

Ceguera del alma, ceguera verbal, sordera psíquica: Ludwig Wittgenstein y la psicopatología

Sabine Plaud

Universidad de París 1 Panthéon–Sorbonne

Traducción del francés de Hernán Cervantes

La figura del ciego da mucho que pensar en la obra de Ludwig Wittgenstein. En efecto, aparece de manera recurrente, cuando se aborda la cuestión de la ceguera en sí misma, pero también cuando se abordan ciertas formas de ceguera parcial o metafórica: en este cuadro se inscriben sus célebres análisis de la “ceguera para los aspectos”. En un pasaje de sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein forja así la hipótesis de un individuo que percibiría correctamente las imágenes, pero que sería incapaz de darles un sentido, de percibir las como tal o cual imagen:

La pregunta que se plantea ahora es: ¿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”– y consideraremos en qué podría consistir. (Una investigación conceptual.)²

Esta “investigación conceptual” va a su vez más allá de un nivel estrictamente fenomenológico. De acuerdo con su voluntad de abordar las cuestiones filosóficas sobre el plano de la filosofía del lenguaje, Wittgenstein da a su análisis un respaldo propiamente semántico, juntando a la hipótesis de un ciego para los aspectos la de “un ciego a la significación”; al cual “le faltaría la sensación de que las palabras, cuando se las escucha o se las ve, se distinguen por alguna cosa de imponderable”.³

Estas dos expresiones de “ceguera para los aspectos” (*Aspektblindheit*) y de “ceguera a la significación” (*Bedeutungsblindheit*) pueden, a primera vista, parecernos desconcertantes. Sin embargo, Wittgenstein afirmaba no haber inventado nada en filosofía, en todo caso, haber explotado algunas ideas que ya habían sido introducidas antes, sólo que tomándolas más en serio que sus propios autores:⁴ por lo tanto no es absurdo preguntarse cuáles podrían ser las fuentes de estas ideas, así como de los términos que Wittgenstein emplea para designarlas. Un posible origen de la temática wittgensteiniana de la ceguera para los aspectos y de la ceguera a la significación puede, según yo, reconocerse en la psicopatología de finales del siglo XIX, y más particularmente en un fenómeno que se designaba en la época con la expresión de “*Seelenblindheit*” (ceguera mental, ceguera psíquica). Este término se refería, en efecto, a un cierto tipo de lesión cortical que implicaba una pérdida de orientación acompañada además de diferentes formas de agnosias visuales. En todo caso, es sorprendente constatar que, desde el fin del siglo XIX, la ceguera mental ya se había visto asociada a una dimensión semántica, tomando la forma concreta de una “ceguera a las palabras” o de una “sordera psíquica”. Aunque Wittgenstein deja de lado el contexto psicofisiológico, propio a la temática de la ceguera mental, intentaré trazar una analogía entre esta articulación de la ceguera mental y la ceguera a las palabras, por una parte, y la articulación wittgensteiniana entre la ceguera para los aspectos y la ceguera a la significación, por la otra.

Si se sostiene, como me propongo hacerlo, que esta idea de *Seelenblindheit* pudo inspirar las consideraciones wittgensteinianas relativas a la ceguera para los aspectos, conviene entonces responder a una pregunta desde el principio: ¿en qué medida estaba Wittgenstein efectivamente al tanto de estas cuestiones, relativamente técnicas, en filosofía de la psicología? Mi respuesta a esta pregunta es que esta idea de la ceguera mental pudo ser retransmitida hasta Wittgenstein por tres grandes autores cuyas obras está probado que conocía: William James, Fritz Mauthner y Ernst Mach.⁵ Mostraré así, cómo estos tres autores tienen en común no solamente el abordar en sus escritos la cuestión de la ceguera mental sino, además, el dar a esta noción esa misma inflexión semántica que subrayé en Wittgenstein. Aunque defendiendo esta perspectiva histórica, buscaré también poner de manifiesto la originalidad de la reflexión wittgensteiniana sobre la ceguera mental y mostraré que esta originalidad consiste en dos puntos principales: por una parte, en que Wittgenstein pone sus consideraciones al servicio de una aproximación no psicologista de la significación y, por otra, en que explota el tema de la ceguera mental de manera metafórica, con el propósito de hacernos comprender la que puede ser la tarea de la filosofía comprendida como práctica terapéutica.

CEGUERA PARA LOS ASPECTOS Y CEGUERA A LA SIGNIFICACIÓN EN WITTGENSTEIN

Ver-cómo y ceguera para los aspectos

El pasaje de las *Investigaciones Filosóficas* que trata de la ceguera para los aspectos se inscribe en el marco de una reflexión más general sobre lo que Wittgenstein designa como un fenómeno del “ver-cómo”. Esta expresión nos remite a la facultad de ver una sola y misma imagen alternativamente bajo un aspecto dado y después bajo otro. Si se toma, por ejemplo, la figura 1, nos damos cuenta que es posible verla alternativamente como un pato o como un conejo.

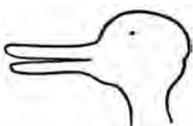


Figura 1

Wittgenstein analiza este fenómeno del “ver-cómo” en el sentido de un “ver interpretado”, donde la interpretación propia a una imagen le es condicionada no *a posteriori* sino, más bien, de manera simultánea a su percepción.

Es entonces cuando, para comprender mejor la naturaleza de este “ver como”, Wittgenstein introduce su experimento mental del ciego para los aspectos: la mejor estrategia para comprender lo que está en juego en esta capacidad es en efecto examinar el comportamiento de quien está privado de ella. Y es justamente porque este ciego para los aspectos “tendrá hacia las figuras una relación absolutamente distinta a la nuestra”⁶ que nos permitirá delimitar mejor lo que pudiera ser una relación “normal” con las imágenes. Esta ceguera, por otra parte, no consistirá en una incapacidad total de percibir los aspectos,⁷ más bien recaerá sobre dos tipos de capacidades: por una parte, la capacidad de pasar de un aspecto a otro, por la otra, la de integrar su percepción con una vivencia. La primera de estas incapacidades implica entonces que el ciego para los aspectos se encuentre como prisionero de un aspecto dado: “El ciego para los aspectos se supone que no ve los aspectos a modificarse. [...] Para él, no habría salto de un aspecto a otro.”⁸

La segunda de estas deficiencias supone una incapacidad para interpretar las imágenes en un sentido personal o subjetivo. En el caso de la imagen del cubo, por ejemplo, la ceguera para los aspectos no consiste solamente en la incapacidad de ver la imagen en cuestión como un cubo, más bien recae en la posibilidad de verlo como tal o cual cubo: como “un cubo de vidrio, una caja abierta puesta al revés, una estructura de alambre con esta forma”.⁹ En este caso, Wittgenstein puede comparar esta insensibilidad al aspecto con una “falta ‘de oído musical’”:¹⁰ en ambos casos nos encontramos frente a una insensibilidad a la vivencia.

