



LOS GIROS Y MALABARISMOS LINGÜÍSTICOS
DE LA FILOSOFÍA A PARTIR DE
WITTGENSTEIN Y JONATHAN SWIFT

LIGUISTIC TURNS AND MALABARS
OF PHILOSOPHY AFTER
WITTGENSTEIN AND JONATHAN SWIFT

*José Andrés Quintero Restrepo**

*"En algún apartado rincón del universo diseminado
en innumerables sistemas solares llameantes,
hubo en tiempos una estrella, donde astutos
animales inventaron el conocimiento"*
Friedrich Nietzsche (1966 1).

* Licenciado en Filosofía y Letras y doctorando en Filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente interno del Centro de Humanidades de la misma institución. Dirección electrónica: jose.quintero@upb.edu.co

Artículo recibido el día 17 octubre 2009 y aprobado por el Comité Editorial el día 02 de noviembre de 2009.

RESUMEN

Ludwig Wittgenstein y Jonathan Swift. El primero desde la filosofía y el segundo desde la literatura. Por una parte, están las anotaciones de Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas* y en el libro *Sobre la certeza*. Por otra parte, está la novela de Swift titulada *Los Viajes de Gulliver*. Ambos autores, a pesar de sus diferencias discursivas, plantean un asunto problemático respecto al quehacer filosófico: los giros y malabarismos lingüísticos en los que suele caer la filosofía por su afán de certezas y de establecer principios universales. A partir de las inquietudes de Wittgenstein y las parodias de Jonathan Swift, se realiza un diagnóstico del quehacer filosófico desde sus manías y sus hábitos discursivos. Wittgenstein nos deja las preguntas abiertas. Swift nos deja la posibilidad de responder desde el ámbito de la risa. Y en el presente ensayo se pretende partir de ambos autores para hablar de la filosofía desde el lugar de la comedia.

PALABRAS CLAVE

Filosofía, Jonathan Swift, Ludwig Wittgenstein, Giro lingüístico, Gulliver,

ABSTRACT

Ludwig Wittgenstein and Jonathan Swift. The first from philosophy and the second from literature. First, are the annotations in his *Philosophical Investigations* Wittgenstein and in the book *On Certainty*. Moreover, Swift's novel is entitled *Gulliver's Travels*. Both authors, despite their different speeches, raise a troubling issue about the philosophical work: the twists and linguistic balancing act that usually falls in philosophy in their desire to establish certainty and universal principles. From the concerns of Wittgenstein and the parody of Jonathan Swift, performing a diagnosis of philosophical work from their hobbies and habits of discourse. Wittgenstein leaves open questions. Swift leaves the possibility of response from the field of laughter. And this essay from both authors intended to speak of philosophy itself from the place of the comedy.

KEYWORDS

Philosophy, Jonathan Swift, Ludwig Wittgenstein, linguistic turn, Gulliver.

Introducción

Entre Jonathan Swift y Ludwig Wittgenstein encontramos varios años de distancia. El primero está entre los siglos XVII y XVIII y el segundo entre el XIX y XX. Son dos autores que, además del par de centurias que los separan,

tienen un estilo de escritura totalmente diferente. Swift es recordado como el escritor satírico inglés, el hombre que a través de su novela *Los Viajes de Gulliver* se manifiesta como un provocador de su época. Lo cuestiona todo: la política, la filosofía, la ciencia y la razón. Y Wittgenstein, en cambio, se caracteriza por sus aforismos. No hay una narrativa en él. No hay un empleo de personajes para componer una historia filosófica. Pero tampoco elabora un discurso teórico saturado de demostraciones y principios universales. Tanto él, como el doctor Swift, se caracterizan por ser problematizadores. Están en el ámbito de la trasgresión: interpelan cierto afán que se ha hecho propio en la filosofía y que se traduce en una inagotable (y hasta incuestionable) búsqueda de la verdad, la certeza y la moral absoluta. Y es esta misma interpelación la que nos permite ubicarlos en un lugar común; aunque no como si pertenecieran a una misma escuela, sino como si compartieran un mismo espíritu de sospecha. Tal vez Wittgenstein leyó a Jonathan Swift. Tal vez no. Difícil saberlo. Pero al menos nos queda la seguridad de que el doctor Swift no tuvo la oportunidad de leer las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. Y, aun así, podemos comenzar a conectarlos. Desde el giro lingüístico se señalan los malabarismos discursivos que un filósofo tiene que realizar a la hora de estructurar un pensamiento. Swift lo muestra a través de una novela cargada de imágenes irreverentes mientras que Wittgenstein lo plantea a manera de inquietudes y aforismos. Un asunto que, como ya se sospecha, se pretende desarrollar en el siguiente ensayo.

