

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA
**UNIVERSIDAD
CATÓLICA**
DEL PERÚ

**“La comprensión del otro en el pensamiento
tardío de Wittgenstein”**

Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía

AUTOR

Viviana de la Jara Salazar

ASESOR

Pablo Quintanilla Pérez Wicht

JURADO

Víctor Krebs Pacussich

Fidel Tubino Arias- Schreiber

LIMA – PERÚ

2014

A Fátima y Vicente



*Agradezco profundamente a Pablo Quintanilla, asesor y amigo; a Rocío Salazar, mi mamá e incondicional; a Fernando Villarán, mi gran compañero.
Sin su apoyo este trabajo no hubiera sido posible.*



Tabla de contenidos

Introducción	4
1. Sobre la comprensión	8
1.1 Explicaciones que no nos tranquilizan	8
1.2 Tres enfoques de la comprensión	20
2. Comprender una forma de vida	32
2.1 El lenguaje como institución social	32
2.2 La controversia relativista	43
2.3 Nuestras certezas básicas	56
3. El papel de las representaciones perspicuas en el proceso de comprensión	68
3.1 La morfología de Spengler	68
3.2 La importancia de las representaciones perspicuas	77
Conclusiones	88
Bibliografía	94

Introducción

Wittgenstein concebía las cuestiones filosóficas como molestias o aflicciones mentales comparables a un tipo de enfermedad mental. En ese sentido la filosofía debía cumplir con una función terapéutica que nos ayude a esclarecer el enredo del que somos presas. De ahí que como reza el famoso aforismo “[l]a filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje”¹. Pues bien, el origen de la perplejidad, de la intranquilidad mental que ha dado lugar a esta investigación es el tema de la comprensión del otro en una situación que me es ajena por distante. El encuentro con el otro, con aquel que es diferente a mí, ha sido desde siempre la experiencia fundamental de los seres humanos. A lo largo de la historia hemos visto que ese encuentro no ha sido siempre feliz. Ocurre pues con frecuencia que las convicciones personales o de un pueblo son concebidas como certezas objetivas a partir de las cuales se juzga moralmente a otros. Y ya sabemos lo que ocurre cuando este tipo de juicios morales es llevado al ámbito político. Como bien ha anotado Richard Bernstein “Hoy en día, *no* nos enfrentamos con un choque de civilizaciones, sino con un *choque de mentalidades*. Y el resultado de este choque tiene importantes consecuencias prácticas en la forma en que vivimos nuestra vida cotidiana, en nuestra moral, nuestra política y nuestra religión.”² Los innumerables conflictos y guerras por los que ha pasado la humanidad dan cuenta de una evidente incapacidad para comprendernos los unos a los otros. Pero también ocurre que en lugar de atacar al otro, se opta por el aislamiento. El otro, el diferente, puede vivir como le parezca pero lejos de mí. Lo más grave de esta creencia es que en la práctica se trata de una doctrina de segregación en la que el otro

¹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 2004, S 109.

² Bernstein, Richard. *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires: Katz, 2007, p. 38.

queda o bien como invisible o bien es visibilizado pero como subhumano. Las consecuencias de optar por esta creencia de división y desigualdad quedó expresada durante el siglo XX en con el salvaje fenómeno del *aperttheid*.

Hoy en día que vivimos en mundo cada vez más globalizado, más híbrido y en el que los diferentes grupos humanos, de diferentes culturas y etnias están en permanente relación, sumado al vertiginoso avance de la técnica que nos ha llevado a la posibilidad de acabar con toda una población con tan solo apretar un botón, hace que sea cada vez más urgente pensar en estas relaciones. Es pues fundamental que nos detengamos a reflexionar sobre las condiciones de un espacio más amable que propicie un encuentro con el otro y que haga posible el diálogo y la comprensión.

Por ello, la pregunta que he propuesto en esta investigación es qué significa comprender a los otros. En busca de una posible respuesta me he centrado en las sugerentes ideas de la segunda etapa de Wittgenstein. La importancia de sus aportes radica en que para el filósofo vienés la vida humana entera es mediada, constituida y entendida más que en conexión con el lenguaje, por lo tanto la mejor vía para comprender cualquier ámbito de la acción humana es desde el análisis del lenguaje. Muy al estilo de su manera de hacer filosofía, la cuestión de la comprensión emerge de las críticas que hizo a la famosa obra *La Rama dorada* del antropólogo James Frazer. No obstante, no hay un desarrollo explícito de los elementos que están comprometidos en el fenómeno de la comprensión, por ello lo que intentaré hacer es esbozar una respuesta a la pregunta desde sus elucidaciones gramaticales y desde el espíritu de su obra. Mi respuesta a la pregunta es que comprender una creencia extraña es encontrarle sentido y ello es posible cuando (I) somos capaces de ubicar sus prácticas en un contexto, en conexión con otras actividades, lo que se logra solo si compartimos una forma de vida y (II) a su vez logramos establecer un vínculo entre esos otros y nosotros.

Para justificar la respuesta, he dividido el trabajo en tres capítulos. El objetivo del primer capítulo es introducirnos al fenómeno de la comprensión. En el 1.1 nos centramos en las devastadoras críticas que hizo Wittgenstein a la monumental obra *La Rama dorada* de

Frazer. El punto central de estas críticas es que Frazer pretendió comprender las costumbres de los nativos bajo explicaciones de corte causal, esto nos conduce a hacer una revisión sobre los elementos implicados en la vieja polémica entre explicación y comprensión. En el subcapítulo 1.2 identificamos tres enfoques sobre la comprensión. Por el primer enfoque nos centramos en la posición de Frazer, quien impuso su sistema de creencias para comprender y juzgar a los otros. Para el segundo enfoque revisamos la propuesta de la hermenéutica romántica de Dilthey y la observación participante de Malinowski, quienes sostienen que para comprender al otro es necesario captar *su* punto de vista. Pasamos luego a discutir las críticas de Geertz a esta concepción de la comprensión, lo que abrirá paso al tercer enfoque. Aquí nos concentramos en las ideas de Gadamer para quien la comprensión se da en la *fusión de horizontes*, un espacio de diálogo y de transformación. El capítulo dos está dedicado a defender la primera parte de mi tesis: que para comprender una creencia es necesario compartir la forma de vida de la que es parte aquella creencia. Para ello en el 2.1 nos dedicamos a analizar la naturaleza pragmática y social del lenguaje, lo que nos lleva al estudio de las nociones de juegos de lenguaje y formas de vida. El análisis de estos conceptos nos plantea la pregunta de si es posible hablar de lenguajes inconmensurables. En el 2.2 veremos lo que supone afirmar que dos lenguajes son inconmensurables entre sí y con ello revisamos las ideas de Whorf y Kuhn, luego pasamos a las críticas de Davidson a todo esto. Finalmente, discutimos si el carácter fundamentalmente social y dinámico del lenguaje conduce a entender a Wittgenstein como un relativista o no y si es así de qué tipo de relativismo se trata. El 2.3 está dedicado a analizar el papel de las certezas en nuestros sistemas de creencias, con ello veremos cómo es posible la comprensión entre individuos con imágenes del mundo diferentes. El capítulo tres está dedicado a defender la segunda parte de la tesis, a saber, que para comprender al otro es necesario encontrar conexiones entre sus creencias y las mías. Para ello nos centraremos en la noción de “representaciones perspicuas”. En el 3.1 nos concentramos en rastrear las raíces de este concepto, lo que nos conduce al análisis del método morfológico de Spengler. En el 3.2 nos dedicamos a analizar la importancia de este concepto en el proceso de comprensión de lo ajeno para Wittgenstein.