*Una aplicación semántica de la ceguera para los aspectos:
la ceguera a la significación*

Cualesquiera que sean las cuestiones que aborda, la perspectiva wittgensteiniana nunca se separa verdaderamente de la filosofía del lenguaje. De ahí parte su examen de la ceguera para los aspectos, ya que a esta ceguera a la vivencia de las imágenes corresponde una ceguera a la vivencia de la significación, además de que a esta figura paradójica del ciego para los aspectos corresponde, a su vez, la figura no menos notable de un ciego a la significación. Esta correspondencia se realiza netamente en los *Comentarios sobre la filosofía de la psicología*, donde Wittgenstein opera una transición que va de

la idea de ceguera para los aspectos¹¹ hacia la idea de una “ceguera a la forma” (*Gestaltblindheit*)¹² y, finalmente, hacia aquella de una “ceguera de la significación” (*Bedeutungsblindheit*). Esta idea de una ceguera a la significación descansa a su vez sobre una distinción fundamental operada por Wittgenstein entre dos tipos de significación (significación primaria y significación secundaria), donde la significación primaria es el sentido literal de las palabras, mientras que la significación secundaria es la vivencia subjetiva que se asocia a esta significación.¹³ Si ella recayera sobre la significación primaria, la ceguera a la significación debería implicar entonces una incapacidad total para comprender y hacer uso de los signos lingüísticos. Una interpretación tal no es, por otra parte, absolutamente incompatible con el texto wittgensteiniano, puesto que una enfermedad de este tipo es, al parecer, lo que se presenta en el pasaje siguiente: “A aquel que es incapaz de comprender y de emplear la locución ‘ver este signo como una flecha’, yo lo llamo ‘ciego a la significación.’”¹⁴

No obstante, la ceguera a la significación en el sentido en que la entiende Wittgenstein la mayoría de las veces recae más bien sobre la significación secundaria, sobre el contenido subjetivo y afectivo que un hablante asocia a una palabra dada. De igual modo que la ceguera para los aspectos tomaba la forma de una insensibilidad a la vivencia de las imágenes, la ceguera a la significación secundaria deviene en una pérdida de la relación afectiva al discurso. Muchas metáforas son posibles para hacernos comprender una hipótesis como ésta. Se puede entonces describir la significación secundaria como una “atmósfera” o como un “aroma”¹⁵ que rodea una palabra y le da un valor afectivo para nosotros: este aroma es lo que el ciego a la significación será incapaz de percibir. De la misma manera, la ficción del ciego a la significación permite profundizar una imagen surgida de una larga tradición, según la cual los nombres tendrían una fisonomía,¹⁶ o incluso un rostro.¹⁷ Esta idea de un poder evocador de los nombres propios es netamente una herencia de Goethe, quien afirmaba, en un pasaje de *Dichtung und Wahrheit* [*Poesía y verdad. Autobiografía*], la existencia de un acuerdo esencial entre el nombre y su portador. La alusión a esta reflexión de Goethe es muy franca en el pasaje siguiente:

Pero acuérdate de la manera en la cual los nombres de los poetas y compositores célebres parecen haberse incorporado una significación propia. A tal punto

que uno puede decir: Los nombres de “Beethoven” y de “Mozart” no solamente suenan diferentemente, sino incluso parecen revestidos de otro carácter.¹⁸

Del mismo modo, se puede leer, en el tema de una vivencia afectiva ligada al signo, un eco del célebre poema “Vocales” de Rimbaud, al cual Wittgenstein hace justamente alusión cuando busca clarificar el fenómeno de la significación secundaria: “La significación secundaria no es una significación ‘figurada’. Cuando digo ‘Para mí, la vocal e es amarilla’, no comprendo ‘amarillo’ en una significación figurada.”¹⁹

Es entonces evidente que el ciego a la significación estaría privado precisamente de estas experiencias subjetivas de la significación de los nombres. Así como que el ciego para los aspectos percibe correctamente las imágenes, pero se muestra incapaz de integrarlas en una vivencia, el ciego a la significación comprende el sentido literal de las palabras, pero permanece insensible a su valor poético, ético, incluso místico.²⁰ En otros términos, los ciegos a la significación pueden ser descritos como “espíritus prosaicos”,²¹ y se distinguen por una relación mecánica con el lenguaje, desprovista de sutilidad y de espíritu de fineza: “Y si alguien fuese lo que llamamos ‘ciego a la significación’, entonces nos imaginaríamos que debe dar una impresión menos viva que aquella que nosotros damos, que debe actuar más ‘como un autómeta.’”²²

Ceguera para los aspectos y ceguera a la significación tienen en común, por lo tanto, el ser dos figuras metafóricas de la ceguera que implican una incapacidad para pasar de un aspecto a otro, así como una insensibilidad a la vivencia. Después de esta presentación general de las dos nociones en Wittgenstein, voy ahora a trazar su genealogía en la psicopatología de finales del siglo XIX.

ORIGEN DE ESTOS TEMAS: LA *SEELENBLINHEIT*

La idea de ceguera mental: los estudios de Munk, Wilbrand y Lissauer

Wittgenstein tiende a presentar su ciego para los aspectos o a la significación como un caso imaginario, cuya invención resulta del experimento mental.²³ Sin embargo, ciertas descripciones de casos análogos pueden ser descubiertas de un modo muy real en las descripciones clínicas propuestas

por la psicopatología de finales del siglo XIX, sobre el tema de los pacientes aquejados de “ceguera física”. El término mismo de *Seelenblindheit* fue forjado por un fisiólogo alemán de nombre Hermann Munk. En efecto, los estudios de Munk recaían inicialmente sobre el sistema nervioso animal, y dieron lugar a experimentos en perros que habían sufrido una ablación de ciertas zonas corticales.²⁴ En estos animales se observaban diferentes trastornos de la percepción y del comportamiento, en particular una pérdida de percepción espacial, una perturbación de las reacciones a los estímulos exteriores y una incapacidad para reconocer objetos familiares, como su escudilla. Aunque conservaban intactas sus facultades visuales, los perros de Munk estaban, por lo tanto, en un sentido particular, “ciegos”, puesto que no alcanzaban a integrar esos datos visuales en una experiencia coherente: su ceguera era una ceguera mental, psicológica más que fisiológica. Y, puesto que los mecanismos psicológicos afectados por esta enfermedad están localizados en la corteza cerebral, esta ceguera mental puede ser designada igualmente como una “ceguera cortical”.

Este estudio de la ceguera mental no se limita por otra parte al animal. Al contrario, una parte abundante de la literatura psicológica de la época se ocupa en aplicarlo al ser humano y en la combinación de descripción clínica y ensayo teórico de la explicación de este fenómeno. Los dos textos clásicos sobre este punto son una monografía publicada en 1877 por Hermann Wilbrant²⁵ y un estudio propuesto en 1890 por Heinrich Lissauer.²⁶ Este último era un psicólogo alemán, asistente de Karl Wernicke, del cual hemos retenido sus contribuciones pioneras para el estudio de los fenómenos de la agnosia visual. Ahora, como se sabe, la agnosia es un problema que recae sobre la capacidad de reconocer objetos, e incluso objetos familiares. Como también la ceguera mental consiste en no ver mentalmente lo que, sin embargo, sí vemos físicamente, será entonces una instancia crucial para los trabajos en cuestión, y es también lo que explica el interés experimentado por Lissauer hacia esta patología, la que define como:

[...] el fenómeno por el cual un enfermo, que está manifiestamente dotado de impresiones visuales de una agudeza suficiente para distinguir los estímulos presentados a su consideración, no está en capacidad para designar correctamente los objetos que se le presentan por medio de su sentido de la vista, ni de aportar informaciones concernientes a sus propiedades.²⁷

En otros términos, como era ya el caso en Munk, la ceguera psíquica aparece aquí como un tipo de ceguera que tiene por particularidad el manifestarse en la ausencia de toda lesión del aparato visual propiamente dicho.

