. Sería menos confuso llamarlo un acto de decisión, aunque esto también es desorientador, pues no tiene que realizarse nada parecido a un acto de decisión sino tal vez sólo un acto de escribir o de hablar. Y la falta que tendemos a hacer aquí y en mil casos semejantes está marcada por la palabra “hacer” tal como la hemos usado en la frase “No hay acto de captación que nos haga usar la regla tal como lo hacemos”, porque hay una idea de que “algo tiene que hacemos” hacer lo que hacemos. Y esto vuelve a enlazarse con la confusión entre causa y razón. *No necesitamos tener razón alguna para seguir la regla tal como lo hacemos.* La cadena de razones tiene su límite.<sup>22</sup>

Ese impulso al margen de la reflexividad y que traza el límite de “las razones” parecería ofrecer la imagen de una causalidad todavía más inescrutable y vacilante: la de una facultad y un impulso miméticos. No obstante, Wittgenstein buscará eludir las consecuencias tanto de una causalidad de la regulación sustentada en una voluntad mimética como de una regulación erigida sobre una aprehensión intuicionista. La primacía de la acción parecía hacer ineludible la existencia de una intención inherente a todo acto aunque ésta no encontrara en absoluto una descripción adecuada capaz de aparecer como fundamento ple-

no del acto. No obstante, la reflexión tardía de Wittgenstein desplaza la idea de intención hacia una interrogación fundamental sobre la *gramática* subyacente a esa noción de intención: por una parte, compromete la noción de tiempo, pero también el modo de nombrar eso que se aguarda, cuya aparición se espera.

#### 4. Advenimiento y contingencia del lenguaje

El mundo no requiere el lenguaje, su ser es indiferente al nombre, al lenguaje histórico de los hombres. Su gratuidad, su aparición contingente y prescindible iluminan el sentido paradójico del lenguaje, cuando se considera el orden de lo humano: el lenguaje cobra entonces la necesidad de la singularidad y el accidente de su aparición se vuelve rasgo ontológico no sólo del hombre sino del propio mundo. Son los hombres los que implantan el lenguaje en el mundo para hacer posible la experiencia de la revelación; y ese vínculo entre mundo y lenguaje hace patente un reclamo de sentido, ajeno al mundo pero propio del acto de lenguaje. Con él se hace patente otro reclamo, otra voluntad de inteligibilidad. El lenguaje hace existir una necesidad que no radica en el mundo, ni en el individuo, sino en el carácter público del actuar. El mundo no hace *necesario* un lenguaje. Lo que funda esa necesidad es otra presencia que requiere que esa intuición primordial de la estructura del mundo, se ofrezca como algo comunicable. El fundamento del lenguaje es lo que, ajeno al lenguaje, engendra la capacidad de los signos de referirse válidamente al mundo. El fundamento engendra ciegamente, *necesariamente*, el lenguaje como una tentativa de inteligibilidad del mundo para enfrentarse a las palabras como la trama de una revelación. Y esa tentativa de inteligibilidad mira en silencio la revelación del sentido del mundo que es, simultáneamente, la revelación del sentido del lenguaje. El lenguaje *dice* los límites del mundo, pero al mismo tiempo revela el lugar indefinido de esos límites. Los límites del lenguaje deben ser inaccesibles al lenguaje mismo. El lenguaje, si ha de tener una iden-

<sup>22</sup> Ludwig Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, 1a. ed., trad. Francisco García G., Madrid, Tecnos, 1968, p. 183. La versión al español que citamos tiene como texto de partida la 2a. ed inglesa que difiere sustancialmente de la edición publicada por Suhrkamp que sigue, por su parte, el manuscrito original de Ludwig Wittgenstein.

tividad, si ha de constituirse en una experiencia singular, en un modo de expresión irreductible a los otros, debe admitir la fuerza restrictiva del silencio. Y sí, el lenguaje tiene una singularidad: el acto de palabras es interior al mundo, un hecho más en él, y, sin embargo, toma un lugar irreductible a cualquier otro objeto, el lenguaje persiste como algo extraño al mundo y cuya extrañeza surge de esta capacidad para nombrar sus objetos y exhibir y revelar la trama de sus vínculos reales o virtuales. El lenguaje es al mismo tiempo interior y exterior al mundo. Este dualismo convierte al lenguaje en una anomalía cuyo carácter singular y ajeno se propaga a la mirada filosófica, edificada con la materia del lenguaje mismo. Pero es este mismo dualismo el que revela el carácter monstruoso del lenguaje, su indeterminación ontológica, dibuja también la fuerza del silencio.

Como ya se ha dicho más arriba, para Wittgenstein, la existencia misma del lenguaje reclama la creencia, la apuesta por una verdad que escapa al testimonio tanto como a la verificación, que se impone incluso con una fuerza cuyo origen escapa a la reflexividad. El misterio de la convicción impregna nuestra visión del lenguaje, porque se confunde con su origen y sus fundamentos.

El vértigo metafórico adquiere en el análisis de la creencia un resplandor particular: el carácter denso, totalizante de los enunciados lógicos, en el cual se borra estrictamente la concatenación serial entre premisas y conclusiones, entre presupuestos y juicios, adquiere una relevancia ética particular.