La conclusión de este trabajo es que si bien Wittgenstein no explicitó estas ideas en torno a la comprensión, a partir del análisis hecho en este trabajo es posible afirmar que la comprensión para Wittgenstein requiere de un espacio de transformación. Esto quiere decir que cuando afirmamos que para comprender al otro es necesario compartir una forma de vida no nos estamos refiriendo a que debemos alojarnos en una comunidad determinada para ver el mundo desde el punto de vista de los otros sino que participamos de un espacio que ya no es ni de uno ni de otro sino el de todos, esto requiere que aprendamos a ver más allá de lo cercano para verlo mejor e integrarlo a un todo más amplio. Aquello que permite la posibilidad de abrirnos al otro y dejarnos interpelar por él es que hay un núcleo común que emparenta las diferentes formas de vida, es pues porque somos seres ceremoniales que podemos ser capaces de comprender lo profundo que hay detrás de los actos rituales de cualquier ser humano. Esta es pues una experiencia fundamentalmente vivencial. La comprensión entonces no es un evento psicológico interno sino una experiencia anclada en la práctica y que desborda las subjetividades de quienes participan en ella.

Capítulo 1: Sobre la comprensión

El propósito de este capítulo es introducirnos al estudio del fenómeno de la comprensión. En el primer sub capítulo nos centraremos en las críticas que hizo Wittgenstein a la manera en la que el antropólogo James George Frazer da cuenta de las costumbres de otros pueblos. Veremos que para Wittgenstein el error de Frazer es que pretende comprender prácticas vinculadas a la magia y a la religión de los pueblos nativos bajo explicaciones de corte causal. Por ello, considera que la mirada del antropólogo es representativa de una manera de pensar cientificista, pues pretende aplicar la metodología propia de las ciencias naturales al ámbito de las ciencias humanas, como si la metodología de aquella fuese la única capaz de proporcionar conocimiento. El segundo subcapítulo tiene como objetivo estudiar tres propuestas de lo que significa comprender al otro, esto es importante para hacer notar la relevancia y el valor de la propuesta de wittgensteniana.

1.1 Explicaciones que no nos tranquilizan

“Quien, por ejemplo, está intranquilo por amor obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética (eine hypothetische Erklärung). Esto no le tranquilizará.”³

Durante el siglo XIX, en gran medida por la influencia de las ideas positivistas de Mill y Comte, se extiende la idea de que el método de las ciencias naturales era el único modelo capaz de brindar conocimiento. Las ciencias naturales habrían fijado un canon o ideal metodológico a partir del cual se podía medir el grado de desarrollo y perfección de todas las demás ciencias. Según esta idea, pese a las diferencias en los objetos temáticos de la investigación, debía haber una metodología unitaria aplicable tanto a las ciencias

³ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Traducción de Javier Sádaba. Madrid: Tecnos, 1996, p. 54.

naturales como a las ciencias humanas y ciencias sociales⁴. Esta metodología ideal consistía en seguir el paradigma de la *explicación causal*, según el cual se debe buscar la subsunción de los casos particulares a leyes generales de la naturaleza⁵. Cualquier otro tipo de explicación, como el caso de la explicación teleológica que busca dar cuenta de los fenómenos a partir de intenciones o propósitos, era vista como acientífica y con ello se le despojaba de toda autoridad epistémica.

Una de las más completas formulaciones sobre el modelo de explicación fue desarrollada por el positivista Carl Gustav Hempel. En su famoso artículo “The function of General Laws in History” sostenía que las leyes generales de la naturaleza tienen funciones totalmente análogas en la historia. Para el autor la existencia de un evento físico podía ser deducida de ciertas condiciones iniciales o de una hipótesis de forma universal que pueda verificarse y convertirse en ley. Si esto se cumplía entonces el evento había sido explicado en tanto había sido “cubierto” por aquella ley, lo que quiere decir que se había deducido lógicamente⁶. La presencia del modelo nomológico-deductivo, o también llamado de cobertura legal, de explicación en la historia demostraría el valor cognoscitivo y científico del discurso histórico. No obstante, el mismo Hempel señaló más adelante que en el caso de la historia se trata de una explicación “ideal” y que en la práctica más que una explicación en sentido estricto, había que considerarla un boceto de explicación (*explanation sketch*)⁷.

Esta característica propia de las explicaciones históricas termina siendo una concesión a las limitaciones de la aplicabilidad del modelo nomológico deductivo. Más adelante, defensores de este modelo con el fin de mantenerlo vigente comienzan a flexibilizarlo

⁴ Cfr. Comte, Auguste. *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires: Aguilar, 1973. Cfr. Comte, Auguste. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Traducción de Consuelo Berges. Buenos Aires: Aguilar Argentina, 1982.

⁵ Cfr. Mill, John Stuart. *Sistema de lógica*. Madrid: D. Jorro, 1917.

⁶ Cfr. Hempel, Carl, “The function of general laws in History” en: *Journal of Philosophy*, 1942, p 345- 350.

⁷ *Ibid.*, p 351

tratando de mantener sus características esenciales⁸. No obstante, esto no les permitirá ir muy lejos, de tal manera que el debilitamiento del modelo propuesto por Hempel comenzó a desdibujarse⁹.

La crítica al monismo metodológico del positivismo y a la autoridad epistémica de la metodología de las ciencias naturales fue planteada por primera vez por Droysen. El filósofo e historiador alemán fue el primero en formular el dualismo metodológico, según el cual el objetivo de las ciencias naturales era el de explicar (*Erklären*), mientras que el objetivo de las ciencias históricas era el de comprender (*Verstehen*)¹⁰. No obstante, fue Dilthey quien desarrolló y popularizó estas ideas. En *la Introducción a las ciencias del espíritu* sostiene que las diferencias metodológicas se fundan en que el hombre descubre en su autoconciencia un mundo espiritual que le es autónomo y libre. Así, la distinción entre las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu o ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) es que mientras las primeras están regidas por la necesidad, las segundas se caracterizan por la libertad. Hay pues una relación específica entre el objeto de las ciencias del espíritu y la inteligencia que no hace posible la ampliación del método de las ciencias de la naturaleza a este ámbito. Así, mientras que en las ciencias naturales lo propio es atender a las causas eficientes, en las ciencias del espíritu lo fundamental son las intenciones que motivaron una acción. De ahí que se requieran metodologías diferenciadas para cada uno de estos ámbitos: la naturaleza la explicamos, la vida espiritual la comprendemos. La comprensión será entendida por Dilthey como un revivir psicológico, como la posibilidad de acceder a la interioridad de otro.¹¹

⁸ Cfr. Gardiner, Patrick. *The nature of historical explanation*. Oxford, Oxford University Press, 1952. Cfr. Frankel, Charles. "Explanation and interpretation in History" en: *Philosophy on Science* vol. 24, N 2, pp. 137-155.

⁹ Cfr. Danto, Arthur, *Historia y narración*, traducción de Eduardo Bustos, Barcelona: Ediciones Paidós, 1989.

¹⁰ Cfr. Wright, Georg Henrik. *Explicación y comprensión*. Traducción de Luis Vega Reñón. Madrid: Alianza editorial, 1979.

¹¹ Cfr. Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Traducción de Julián Marías. Madrid: Alianza editorial, 1980.

Este dualismo que distingue entre la metodología propia de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu hoy ha quedado superado. Las ciencias nomológicas se extienden más allá de las ciencias naturales, para entrar en ámbitos como el de la psicología o la sociología o la economía. Así, como las ciencias que buscan el sentido de las acciones humanas, como la historia o las ciencias políticas requieren también explicar causalmente y en base a regularidades. Naturalmente que esto es una cuestión de grados, pues como veremos hay casos en los que las explicaciones no son suficientes para entender mi objeto de estudio. En lo que sigue me centraré en las ideas que se desprenden de las críticas que hizo Wittgenstein a la famosa obra *La Rama Dorada* de Frazer y que constituyen un aporte novedoso e importante a este importante tema. Veremos como reza el título de este apartado, que en ocasiones las explicaciones no nos tranquilizan, que nuestras más profundas perplejidades no se disipan con explicaciones.