Mientras tanto, este recurso al concepto de “ceguera” no es, en Lissauer, una simple analogía, al contrario, éste considera esta afección como un auténtico problema de la visión, lo que sostiene con el testimonio de sus pacientes que se quejan seguido de molestias visuales, las cuales los llevan a consultar a su oftalmólogo.²⁸ Así, la experiencia visual supone, según Lissauer, la combinación de dos tipos de mecanismos: los mecanismos estrictamente fisiológicos de recepción de impresiones sensoriales a través de los órganos de la visión, cuya lesión provoca la ceguera en el sentido más tradicional, y los mecanismos psicofisiológicos de tratamiento de estos datos, mecanismos que se localizan en el cerebro, y cuya lesión implica una ceguera mental. En este sentido, esta patología de la ceguera mental se puede comparar totalmente con aquella que atañe a otra forma de ciego, la que concierne al recién operado de las cataratas quien, a falta de entrenamiento, es incapaz de sintetizar sus datos visuales. Por otra parte, Lissauer formula explícitamente una comparación tal cuando plantea la siguiente pregunta:

¿Cómo se comportaría alguien cuyas impresiones visuales se limitaran a las diferencias luminosas y cromáticas, pero que ya no pudiera hacerse ninguna representación de las formas ni de los cuerpos? El reconocimiento de objetos reales podría transformarse por eso en algo muy difícil, y los estímulos ópticos actuarían en él, tal vez, de manera confusa y caótica, como sucede con el ciego de nacimiento recientemente operado.²⁹

La ceguera mental no se basa por lo tanto en un defecto de los sentidos, sino más bien en un engaño del discernimiento subyacente a la percepción sensible,³⁰ y son estos engaños del discernimiento los que dan lugar a los fenómenos de agnosia ya mencionados, pudiendo ser estos últimos explicados por una incapacidad de subsumir las vivencias en representaciones y en conceptos determinados. La pérdida de la capacidad de reconocer puede tomar formas muy radicales en algunos pacientes, como en el caso siguiente: “En aquella época, el paciente ya no podía reconocer a su propia hija, a quien llamaba “Oscar” y a quien contaba historias sin ninguna relación con ella.”³¹

Este último ejemplo, en donde un individuo ya no reconoce a sus parientes más cercanos y no tiene ya la capacidad de asociarles las representaciones afectivas esperadas, nos muestra que la ceguera mental implica, más allá de los fenómenos de la agnosia, una pérdida del valor simbólico de la realidad. Con esto ya se puede operar una comparación de la ceguera mental con la temática wittgensteiniana de la ceguera para los aspectos o a la significación, ambas comprendidas como insensibilidad a la vivencia. Quisiera subrayar más destacadamente seis puntos en común entre la ceguera mental tal como es descrita respectivamente por Lissauer y Wittgenstein. El primero de ellos es la idea de una “ceguera a la forma”. En efecto, ya he señalado que el término *Gestaltblindheit* era una de las expresiones empleadas por Wittgenstein para designar la ceguera para los aspectos.³² Sin embargo, encontramos ya en Lissauer una caracterización de la ceguera mental como una pérdida del “sentido de las formas” (*Formensinn*).³³

Esta idea de una “ceguera a las formas” nos remite, a su vez, a un segundo punto de contacto entre estas dos temáticas, a saber, el acento que ponen ambas sobre la idea de “fisonomía”. Lissauer sostiene en efecto que lo propio de un ciego mental es sufrir de dificultades para distinguir las expresiones del rostro en una representación pictórica:

Si se representan dos esbozos con figuras humanas en una situación dada, escrupulosamente idéntica, salvo que en una de las imágenes la fisonomía de las personas tiene una expresión alegre, mientras que en la otra, tiene una expresión triste. Una diferencia así saltaría a la vista para cualquiera inmediatamente; pero como sería difícil descubrirla para alguien que no viera en esas figuras nada más que una combinación de arabescos desprovistos de significación, y que tuviese que compararlas trazo a trazo.³⁴

Ahora no podremos más que sorprendernos por el hecho de que “el ciego a la forma” se ve en Wittgenstein afectado de una incapacidad casi idéntica:

Pienso en nuestra reacción frente a una buena fotografía, frente a la expresión del rostro en la fotografía. Podría haber hombres que, en el mejor de los casos,

no verían en una fotografía más que una suerte de diagrama, así como nosotros consideramos los mapas geográficos [...]. Ser “ciego a la forma” debe constituir una anomalía de este género.³⁵

Asimismo, un tercer punto común entre la perspectiva de Wittgenstein y la psicología de finales del siglo XIX es la idea de una pérdida de familiaridad que, como ya lo he señalado, es una de las características principales de la ceguera para los aspectos wittgensteiniana. Por otro lado, este sentimiento de inquietante extrañeza experimentado por los ciegos mentales es igualmente descrito por Wilbrand, singularmente cuando escribe, tratándose de uno de sus pacientes, que: “Todo lo que ella ve tiene ‘sobrepuesto un carácter extraño, singular’. Incluso los muebles de su recámara, su medio ambiente cotidiano, le parecen distintos, ‘ellos no me causan la impresión habitual sino una impresión de un tipo extraño.’”³⁶

Igualmente, podemos señalar que en los dos casos, la ceguera psíquica implica una pérdida de la relación simbólica con lo real. Esta pérdida de la relación simbólica se expresará, en Wittgenstein, en los términos de la ceguera a la significación secundaria. Mientras que en Lissauer, la referencia a lo simbólico era ya totalmente explícita: “Para el paciente, [la ceguera mental consiste] en una pérdida de la comprensión simbólica de sus impresiones visuales. Después de los tests que han sido realizados, estamos aquí frente a una percepción y distinción estrictamente sensibles a las formas, independientemente de su significación simbólica.”³⁷

Un quinto punto común es que, en la psicología de finales del siglo XIX al igual que en Wittgenstein, esta pérdida de lo simbólico implica ciertas consecuencias de orden propiamente semántico, que recaen sobre la comprensión del lenguaje como tal. Antes que el mismo Wittgenstein, Wilbrand mostraba ya que la pérdida de la imaginación visual que acompaña a la ceguera mental impide toda asociación de un contenido afectivo a las palabras e implica entonces, en los pacientes, el mismo tipo de relación mecánica con el lenguaje que he mencionado más arriba:

[La paciente] leía con fluidez, pero leía sin comprender lo que leía. Los caracteres que ella leía en voz alta no le despertaban ningún pensamiento en particular, ella leía, por decirlo así, de un modo casi reflejo, sin comprender jamás lo que leía, un poco como si hubiese leído en una lengua extranjera e incomprensible.³⁸

Finalmente, un sexto y último punto en común entre estos dos acercamientos con respecto a la ceguera mental se refiere a la manera en la cual ambos explotan una cierta metáfora (a saber, la metáfora del sueño) para clarificar la naturaleza de esta patología. Según Wilbrand, la pérdida de las vivencias afectivas implica en efecto que los sueños del ciego mental serán puramente literales, desprovistos de imágenes: “Es muy interesante constatar que, en sus sueños, Mr. x ya no ve aparecer representaciones pictóricas, como era el caso antes, ni sueña ya más que en palabras.”³⁹

Wittgenstein explota también esta metáfora del sueño en su descripción de la ceguera a la significación, aunque con la leve diferencia de que ya no es el sueño lo que deviene discurso, sino más bien el discurso el que es despojado de sueño: “Si comparo el fantasma de la ‘significación’ con un sueño, entonces nuestro discurso es habitualmente despojado de sueño. ‘El ciego a la significación’ sería aquel cuyo discurso estaría siempre despojado de sueño.”⁴⁰

El parentesco entre las consideraciones wittgensteinianas y los estudios de la ceguera mental tal como se los encuentra desarrollados en Wilbrand o Lissauer es, por lo tanto, desde muchos puntos de vista, sorprendente. ¿Acaso esto no es más que una coincidencia, o bien Wittgenstein tuvo acceso a los estudios en cuestión? En realidad, no es necesario hacer esta hipótesis para darse cuenta de esta proximidad. Se puede considerar, por una parte, la inmensa popularidad de el tema de la ceguera mental en la cultura de la época, puesto que se trata de un lugar común en los manuales de psicología del que numerosos autores hicieron referencia en sus escritos⁴¹ y, por otra parte, que la transmisión de estas consideraciones pudo ser asegurada por la mediación de tres autores que Wittgenstein seguramente conocía: William James, Ernst Mach y Fritz Mauthner.