Lo que me hace algo evidente no son simples axiomas, sino un sistema en el que consecuencias y premisas se sustentan *recíprocamente* [gegenseitig].<sup>23</sup>

Wittgenstein advierte la inconsecuencia entre convicción y fundamentación lógica axiomática. La convicción surge de la

<sup>23</sup> Ludwig Wittgenstein, *UG*, § 142. (El énfasis es de LW)

*sustentación recíproca* entre ámbitos de la experiencia cuyas calidades exhiben una diferencia irreductible y que se proyectan en la diferencia lógica que separa a las premisas de las consecuencias. La sustentación recíproca entre premisas y consecuencias violenta el carácter secuencial, lineal de la derivación. En la lógica no hay *reciprocidad en la sustentación*. Cuando Wittgenstein introduce la tesis de reciprocidad revela un sentido lógico *suplementario* que hace inteligible el carácter equívoco, alternativamente vacilante e invencible de la creencia. Los esquemas de derivación propios de la lógica se dislocan en esta congregación, en este entretejido de proposiciones que da su fuerza a la convicción y que disipa el efecto de la concatenación de las afirmaciones. La forma entera de la lógica y sus efectos cobra un sentido incalculable cuando se analiza a la luz de la experiencia de la *fe* o de la *creencia*. La figura del laberinto, de las vías múltiples, de las incontables figuras de los trayectos de sustentación del pensamiento se hace visible. La convicción se revela como un sentido ajeno a la derivación lógica, a la concatenación de las significaciones dotadas de un sentido surgido de su posición en la serie. Es posible reconocer una consecuencia radical para la lógica en la visión wittgensteiniana: no hay nada en el significado de una proposición que exhiba de manera irrevocable, indudable, su valor de fundamento, es sólo su posición inicial en la secuencia de derivación lo que *parece* conferirle ese carácter: es un enlace gramatical entre proposiciones y no su capacidad de afirmar o negar nada sobre el mundo lo que le da su lugar como punto de partida para la derivación lógica. La creencia, que sustenta el lenguaje mismo, es ajena a esa derivación lineal de la lógica. Asimismo, no hay nada en las conclusiones que revele, en la estructura misma de la proposición o de los nombres que la componen, su genealogía, su carácter derivado, su posición concluyente en la cadena de la sucesión de sentidos. Cuando Wittgenstein subraya el carácter *recíproco* de la sustentación está revocando la validez, para el orden de la creencia, de la dirección unívoca de la derivación y revelando no un ca-

rácter serial, ni circular de la relación entre enunciados, sino un vínculo multilateral, plural. En efecto, la figura de la circularidad es siempre una tentación que Wittgenstein desoye, de la que Wittgenstein descrea con el mismo fervor con el que duda de la concatenación lineal de los juicios en la construcción de la certeza. La circularidad encuentra en la meditación de Wittgenstein una expresión que la conjura, que la suspende. Más aún, el carácter serial de la derivación inferencial es contingente a los enunciados. Adviene a su significado. Proviene de un orden ajeno, "exterior" al orden de la lógica: el régimen de los actos puros. Puesto que es una operación entre proposiciones, y adquiere sentido solamente a partir de esta exterioridad, la inferencia no es intrínseca a las propias proposiciones sino a los actos, a su uso, a su aplicación. Inferir no es sino introducir en esta trama multívoca del lenguaje, de las proposiciones virtuales, una relación privilegiada, una particular inclinación en la serie de las afinidades, una alianza orientada en el sentido de los enunciados. Es decir, todo trayecto argumentativo está sometido a la modelación de los actos:

las reglas de la inferencia lógica son las reglas de los juegos de lenguaje.<sup>24</sup>

Y, sin embargo, en Wittgenstein esta circularidad no es sino uno de los recursos para la construcción del *acuerdo*. La argumentación no es el fundamento del acuerdo. Éste se puede producir incluso en la plena discordancia lógica, en la más aguda divergencia argumentativa, incluso ahí donde los lenguajes parecen ser radicalmente ininteligibles. El acuerdo, para Wittgenstein, presenta dos sentidos que encuentran resonancias recíprocas, que los enlazan de una manera intrincada. En efecto, por una parte, el acuerdo se refiere a la génesis de una comuni-

dad de sentido que surge ante una proposición en un acto de lenguaje. Por la otra, nombra la relación que rige el vínculo entre regla y acto. Esa noción involucra la posibilidad de discernir si el sentido de una proposición es *correcto* o *incorrecto*. Y este discernimiento no puede sino referirse al juicio sobre la adecuada aplicación de una regla. La noción de acuerdo, sin embargo, revela la íntima resonancia entre estos dos sentidos del acuerdo. En ambos casos, el acuerdo es extraño a la verdad. Pero esta extrañeza no es sino una calidad irreducible al lenguaje. El acuerdo o la concordia de las interpretaciones, la inteligibilidad de los mundos se produce en el campo de la historia pero al margen de la experiencia. Al ensombrecerlo, al arrancarlo del ámbito de la reflexividad, lo desarraiga de la conciencia y de toda memoria humana. La *forma de vida* le impone un sentido al lenguaje, pero lo somete a una condición paradójica: lo arranca del dominio de la experiencia. A pesar de ello, los enunciados llevan esa carga de memoria que habita e incita también los actos.