Entre los Giros de Wittgenstein y los Malabarismos del Doctor Swift

Definir cronológicamente el período de la filosofía de la Ilustración trae, como mínimo, un inconveniente respecto a las pretensiones historiográficas más rigurosas: el marco temporal no delimita necesariamente, y en su modo más estricto, los problemas o las temáticas que se han venido reflexionando desde la razón, la ciencia y el progreso. Es decir, si se parte

del esquema más tradicional (del que se basan los manuales de Historia de la Filosofía y las líneas básicas de formación filosófica) se puede asegurar que la Ilustración abarca un período de rupturas exclusivamente enmarcadas en el siglo XVIII. Por lo tanto, si se toma literalmente estas condiciones temporales, se podría decir que la Ilustración nace, crece, se reproduce y muere en el siglo XVIII. Así, de esta forma, también cabe afirmar que el siglo XVII es *preilustrado* y los siglos XIX, XX y XXI son *postilustrados*. La Ilustración, al menos cronológicamente hablando, forma parte del pasado. Su certificado de defunción lo podemos ubicar entre los volúmenes de Voltaire, Rousseau, Condillac, D'Alembert, Hobbes, Kant y hasta Descartes. El único problema sería encontrarlo para conmemorar este período filosófico o, al menos, para iniciar el correspondiente luto epistemológico.

No obstante, para una mirada más amplia y menos urgida en establecer delimitaciones cerradas a nivel histórico, la Ilustración, más que un episodio cronológico, se puede entender más convenientemente como una actitud (o un *ethos*). En términos de Foucault se puede agregar lo siguiente: “la *Aufklärung* [Ilustración] no es la fidelidad a ciertos elementos de doctrina, sino, más bien, la permanente reactivación de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que se podría caracterizar como una crítica permanente de nuestro ser histórico” (1994 11). Y ¿en qué consiste esta actitud como permanente crítica a nuestro presente? Dice Foucault: “Pienso que la *Aufklärung* -como conjunto de eventos políticos, económicos, sociales, institucionales y culturales de los que, en gran medida, aún dependemos- constituye un dominio privilegiado para el análisis” (1994 11). Es decir, este dominio privilegiado de análisis se ve enmarcado en la visión científica y racionalista del mundo. Basta con notar que todo lo que está enmarcado en los presupuestos de la Razón goza, por sí mismo, de una validez incuestionable. Si, por ejemplo, un obrero padece una enfermedad, el certificado médico no podría ser expedido por un chamán. Los casos de posesión diabólica no son contemplados dentro de un seguro médico y tampoco sirven para justificar el no cumplimiento de los compromisos laborales. Es preferible, con las condiciones científicas y racionalistas, hablar