EL RELEVO: JAMES, MAUTHNER Y MACH

William James y la ceguera mental

El tratamiento propuesto por William James de la cuestión de la ceguera mental se encuentra en el primer volumen de sus *Principles of Psychology* [*La investigación psíquica*].⁴² Entonces, la familiaridad de Wittgenstein con la psicología jamesiana está en general bien establecida, y es posible que

haya sido este texto el que pudo, entre otros, darle el acceso a la temática de la *Seelenblindheit*. En este pasaje James expone las grandes líneas de los estudios de Munk,⁴³ Wilbrand y Lissauer,⁴⁴ poniendo el acento en particular sobre la incapacidad de “comprender” una vivencia perceptiva, la cual he sugerido que constituía un tema común a Lissauer y a Wittgenstein:

Uno de los efectos más interesantes de los problemas corticales es la ceguera mental, que consiste, menos en una insensibilidad a las impresiones ópticas que en una incapacidad para comprenderlas. En el plano psicológico, se le puede interpretar como una pérdida de las asociaciones entre las sensaciones ópticas y lo que significan; y toda interrupción de las vías entre los centros ópticos y los centros de las otras ideas la producen necesariamente.⁴⁵

Pero lo que es importante hacer notar no es solamente que James haya podido transmitirle a Wittgenstein ciertas informaciones relativas a la idea de “ceguera mental” en general, sino, sobre todo, la manera en la cual James pudo remitir la asociación establecida por la tradición psicológica entre ceguera mental y los trastornos del lenguaje. En este sentido, tal vez contribuyó a establecer la estrecha articulación entre ceguera para los aspectos y ceguera a la significación que pudimos constatar en Wittgenstein. De hecho, James relaciona muy pronto esta patología de la percepción con una patología de orden lingüístico, y sus consideraciones sobre la incapacidad del ciego psíquico para comprender sus propias percepciones se formulan, de entrada, en los términos de una comparación con una incapacidad para comprender ciertos signos del lenguaje: “La ceguera sensorial es una insensibilidad absoluta a la luz, la ceguera psíquica es una incapacidad para reconocer la significación de las impresiones ópticas, como cuando vemos una página de escritura china que no nos evoca nada.”⁴⁶

Aún más, el examen de la ceguera mental no se atiene solamente, en James, a una simple comparación o analogía con ciertos problemas del lenguaje; al contrario, subraya el hecho de que esta ceguera tiene como consecuencia directa una perturbación real de las funciones lingüísticas:

Así, las letras impresas del alfabeto, o las palabras, significan ciertos sonidos y ciertos movimientos articulados. Si la conexión entre los centros de la articulación o los centros auditivos, por una parte, y los centros visuales, por la

otra, es interrumpida, entonces se debe esperar, *a priori*, que la visión de las palabras deje de suscitar la idea de su sonido o el movimiento necesario para pronunciarlas. En pocas palabras, deberemos encontrar una alexia o incapacidad para leer: es precisamente lo que se produce en el caso de una lesión extendida cerca de las regiones frontotemporales, bajo la forma de una complicación de enfermedad afásica.⁴⁷

Desde mi punto de vista, esta manera de asociar ceguera psíquica y perturbación del uso de las palabras es lo que pudo dar el impulso para la asociación que Wittgenstein establecería a continuación entre la ceguera para los aspectos y la ceguera a la significación.

Ceguera a las palabras y sordera mental: Mauthner y Mach

¿Cuáles son las fuentes exactas de la idea wittgensteiniana de la ceguera a la significación? El término mismo de *Bedeutungsblindheit* no es, como podría creerse, un neologismo inventado por Wittgenstein. Nosotros, al contrario, encontramos una coincidencia en la obra que Wittgenstein había leído y a la cual hace alusión en su *Tractatus logico-philosophicus*,⁴⁸ a saber, las *Beiträge zu einer Kritik die Sprache* [Contribuciones para una crítica del lenguaje] de Fritz Mauthner. En el marco de su tentativa para dar una visión de conjunto de la psicología moderna, este último viene a evocar la ceguera mental tal como aparece en Munk y propone entonces la aclaración terminológica siguiente:

Hemos designado con el término “ceguera psíquica” los fenómenos observados en los perros o los simios que han sufrido una ablación de la corteza cerebral, así como a ciertos fenómenos descritos en hombres que sufren de trastornos mentales; poco importa que utilicemos en su lugar el término de “ceguera a la significación” (*Bedeutungsblindheit*), puesto que, al parecer, el animal que ha sufrido este tratamiento ve perfectamente bien los puntos de color singulares y únicamente se encuentra en la incapacidad de reconocer el objeto.⁴⁹

El término *Bedeutungsblindheit* entonces, podría haber sido tomado en préstamo por Wittgenstein de Mauthner. Sin embargo, el uso wittgens-

114 teiniano de este término en el sentido particular de ceguera a la significación secundaria me parece en realidad más próximo al uso que hace del concepto de “ceguera mental” el físico y filósofo austriaco Ernst Mach⁵⁰ en su obra de 1905, *El conocimiento y el error*.⁵¹ En efecto es en el capítulo 3 de esta obra que Mach introduce la idea central de “sordera psíquica” que, al parecer, nos pone en el camino de la idea de una ceguera a la significación. En este pasaje Mach se interesa en la función que desempeñan las asociaciones en el manejo del lenguaje y señala así los efectos que se desprenden de una ruptura de los mecanismos asociativos resultado de las lesiones corticales. Al igual que Munk, Mach caracteriza estos efectos en términos de ceguera psíquica y les asocia la mayoría de los temas ya señalados (agnosia visual, incapacidad para comprender su vivencia, etc.).⁵² Ahora bien, reorienta inmediatamente esos trastornos asociativos hacia el terreno de los trastornos del lenguaje, lo cual hace al introducir los conceptos de “sordera mental” (*Seelentaubtheit*), “sordera verbal” (*Worttaubheit*) o ceguera verbal (*Wortblindheit*).⁵³

Evidentemente, Mach no es el inventor de estos términos que son, más bien, conceptos clásicos de la neurología de la época: el término “sordera mental” ya había sido introducido por el propio Munk como correlativo al de “ceguera mental”.⁵⁴ En cuanto a la expresión de “ceguera verbal” era también frecuentemente utilizada, principalmente en los estudios de las afasias efectuados por Wernicke. Finalmente, Sigmund Freud había discutido en detalle las nociones de asimbolia, ceguera verbal, sordera verbal o afasia óptica en el capítulo VI de su monografía de 1891 consagrada a las afasias.⁵⁵ Sin embargo, el punto importante, según yo, es que el sentido original que Mach les da a sus términos prepara la idea wittgensteiniana de una ceguera a la significación propiamente secundaria. En efecto, he aquí la manera como Mach describe la relación semántica de la ceguera mental: “Puede suceder también que la palabra pronunciada o escrita no sea comprendida o no despierte ninguna asociación: esto es lo que hemos llamado sordera verbal o ceguera verbal.”⁵⁶