De ahí, de la extrañeza, la *forma de vida* adquiere una fuerza fundamental: es una premisa eficaz, determinante, aunque tácita. Todo significado es entonces el resultado de un entimema, de una derivación elíptica, de una conjugación de afirmaciones tácitas, veladas aunque definitivas en el desenlace de un determinado sentido de las palabras, de las proposiciones, de los enunciados. Los enunciados son, asimismo, incapaces de escapar a la condición intransitable de la elipsis. La elipsis deja de ser una figura de la expresión, su accidente; también rechaza la tentación de ofrecerse como síntesis. No es un enunciado denso que aguarda su desdoblamiento. La elipsis sustenta el acto mismo del lenguaje, lo determina por entero, pero sin admitir jamás su desdoblamiento pleno. En la visión de Wittgenstein —tal y como la hemos ofrecido hasta aquí— no hay relación formal y mucho menos complementaria, inversa entre compresión y expansión de los enunciados. No se colma el vacío de la elipsis con la expansión del enunciado. La elipsis señala también el carácter finito de cualquier expansión, el silencio, la elipsis que

<sup>24</sup> Ludwig Wittgenstein. *Remarks on the Foundations of Mathematics*, ed. revisada. Cambridge, MIT Press, 1978, p. 401.

no es sino el eclipse de las *formas de vida* que, sin embargo, dan aliento y confieren su fuerza enunciativa a los actos de lenguaje.

Hay una condición enigmática de la elipsis —elipsis y vacío, acortamiento de la expresión, formas truncas—, la expresión se despliega siempre como lo inacabado, lo que fracasa en su pretensión de exactitud, comprensión y totalidad. La elipsis parece marcar ambigüamente el lenguaje: seducción y fatiga. Deja resplandecer de manera momentánea, trunca el sentido, suscita la fascinación de lo que se oculta, es la huella de lo que se repliega al margen de lo decible para invocar una fascinación por lo acallado. Pero la elipsis es también la marca de una imposibilidad del lenguaje: su extenuación. Este dualismo de seducción y fatiga, inherente a la condición elíptica *de todo enunciado* da su forma al acto mismo de lenguaje. La elipsis hace perceptible la tensión entre la imaginación del sentido —lo que un sujeto reconoce que ha querido decir— y los límites de la *expresión*. Una tensión que se propaga a todo el universo del lenguaje. El lenguaje se construye con la omisión, el vacío, las formas particulares que adopta el silencio. En ese silencio del lenguaje se confunden el olvido, la exclusión, el desdén, el pasmo, los límites de la propia representación. La representación misma que nos hemos forjado del lenguaje no es sino una imagen elíptica, una expresión reflexiva que el lenguaje forja de sí mismo no es sino una elipsis cuyos territorios de silencio emigran como dunas en el paisaje uniforme de lo decible. El lenguaje se nos presenta bajo ese espectro construido por el silencio; es ese silencio el que hace posible construir la ilusión de la propia identidad de las palabras, de los enunciados.

La elipsis parecería encontrar su sentido en la complejidad del régimen instrumental del lenguaje: usar es intrínsecamente hacerlo en cierto sentido, imponer a los actos unos confines y una urgencia, un ritmo, una duración: pero también inscribirlos en una serie, en una trama de dependencias, acentuar su relación es también iluminar su finitud; recobrar la disposición secuencial de los enunciados es también reconocer su incompletud.

Explorar el carácter expresivo de esta finitud es también hacer valer una voluntad ética y estética inherente al acto mismo de lenguaje. Podría incluso hablarse de una intención como fuerza latente en el sentido ético y estético del lenguaje. No obstante, Wittgenstein es renuente a concebir una alianza, y menos aún una identidad entre conciencia y voluntad, o una identidad entre voluntad e intención.

Por “intención” entiendo aquí lo que aplica el signo en el pensamiento. La intención parece interpretar, dar la interpretación definitiva; pero no un signo o una figura adicional, sino otra cosa distinta de lo que puede aún ser interpretado. Sin embargo, lo que se alcanza es un límite psicológico, no lógico.<sup>25</sup>

La intención es un borde de la experiencia, eso que no está al alcance de las palabras y que las circunda, para constituirse en el punto de partida, en la fragua de la que surge un impulso y una fisonomía de un acto de lenguaje. Es ese lugar de la génesis que se ofrece como algo extrínseco al acto mismo. Es origen de un sentido, es una interpretación, como tal es también secuela. La intención es entonces un borde equívoco: origen y desenlace, pero siempre borde, es decir, radicalmente heterogéneo a las palabras, es una interpretación radical porque, a diferencia de las palabras que son siempre objeto de una variación, de una paráfrasis, la intención es un punto de imposible esclarecimiento, es una interpretación que, en su propio sentido, se excluye de toda significación futura. La intención aparece entonces como lo radicalmente ininterpretable.

<sup>25</sup> Ludwig Wittgenstein. *Zettel*, § 231.