de esquizofrenia. Y en vez de un chamán, yerbatero, bruja, hechicero o nigromante, los estatutos de validez epistemológica del pensamiento moderno determinan que los análisis o diagnósticos de los humores del cuerpo deben ser establecidos por un médico de tradición positivista, el cual basa sus resultados a partir de los parámetros que orientan la razón y las evidencias entendidas como fenómenos. Por lo tanto, la Ilustración no es un movimiento exclusivo del siglo XVIII. Como *ethos* que establece como punto de privilegio los estatutos de la razón, la ciencia y el progreso, podemos concluir que sus condiciones de validez siguen latentes en los siglos XIX, XX y XXI. Los comerciales de detergentes que se presentan hoy en día no dejan de ser ilustrados: generalmente utilizan la imagen de una científica (que también es madre, representación de la institución familiar) que demuestra cómo un producto de jabón en polvo contiene *micropartículas* que se comen a la mugre y bacterias (culto a la higiene, otra herencia ilustrada respecto al afán de establecer una pureza de pensamiento proyectada a nivel moral y físico). La imagen suele mostrar la eficacia de este producto a partir del detalle analítico o microscópico. Y el resultado siempre es el de un blanco resplandeciente, tal como lo concebiría la razón pura. De esta forma, la mirada analítica, microscópica, de carácter material y exenta de posibilidades escatológicas, se convierte en criterio de veracidad legítima. La Razón, en este caso, aparece como condición de eficacia, certeza y progreso en cuestiones de calidad de vida. Pero, tal como lo señala Foucault, esta actitud crítica también involucra la posibilidad de cuestionar el propio presente desde sus parámetros axiológicos y epistemológicos. Crítica y autocrítica. El hombre también se atreve a mirarse a sí mismo en términos trascendentales, existenciales o a nivel de acontecimientos. Por lo tanto, vale la pena considerar que la razón ilustrada no es *la* razón universal, tal como lo pretendió el siglo XVIII. Es *una* razón con *sus* pretensiones de universalidad, a pesar de su eurocentrismo. Y sus parámetros de validez, certidumbre y fijación respecto a todas las cosas pueden entenderse de la siguiente manera:

Primero, en el ámbito de la gramática, se suele concebir con *R* mayúscula (lo mismo que Entendimiento), lo que da por sentado sus condiciones de intemporalidad, es decir, siempre ha estado de manera latente

regulando las leyes de la naturaleza, de la moral, del pensamiento y de la historia de la humanidad. El hombre, por lo tanto, tiene una teleología preestablecida que sólo debe descubrir con la Razón y dejarse guiar por ella. Y, segundo, en términos trascendentales, se piensa que este Entendimiento está sustentado en principios *a priori* (cabe anotar: *sus* principios *a priori*). No se deja engañar por las intuiciones. No es una razón impulsiva ni infantil. Tampoco es determinada por las sensaciones. Mientras la percepción varía según los humores y el tiempo, la razón permanece inalterable, fiel a sus principios y firme como un monumento conceptual que lo define todo. Se trata de la razón que sustenta el pensamiento moderno, la misma que trae consigo sus promesas de certeza, pues se dice que es iluminadora, resplandeciente, dispuesta a librar al hombre de las supersticiones y del miedo que inspira la naturaleza. De ahí que la ciencia moderna sea concebida como una disciplina de carácter humanitaria dispuesta a guiar al hombre hacia su propia felicidad.

Correspondiente a este escenario, el racionalismo ilustrado, y su filosofía moderna, aparece como un antídoto a la incertidumbre. No más mitos ni fantasmas ni especulaciones laberínticas. Todo tiene una respuesta. Como lo explica Isaiah Berlin, para la Ilustración “y la tradición occidental en su totalidad [...], toda pregunta de carácter genuino puede responderse, y que si no se puede, no es en realidad una pregunta” (2000 43). Las condiciones son claves: para que una pregunta sea genuina debe abstenerse de ser absurda, es decir, no cabe preguntarse, por ejemplo, *si los licántropos pueden ser vegetarianos conversos* por la simple razón de que, actualmente, no hay una prueba científica que confirme la existencia de los licántropos. Las brujas no vuelan porque no hay brujas. Y los fantasmas no son acosados por sus propias sombras porque no hay fantasmas. Por lo tanto, la certidumbre se apoya en condiciones fácticas. Lo razonable es todo aquello que se puede evidenciar, pensar con cordura, calcular, dominar, clasificar, enumerar, analizar y demostrar con principios *a priori*. Deleuze llama a este tipo de pensamiento como filosofía de las alturas: filosofía que desentraña los asuntos particulares para convertirlos en leyes universales, que plantea una línea de orientación “entre el universal y el particular” (1970 171).

Diferente a la filosofía de las profundidades, en donde la dinámica está establecida “entre la substancia y los accidentes” (*Ibíd*): nada de asuntos trascendentales sino de fondo, tal como lo haría la imagen del filósofo ensimismado.