Entonces esta ausencia de asociaciones en materia de comprensión de palabras remite a lo que Wittgenstein debía describir en seguida como una insensibilidad al contenido afectivo o a la atmósfera de las palabras. Esta intuición está, por otro lado, confirmada por el ejemplo que escogió Mach para ilustrar la idea de ceguera mental a las palabras o sordera mental:

Lordat observó en él mismo estos casos de sordera y de ceguera verbales; pudo darse cuenta de esto después de su curación. El describe con emoción el instante donde, después de largas y tristes semanas, miraba en su biblioteca las palabras *Hippocratis opera* sobre el lomo de un libro y cuando pudo leerlas de nuevo y comprenderlas.⁵⁷

En este extracto Mach describe, por lo tanto, la experiencia de una curación frente a la ceguera verbal, es decir, la experiencia de un recuperar el contacto con la significación de las palabras. Pero ¿en qué consiste exactamente esta experiencia? ¿Qué es lo que se recupera cuando se recobra la significación en cuestión? Es evidente que lo que había perdido el sujeto atacado de sordera mental no era solamente la facultad de comprender la significación literal de los signos: sus “largas y tristes semanas” de enfermedad parecían más bien corresponder a un periodo en el cual las palabras y los libros se le habían vuelto como extraños, incapaces de provocar los sentimientos que le despertaban antes. Por esto, la emoción suscitada por la curación no es solamente la alegría de sentirse liberado de una patología. Se trata de la vivencia afectiva experimentada por un médico cuando recupera todos los recuerdos, aromas y atmósferas que el asocia a su Hipócrates. En este sentido, esta experiencia de una revelación fulgurante de la significación secundaria de los términos *Hippocratis opera*, tal como la describe Mach, no difiere fundamentalmente de aquella que Wittgenstein nos propone en los *Apuntes sobre la filosofía de la psicología*: “Él me dijo: ‘son las siete horas’, no reaccioné de inmediato, de pronto me dije ‘¡Siete horas! Entonces estoy retrasado...’. Lo que él dijo acaba tan sólo de llegar a mi conciencia. Pero qué fue lo que sucedió cuando repetí las palabras ‘siete horas’.”⁵⁸

En Mach como en Wittgenstein la ceguera a las palabras es de hecho una ceguera a la vivencia en ellas. Por lo que, en uno como en otro, la experiencia de la curación es la experiencia de una recuperación de la significación, no literal, sino más bien secundaria.

Hasta aquí he intentado mostrar la proximidad que existe entre la temática wittgensteiniana de la ceguera para los aspectos o a la significación y los escritos psicofisiológicos de finales del siglo XIX que se centran en la ceguera mental o verbal. Igualmente traté de poner en evidencia ciertos

116 canales por los cuales Wittgenstein habría podido tener acceso a esta literatura y por lo mismo, también ser influenciado por ella. Sin embargo, mi objetivo no es sostener que las reflexiones wittgensteinianas sobre la ceguera al sentido no tendrían nada de original: es más bien al contrario, suponer que Wittgenstein explota estos conceptos clásicos de la psicofisiología y les confiere una función radicalmente diferente de aquella que originalmente era la suya. Para concluir esta exposición, señalaré por lo tanto, dos aspectos originales del tratamiento wittgensteiniano de la ceguera mental: su anti psicologismo por una parte y su explotación metafórica en el plano de una reflexión sobre la naturaleza de la filosofía por la otra.

LA ORIGINALIDAD DE WITTGENSTEIN

Un anti psicologismo

Como ya lo he remarcado, un rasgo característico de la literatura relativa a la ceguera mental es su voluntad de poner en evidencia la existencia de un elemento psicológico en el centro de la percepción y de la significación: las funciones perceptivas y lógicas estarían totalmente comprometidas en el caso de la pérdida del elemento psicológico que las acompaña. Esta pérdida del elemento psicológico tendría muchas consecuencias no solamente sobre el plano lógico, incluso en el plano práctico, como lo subraya James cuando busca extraer las consecuencias pragmáticas de la ceguera mental. Entonces destaca de su descripción que esta afección puede implicar una incapacidad total del sujeto para realizar las acciones más elementales:

Cuando la ceguera mental es la más completa, entonces ni la vista, ni el tacto, ni el sonido podrán estimular al paciente, y de ahí se desprenderá una especie de demencia a la que hemos dado el nombre de asimbolia o apraxia. Los objetos más familiares no pueden ya ser comprendidos. El paciente se pondrá el calzón sobre uno de los hombros y su sombrero en el otro, intentará comer su jabonera y pondrá sus zapatos sobre la mesa, o tomará su comida con la mano para enseguida tirarla por tierra, sin saber qué hacer, etc.⁵⁹

En estas condiciones se podría creer que la exposición de Wittgenstein del tema de la ceguera a la significación implica por su parte asumir esta

tesis psicologista, según la cual, la vivencia de las imágenes y de las palabras es esencial a su comprensión. Si fuese el caso, su recurso de la figura del ciego a la significación buscaría establecer la real importancia de este elemento mostrándonos aquello de lo que sería privado en el caso de perderlo.

Entonces, nos damos cuenta que la actitud de Wittgenstein es en realidad la actitud inversa: paradójicamente, el interés que manifiesta por el fenómeno de la significación secundaria apunta, si no a negar la existencia de esta última, al menos a relativizar su rol en la comprensión de las palabras. La postura defendida por Wittgenstein en su segunda filosofía es, en efecto, una postura esencialmente anti psicologista: éste se niega a ver en la significación una representación mental interna y busca, al contrario, explicarla de manera estrictamente externa, refiriéndose a las prácticas compartidas y colectivas en las que se inscribe el uso de las palabras. Su negativa a admitir que una teoría de la significación deba tomar en cuenta un elemento psicológico deberá entonces aplicarse no solamente a la significación en el sentido primario y, sobre todo, a la significación en el sentido secundario, ya que esta se destaca para representar el elemento propiamente psicológico de la comprensión de las palabras.

De ahí que, lejos de que la figura del ciego a la significación apunte a probar el rol esencial que juega para la significación secundaria, tendrá en efecto por función refutar por el absurdo esta idea psicologista de un rol esencial de la vivencia para la comprensión de las imágenes o las palabras. La pregunta a la cual el caso del ciego a la significación debe permitir responder es la de saber cuáles serían las consecuencias concretas de una pérdida de la vivencia desde el punto de vista de nuestra facultad para percibir las imágenes o para hacer uso de las palabras: “Lo que queremos preguntar es en efecto: ‘¿Qué le faltaría a alguien que no tuviese la experiencia vivida de la significación de una palabra?’”⁶⁰

Entonces, la respuesta de Wittgenstein a esta pregunta es simplemente que éste pretendido ciego no perdería, en realidad, nada esencial: “Cuando supuse el caso de un ‘ciego a la significación’, fue porque la experiencia vivida de la significación parece no tener importancia en el uso de la lengua. En otros términos porque, al parecer, un ciego a la significación no pierde gran cosa.”⁶¹

En efecto, lo que según Wittgenstein es decisivo para afirmar que se ha comprendido la significación de una palabra, es únicamente la facultad de aquel que acepta participar en los juegos de lenguaje compartidos, ac-

tuar correctamente en sus interacciones con otro. Entonces, en la práctica, el carácter unívoco de las palabras es suficientemente garantizado por la práctica o por el contexto de su empleo y no es necesario ser sensible a la significación secundaria de los términos para emplearlos correctamente. El ciego a la significación será capaz de efectuar la mayoría de las acciones que se pueden esperar de él en el seno de los juegos de lenguaje, de tal suerte que su comportamiento no será de hecho diferente del de los individuos “normales”.⁶² “Aquel al que yo llamo ‘ciego a la significación’ comprenderá muy bien la consigna siguiente: ‘dile debe ir *zur Bank*, quiero decir sobre el banco del jardín.’”⁶³