## 5. Formas de vida: la inflexión semiótica

Desde hace tiempo, la semiótica se ha enfrentado con persistentes vacilaciones a la elusiva y, sin embargo, irreparable relación entre las distintas y cambiantes manifestaciones del lenguaje y las condiciones de invariabilidad de las relaciones intrínsecas del lenguaje. Hjelmslev había ya propuesto una jerarquía conceptual que confería un lugar privilegiado en la manifestación de las significaciones a una sutil mutua presuposición entre *uso* y *acto*. Aparecían en esta jerarquía como un polo que daba su consistencia sustancial a la norma y, en última instancia, a las relaciones formales propias del *esquema* relacional del lenguaje.<sup>26</sup> En las páginas donde Hjelmslev plantea la jerarquía de dependencias subraya la relevancia particular del vínculo entre *uso* y *acto* que aparece así como fundamento, tanto lógico como histórico, de las regulaciones del lenguaje:

el acto y el uso preceden lógicamente y prácticamente a la norma; la norma ha nacido del uso y del acto pero no a la inversa. [...] El esquema [el sustrato puramente formal de las relaciones de la lengua] está determinado (es decir, presupuesto) por el acto tanto como por el uso y por la norma, y no a la inversa.<sup>27</sup>

Es preciso advertir que la noción de determinación desempeña en el texto de Hjelmslev un papel cardinal. Su sentido se define enteramente en términos del vínculo lógico entre las magnitudes constantes y las variantes que se derivan de ellas. La confrontación entre constantes y variantes es considerada, en esta perspectiva, desde el punto de vista de su *necesidad lógica*. Así, la constante se define por su *presencia necesaria* en la trama relacional de la lengua, opuesta a la aparición contingente de las variables. La relación entre ambas define entera y

<sup>26</sup> Louis Hjelmslev. (1943) "Lengua y habla", en *Ensayos lingüísticos*, trad. Elena Bombín Izquierdo y Félix Piñeiro, Madrid, Gredos, 1972, pp. 90-106.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 100.

rigurosamente la noción de determinación que es, en este contexto, ajena a toda relación genética o causal entre las magnitudes y las jerarquías relacionales de la lengua. De ahí el sentido de la *precedencia* lógica y su divergencia cualitativa respecto de la *precedencia* práctica que conlleva, ineludiblemente, implicaciones causales y que proyectan esta visión causalista sobre la noción de determinación. Surge de esta visión *procesual* un sentido peculiar de la "historicidad" de la norma, entendida como una emanación de la trama compleja entre uso y acto. Hjelmslev escribe:

nuestra naturaleza psicofisiológica nos impone incontestablemente ciertos usos, pero tras esos usos no hay necesariamente en el orden material de los signos algo opositivo y relativo que haga deducir de ello una norma.<sup>28</sup>

Así, pone el acento en la condición no-necesaria de la norma respecto del uso y del acto. Pero el orden de las contingencias y las necesidades que enlazan el esquema de la lengua, la norma y la relación de necesidad recíproca entre uso y acto da origen, en la concepción de Hjelmslev, a una interrelación lógica y causal compleja. La relación entre la norma por una parte, y la díada uso y acto por la otra, es, sin embargo, variable ante la presencia necesaria del esquema que condiciona lógicamente la significación de acto y uso. Estos aparecen así sometidos a una doble condición lógica: necesarios en su relación con la norma, aunque contingentes en la determinación del esquema de la lengua. Por su parte, la norma enfrenta una contingencia radical, tanto en su relación con el uso y el acto, como ante la condición necesaria del esquema.

La validez de las construcciones hjelmslevianas se circunscriben, sin embargo, al dominio estrictamente semiótico que define la naturaleza del lenguaje. No obstante, es preciso adver-

<sup>28</sup> *Idem.*

tir que esas condiciones semióticas no constituyen el universo completo de los factores que intervienen en el hecho de lenguaje. En uno de los capítulos finales de su libro cardinal, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Hjelmslev añade un conjunto de inflexiones a su reflexión que permiten entrever una complejidad adicional que surge al encarar las manifestaciones materiales del lenguaje:

Para establecer una situación-tipo simple, trabajamos bajo la suposición de que el texto dado presenta una homogeneidad estructural, y que no podíamos legítimamente introducir mediante catálisis más que un sólo sistema semiótico. Sin embargo, esta suposición no resiste un examen. Por el contrario, todo texto, si no ha sido reducido lo bastante como para ser una base suficiente de deducción del sistema generalizable a otros textos, contiene habitualmente derivados que reposan sobre sistemas diferentes [...] Forma estilística, estilo, estilo de valor, género de estilo, movimiento, tipo vernacular, lengua nacional, lenguaje regional y fisonomía *son categorías mutuamente solidarias, de manera que todo funtivo de semiótica denotativa debe estar definido al mismo tiempo respecto de cada uno de ellos.*<sup>29</sup>

Se hace visible la complejidad introducida por estas consideraciones. Por una parte, estas categorías, llamadas connotadores, no son contingentes respecto del régimen denotativo de la lengua. Por el contrario, son *necesarios*. Sólo que esta necesidad introduce una *significación suplementaria que es ajena e irreductible a los esquematismos formales de la lengua*, extrínseca a ellos y, sin embargo, capaz de transformar la condición lógica de los elementos que estructuran los hechos del lenguaje. En efecto, a partir de la introducción de los connotadores, ciertos elementos de lenguaje que eran intercambiables entre sí, me-