Pero, en cuanto a la superficie, hay una estrecha vecindad con el giro lingüístico planteado en la filosofía contemporánea. Las condiciones de crítica de nuestro presente (aún con sus aspiraciones ilustradas, modernas o positivistas) se encuentran planteadas como juegos gramaticales o de construcciones discursivas. La dinámica se plantea “entre las cosas y las proposiciones” (*Ibíd*), aunque estas proposiciones no se entenderían en el estricto sentido filosófico desde la lógica, sino como mero asunto gramatical. Por ejemplo, cuando alguien dice: “Este paisaje en óleo es hermoso”, las repercusiones ontológicas del término es pueden incitar la idea de que se trata de un juicio con pretensiones de universalidad. Es decir, se pensará que “este paisaje en óleo es hermoso” aquí (en Medellín) y en China. Y el papel de la razón consiste en demostrar la validez de este juicio: partir de la experiencia particular para encontrar las condiciones de belleza universal. Las pretensiones serían otras si se dijera: “Este paisaje en óleo *me parece* hermoso”. Pero desde el giro lingüístico o la filosofía de las superficies se diría que el término es no necesariamente debe remitir a una condición ontológica de carácter universal. Simplemente se trata de la conjugación de un verbo que en su uso expresa una forma de hablar sobre las cosas. Una proposición que obedece a una economía de lenguaje, sin mayores pretensiones que decir “este paisaje en óleo es hermoso”. Incluso podemos considerar de manera equivalente: “¡Uy! ¡Qué bonito!”, y señalarlo con el dedo. A partir de entonces el malabarismo filosófico quedaría pendiente.

Lo mismo también se podría reflexionar a partir de la siguiente pregunta: ¿qué es una silla? Fácilmente podemos responder señalando un objeto cuadrúpedo que, por lo general, los bípedos implumes utilizan para sentarse. Por supuesto, otros dirían: “También sirve para defenderse, para acorralar a los leones o para cambiar bombillos en el techo”. Múltiples usos para un

objeto concreto. Al igual que otras cosas: las nubes, los zapatos, los reproductores MP3, las minifaldas y las manos. Pero, como dice Wittgenstein, también “podemos equivocarnos respecto a Aquí hay una mano. Únicamente en determinadas circunstancias no podemos equivocarnos. Incluso en un cálculo nos podemos equivocar- sólo en ciertas circunstancias deja de ser posible” (1995 26). Es decir, las circunstancias respecto a la certeza de que *ésta es una mano* dependen de un juego de lenguaje que le da este nombre. Una mano no es en sí misma una mano. Así suele denominarse en castellano. Y puede indicarse ostensivamente cuando se ha establecido la referencia lingüística. Por lo tanto, no hay ningún referente natural y fáctico del término mano ni un principio *a priori* que defina conceptualmente el universo de las manos (la manicidad de la mano). La cosa no tiene en su esencia la palabra. Lo que suele llamarse mano puede vivir perfectamente sin necesidad de ese nombre.

La certeza, dadas estas posibilidades, comienza a tambalear. ¿Acaso la tradición positivista, ilustrada, racionalista y/o científica se ha apoyado en una *ilusión*, la cual suele llamar *fundamentos*? Al menos la costumbre lingüística ha permitido que una mano sea ostensivamente definida por un par de extremidades de cinco dedos que palmotean, agarran cosas y se convierten en puños. Se trata de un término que suele producir un efecto figurativo cuando es pronunciado e imaginado. Pero ¿qué decir de los principios *a priori*? ¿Acaso es posible tropezarse con uno, encontrárselo en la calle y preguntarle la hora? Cuando Kant, en la *Crítica de la razón pura* dice: “La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano los principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios” (13), ¿a qué se estaría refiriendo? En primera instancia, se logra suponer que aquí la razón es una entidad susceptible a ser educada. No puede aparecer ante la naturaleza con una mirada inocente llevando en una mano una colección de botellas, las cuales sólo los fenómenos concordantes pueden venderlas, y en la otra un surtido de veneno, pensado para el contenido de esas botellas. La razón tiene aquí un significado; pero este significado no es garantía de que esta razón sea única, legítima y universal.