En sus estudios sobre magia y religión de los pueblos primitivos, George Frazer busca describir un estadio de la evolución humana y cultural del hombre. Para el antropólogo el desarrollo de la humanidad puede dividirse en tres etapas: magia, religión y ciencia. Estas fases estarían determinadas por la evolución del pensamiento en la historia del hombre:

En primer término, la consideración de las nociones mágicas y religiosas fundamentales puede inclinarnos a deducir que la magia es más antigua que la religión en la historia de la humanidad. (...) la magia no es más que una equivocada aplicación de los más simple y elementales procesos de la inteligencia (...) y la religión presupone la acción de agentes personales y conscientes, superiores al hombre, tras del telón visible de la naturaleza. Es evidente que la concepción de agentes personales es más compleja que un sencillo reconocimiento de la semejanza o contigüidad de ideas; una teoría que presupone que el curso de la naturaleza lo determinan agentes conscientes es más abstrusa y profunda y requiere para su comprensión un grado más alto de inteligencia y reflexión que la apreciación de que las cosas se suceden unas tras otras tan sólo por razón de su contigüidad o semejanza.¹²

¹² Frazer, James George. *La Rama dorada: magia y religión*. México DF: Fondo de cultura económica, 1951, p. 81.

El antropólogo ve en las etapas de la magia y la religión manifestaciones del pensamiento primitivo que serán superadas por el último estadio de la evolución y desarrollo del hombre: la adquisición del conocimiento científico. Bajo una clara concepción científicista, según la cual solo la ciencia describe el mundo tal cual es, independientemente de la perspectiva¹³, para Frazer la ciencia determina el último peldaño de la historia del hombre y esperanza del progreso moral e intelectual.

Para Frazer la magia se basa en dos principios: “primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aún después de haber sido cortado todo contacto físico.”¹⁴ Estas creencias dan lugar a los dos tipos de magia: la magia homeopática o imitativa y la magia contaminante o contagiosa. Un caso de magia homeopática o imitativa es por ejemplo cuando uno actúa bajo el postulado de que para hacer daño a un enemigo puede destruir una imagen suya, creyendo que lo que sufra aquella imagen será padecido por el enemigo. Uno de los tantos ejemplos que nos da Frazer es el siguiente: “(...) los indios norteamericanos creen que dibujando la figura de una persona en la arena, arcilla o cenizas, y también considerando cualquier objeto como si fuera su cuerpo, y después clavándolo con un estaca aguzada o haciéndole cualquier otro daño, infligirán una lesión correspondiente a la persona representada”.¹⁵ Un ejemplo de magia contaminante o contagiosa es el caso de creencia en la relación que existe entre una persona y las partes separadas de esta, como el pelo o las uñas; de tal manera, se piensa, que si se consigue un poco de pelo, un diente o una uña se podrá actuar sobre la persona de quien procede al margen de la distancia. Uno de los ejemplos que nos da es el siguiente: “Entre los murring y otras tribus de Nueva Gales del Sur, el diente extraído se guardaba bajo custodia de un viejo y después iba pasando sucesivamente de mano en mano entre los jefes hasta dar la vuelta a toda la comunidad, terminando en el padre del mancebo y por último en el propio mancebo; sin embargo, cuando el diente iba pasando

¹³ Cfr. Putnam, Hilary. *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994.

¹⁴ Frazer, James George. *La Rama dorada... Op. cit.*, p. 33-34.

¹⁵ *Ibid.*, p. 36.

de mano en mano, deberían cuidar de no depositarlo en ningún saco que contuviera sustancias mágicas, pues hacerlo así pondría en grave peligro al dueño del diente."¹⁶

Estas consideraciones llevan a Frazer a concluir que: “[I]a magia es un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado.”¹⁷ El defecto fatal de la magia no estaría en la presunción general de los fenómenos en virtud de ciertas leyes, sino “en su concepción por completo errónea de la naturaleza de las leyes particulares que rigen esa serie”.¹⁸ Para Frazer, la magia parte de un conocimiento inadecuado de las relaciones causales en los fenómenos de la naturaleza, es por definición falsa:

Los principios de asociación [tanto los de la magia homeopática como los de la magia contaminante] son excelentes por sí mismos, y de hecho esenciales en absoluto al trabajo de la mente humana. Correctamente aplicados, producen la ciencia; incorrectamente aplicados, producen la magia, hermana bastarda de la ciencia. Es, por esto, una perogrullada, casi una tautología, decir que la magia es necesariamente falsa y estéril, pues si llegase alguna vez a ser verdadera y fructífera, ya no sería magia, sino ciencia. Desde las más primitivas épocas, el hombre se ha enfrascado en la búsqueda de leyes generales para aprovecharse del orden fenoménico natural, y en esta interminable búsqueda ha rastrillado junto a un gran cúmulo de máximas, algunas de las cuales son de oro y otras, simple escoria. Las verdaderas reglas de oro constituyen el cuerpo de ciencia aplicada que denominamos arte; las falsas son la magia.¹⁹

Todas estas ideas, que constituyen el núcleo de la obra de Frazer, representan un estilo de pensar positivista influido por una concepción de la ciencia propia del siglo XIX y por los métodos de explicación causal de las ciencias naturales. El supuesto de Frazer es que el método adecuado para la obtención de conocimiento auténtico es el de las ciencias naturales, por ello busca *explicar* los fenómenos de su estudio.

¹⁶ *Íbid.*, p. 64.

¹⁷ *Íbid.*, p. 34.

¹⁸ *Íbid.*, p. 75.

¹⁹ *Íbid.*, p. 76.

La estrategia de Frazer para dar cuenta de los fenómenos culturales de su estudio es explicarlos a partir de una teoría que nos diga cuáles son las creencias que están a la base de las acciones de las que es testigo. Podemos ver, por ejemplo, cómo luego del apartado dedicado a los festivales ígnicos en Europa, le sigue una interpretación de estos analizando dos teorías: la teoría solar y la teoría purificadora, para finalmente concluir que la causa de estas acciones se debían a creencias primitivas e ignorantes en razón de no haber accedido al plano más elemental de la ciencia.

Es esta mirada la que Wittgenstein denuncia en sus *Observaciones a la Rama Dorada* de Frazer:

La idea (*Darstellung*) que Frazer se hace de las visiones (*Anschauungen*) mágicas y religiosas de los hombres no es satisfactoria: presenta tales visiones como si fueran errores.

¿Estaba en un error S. Agustín cuando invoca en cada página de las *Confesiones*? Pero – se puede decir- si no estaba errado, tampoco lo estaría el santo budista – o cualquier otro- cuya religión expresara visiones completamente distintas. Pues bien, ninguno de ellos estaba en el error a no ser cuando pusieran en pie una teoría.

Ya la idea de querer explicar una costumbre –la muerte del sacerdote-rey, por ejemplo- me parece fuera de lugar. Todo lo que hace Frazer es reducirla a algo que sea plausible a hombres que piensan como él. Es del todo extraño que todas estas costumbres se expongan, por decirlo de alguna manera, como tonterías.