<sup>29</sup> Louis Hjelmslev, (1943). *Prolegomènes à une théorie du langage*. trad. fr. Una Canger y Annick Wewer. Minuit. Paris, 1971, pp. 145-146.

ras variantes de una constante, se vuelven constantes en sí mismos, trastocan su condición: habiendo sido variantes se transforman en constantes, es decir, su condición meramente contingente toma el sentido de una necesidad que “ocurre” a la lengua y transforma el régimen lógico del lenguaje. Por la otra, ese espectro semiótico de los connotadores, vertientes estructurales heterogéneas que se conjuga intrínsecamente con las semióticas denotativas —estilos, sistemas locales de funcionamiento semiótico— *no forma un conjunto cerrado de sistemas concurrentes. Es, por el contrario, una clase abierta e indeterminada tanto en su grado de heterogeneidad como en las formas de articulación y de incidencia en el campo autónomo de el esquema de la lengua*. Hjelmslev escribe una vez que ha introducido la lista de los connotadores:

La finalidad de esta enumeración [de los sistemas de connotación] no es agotar el universo y menos aún dar definiciones formales, sino solamente mostrar la existencia de esos hechos y su multiplicidad.<sup>30</sup>

Estos connotadores heterogéneos, múltiples, indeterminados, reticentes a la descripción (los connotadores darán lugar, según Hjelmslev, a una *semiótica no-científica*) surgen de los procesos sociales (diferencias de sector, de estrato social, de clase), de universos culturales distintos, de dominios territoriales de diversa naturaleza que, incluso, se superponen entre sí —territorios nacionales, regionales—, e inclusive de condiciones biológicas, de morfologías y desempeños corporales que trazan los contornos de la expresión o indican las inclinaciones e intensidades de las propias emociones. Lo significativo semióticamente no son estos factores por sí mismos, sino en la medida en que inciden en la fisonomía particular de esquemas formales ordenados en espectros de rasgos de lenguaje.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 147.

Hjelmslev había insistido, como resultado de su aproximación axiomática a la construcción de una teoría semiótica general, en que el comportamiento del lenguaje era incomprensible sin referirlo a una multiplicidad de niveles articulados entre sí. Uno de los niveles cruciales era lo que el propio Hjelmslev denominó “el nivel de apercepción y de evaluación o apreciación colectiva”. Esta apreciación colectiva surge, para él, de la trama misma de la cultura, de la esfera que norma y regula las pautas de uso y los actos de lenguaje. Así, Hjelmslev imponía a la tesis radical de la inmanencia del análisis una condición que suspendía su validez absoluta: el análisis inmanente que definía las condiciones morfológicas de los esquemas formales del sistema y su organización en sistemas de relaciones —inclusivas y exclusivas— cerradas y autónomas, sustentadas a partir de la reciprocidad de sus vínculos funcionales, no bastaba para la comprensión de los usos semánticos. Reclamaba un conjunto de categorías surgidas de ámbitos diversos, extraños a la trama de relaciones autónomas de la estructura semiótica:

Con toda evidencia, es la descripción por evaluación lo que constituye la constante que es presupuesta (seleccionada) por los otros niveles, y que es lo único que permite, entre otras cosas, dar cuenta de manera científicamente válida de las “metáforas”. No llegaremos mediante la descripción física de las cosas significadas a caracterizar útilmente el uso semántico adoptado por una comunidad lingüística y perteneciente a la lengua que se quiere describir; es precisamente al contrario, mediante las evaluaciones adoptadas por esta comunidad, las apreciaciones colectivas, la opinión social. La descripción semántica debe pues consistir ante todo en un acercamiento de la lengua a las otras instituciones sociales, y constituir el punto de contacto entre la lingüística y las otras ramas de la antropología social.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Louis Hjelmslev, “Para una semántica estructural”, en *Ensayos lingüísticos*, Madrid, Gredos, 1972, p. 142.

Esta condición orientaba el análisis semántico a satisfacer las exigencias de una tentativa de análisis que mostraba una notoria semejanza con lo que solemos llamar hoy una pragmática. Es decir, parecía llevar ineludiblemente a incorporar en el análisis semántico las tensiones surgidas de las condiciones formales impuestas a la significación por la determinación recíproca entre el acto lingüístico y el uso de los signos del lenguaje. No obstante, Hjelmslev enfatiza, no se trata solamente de factores sociales sino de territorios menos demarcados, más incluyentes: involucraba todas aquellas condiciones formales “no semióticas” que tienen su correlato en elementos y formas propiamente semióticos. La fuerza genética de esas condiciones formales no semióticas involucran una transformación de la fisonomía, la función, la génesis y la relevancia lógica de las normas, tanto como del desempeño y los alcances del esquema lingüístico en la formación de la significación. Se hacía patente una tensión entre las relaciones lógicas autónomas y puramente formales de la lengua, y las determinaciones materiales del acto y el uso lingüísticos presupuestos por el comportamiento normado de los hablantes. Pero la visión de Hjelmslev no introducía simplemente un conjunto de determinaciones de “contexto” que incidían desde un más allá de la lengua en el proceso de significación. Su visión no era una pragmática de contexto. Más que buscar la determinación extrínseca de estructuras no semióticas sobre el campo semiótico de los lenguajes, la formulación hjelmsleviana intenta ampliar el espectro de la semiótica: busca incorporar en la semiótica misma la tensión dinámica que señala los decaimientos y los acentos de la significación que se engendra en cada nivel lógico de la organización del lenguaje por la aparición de las tensiones semióticas engendradas por la incorporación en el uso lingüístico de los factores extrínsecos a todo sistema de signos.