Lo que vale de la ceguera a la significación vale para la ceguera para los aspectos en general: el ciego para los aspectos quedaría con la capacidad de cumplir la mayoría de las acciones y juegos de lenguaje esenciales a nuestras formas de vida: la figura del ciego para los aspectos no nos restringe de ningún modo para formular la hipótesis de un rol esencial de lo psicológico en nuestra relación con las imágenes. Aunque Wittgenstein reconoce, como ya lo señalé, que el ciego para los aspectos tiene “una relación diferente de la nuestra con las imágenes en general”, esta diferencia es en sí accesoria y no esencial y no impide al ciego en cuestión tener un comportamiento casi idéntico a aquel de los “videntes”: “¿[El ciego para los aspectos] se supone que está ciego para ver el parecido entre dos rostros? – ¿Y entonces también su identidad, o cuasi identidad? No voy a establecer nada como esto (se supone que puede ejecutar ordenes de este tipo: ‘¡tráeme alguna cosa que se parezca a ésta!’).”⁶⁴

De ahí la conclusión de Wittgenstein al término de su estudio de lo que se produciría si estuviésemos amputados de nuestras vivencias: “de tales vivencias no nos interesa aquí nada”.⁶⁵ Medimos entonces la amplitud de la desviación que opera el acercamiento wittgensteiniano de la ceguera mental en relación con la tradición psicológica: mientras que ésta veía en la ceguera mental la prueba del rol esencial jugado por lo psicológico en la percepción y en la significación, Wittgenstein, al contrario, hace de él un argumento para refutar ese rol; mientras la tradición evaluaba la importancia de este elemento psicológico en la medida de la gravedad de las consecuencias prácticas ligadas a su ausencia, Wittgenstein minimiza su importancia mostrando el poco impacto de esta falta, desde el punto de vista de nuestra facultad para integrar formas de vida.

Desde el punto de vista de la teoría de la significación el caso del ciego mental muestra, según Wittgenstein, que las vivencias “no nos interesan para nada”. Pero ¿eso significa que las vivencias no nos interesan para nada absolutamente hablando o que la figura del ciego a la significación no es en sí misma una figura interesante? En ese caso ¿cómo explicar la insistencia de Wittgenstein sobre este tema y la gran cantidad de pasajes que le consagra? Sin embargo, Wittgenstein afirma expresamente que esta idea de vivencias de significación, si ella no presenta interés en la teoría de la significación, no es intrínsecamente menos interesante: “¿La experiencia vivida de la significación entonces es pura imaginación? Aunque lo fuera, la experiencia de esta pura imaginación no sería por lo mismo menos interesante.”⁶⁶

¿En qué consiste entonces el interés en cuestión? Mi tesis sobre este punto será la siguiente: el variable interés de la reflexión sobre las vivencias de significación, a los ojos de Wittgenstein, es que tales fenómenos pueden servir de metáfora para dar cuenta del fin señalado por el desarrollo filosófico en general. En efecto, recordemos que la filosofía tal y como la concibe este autor se caracteriza como un desarrollo terapéutico, cuya finalidad es curarnos de las enfermedades filosóficas y calambres mentales de los que somos víctimas.⁶⁷ Entonces se puede considerar completamente el enceguecimiento mental descrito aquí como un símbolo ilustrando el enceguecimiento filosófico que nos impide a veces darnos cuenta de lo que tenemos frente a los ojos. En el caso de la ceguera mental, tal como era presentada por la psicopatología, un síntoma característico de los pacientes afectados era su enceguecimiento a la familiaridad, su incapacidad para ver lo que se presentaba a su vista. Este mismo síntoma es lo que Wittgenstein aplica desde ahora en el registro filosófico para hacer notar aquello de lo que el filósofo debe curarnos: “Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros se nos esconden tras el hecho de su simplicidad y de su banalidad. (No podemos notar alguna cosa –porque siempre la tenemos frente a los ojos).”⁶⁸

Igualmente, nos acordamos que uno de los síntomas más sorprendentes de la ceguera mental propiamente dicha residía, según la psicología clásica, en una pérdida de la orientación. Mencionemos, por ejemplo, esta descripción clínica propuesta por Wilbrand: “Aunque este hombre hubo

120 antes vivido y trabajado durante diez años en Hamburgo, esta ciudad le causaba, después de su accidente, una impresión tan singular e inesperada que era incapaz de habituarse a ella.”⁶⁹

He aquí otra vez esta metáfora de la pérdida de los datos o de la orientación, la misma que escogió Wittgenstein para caracterizar el estado de confusión en el que nos sumergen los falsos problemas filosóficos: “Un problema filosófico se presenta de la forma: ‘yo no me hallo ahí’”.⁷⁰

En este sentido, la imagen de la ceguera mental puede ser entendida, en Wittgenstein, como una metáfora del estado de confusión y de pérdida de la familiaridad de las que la filosofía nos debe curar. Pero este uso metafórico no se queda ahí, el caso del ciego mental puede ser utilizado no solamente para señalar las “enfermedades filosóficas” tal como las concibe Wittgenstein, sino aun más para señalar el remedio. En efecto, si las confusiones en las que se sumergen los filósofos nacen de su incapacidad para percibir los datos familiares, que sin embargo tienen frente a los ojos, entonces la terapia que se les adapta será la de enseñarles de nuevo a sorprenderse de esta familiaridad. Por esto, la estrategia continuamente puesta en marcha por Wittgenstein en sus escritos consiste en una multiplicación de ejemplos desconcertantes destinados a volvernlos, por un instante, extraños a nuestras vivencias familiares y así enseñarnos a reconocerlas. Es por esto que se puede decir que su tarea es quitarnos la venda de los ojos: “La filosofía se contenta en ponernos todas las cosas frente a nosotros, sin explicar nada ni deducir. –Como todo está ahí, ofrecido a la vista, no hay nada a explicar. Porque lo que está de alguna manera escondido no nos interesa.”⁷¹

Desde este punto de vista, la figura del ciego mental es doblemente emblemática. Es emblemática del estado en el cual nos encontramos cuando no alcanzamos a encontrar indicios en una vivencia que se nos vuelve extraña a fuerza de ser demasiado familiar. Pero también es igualmente emblemática de la vía de la curación, la cual debe justamente consistir en volvernlos provisionalmente ciegos o extraños a esta familiaridad: porque sólo ésto puede permitirnos reaprender a ver lo que tenemos frente a los ojos.

NOTAS

¹ Ernst Mach, *La connaissance et l'erreur*, trad. al francés de M. Dufour, Paris, Flammarion, 1908, capítulo 3 “Mémoire, reproduction, association”, p. 60.

² Ludwig Wittgenstein, *Recherches Philosophiques* (RP), trad. al francés de F. Dastur, M. Élie, J-L. Gautero, D. Janicaud y E. Rigal, París, Gallimard, 2004, II, xi, p. 300. [Hay versión en castellano: *Investigaciones filosóficas*, trad. del alemán de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Españan, Altaya, 1999, p. 177.]

³ L. Wittgenstein, *Remarques sur la Philosophie de la psychologie* (RPP), G. E. M. Anscombe et G. H. von Wright (eds.), trad. al francés de G. Granel, Mauvezin, TER, 1989 vol. 1, 1994, vol. 1, § 243.

⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, G.H. von Wright y H. Nyman (eds.), trad. al francés de G. Granel, Mauvezin, TER, 1990, p. 32.

⁵ En una nota al pie de su obra intitulada *Experience and Expression, Wittgenstein's Philosophy of Psychology* (Oxford, Clarendon Press, 1993, cap. 5, apéndice, nota 3, p.67), J. Schulte menciona estas tres referencias pero parece querer minimizar su apoyo real al punto de vista de la elaboración de estas reflexiones de Wittgenstein. Mi perspectiva será aquí inversa, puesto que buscaré tomar plenamente en serio esta genealogía, para hacer valer las diferencias que existen entre la noción de ceguera mental y la manera particular en que Wittgenstein la elabora.

⁶ RP, ii, xi, p. 301.

⁷ *Ibid.*, p. 300: “¿No ha de ser capaz de ver el esquema de un cubo como un cubo? — De ello no se seguiría que no lo pudiera reconocer como representación (por ejemplo, como esquema de trabajo) de un cubo”.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 275.

¹⁰ *Ibid.*, p. 301.

¹¹ RPP, i, § 168: “¿Qué diríamos de las personas que no comprendieran las palabras veo esta figura tan pronto como... tan pronto como? ¿Les faltaría un sentido, y un sentido importante? ¿Cómo si estuvieren ciegas? ¿O daltónicas? ¿O como si les faltara el oído absoluto?”.

¹² *Ibid.*, § 170: “Ser ciego a la forma ‘debe constituir una anomalía de ese género’”.

¹³ Cfr. RP, ii, xi, p. 304: “Se podría hablar aquí de significación “primaria” y “secundaria” de una palabra. Sólo aquel que posee la primera de estas significaciones la empleará en la segunda”.

¹⁴ *Ibid.*, § 344.

¹⁵ RPP, I, § 24: “Todo sucede como si una palabra que comprendo tuviera un ligero aroma bien definido, que correspondiera a su comprensión. Como si dos palabras muy conocidas por mí no se distinguieran más que solamente por su sonoridad, o su aspecto, o incluso por una ‘atmósfera.’ Es a una atmósfera de este tipo a la que Wittgenstein parece igualmente referirse cuando menciona el sentimiento que se puede tener según el cual “el miércoles es gordo y el martes flaco” (RP, ii, xi, p. 304).

¹⁶ Cfr. RP, § 568: “La significación, una fisonomía”

¹⁷ *Cfr.* RPP, i, § 322: “Toda palabra –es lo que quisiéramos decir– tiene ciertos caracteres diferentes en contextos diferentes, pero tiene siempre un carácter –un rostro. Como si nos mirara. Y de hecho se podría imaginar que cada palabra fuera un pequeño rostro, el carácter mismo de escritura podría ser un rostro. Y se podría imaginar que la frase entera sería una especie de retrato de grupo, de modo que la vista de esos rostros produciría una relación entre ellos y que el conjunto formaría por lo tanto un grupo *provisto de sentido*”.

¹⁸ *Ibid.* Wittgenstein hace explícitamente referencia a estas observaciones de Goethe en § 326 de RPP: “El prisionero tiene una matrícula a manera de nombre. De esta matrícula, nadie diría lo que Goethe dice de los nombres de personas”.

¹⁹ RP, ii, xi, p. 304. *Cfr.* igualmente RPP, I, § 328: “en el caso donde alguien dijera que las vocales a y e tienen para él el mismo color, ¿podría decirle yo: “tu no juegas el mismo juego que nosotros”?

²⁰ *Cfr.* RPP, i, § 213: “¿Cómo debería entonces llamársele a un hombre que no pudiera comprender el concepto “Dios”, que no alcanzara a ver como un ser razonable bien puede tomar esta palabra en serio? ¿Deberíamos decir que sufre de ceguera?” Para una aplicación en la esfera ética y religiosa del tema de la ceguera a la significación, *cfr.* C. Diamond, *L'esprit réaliste*, tr. fr. E. Halais y J-Y Mondon, París, PUF., 2004, cap. 8.

²¹ RPP, i, § 342.

²² RPP, i, § 198.

²³ *Cfr.* RP, ii, xi, p. 301: “Podemos fácilmente imaginar anomalías de este tipo”.

²⁴ Ver especialmente Hermann Munk, *Über die Functionen der Grosshirnrinde, Gesammelte Mittheilungen aus den Jahren 1877-80*, Berlín, 1881.

²⁵ Hermann Wilbrand, *Die Seelenblindheit als Herderscheinung und ihre Beziehungen zur homonymen Hemianopsie, zur Alexie und zur Agraphie*, Wiesbaden, Bergmann, 1887.

²⁶ Heinrich Lissauer, “Ein Fall von Seelenblindheit, nebst einem Beitrag zur Theorie derselben”, en *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, núm. 21, 1890, pp. 222–270.

²⁷ *Ibid.*, p. 248.

²⁸ *Ibid.*, p. 225.

²⁹ *Ibid.*, p. 253. Este paralelismo entre la ceguera mental y el caso de los ciegos de nacimiento recientemente operados había sido ya desarrollado por Wilbrand en el primer capítulo de su monografía, capítulo consagrado a “El aprendizaje de la visión a los ciegos de nacimiento después de ser operados con éxito”.

³⁰ *Cfr. ibid.*, p. 270: “Me parece se encuentran aquí dos hipótesis que debemos primeramente distinguir: o bien [la ceguera mental es] alguna cosa que entiendo designar *como una simple ilusión del discernimiento* (...) La esencia de esta ilusión consistiría entonces en un desplazamiento de los procesos asociativos. O bien se trata de una *ilusión de los sentidos* (...) En cuanto

a saber cuál de estas hipótesis corresponde a la verdad, he ahí una cosa que no es tan fácil de definir como no lo hubiese creído posible: sin embargo ya en ocasión de mi presentación de la historia del enfermo, introduje la idea de que sólo la hipótesis de la simple ilusión del discernimiento es la más creíble”.

³¹ *Ibid.*, p. 225.

³² *Cfr. supra*, nota 12.

³³ *Op. cit.*, p. 252.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Remarcaremos aquí que lo que Wittgenstein presenta como una “ceguera a la forma” podría también ser descrito como una focalización sobre la pura forma, excluida de todo valor simbólico susceptible de poder asociarsele.

³⁶ *Op. cit.*, p. 56.

³⁷ *Ibid.*, p. 237.

³⁸ *Op. cit.*, p. 123.

³⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁰ RPP, i, § 232.

⁴¹ Para no citar más que un ejemplo, H. Bergson se refiere a él en las secciones de *Matière et mémoire* consagradas al reconocimiento, donde cita literalmente los pasajes mencionados de Munk o de Lissauer (*Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, París, PUF, 2004, cap. 2, “De la reconnaissance des images”, p.235 y ss.).

⁴² W. James, *The Principles of Psychology*, New York, Holt, 1890, reimpresión de Thoemmes Press, Bristol, 1998, vol. 1, cap. 2 (“The functions of the brain”), p. 41 y ss.

⁴³ *Ibid.*, p. 41: “[Munk] fue el primero en distinguir en sus vivisecciones entre ceguera sensorial y psíquica”.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 50: “Se puede estar mentalmente ciego y gozar enteramente de una imaginación óptica intacta; como la que se produce en el interesante caso publicado por Wilbrand en 1887. En el caso todavía más interesante de ceguera mental publicado recientemente por Lissauer, aunque el paciente cometió los errores más absurdos, dándole por ejemplo a un cepillo para ropa el nombre de par de anteojos, a un paraguas el nombre de planta con flores, a una papa el nombre retrato de mujer etc., parecía, según el reportero, gozar de imágenes mentales muy bien preservadas”.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 41–42

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 48–50.