Y es que nunca es plausible que los hombres hagan todo esto por pura imbecilidad.²⁰

Wittgenstein distingue entre creencias teóricas susceptibles de verdad y falsedad y creencias rituales asociadas a las ceremonias rituales. El error aparece cuando se pretende teorizar la creencia ritual, es decir, cuando lo que se hace es extrapolar el juego de lenguaje ritual a otro juego de lenguaje corrompiendo así el sentido que le es propio.²¹

²⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La Rama Dorada ... Op. cit.*p.49-51.

²¹ Esta crítica a los intentos de teorizar creencias que pertenecen a juegos de lenguaje con una lógica distinta la encontramos a lo largo de toda su obra. En una conversación con Waismann a propósito de la ética, afirma: “¿Es el valor un particular estado de ánimo? ¿O una forma inherente a ciertos datos de la conciencia? Mi respuesta sería: rechazaré siempre cualquier explicación que se me ofrezca; no tanto porque sea falsa, sino por tratarse de una *explicación*.”

Frazer no puede dejar de ver a los nativos desde un punto de vista intelectualista y por ello los muestra como idiotas. Así, lo hace cuando describe el ritual, que según él, creen los nativos que producirá la lluvia: “Una ceremonia proyectada para que sople el viento, o caída de la lluvia, u ocasione la muerte de un enemigo, sería siempre seguida, más pronto o más tarde, del suceso que se pretendía provocar, y se disculpa al hombre primitivo por considerar al acontecimiento como resultado directo de la ceremonia o como la mejor prueba posible de su eficacia.”²² Sin embargo, opina Wittgenstein “[e]l mismo salvaje que, aparentemente, para matar a su enemigo, traspasa la imagen de éste, construye su choza realmente de madera y afila con arte su flecha y no en efigie.”²³ Para Wittgenstein “no deja (...) de ser extraño que los hombres no se hayan dado cuenta pronto de que, tarde o temprano, lloverá sin más”²⁴. Y de manera contundente agrega:

Leo, entre muchos ejemplos (...), el de un rey de la lluvia en África al cual la gente le pide que llueva cuando llega el período de la lluvia. Pero lo que esto quiere decir, sin embargo, es que no creen precisamente que él pueda hacer llover pues si no se lo pedirían en el período seco del año cuando la tierra es *a parche dan arid desert* (“un desierto quemado y árido”). Y es que si se supone que la gente ha instituido el cargo del rey de la lluvia por imbecilidad, es mucho más evidente que tuvieron antes la experiencia de que en marzo comienza la lluvia, con lo que habrían hecho funcionar al rey de la lluvia durante el resto del año.²⁵

Por ello nos dice “el error nace precisamente cuando la magia se expone científicamente. Si la adopción de un niño se realiza de modo que la madre lo hace pasar por sus vestidos, es idiota creer que aquí se da un error y que ella cree que ha dado luz al niño.”²⁶ Y más adelante agrega:

Si alguien me dice que es una teoría, yo diré: no, no, eso no me interesa. Incluso en el caso de que la teoría fuera verdadera no me interesaría, no sería lo que estoy buscando. Lo ético no se puede enseñar. Si para explicar a otro la esencia de lo ético necesitara una teoría, entonces lo ético no tendría valor.” Wittgenstein, Ludwig. “Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein” en: “Conferencia sobre ética”. Traducción de Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1990, p. 49.

²² Frazer, James George. *La Rama dorada... Op. cit.* p. 86.

²³ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la Rama dorada... Op. cit.* p., 55.

²⁴ *Ibid.*, p., 52.

²⁵ *Ibid.*, p., 72.

²⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la Rama dorada.... Op. cit.*, p. 56

(...) es un sinsentido (*Unsinn*) continuar diciendo que lo característico de estas acciones es que corresponden a representaciones (*Anschauungen*) falsas de la física de las cosas (Es lo que hace Frazer cuando dice que la magia, en esencia, es falsa física o falsa medicina o falsa técnica, etc.)

Lo característico, por el contrario, de las acciones rituales no es, en modo alguno, una opinión (*Ansicht*), una creencia (*Meinung*) que podría ser verdadera o falsa (...).²⁷

Pensemos en el caso de un hombre que busca empleo y va a una entrevista de trabajo para conseguirlo y a la vez reza al santo de su devoción para que lo ayude. Cada acción es distinta y cada una tiene su propio sentido: se prepara para la entrevista de trabajo porque cree que es la manera de conseguirlo y si solo se dedicara a rezar diríamos que ha perdido la cordura, pero también reza a sabiendas que este ritual por sí solo no lo llevará a conseguir el trabajo, pues si fuese así no se prepararía para la entrevista de trabajo, y reza porque la acción misma le proporciona satisfacción. Pues, bien a esto se refiera Wittgenstein cuando señala que Agustín, el santo budista o los nativos de Beltane no estaban en ningún error puesto que su juego de lenguaje responde a una intencionalidad distinta donde una explicación de corte científico como las que pretende dar Frazer es inadecuada. Nicolás Sánchez Durá sostiene que el juego del lenguaje se corrompe cuando se extrapola a otro perdiendo así “su tierra natal”²⁸, término que usa Wittgenstein en las *Investigaciones* en un contexto distinto al que estamos tratando²⁹, pero que parece muy pertinente, pues lo que nos estaría diciendo Wittgenstein es que al tratar Frazer la creencias rituales como teorías susceptibles de verdad o falsedad se le estaría despojando de su suelo natal.

Hasta aquí está claro que las creencias rituales y las creencias teóricas pertenecen a juegos de lenguaje distintos y que cada uno tiene su propio sentido, pero no hemos

²⁷ *Ibid.*, p. 62-63

²⁸ Sánchez Durá, Nicolás. “Una explicación no tranquilizará al enamorado” en: *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993, p. 188.

²⁹ “Cuando los filósofos usan una palabra – “conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre” – y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?-

Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.” Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas...Op. cit.* S 116.

aclarado aún cual es el sentido propio de los rituales. Wittgenstein nos dice que en el caso de los rituales su satisfacción no está en un fin ajeno a ella, como por ejemplo en el caso que veíamos líneas arriba prepararse para una entrevista con el fin de conseguir un trabajo; sino que su fin está en la acción misma. Veamos esto: “Arder en efigie. Besar la imagen de la amada. Esto no se basa naturalmente en una creencia (*Glauben*) en un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen (*den das Bild darstellt*). Se propone una satisfacción y, ciertamente, la obtiene. O, mejor, no se propone nada. Actuamos así y nos sentimos después satisfechos.”³⁰ Y es que en estos casos “[l]a representación (*Darstellung*) de un deseo es, *eo ipso*, la representación de su satisfacción (*Erfüllung*)”³¹ Esto quiere decir que las acciones rituales satisfacen un deseo expresado simbólicamente y no hay más que eso:

Si estoy furioso por algo, golpeo a veces con mi bastón la tierra, un árbol, etc. No creo por ello, sin embargo, que la tierra sea culpable o que el golpear sirva para algo. “Desahogo mi cólera” Todos los ritos son así. A tales acciones se las puede llamar acciones instintivas (*Intinkt-Handlugen*). Y una explicación histórica que dijera, por ejemplo, que yo o mis antepasados hubiéramos creído en otro tiempo que golpear la tierra es una ayuda sería puro juego floral, pues son estas hipótesis superfluas que no explican nada. Lo que importa es la semejanza del acto con una acción de castigo y no se puede ir más allá de esta semejanza.³²

De manera similar cuando un niño descubre un hecho que lo enfurece y mirando al responsable de este hecho le hace un gesto en el que atraviesa su cuello con el dedo, la intención normalmente no es que esta dramatización se hará realidad, sino que simplemente está molesto con el responsable, hay una diferencia entre nuestro deseo de que se haga realidad y nuestro deseo de simplemente manifestar ese deseo. Esto mismo ocurre cuando con mucha cólera damos golpes sobre una mesa, con frecuencia lo hacemos no con la intención de romperla sino para dar salida a nuestra rabia. En estos casos, como muchos otros, actuamos sin buscar un efecto determinado más que *expresar* un estado de ánimo. Podríamos decir que la satisfacción se produce porque descargo mis

³⁰ *Ibid.*, p. 55.