No obstante la complejidad que introduce la noción de connotadores en la concepción de uso del lenguaje, la concepción glosemática muestra parentescos meramente tangenciales con

la noción wittgensteiniana de *formas de vida*. Sin embargo, la semiótica contemporánea, en particular a partir de las contribuciones de Fontanille y Zilberberg, recoge esta noción propuesta por Wittgenstein —*formas de vida*—, como un recurso para aprehender las condiciones de lo que denominaron, desde su punto de vista, una *pragmática generalizada*. La *forma de vida* aparece como un concepto que designa una instancia superior de organización de la significación, que involucraría un conjunto de niveles incrustados unos en otros, articulados jerárquicamente, y que culminarían en el plano material de los comportamientos semióticos. Así, la contribución de Fontanille y Zilberberg, a la que me referiré en adelante, recupera ciertos conceptos wittgensteinianos en un esfuerzo por dar consistencia no solamente a un modelo ampliado de los procesos semióticos, sino quizás a una tentativa más comprometida aún, que busca aprehender no sólo los esquemas semióticos que dan forma a la significación del lenguaje, sino el proceso dinámico por el cual esas mismas estructuras se inscriben en un universo de sistemas semióticos diferenciados que guarda entre sí relaciones cambiantes dotadas en sí mismas de significación.<sup>32</sup> Se trata, acaso de una tentativa de construir más que una reflexión de la incidencia de la cultura y la vida en la significación, un esfuerzo para aprehender las pautas culturales y vitales —incluso biológicas— que modelan todo proceso de categorización de los esquematismos formales de la significación y su transformación dinámica.

La lectura de Wittgenstein, llevada a cabo por Fontanille y Zilberberg, reclama la conjugación de varias perspectivas que, aún cuando constitutivas de la teoría semiótica en sus esquemas y conceptos fundamentales, juega en esta reflexión un papel extraordinariamente relevante: la reflexión de Louis Hjelmslev —a la que ya nos hemos referido— y la fenomenología de Mau-

<sup>32</sup> Cfr. Jacques Fontanille y Claude Zilberberg, "Forme de vie", en *Tension et signification*, Bélgica, Mardaga, 1998. pp. 151-168.

rice Merleau-Ponty. La congregación de estas fuentes ajenas entre sí, acaso discordantes en sus presupuestos y en las implicaciones de su visión íntima del lenguaje, reclama un enorme esfuerzo teórico no exento de rigurosas exigencias intelectuales: someter las nociones enmarcadas en la áspera e implacable inquisición wittgensteiniana a las exigencias de una reconstrucción rigurosa y formal, a la que dichas nociones son ajenas. Las nociones de *juegos de lenguaje*, *uso* (en el sentido wittgensteiniano del término) y *formas de vida*, habrán de encontrar una nueva definición capaz de satisfacer las condiciones de adecuación formal de una reflexión estructural no menos implacable. Lo mismo ocurrirá con la interrogación sobre el vínculo entre percepción, sentido, corporalidad y espacio surgido del pensamiento de Merleau-Ponty.

La tentativa semiótica no es inusitada. Ambas perspectivas se habían conjugado de manera íntima desde el inicio de la propuesta de Greimas: los planteamientos de uno de sus más célebres textos inaugurales —la *Semántica estructural*— incorporaban ya en su fundamento la visión de una filosofía de la percepción que hizo posible concebir las jerarquías conceptuales constitutivas de la aproximación semiótica. Así, la arquitectura categorial de la semiótica se sustentó en sus orígenes en la diferencia elaborada por la fenomenología entre exteroceptividad, como principio de la aprehensión del mundo exterior, la interioceptividad, como la aprehensión reflexiva de las operaciones mismas de la conciencia y la percepción de sí mismo, y la propioceptividad, como capacidad para construir la esfera del sentido que emerge de los alcances de la experiencia de sí orientada por la noción del cuerpo propio. Por otra parte, la semiótica de Hjelmslev había ofrecido argumentos cardinales para construir una disciplina —la semiótica— fundamentada axiomáticamente —impulsada por una vocación formalizante apuntalado sobre una lógica deductivista— capaz de explicar todo hecho de significación. Ambas tentativas parecían ofrecer ciertos puntos de convergencia virtuales desde el momento en que Hjelms-

lev había matizado ya su propia tentativa de formalización deductiva, advirtiendo, como hemos señalado ya, cierta mutación en las significaciones, ciertas convergencias de convergencias, más allá de las condiciones estructurales inmanentes a la lengua, que imponían inflexiones relevantes a la significación y a las que el análisis no podía ser indiferente.