Es decir, esta razón no es *la* razón: es un término concebido como una entidad abstracta, universal y condicionante para establecer, a manera de *creencia* positivista o ilustrada (aunque la tradición filosófica prefiere emplear la palabra *fundamentos*), una verdad fijada respecto a las cosas. Lo que permite considerar a la filosofía, no como un ejercicio de reflexión argumentativa, sino (tal vez) como un género literario habitualmente aburrido. Como dice Samuel Ijsseling:

... la retórica le reprocha a la filosofía el no preocuparse por el lenguaje. Los filósofos tienen un estilo abominable. Descuidan el aspecto estético de su filosofía y, por consiguiente, toda posibilidad de disfrute de la lectura y de la escritura. Subestiman el campo y la función del lenguaje, así como el poder de la palabra en la existencia humana. Separan la verdad del decir, por aquello de que la verdad se sitúa en la interioridad pura (1998 25).

Por lo tanto, más que argumentos o fundamentos, lo que aparece en las líneas kantianas es una regla de juego filosófico, una estructura lingüística de concebir a la razón como una entidad abstracta que se concentra en los fenómenos y en los principios *a priori* y establece, a manera de regla de conocimiento, unas leyes en la naturaleza. Pero, a pesar del entramado estilístico de Kant, ¿qué garantía hay de que la naturaleza se expresa en términos de leyes? ¿Acaso la razón pura no es una articulación de palabras que parecen cobrar un sentido profundo, trascendental y muy importante? A partir del giro filosófico que habla desde las superficies del lenguaje, podemos pensar que la tradición filosófica ha tenido una marcada pasión por los malabarismos lingüísticos. Adora la confusión y la proliferación de términos difíciles de descifrar, muchos de ellos inconcebibles a manera ostensiva. Una experiencia que en *Las tribulaciones del estudiante de Törless* de Robert Musil se cuenta la siguiente manera desde la lectura de un texto de Kant:

Törless se había comprado un ejemplar de la obra [...] que había visto en casa de su profesor y aprovechó el primer recreo para comenzar con su lectura. Pero con tanta nota a pie de página y con tantos paréntesis no entendía ni una palabra [...] tenía la sensación de que una vieja mano huesuda le sacaba, con movimientos de tornillo, el cerebro de la cabeza.

Cuando al cabo de media hora dejó, totalmente agotado, la lectura, se percató de que sólo había llegado a la página segunda y de que el sudor le corría por la frente (Sloterdijk 2006 20).

Una experiencia tormentosa y, muchas veces, poco saludable. Un intrincado de términos que más de un estudiante de filosofía podría corroborar con el mismo tono de Musil. En términos de Deleuze, se tratan de las enfermedades filosóficas. Y en el caso del estudiante de Törless, esta enfermedad, además de estar próxima a un dolor de cabeza, también tiene su correspondencia con la imagen del filósofo retraído, el cartesiano que se aísla del mundo (e incluso de su propio cuerpo) y se convierte en una entidad de conceptos o en un paquete epistemológico que pocas veces se percata de los acontecimientos del mundo. Jonathan Swift, en *Los Viajes de Gulliver*, cuenta una experiencia particular en la isla de Laputa. Se trata de un paisaje que parodia cualquier forma de utopía positivista. Aquí Jonathan Swift retrata la vida de los filósofos laputenses, la aristocracia del científicismo y del racionalismo propio de la modernidad, de la siguiente manera:

Los veía rodeados de lacayos, vestidos de librea, que sostenían en la mano un gallardete de mango corto rematado por una vejiga hinchada. Más tarde me enteré de que cada vejiga llevaba una cierta cantidad de guisantes secos o pequeños guijarros. Los lacayos golpeaban de vez en cuando la boca y orejas de sus amos, práctica cuyo significado no pude entonces descifrar; parece que la mente de esta gente están tan absorta en profunda especulación que no pueden ni hablar ni escuchar a los demás, si un agente externo no mantiene despiertos los órganos de la palabra y del oído; por tal motivo, las personas con medios tienen siempre a su servicio un golpeador (en su idioma lo llaman *climenole*) y nunca salen afuera ni efectúan visitas sin su compañía. La misión de este sirviente, cuando dos o más personas están reunidas, consiste en golpear con la vejiga la boca de quien va a hablar y el oído derecho de aquel a quien el orador se dirige. Tiene también a su cargo el vigilar atentamente a su amo mientras se pasea y, si se tercia la ocasión, la da un ligero toque a los ojos porque está siempre tan abstraído por sus pensamientos que corre el riesgo evidente de caer en cualquier precipicio, de darse de cabeza contra cualquier poste; y, en la calle, de lanzar a los demás o caer él mismo al arroyo (140 141).

La filosofía, más que un compendio de sistemas absolutos o de verdades demostradas, aparece aquí como el retrato de un gesto patético o absurdo. Incluso el gallardete de los lacayos tienen una estrecha familiaridad con el bastón de Diógenes el Cínico: su tarea de golpear consiste, de manera crítica, en orientar a los filósofos perdidos en especulaciones o abstracciones sin salida hacia el mundo de la superficie, a la existencia en su forma más cotidiana, al espacio del reconocimiento del otro. En Laputa la imagen del filósofo remite al olvido de sí. Ellos no se miran, no se *reconocen*, no se piensan ni se conciben. No son individuos, sino meras entidades. *Son*. Es decir: ocupan espacio.

Por lo tanto, el hecho que los confirma como filósofos profundos o pensadores trascendentales, no es tanto por sus demostraciones claras e irrefutables, sino por el semblante, la mirada perdida del pensador que, cuando cree dar con una certeza, levanta un dedo y grita: “¡Eureka!”. Y esto, como dice Wittgenstein, puede advertirse por el gesto o el tono: “La certeza es, por *así decirlo*, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado” (1995 35). Dicho de otra forma, la certeza no es un fundamento, no es un principio universal, no es un asunto fijado, sino un tono que, en vez de usar el término *crear*, prefiere recurrir a la palabra *saber*, que, desde un contexto racionalista, se considera de mayor peso e importancia. Y además del tono, también hay que pensar en la actitud, la pose del filósofo, como es el caso del poeta: basta con dejarse crecer una chivera en la barbilla, comprar gafas redondas, usar chaleco, un morral de cabuya, sandalias y caminar como un ser etéreo sobre la maleza de cemento de cada ciudad (la producción literaria puede esperar otro momentito). Se trata de una pose de la que la filosofía no es ajena. Muchos filósofos ya tienen estandarizados sus actitudes o tonos: asumen un semblante de seriedad, evitan la risa ante las trivialidades de la vida, leen mamotretos indescifrables y a los conferencistas les dirigen preguntas que se extiendan en prolongadas introducciones que desarrollen diferentes temas epistemológicos, axiológicos, ontológicos o metafísicos. Voltaire, por ejemplo, había notado que uno de los problemas de la filosofía

estaba directamente relacionado con un *ethos*, con una forma de comportamiento o una actitud propia del siglo XVIII. En *Micromegas*, por ejemplo, cuenta lo siguiente:

- ...Un viejo peripatético dijo en voz muy alta, con seguridad:
-El alma es una *entelequia*, y una razón por la cual tiene el poder de ser lo que es. Esto es lo que dice explícitamente Aristóteles en la página 633 de la edición del Louvre: *ἰὸ ἀἴσθησιν ἀόόε*.
-No entiendo muy bien el griego –dijo el gigante.
-Yo tampoco –dijo la polilla filosófica.
-¿Entonces por qué citáis preguntó el sirio– a un tal Aristóteles en griego?
-Pues– replicó el sabio– porque bien hay que citar lo que no se comprende en absoluto en una lengua que menos se entiende (223-224).