³¹ *Ibid.*, p. 56.

³² *Ibid.*, p. 73.

emociones que de otra manera me desbordaría. Y estos comportamientos no son exclusivos de algunos pueblos sino que son características, como veremos en el subcapítulo 2.2, universales y comunes a todos los seres humanos, de todas las culturas, aunque naturalmente las formas de expresar simbólicamente aquellos deseos cambien de comunidad en comunidad.

Por todo ello, Wittgenstein piensa que la magia como la religión no es cuestión de verdad o falsedad y por ello considera que cualquier explicación le “parece fuera de lugar”³³, “demasiado precaria”³⁴, un empeño “descaminado”³⁵. Ahora esto no quiere decir que debemos eliminar cualquier intento de explicación; de hecho el mismo Wittgenstein cuando compara la magia con la religión afirma “[t]ambián esta se puede “*explicar*” (*erklären*) y no se puede explicar”.³⁶ Naturalmente uno puede estar interesado en rastrear los orígenes de Los Fuegos de Beltane o de la confesión de los pecados y esbozar en ambos casos una explicación histórica. El tema central es que para Wittgenstein esta explicación o de cualquier otro tipo no capta el sentido de la práctica. Y este fue el gran obstáculo de Frazer: la pretendida perspectiva externa y las pretensiones de objetividad no lo dejaron captar la significatividad de dichas prácticas.

En las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* nos describe lo que significa ver a los otros bajo la mirada de Frazer: “Uno podría imaginar, por supuesto, que en un filme se le mostrara la vida de los hombres, o que solo se le permitiera observarla, sin tomar parte en ella. Alguien a quien le ocurriera esto entendería la vida humana a la manera como nosotros entendemos la vida de los peces o incluso de las plantas³⁷”. Por ello, si lo que buscamos es captar el sentido de la práctica debemos tomar otro camino:

³³ *Ibid.*, p. 51.

³⁴ *Ibid.*, p. 53.

³⁵ *Ibid.*, p. 52.

³⁶ *Ibid.*, p.55.

³⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. México DF: UNAM, II, 29.

Pienso que es claro que la naturaleza interna de la costumbre es la que nos hace atractivo lo siniestro, y los hechos que conocemos acerca de los sacrificios humanos nos indican solamente la dirección en la cual hemos de contemplar la costumbre. Si hablo de la naturaleza interna de la costumbre es porque me refiero a todas las circunstancias de su celebración, las cuales no se encuentran en el relato de una fiesta tal. Aquellas no consisten tanto en determinadas acciones características de la fiesta, cuanto en lo que se podría denominar el espíritu de la fiesta; espíritu que se podría describir si uno, por ejemplo, describiera la especie de personas que toman parte de ella, el resto de su comportamiento, es decir, su carácter, el tipo de juego a los que por lo demás se dedican. Entonces se vería que lo siniestro está inserto en el carácter de tales hombres.³⁸

Esto quiere decir que solo si soy capaz de captar “el espíritu de la fiesta”, podré captar su sentido. Y aquí las explicaciones nos resultan insuficientes, pues lo que nos dice Wittgenstein es que la dirección correcta es la de *describir* el carácter de quienes forman parte de esa práctica, es decir si describimos la *forma de vida* de tales hombres, las *conexiones* entre dicha práctica y todas las otras en las que se encuentra abigarrada. Y en este momento cuando descubro la profundidad de la costumbre que mi mirada del mundo cambia, se transforma. Es aquí cuando, creo yo, podemos afirmar que hemos comprendido. Lo que se requiere entonces es una actitud, una participación en ese intento de comprensión que me lleve a mí a encontrarla como significativa.

La comprensión entonces requiere *compartir una forma de vida*, pues solo así podré tener la claridad deseada del juego del lenguaje al que pertenece la creencia o la costumbre que busco comprender. Esto no quiere decir que para comprender una creencia determinada debo de compartir esa creencia, resulta obvio que para comprender las fiestas ígneas de Beltane no necesito creer en los sacrificios humanos; lo que sí es necesario es comprender el lugar que ocupa esta práctica en el mundo espiritual del otro, en el entramado de todas sus creencias y acciones. Y para lograr, esto es evidente que no puedo pretender ver el mundo del otro desde su propia perspectiva, lo que debo de hacer es un esfuerzo por *imaginarla* y esto se logra mediante, la *comparación* del fenómeno que buscamos comprender y los casos similares que conocemos. Solo así podremos descubrir

³⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la Rama dorada.... Op. cit.*, p.80-81.

la profundidad del fenómeno en cuestión, dejarnos impresionar por él y solo así encontrarlo como significativo. Es aquí cuando podemos decir que hemos comprendido el fenómeno.

Mi tesis es que si bien Wittgenstein no explicitó estas ideas sobre la comprensión, creo que es posible afirmar a la luz de las ideas de su segunda etapa que comprender una creencia es encontrarle *sentido* y ello es posible cuando (I) somos capaces de ubicar sus prácticas en un contexto, en conexión con otras actividades y (II) a su vez logramos establecer un vínculo entre esos otros y nosotros. En el segundo capítulo del presente trabajo me dedicaré a desarrollar el punto (I) y en el tercer capítulo, el punto (II). Antes de ello, pasaré en el siguiente subcapítulo a mostrar otras propuestas que encuentro relevantes de lo que significa comprender al otro.

1.2 Tres enfoques de la comprensión

“Tenemos que aprender a respetar al otro y a lo otro. O lo que es lo mismo, tenemos que aprender a no tener la razón. Tenemos que aprender a perder en el juego, quien no lo aprende temprano no podrá cumplir las grandes tareas de la vida ulterior.”³⁹

En este subcapítulo nos detendremos en hacer una revisión a las diferentes maneras que se han planteado sobre el modo de cómo se comprenden formas de vida diferentes a la propia. Nos centraremos en tres aproximaciones: la perspectiva no comprometida del intérprete, la perspectiva que asume que es posible identificarse con el punto de vista del otro y el enfoque de la comprensión como una integración de perspectivas. Para el primer enfoque retomaremos las ideas expuestas en el 1.2 y veremos cómo bajo una mirada científicista el antropólogo busca dar cuenta de las costumbres de otros pueblos imponiendo la imagen de su propia cultura sobre las otras, lo que termina por mostrarnos a esos otros como meros autómatas. Para explicar el segundo enfoque haremos un paralelo entre la comprensión como empatía de Dilthey y la “observación participante” de Malinowski. Veremos las implicancias que se desprenden de un modelo transposicional de lo mental y que serán el objeto de las críticas de Geertz. Para desarrollar el tercer enfoque

³⁹ Gadamer, Hans George. *La herencia de Europa: ensayos*, Barcelona: Península, 1990, p.37.

nos centraremos en las ideas de Gadamer. Veremos que la comprensión es la experiencia de abrirnos a los otros, la experiencia de ensanchar nuestro mundo para incorporar el punto de vista del otro y por ello, una experiencia que nos transforma.