Sin duda, el esfuerzo de elaboración conceptual de la semiótica contemporánea de Fontanille y Zilberberg involucra una atención selectiva y una interpretación singular de las contribuciones de Wittgenstein: recoge y circunscribe sus metáforas referidas al *entrelazamiento* entre lenguaje y actos, a la sutil discordancia entre uso y regulación, a la interrogación sobre el concepto de repetición inherente a la identidad incierta y abierta de los juegos de lenguaje. Ante las reticencias del “segundo” Wittgenstein —en las *Investigaciones filosóficas*— al formalismo y su predilección por las alusiones figurativas y las consideraciones metafóricas sobre el lenguaje, la semiótica busca restaurar la capacidad generativa de un formalismo que propone la articulación “concéntrica” de los niveles de organización formal de los lenguajes cuyo nivel más general serían las *formas de vida*. La noción de *formas de vida*, en consecuencia es concebida así como un esquematismo de máxima generalidad: un esquematismo que articula los esquematismos semióticos diferenciados. Se hace posible así sustituir la noción difusa del acto en Wittgenstein por una visión estructurada del uso. El uso se inscribe así, para la semiótica, en esquematismos aún más comprensivos: las *formas de vida* en su sentido formal. Las categorías wittgensteinianas dan lugar a un esquema amplio de jerarquías incluyentes:

El conjunto de inclusiones conceptuales [*emboîtement*] que él propone:

expresiones → usos → juegos de lenguaje → formas de vida  
permite substituir los usos, que son en sí mismos lábiles, imprevisibles e insignificantes, formas intencionales y/o codi-

ficadas, susceptibles de anclar en cada expresión el sentido de la praxis cotidiana.<sup>33</sup>

Las formas de vida aparecen así como concepto capaz de aprehender la génesis, codificación y control de la significación (paso de despliegues expresivos no significantes a formas estructuradas e intencionales de significación) a partir de las expresiones vagas e inciertas que surgen en el acto de lenguaje.

El concepto hjelmsleviano de *manifestación*, que había dado ya su consistencia a los esquematismos teóricos de la semiótica greimasiana, se extiende al universo de las *formas de vida*. La forma de vida adquiere así una consistencia formal: las expresiones particulares que surgen del acto de lenguaje constituyen así manifestaciones que son modos de existencia condensada de la *forma de vida*. El dualismo conceptual *condensación* y *expansión* permiten así formular un modelo para comprender la manifestación de esquematismos más incluyentes y generales en otros, más particulares hasta llegar a la expresión última del lenguaje en el acto. Consecuentemente, la operación de *condensación* y su operación contraria, la *expansión*, constituyen un eje formal operativo que hace posible la consistencia de la derivación formal que vincula las formas de vida con las expresiones del lenguaje. En esta concepción, las expresiones del lenguaje, que involucran las regulaciones y el uso sólo encuentran su significación al ser aprehendidas como variantes *condensadas* de formas de vida que constituyen el marco global estructurado y estructurante del proceso pragmático que define el espectro de transformaciones del lenguaje.

La propuesta semiótica de Fontanille y Zilberberg da a la noción formas de vida un alcance no sólo formal, sino operativo, al atribuirle un contenido categorial específico. Las formas de vida no son sólo márgenes, fundamentos determinantes, sino esquemas conceptuales ordenados y ordenadores. “El concepto

<sup>33</sup> J. Fontanille y C. Zilberberg, *op. cit.*, p. 151.

de *forma de vida* pertenece al paradigma de las esquematizaciones semióticas”, escriben Fontanille y Zilberberg. No obstante, su rasgo particular es su capacidad para articular, a su vez, esquematizaciones de orden formal subordinado —otras semióticas de dominio local. Así, la forma de vida inscribiría en su propia esquematización el repertorio de los otros esquemas semióticos y las tensiones dinámicas que surgen entre ellos: el esquema de la forma de vida incorporaría entonces los esquemas discursivo, narrativo, modal, aspectual, tensivo “e incluso, si seguimos a J. Petitot en este punto, un esquema relativo a las estructuras elementales de la significación, en su interpretación topológica”, articulándolos siempre en un juego de tensiones dinámicas que define su posibilidad de realización.<sup>34</sup>

La condición esquemática que da su forma al contenido categorial de las formas de vida permite aprehender los procesos por los cuales los regímenes que conforman cada categoría encuentran su expresión en el espectro múltiple, diferenciado, de los usos de lenguaje. Pero la noción de *uso* refiere a un modo de existencia material de las expresiones semióticas. La aparición de un uso que manifiesta una forma de vida vela o incluso desplaza la aparición de otro uso. Hay entre ellos una relación de exclusión, una modalidad de la alternancia lógica. El paisaje de las apariciones alternantes de usos de lenguaje deja entrever un espacio donde cada uno de ellos revela un horizonte de visibilidad. Un uso eclipsa otro sin cancelarlo. Lo confina a una mera existencia virtual que, sin embargo, puede aparecer en cualquier momento. Esta dinámica de la visibilidad, este devenir visible de los objetos que se realiza a costa de un devenir invisible de otros, había sido ya una contribución de la fenomenología de Merleau-Ponty: la alternancia de la visibilidad de las presencias se ofrecía como un espacio de presencias siempre en relaciones temporales abiertas, de tensiones entre modos de existencia. El objeto es aquello que *deviene* visible y ese “volverse