Más que un problema trascendental, se trata de un problema lingüístico. Frases eruditas, términos intrincados, interpretaciones oscuras y un tono que pareciera manifestar un incuestionable fundamento en términos de certeza. Por eso Voltaire describe a estos filósofos como polillas pedantes. No hay certidumbre respecto a los asuntos trascendentales y fijados que atañen al hombre: todo está en la superficie del lenguaje que es delimitado por un significado y que permite que se inicie una polémica laberínticamente filosófica. Como dice Wittgenstein: “A menudo somos embrujados por una palabra. Por ejemplo, por la palabra “saber”” (1995 443). Y además de la palabra *saber*, habría que agregar objetividad, principios *a priori*, fundamentos teóricos y fácticos, leyes absolutas, demostraciones deductivas, evidencias científicas, objetividad, subjetivismo, ideas intemporales, sujeto trascendental, razón pura, luz del conocimiento, noesis, noúmeno, fenómeno, noética, etc. Un recetario de palabras que si se articulan pueden crear la ilusión de un profundo texto filosófico. Es decir, más que descubrir, el filósofo imagina, inventa un discurso que parece pensamiento: “Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros. E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein 1988 31). Lenguaje y vida. La forma de señalar o de nombrar el mundo es, a su vez,

una forma de habitarlo. Ya los filósofos laputenses habían mostrado su *ethos*, su estilo de vida y sus límites o condiciones dentro del ámbito del lenguaje. Pero todavía faltan otros: los científicos y maquinistas de La Gran Academia de Lagado. Se trata de una institución en donde sus investigadores de tradición positivista intentan “extraer rayos de sol de los pepinos” o “convertir los excrementos humanos en el alimento original” (Swift 1999 160-161). En términos de Kant, obligan a la naturaleza a responder a las preguntas de la razón y a dominar sus secretos para invertir los procesos de fotosíntesis y de metabolismo de los cuerpos biológicos. Hoy en día podemos pensar en los biofísicos, en los sistemas de biopoder, en la eugenesia y en el dominio celular como negocio de enorme rentabilidad. Un asunto del que Jonathan Swift no tenía necesidad de hacer ninguna profecía, pues formaba parte del lenguaje común de su época.

Pero, en cuanto a los juegos de lenguaje y formas de vida, la caricatura que Swift elabora del racionalismo radica en la intencionalidad de concebir un tipo de gramática basada en los parámetros modernos de certeza, practicidad y eficacia. Por ejemplo:

... la abolición total y absoluta de las palabras: la salud y la brevedad saldrían ganando enormemente. Es evidente que todas las palabras que pronunciamos ocasionan un cierto deterioro y corrosión de nuestros pulmones y por consiguiente contribuyen a acortar nuestra vida. Se propuso, pues, una solución: ya que las palabras eran solamente nombres de cosas, valdría más que cada hombre llevase consigo las cosas sobre las que tenían intención de hablar (*Id.* 166-167).

Un proyecto muy particular a nombre de la salud del pueblo. Se trata de la misma dinámica entre lenguaje y biopoder. Pero el asunto, por supuesto, no deja de ser embarazoso, pues:


... cuando los temas de conversación [...] son abundantes y variados [uno] se ve obligado a llevar sobre los hombros un fardo muy voluminoso de los correspondientes objetos, cuando se carece de medios para disponer de uno o dos rigurosos criados a tal efecto. He visto a menudo a un par de estos eruditos casi aplastados bajo el peso de sus fardos, como nuestros buhoneros; cuando se cruzaban por la calle solían descargar sus fardos, abrirlos y conversar durante

una hora; luego volvían a guardar los objetos, se ayudaban a cargarse el fardo y se despedían” (*Ibíd.*).