Como hemos visto, el propósito de *La Rama Dorada* es reconstruir un estadio de la evolución y del desarrollo cultural del hombre y responder ciertos enigmas sobre los orígenes de la magia y la religión. Así, para dar cuenta de fenómenos que le son ajenos y lejanos como la costumbre de asesinar a un sacerdote al término de su mandato o la tradición de que el sacerdote sucesor debe arrancar una rama dorada, el antropólogo intenta encontrar una teoría que *explique* tales hechos. Esto, como hemos visto, significa para el antropólogo descubrir cuáles son las creencias que están a la base de las acciones y esto, como Wittgenstein nos hizo notar, lo condujo al fracaso. Fracasa en primer lugar porque, como hemos visto en el subcapítulo anterior, muchas veces las causas de nuestras acciones no nos ayuda a tener una mayor claridad sobre él y en segundo lugar porque esta manera de operar no deja que nos impresionemos por dichas acciones o que nos demos cuenta de cómo ellas suscitan cierto asombro en nosotros. Sobre el fracaso de Frazer, Jacorzynski nos dice:

Desde el inicio el antropólogo clásico está en una situación marginal, liminal. Es un “idiota” en el sentido original de esta palabra. El idiota en griego significaba “profano”, “ignorante” y se refería a la persona que no participaba en la vida de su *polis*. El idiota antropólogo sería un ignorante quien ignora cómo es la vida en la otra *polis*. El ignorante es quien no sabe. El que no sabe pero quiere saber, hace preguntas. ¿Para qué sirve este palo? ¿Para qué se reza a un cerro? ¿Por qué se hace la petición a la lluvia? ¿Quién vive abajo en la tierra? ¿Por qué las mujeres van al pozo a lavar la ropa? Sus preguntas son extrañas en los oídos de sus informantes; en sus ojos él se parece a un niño grande. (...) El idiota principal en la historia de antropología era George Frazer. Pero su idiotismo no fue el punto de partida, fue el punto de llegada.⁴⁰

Frazer ve su tarea de antropólogo bajo el ideal de un cartógrafo. En palabras de Geertz la figura de Frazer estaría sintetizada en la del Perfecto Investigador: “una figura tan

⁴⁰ Jacorzynski, Witold. “Otros autómatas, Otros prójimos”, p 244-245, en: Rivera, Silvia y Tomasini, Alejandro (eds.), *Wittgenstein en español*. Buenos Aires: Edunla, 2009.

rigurosamente objetiva, desapasionada, cabal, exacta y disciplinada, tan dedicada a congelar la verdad que Laplace a su lado parecería un pasional”.⁴¹ Y es que el antropólogo, siguiendo el ideal metodológico de las ciencias naturales buscó observar desde una perspectiva externa, eliminando cualquier tipo de interferencia, intentó entablar una relación lo más objetiva posible con su objeto de estudio, no buscó más que ser un cuidadoso y esmerado espectador. Y esto, como vimos en el apartado anterior, no nos conduce en la dirección correcta. En ese sentido entendemos, como Jacorsynski, que Frazer quedó tan ignorante como en el inicio: no comprendió su objeto de estudio.

El error de esta pretensión es que uno termina imponiendo una lectura del mundo, pues los criterios del intérprete se terminan por convertir en la garantía de la supuesta objetividad. Esto es lo hizo Frazer al proyectar de manera unilateral motivaciones típicas de su forma cientificista de pensar a los fenómenos mágicos y religiosos de los nativos. Por ello, es que no logró captar la complejidad y la profundidad estas expresiones: “¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo! Frazer no se puede imaginar un sacerdote que no sea en el fondo, como un párroco inglés de nuestros días con toda su imbecilidad y mediocridad.”⁴² Más adelante Wittgenstein agrega: “Frazer es mucho más salvaje (*savage*) que la mayoría de sus salvajes, puesto que éstos no estarían tan alejados de la comprensión (*Verständnis*) de algo espiritual como lo está un inglés del siglo XX. Sus explicaciones (*Erklärungen*) de las costumbres primitivas son mucho más bastas que el sentido de tales costumbres.”⁴³ Y es que esa capacidad de imaginar un punto de vista distinto y no imponer la propia, requiere un esfuerzo nada fácil. En la misma línea Peter Winch afirma: “Es extremadamente difícil para un miembro sofisticado de una sociedad sofisticada captar una forma de vida muy simple y primitiva: de alguna

⁴¹ Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 89.

⁴² Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Traducción de Javier Sádaba. Madrid: Tecnos, 1996, p. 57.

⁴³ *Ibid*, p. 65.

forma él tiene que liberarse de su sofisticación, un proceso que es tal vez el colmo de la sofisticación.”⁴⁴

Esta manera de dar cuenta de los fenómenos que me son extraños, que juzga las creencias de los otros desde la propia perspectiva y bajo los criterios de la propia cultura es lo que entiendo como la perspectiva no comprometida del intérprete. La comprensión, como lo hace notar Wittgenstein y lo veremos en los capítulos siguientes, requiere participar de la otra perspectiva y así incorporarla a la propia. Pero antes de ahondar en esta tesis, revisemos otro enfoque.

Otro enfoque de lo que significa comprender al otro consiste, sostienen, en tener la capacidad de poder identificarnos imaginariamente con él. Así, por ejemplo, para la hermenéutica romántica se comprende a los otros cuando somos capaces de revivir en nosotros sus estados mentales. Dilthey sostenía que comprender es acceder a una interioridad ajena a partir de las expresiones que se nos dan.⁴⁵

Una larga tradición en la antropología sostiene que para comprender al otro debo de tener la habilidad de revivir el punto de vista del nativo. Para Geertz el antropólogo que más se ha esforzado en transmitirnos esa idea fue Malinowski “autor (...) de la observación participante, del “no solo estuve allí, sino que fui uno de ellos, y hablé con su voz.”⁴⁶ Para Malinowski, en la misma línea que la hermenéutica diltheyiana, comprender al otro implica empatizar⁴⁷ con el otro, reproducir en uno mismo la manera de ver las cosas del otro.

⁴⁴ Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Traducción de María José Nicolau y Gloria Llorens. Barcelona: Paidós I.C.E, U.A.B, 1994, p. 71.

⁴⁵ Cfr. Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico*, México: FCE, 1944, p. 256.

⁴⁶ Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós, 1989, p.32.

⁴⁷ Nos referimos evidentemente a la concepción clásica de empatía. Existen reformulaciones de este concepto sumamente interesantes que van en la línea de lo que creo que significa la comprensión. Cfr. Cavell, Marcia, *La mente psicoanalítica. De Freud a la filosofía*, México: Paidós, 2000. Cfr. Quintanilla, Pablo, “Comprensión, imaginación y transformación”. En: *Areté*, volumen XX, N 1, 2008, pp.111-135.

En la famosa introducción de *Argonautas del Pacífico Occidental*, el antropólogo nos describe las dificultades que atravesó en su intento de comprender la forma de vida de los nativos de la Costa Sur de Nueva Guinea.

“Recuerdo muy bien las largas visitas que rendí a los poblados durante las primeras semanas, y el descorazonamiento y la desesperanza que sentía después de haber fallado rotundamente en los muchos intentos, obstinados pero inútiles, de entrar en contacto con los indígenas o hacerme algún material. Tuve periodos de tal desaliento que me encerré a leer novelas como un hombre pueda darse a la bebida en el paroxismo de la depresión y el aburrimiento del trópico.

Imagínese luego haciendo su primera entrada en una aldea, solo o acompañado de un cicerone blanco. Algunos indígenas se agrupan a su alrededor, sobre todo si huele a tabaco. Otros, los más dignos y de mayor edad, permanecen sentados en sus sitios. Su compañero blanco tiene su propia forma rutinaria de tratar a los indígenas y no entiende nada, ni le importa mucho la manera en que uno, como etnógrafo, se les aproximaría. La primera visita le deja con la esperanza de que al volver solo las cosas serán más fáciles. Por lo menos, tales eran mis esperanzas.