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 154.

visible” habla de la presencia como una existencia potencial que se realiza solo en el campo concreto de la presencia de la mirada. Las *formas de vida* definen el horizonte de la mirada que da su significación más fundamental a la experiencia del lenguaje, fundan una visibilidad del acto de lenguaje, un orden de lo semióticamente perceptible, definen los linderos del espacio de la expresión semiótica, de ese acto de lenguaje que se ofrece ante los ojos y en el cual se hace visible la “profundidad y los contornos” de la significación. La suma de las expresiones semióticas se da siempre como una potencia de aprehensión temporal de los signos, de un devenir en tensión de las significaciones. Merleau-Ponty, al hablar sobre la mirada, había hecho patente que ese darse a la mirada estaba definido por un horizonte, por un lindero particular capaz de organizar tiempo y espacio y en el cual se congrega el espectro de las presencias en un ritmo, en una secuencia de desapariciones, hace habitable el mundo, y da significado a la mirada:

Ver es entrar en un universo de seres que se muestran, y no podrían mostrarse si no pudieran ocultarse unos tras otros o detrás de mí. En otras palabras: mirar un objeto es venir a habitarlo y de ahí aprehender todas las cosas según el rostro que vuelven hacia él. Pero, en la medida en que yo también las veo, permanecen como moradas abiertas a mi mirada, y situado virtualmente en ellas, percibo ya desde ángulos distintos el objeto central de mi visión actual. Así cada objeto es el espejo de todos los otros.<sup>35</sup>

En un paralelismo estricto, desde el punto de vista semiótico, cada uso, al *hacerse presente*, realiza, hace visible, habitable el espectro de los signos. Da sentido a las condiciones particulares de un régimen categorial y consecuentemente, su presencia eclipsa otros usos, relega su presencia, los orilla a la invisibilidad.

<sup>35</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945. p. 83.

Pero esa invisibilidad no es inexistencia sino una visibilidad potencial que puede hacerse patente ante cualquier modificación de la tensión de la mirada. Cada aparición de un uso eclipsa los otros que se mantienen entonces sólo como manifestaciones potenciales de la forma de vida. Pero esta *alternancia* de las manifestaciones no es sino un devenir que revela la tensión misma de las presencias y sus eclipses, y el contraste y conjugación contrastante y continuo de sus temporalidades. Así, cada uso, al desplegarse, pone en juego una doble condición: por una parte, manifiesta de manera *condensada* o *expandida* la forma de vida entera; por la otra, se deriva de una operación de selección sobre el conjunto de regímenes que conforman el contenido categorial de las formas de vida.

La singularidad propia de las formas de vida, y que constituye su valor, aparece entonces como el sincretismo entre la sensibilización de tal “región” del sistema (el régimen) y una extensión variable del proceso que la manifiesta (sus usos). Las latitudes paradigmáticas (los regímenes) y sintagmáticas (los usos) que son las propiedades de la semiosis, se convierten así, para la praxis enunciativa, las posibilidades efectivas de intervención.<sup>36</sup>

A partir de estas operaciones *sincreticas*,<sup>37</sup> la semiótica consigue establecer una estructuración consistente entre dominios diferenciados de significación. Hace posible una articulación homóloga de los contenidos categoriales (amplios, globales) de las *formas de vida* y las estructuras más profundas del proceso de significación:

<sup>36</sup> J. Fontanille y C. Zilberberg, *op. cit.*, p. 155.

<sup>37</sup> Quizá sea útil recordar la reflexión que sustenta el concepto de *sincretismo* en Hjelmslev: “cuando dos magnitudes en condiciones dadas son definidas como invariantes sobre la base de una prueba de conmutación, y, cuando las mismas contraen en otras condiciones una superposición, serán entonces, en esas nuevas condiciones, variantes de un solo sincretismo que pasa a ser entonces una invariante.” (Louis Hjelmslev, *Prolegomènes à une théorie du langage*, p. 114)

A la altura de esas configuraciones, de las estrategias narrativas y de los esquemas interactivos y pasionales, una forma de vida obedece de hecho a los mismos criterios que la isotopía a la altura de los semas y sememas.<sup>38</sup>

Quizá, una de las consecuencias más prometedoras y sugerentes de esta incorporación de la *forma de vida* en el horizonte conceptual de la semiótica es que permite proyectar cierta luz y dar un contenido analítico y categorial al compromiso estético que el propio Greimas introdujo en sus reflexiones semióticas tardías, como condición esencial de la semiótica en su versión más contemporánea. Para Fontanille y Zilberberg, con la introducción de las *formas de vida*,

no se trata solamente de identificar una forma, una estructura o un dispositivo, en la inmanencia discursiva, sino de aprehender la proximidad del efecto estético. Construir o interpretar una forma de vida es, para el emisor, orientarse hacia la estética, mientras que, para el receptor, es aprehender esa estética, es decir, el plano de la expresión adecuada de un sistema de valores, hecho sensible gracias a la articulación coherente de las esquematizaciones, por una enunciación.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> J. Fontanille y C. Zilberberg, *op. cit.*, p. 158.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 155.