En definitiva, un *modus vivendi* lingüístico bastante completo y peligroso. ¿Economía de lenguaje? Desde un enfoque wittgensteniano diríamos que un fardo capaz de condensar todos los objetos sería sospechoso. Basta con pensar los siguientes términos: José se encuentra con Anita. Y Anita le dice: “Hola, José. ¿Cómo estás? ¿Qué hay de nuevo? Cuéntame: ¿tu mujer sigue enferma? ¿Tu suegra aún sigue creciendo?” Entonces, por una parte, habría que llevar una versión de la mujer de José enferma y otra saludable. Otra versión de una suegra en paulatino crecimiento. Y toda una serie de objetos que representen el estado de ánimo de José. Pero ¿qué garantiza que la suegra de José, en sus múltiples facetas, sea en realidad la suegra de José? Además, ¿quién garantiza que el hombre que lleva el fardo sea en realidad José? Y ¿en qué consiste el juego lingüístico para hablar y establecer un criterio de validez respecto a la realidad y la no-realidad de las cosas? Sea desde Wittgenstein, Voltaire o Jonathan Swift, vale la pena preguntarse, a manera de diagnóstico, lo siguiente: ¿Acaso la tradición filosófica, a pesar de su rigor y aparente profundidad, se podría considerar, más bien, como un compendio de juegos de lenguaje que suelen ser interpretados con la categoría de términos profundos y trascendentales y que, a lo mejor, se han venido asumiendo con excesiva seriedad? ¿Acaso estos malabarismos filosóficos no han desviado al hombre de los problemas realmente vitales? Como dice Albert Camus: “Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos” (2002 13). Es decir, poco importa si es cognoscible el conocimiento. El *conocer* bien puede ser la conjugación de un verbo que habla ilusoriamente de una actividad que hace el hombre cuando *cree* que ha dominado un objeto en un sentido epistemológico. Lo mismo en cuanto los principios universales. Filosóficamente hablando, ¿qué se ha imaginado la tradición occidental al respecto? Y ¿de qué forma el hombre ha renunciado a sí mismo por el afán de concebir y atrapar a la teoría, que también es una palabra aparentemente importante y que promete

conclusiones genéricas? Las inquietudes, por supuesto, quedan abiertas. Pero, a su vez, también cabe que terminemos con la siguiente pregunta: ¿Acaso vale la pena responder a todos los planteamientos formulados anteriormente? ¿O mejor nos abstenemos de formular la siguiente pregunta?

Conclusión

Quedan abiertas algunas consideraciones. A fin de cuentas, sería poco conveniente insistir en que Wittgenstein y Jonathan Swift nos hablan desde el ámbito de las certezas universales o desde las respuestas filosóficas. Sus cuestiones quedan mejor planteadas a manera de inquietudes. La lectura de ambos autores se mueve en el contexto de las discontinuidades. Jonathan Swift se burla del *ethos* filosófico y científico que comenzaba a gestarse en el siglo XVIII. Por lo tanto, desde su narrativa no se pretende continuar el proceso mismo de la ilustración: más bien nada contra la corriente del racionalismo a partir de un texto cargado de parodias, de imágenes que ridiculizan los malabarismos discursivos del hombre ilustrado. Y Wittgenstein, a pesar de la distancia cronológica que tiene respecto a *Los Viajes de Gulliver*, no se queda atrás al señalar el universo lingüístico que condiciona muchos de los postulados filosóficos que se han creído ajenos al lenguaje. Al menos queda el consuelo de que no siempre hay un pensamiento puro y que muchos espíritus intramundanos pueden acceder a él desde la risa. La filosofía, a pesar de sus postulados rígidos e incuestionables, también cuenta con la posibilidad de ser el guión de una larga comedia llena de actores con el ceño fruncido y la mirada severa para hablar muy seriamente. Podemos seguir el juego. Podemos continuar con la misma seriedad del doctor Swift y dejar un camino abierto a la problematización. Es la tarea que nos queda pendiente y que nos da la posibilidad de pensar en la filosofía como una práctica discursiva (y, por qué no, literaria) completamente inacabada y no ajena a nuestras experiencias de mundo. 

Bibliografía

- Berlin, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus, 2000.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del Sentido*. Barcelona: El Bote de Vela, 1970.
- Foucault, Michel. “¿Qué es la Ilustración?”. *Actual*. 28 (1994): 1 - 18.
- Ijsseling, Samuel. “Retórica y filosofía. Platón y los sofistas, o la tradición metafísica y la tradición retórica”. *Escritos*. 10/26 (Dic. 1998): 23 - 32.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Porrúa: México, 1987.
- Sloterdijk, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. München: Hanser, 1966.
- Swift, Jonathan. *Los Viajes de Gulliver*. Barcelona: RBA, 1999.
- Voltaire. *Cándido y otros cuentos*. Barcelona: RBA, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- . *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.