Volví a su debido tiempo y pronto reuní una audiencia a mi alrededor. Cruzamos unos cuantos cumplidos en *pidgin-English*, se ofreció tabaco y tomamos así un primer contacto en una atmósfera de mutua cordialidad (...) Debe tenerse en cuenta que el *pidgin-English* es un instrumento muy imperfecto para expresar las ideas y que, antes de adquirir soltura en formular las preguntas y entender las contestaciones, se tiene la desagradable impresión de que nunca se conseguirá completamente la libre comunicación con los indígenas; y en un principio yo fui incapaz de entrar en más detalles o en una conversación explícita con ellos. Sabía que el mejor remedio era ir recogiendo datos concretos, y obrando en consecuencia hice un censo del poblado, tomé notas de las genealogías, levanté planos y registré los términos de parentesco. Pero todo esto quedaba como material muerto que no me permitía avanzar en la comprensión de la mentalidad y el verdadero comportamiento del indígena, ya que no conseguí sacarles a mis interlocutores ninguna interpretación sobre estos puntos, ni pude captar lo que llamaríamos el sentido de la vida tribal.⁴⁸

Para Malinowski aquello que le permitiría captar el espíritu de los nativos es el tomar parte de la vida del poblado, el participar de sus prácticas, de sus actividades cotidianas:

⁴⁸ Malinowski, Bronislaw, *Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península, 1973, p. 22-23.

“Viviendo en el poblado sin otra ocupación que no sea observar la vida indígena, se presencian una y otra vez el desenvolvimiento cotidiano, las ceremonias y las transacciones, se tienen ejemplos de las creencias tal y como son vividas en realidad, y el cúmulo de vivencias de la auténtica vida indígena rellena pronto el esqueleto de las reconstrucciones abstractas”⁴⁹

Malinowski proponía como método de análisis antropológico sumergirse en la vida de los nativos para que de ese modo podamos “captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender *su* visión de *su* mundo.”⁵⁰ El problema de este enfoque es que parte de una visión transposicional de la mente, es decir, los estados mentales del otro son vistos como transpuestos y revividos en la mente del intérprete.

Para Geertz el problema de la identificación transcultural con los otros distintos a mí no es “la pretensión de limitarse a hablar sobre otra forma de vida, sino la [de pretender] hablar desde dentro de ella; de pintar cómo ocurren las cosas desde el punto de vista de una (poetisa) etíope como si fuera la descripción misma de cómo ocurren las cosas desde la perspectiva hecha por la (poetisa) etíope misma.”⁵¹ Esta identificación perfecta con los estados mentales de un otro que me es inicialmente lejano y extraño, supone una concepción internalista de lo mental. Afirmar que solo el nativo puede conocer a ciencia cierta sus creencias y que el intérprete en un ejercicio casi paranormal tiene la capacidad de mimetizarse con este, supone creer que la mente es un escenario interior y privado y que los estados mentales pueden ser concebidos aislados del intérprete o de cualquier otra mente.

Bajo una clara influencia wittgensteniana⁵², Geertz parte de la crítica a la idea de un lenguaje privado y del carácter público del significado y de la cultura para mostrar las

⁴⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 41. (Las cursivas son del autor)

⁵¹ Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós, 1989, p.154-155.

⁵² En *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press, 2000, p. xi-xii, escribe: “La figura que más ha contribuido a que [el] cambio [dentro del mundo de las

debilidades de este enfoque. El blanco de las críticas de Geertz son un símil del famoso ejemplo “sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro solo puede presumirlo”⁵³, como sabemos, para Wittgenstein no poder sentir el mismo dolor no significa no conocer el dolor del otro, no se trata de sentir lo que ellos sienten, sino de saber lo que ellos sienten y para ello solo debo recordar que el significado de mis acciones y creencias no son una posesión privada sino que toda significación se constituye intersubjetivamente. La cuestión de fondo es para Geertz que:

(...) las descripciones de las subjetividades de otros pueblos pueden llevarse a cabo sin el recurso a unas supuestas capacidades “más que normales” que nos permitan tanto pasar inadvertidos como generar un clima de cordial camaradería. (...) comprender la forma e influencia de, por emplear un término escabroso una vez más, las vidas internas de los nativos es más entender un proverbio, percibir una alusión, captar una broma – o, como he sugerido antes, leer un poema- que no alcanzar una extraña comunión con éstos.⁵⁴

Comprender al otro es, como la comprensión de las metáforas y de la poesía, supone un desafío frente a lo extraño, supone nuestra capacidad de poder ubicar los diferentes significados de los conceptos en un todo mayor, supone penetrar en la profundidad del fenómeno.⁵⁵ Por ello, nos dice que no se trata de volverse nativo, de pretender capacidades camaleónicas de tal manera que sea posible captar los hechos brutos: “[e]s

ciencias humanas y sociales] fuera posible, incluso el que más lo ha promovido, es, nuevamente a mi juicio, el póstumo y esclarecedor insurrecto “último Wittgenstein”. No estaba solo entre las personas dedicadas a las ciencias humanas que intentaban, como una mosca, salir de sus particulares botellas. Yo era, con todo, uno de los más absolutamente predispuestos para recibir el mensaje. Si es cierto, como se ha afirmado, que los escritores que estamos dispuestos a llamar maestros son aquellos que nos dan la impresión de que, al cabo, han dicho lo que nosotros creíamos tener en la punta de la lengua pero éramos incapaces de expresar, aquellos que pusieron en palabras lo que para nosotros era sólo formulaciones incoactivas, tendencias e impulsos de la mente, en ese caso me felicito enormemente reconocer a Wittgenstein como mi maestro.”

⁵³ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas.... Op. cit.* S 246.

⁵⁴ Geertz, Clifford. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Barcelona: Paidós, 1994, p. 90.

⁵⁵ Sobre la comparación entre la comprensión de las metáforas y la comprensión de otras culturas Cfr. Fernandois, Eduardo, Wittgenstein, Geertz y la comprensión de metáforas, en *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 40, N 118 (abril 20089), p 29-56.

cuestión de vivir una vida múltiple: navegar a la vez por varios mares.”⁵⁶ , de ampliar nuestro modo de ver las cosas para integrar la perspectiva de ese otro.

La comprensión para Geertz es una cuestión de grado, existen diversos estratos de significados: en el nivel más básico encontramos los significados superficiales, casi vacíos de interpretación y sentido; en el nivel más profundo, los significados densos. Así nuestras descripciones serán densas, cuando sean más integradoras de los distintos elementos de las formas de vida que busco comprender. Una descripción será más densa mientras más rica sea la relación dialéctica entre “lo más local del detalle local”, la costumbre en particular que busco comprender y “lo más global de la estructura global”, la forma general de su vida⁵⁷. De lo que se trata es de captar el lugar que tiene la creencia que busco comprender en entretrejo de los juegos del lenguaje y las formas de vida; lo que puede ser concebido solo si somos capaces de imaginar prácticas análogas en nuestra propia cultura. Lo importantes es “(...) producir una interpretación de la forma en que vive un pueblo que no sea prisionera de sus horizontes mentales, como una etnografía de la brujería escrita por una bruja, ni se mantenga sistemáticamente ajena a las tonalidades distintivas de sus existencias, como una etnografía de la brujería escrita por un geómetra”⁵⁸.

En la misma línea, Peter Winch, lector también de Wittgenstein nos dice:

“No perseguimos un estado en el que las cosas se nos aparezcan a nosotros tal y como se les aparecen a los miembros de S, aunque tal vez ese estado sea inaccesible de todos modos. Más bien estamos persiguiendo un modo de mirar las cosas que vaya más allá de nuestro modo previo de hacerlo en la medida en que, de alguna manera, se ha tomado en cuenta y se ha incorporado el modo propio que los miembros de S tienen de mirar las cosas.”⁵⁹

⁵⁶ Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor.... Op. cit.* p. 87.