⁴⁸ *Cfr.* L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.0031.

⁴⁹ F. Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Vienne, Böhlau, 1999, vol. 1 (“Zur Sprache und zur Psychologie”), libro 2, cap. 3, p. 309.

⁵⁰ El disgusto expresado por Wittgenstein con respecto a la lectura de Mach es bien conocido. Ver específicamente una carta a Russell del 16 de enero de 1913 en la cual Wittgenstein se queja de lo que “Mach escribe en un estilo tan horrible que me pone casi enfermo al leerlo”. No nos queda más que la actitud ya expresada de que Wittgenstein había leído y conocía las obras de su predecesor.

⁵¹ E. Mach, *El conocimiento y el error*, trad. al francés de M. Dufour, París, Flammarion, 1908 cap. 3 (“Memoria, reproducción, asociación”), p. 58 y ss. Encontramos ya una referencia alusiva a la ceguera mental en la obra *Análisis de las sensaciones* de 1886, en el capítulo XI titulado “Sensación, recuerdo y asociación”. Mach examina ahí el rol de la memoria en cada una de nuestras sensaciones particulares y subraya el hecho de que una percepción presente que sería imposible de asociar a un recuerdo de las percepciones pasadas nos dejaría en un estado de indiferencia comparable a aquel de la ceguera mental: “La vista de un cuerpo de forma esférica y vivamente coloreado, si no es completada por el recuerdo del olor y del sabor, en fin por todas aquellas propiedades de un fruto y de las experiencias que se le atribuyen, permanece incomprendido y desprovisto de todo interés, como se observa en este estado llamado “ceguera mental”. (E. Mach, *L'Analyse des sensations*, trad. al francés de F. Eggers y J-M. Monnoyer, Nîmes, J. Chambon, 1992, traducción modificada).

⁵² *Cfr. op. cit.*, pp. 58–59: “Si el campo óptico o acústico funciona todavía, mientras que sus relaciones asociativas con otros campos importantes están suprimidas, se produce una ‘ceguera psíquica’ o una ‘sordera psíquica’ como la que Munk observó en perros después de haberlos operado del cerebro. Estos perros veían pero no comprendían más lo que veían; no volvieron a reconocer su escudilla, el fuste ni el gesto con que se los amenazaba”

⁵³ *Ibid.*, pp. 59–60.

⁵⁴ *Cfr.* Por ejemplo el pasaje siguiente: “Un animal que ha sufrido una ablación más o menos mediana de las esferas visuales está psíquicamente ciego, es decir, ve todo, pero no reconoce nada de lo que ve; y si ha sufrido una ablación más o menos mediana de las dos esferas auditivas, entonces este animal está psíquicamente sordo (*seelentaub*), es decir, escucha todo, pero no comprende nada de lo que oye”. (H. Munk, “Gehirn und Schädel”, en *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, Sitzung am, 15, 1881, p. 39).

⁵⁵ *Cfr.* S. Freud, *Contribution à la conception des aphasies, une étude critique*, traducción al francés de C. van Reeth, París, PUF, 1983. Apenas es necesario subrayar los ecos que encontrará este interés de Freud por la ceguera mental en su examen de fenómenos de inquietante rareza.

⁵⁶ *Op. cit.*, pp. 59–60

⁵⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁸ RPP, i, § 214.

⁵⁹ *Op.cit.*, p. 52.

⁶⁰ RP, ii, xi, p. 301.

⁶¹ RPP, i, § 202.

⁶² Como se ha remarcado, el ciego a la significación sería un ser “prosaico”, es decir desprovisto de sentido del humor o de sentido poético. Mientras tanto, las consideraciones desarrolladas aquí parecen indicar que Wittgenstein no considera estos dos rasgos de carácter como esenciales al buen funcionamiento de los juegos del lenguaje.

⁶³ RPP, ii, § 571.

⁶⁴ RP, ii, p. 300.

⁶⁵ RPP, i, § 184.

⁶⁶ RPP, i, § 355

⁶⁷ *Cfr.* RP, § 133.

⁶⁸ *Id.*, § 129.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 143.

⁷⁰ *Id.*, § 123.

⁷¹ *Ibid.*, § 126.

BIBLIOGRAFÍA

Bergson, Henri, *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 2004.

Bouveresse, Jacques, *Dire et ne rien dire*, Nîmes, J. Chambon, 1997.

Chauviré, Christiane, *Voir le visible*, París, PUF, 2004.

Diamond, Cora, *L'esprit réaliste*, trad. al francés de E. Halais et J-Y. Mondon, París, P.U.F., 2004.

Freud, Sigmund, *Contribution à la conception des aphasies, une étude critique*, trad. al francés de C. van Reeth, París, PUF, 1983.

Freund, C.S., “Über optische Aphasie und Seelenblindheit”, en *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, vol. 20, 1889, pp. 277-308 tomo I y 371-416 tomo II.

James, William, *The Principles of Psychology*, New York, Holt, 1890; reimpresso por Thoemmes Press, Bristol, 1998.

Lissauer, Heinrich, “Ein Fall von Seelenblindheit, nebst einem Beitrag zur Theorie derselben”, en *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, vol. 21, 1890, pp. 222-270.

Mach, Ernst, *La connaissance et l'erreur*, trad. al francés de M. Dufour, París, Flammarion, 1908.

——— *L'Analyse des sensations*, trad. al francés de F. Eggers et J-M. Monnoyer, Nîmes, J. Chambon, 1992.

Mauthner, Fritz, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Vienne, Böhlau, 1999.

- 126 Munk, Hermann, "Gehirn und Schädel", en *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, Sitzung am 15, 1881.
- *Über die Functionen der Grosshirnrinde. Gesammelte Mittheilungen aus den Jahren 1877-80*, Berlín, 1881.
- Raid, Layla, "L'insensibilité au sens", en *Wittgenstein: les mots de l'esprit, Philosophie de la psychologie*, Ch. Chauviré, S. Laugier, J-J. Rosat (dirs.), París, Vrin, 2001, pp. 199-221.
- Schulte, Joachim, "Être aveugle à l'aspect", en *Wittgenstein: les mots de l'esprit, Philosophie de la psychologie*, Ch. Chauviré, S. Laugier, J-J. Rosat (dirs.), París, Vrin, 2001, p. 183-197.
- *Experience and Expression, Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Wilbrand, Hermann, *Die Seelenblindheit als Herderscheinung und ihre Beziehungen zur homonymen Hemianopsie, zur Alexie und zur Agraphie*, Wiesbaden, Bergmann, 1887.
- Wittgenstein, Ludwig: *Recherches Philosophiques*, trad. al francés de F. Dastur, M. Élie, J-L. Gautero, D. Janicaud y E. Rigal, París, Gallimard, 2004. [Hay versión en castellano: *Investigaciones filosóficas*, trad. del alemán de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, España, Altaya, 1999.]
- *Remarques mêlées*, G.H. von Wright y H. Nyman (eds.), trad. al francés de G. Granel, Mauvezin, TER, 1990.
- *Remarques sur la Philosophie de la psychologie*, G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (eds.), trad. al francés de G. Granel, Mauvezin, TER, 1989 vol. 1, 1994 vol.2.
- *Remarques sur les couleurs*, G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (eds.), trad. al francés de G. Granel, Mauvezin, TER, 1984.
- Zemach, Eddy M.: "Meaning, the Experience of Meaning and the Meaning-blind in Wittgenstein's Late Philosophy", en *The Monist*, vol. 78, núm. 4, pp. 1995, 480-495.