⁵⁷ Cfr. Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa, 1987.

⁵⁸ Geertz, Clifford. *Conocimiento local*. Ensayos sobre la interpretación de las culturas. Barcelona: Paidós, 1994, p. 75.

⁵⁹ Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Traducción de María José Nicolau y Gloria Llorens. Barcelona: Paidós I.C.E, U.A.B, 1994, p. 65.

Geertz, como Winch, entienden que la comprensión es un proceso que requiere la ampliación de nuestra mirada del mundo para ser capaces de imaginar y de integrar el punto de vista del otro, punto de vista que nunca conoceremos tal cual él lo conoce porque simplemente “el tal cual él lo conoce” es una mera abstracción, pues nuestras creencias y cosmovisiones solo son concebibles como constituidas en una permanente relación con el mundo y con los otros. En ese sentido, sí podemos afirmar que la comprensión supone imaginar los estados mentales del otro, pero esto solo si estamos de acuerdo que la imaginación parte de una mirada particular y que viene cargada de una precomprensión del mundo. Esta mirada, como veremos, es el núcleo del tercer enfoque de la comprensión.

Para la hermenéutica de Gadamer la comprensión es un diálogo con el otro y como tal está condicionada por la tradición y el legado, por ello sostiene que la comprensión es siempre originariamente pre-comprensión.

(...) comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera. ¿Qué significa en realidad este desplazarse? Evidentemente no algo tan sencillo como “apartar la mirada de sí mismo”. Por supuesto que también esto es necesario en cuanto que se intenta dirigir la mirada realmente a una situación distinta. Pero uno tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación. Sólo así se satisface el sentido de “desplazarse”. Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que se desplaza a su situación.⁶⁰

Como vimos, la hermenéutica romántica entendía la comprensión como la reproducción de una producción originaria. “Por eso, podía colocarse bajo la divisa de que hay que llegar a comprender a un autor mejor de lo que él mismo se entendía.”⁶¹ Para Gadamer sí hay un sentido en el que la comprensión posterior posee una superioridad frente a la producción originaria, pero esta no reside en las supuestas capacidades empáticas del intérprete como sostenían Dilthey, sino que remite a una distancia insuperable entre el

⁶⁰ Gadamer, Hans George. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 375.

⁶¹ *Ibid.*, p. 366.

autor y el intérprete, distancia que está determinada por las diferencias históricas y culturales. En este sentido afirma:

El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo. (...) Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*.⁶²

Por eso el ingenuo presupuesto de la hermenéutica de Dilthey, según el cual las diferencias históricas y culturales son algo que deban ser superados por una suerte de desplazamiento del espíritu de una época a otra y así alcanzar una objetividad histórica es un error. En oposición a esto, para Gadamer el reconocimiento de esa distancia constituye una posibilidad positiva y productiva del comprender:

La distancia en el tiempo tiene evidentemente más sentido que la mera desconexión de los propios intereses sobre el objeto. La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas. Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito. No es sólo que cada vez se vayan desconectando nuevas formas de error y filtrando así todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas.⁶³

La distancia histórica y cultural que separa al intérprete del interpretado no son un problema sino un privilegio, pues enriquece los modos en que un fenómeno puede ser visto. No obstante, la pregunta que surge es qué tan distintos podemos ser:

¿Existen realmente dos horizontes distintos, aquél en el que vive el que comprende y el horizonte histórico al que éste pretende desplazarse? ¿Puede decirse en este sentido que hay horizontes cerrados? ¿Es siquiera pensable una situación histórica limitada por un horizonte cerrado? ¿O no será esto un nuevo reflejo romántico, una especie de robinsonada de la Ilustración histórica, la ficción de una isla inalcanzable tan artificiosa como el propio Robinson, el presunto fenómeno originario del *solus ipse*?⁶⁴

⁶² *Ibid.*, p. 366-367.

⁶³ *Ibid.*, p. 368- 369.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 374.

De la misma manera que para Gadamer no es posible la existencia de un sujeto aislado, independiente de los otros sujetos, la idea de un horizonte cerrado es inconcebible. El horizonte es por esencia movimiento, es un continuo desplazar, pero este desplazar no consiste ni en la empatía de una individualidad a otra, como pretendía la hermenéutica romántica de Dilthey o la “observación participante” de Malinowski, ni tampoco en la imposición de los propios criterios al otro que queda subordinado, como hizo Frazer en *La Rama Dorada*. Este desplazarse “(...) significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro.”⁶⁵ La comprensión entonces busca ganar un horizonte lo que quiere decir “(...) aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo un todo más grande y en patrones más correctos.”⁶⁶ Pero para ello debemos dejar decirnos algo por el otro, aceptar que ellos pueden tener razón y que nosotros, no. Solo así, solo si somos capaces de cuestionar nuestros propios prejuicios es que podremos abrirnos a los otros.

Para Gadamer la comprensión es fundamentalmente participación⁶⁷, comprender supone tomar conciencia de nuestros prejuicios para poder participar de la perspectiva del otro e integrarla a mi propia perspectiva, perspectiva que se encuentra en una constante transformación.

En *La lógica de las Ciencias Sociales* Habermas sostuvo que el pluralismo lingüístico de Wittgenstein no da lugar al encuentro con el otro, lo que es superado por Gadamer quien al introducir la dimensión histórica de los juegos de lenguaje abre el espacio para la comprensión entre diferentes juegos de lenguaje.⁶⁸ Mi tesis es que en la obra de Wittgenstein encontramos intuiciones sobre lo que significa comprender que van en una

⁶⁵ *Ibid.*, p. 375.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 362.

⁶⁸ Cfr. Habermas, Jürgen. *La lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos, 1988, p. 234.

línea muy parecidas a las ideas de Gadamer. Si bien es cierto que estas intuiciones no están del todo desarrolladas, lo que es muy fiel a su estilo, creo encontrar en la obra de su segunda etapa elementos que me permiten ahondar en esta propuesta. Para Wittgenstein como para Gadamer la comprensión no es entendida como un evento psicológico o privado sino que está inscrita en la praxis social. En los siguientes capítulos veremos que comprender una creencia para Wittgenstein es en primer lugar, poder ubicarla en un contexto en conexión con otras actividades, esto quiere decir que para comprender una creencia es necesario comprender una forma de vida; en segundo lugar debemos encontrar conexiones entre esas creencias, en principio ajenas y lejanas y mis propias creencias, es decir debo ser capaz de encontrar un vínculo entre los otros y yo, pues en el fondo no somos tan distintos. La comprensión tanto en Wittgenstein como en Gadamer desborda las subjetividades de quienes intervienen, pues la comprensión se da en ese espacio común que no es ni de uno ni de otro, sino que se da en un espacio que ha quedado transformado por la participación de cada uno.

Capítulo 2: Comprender una forma de vida

El objetivo de este capítulo es defender la primera parte de mi tesis: que para comprender una creencia extraña o ajena debo de ser capaz de ubicar aquella práctica en un contexto, de encontrar las conexiones entre aquella creencia y las otras creencias o actividades en las que se encuentra entramada, es decir, comprender una creencia es comprender la forma de vida a la que pertenece. Para ello, he dividido esta parte del trabajo en tres subcapítulos. En el 2.1 me centraré en el análisis de la naturaleza pragmática y social del lenguaje lo que nos conducirá al estudio de las nociones de juego de lenguaje y formas de vida. En el 2.2 me detendré en discutir si es que el dinamismo de los juegos del lenguaje y el carácter cultural de las formas de vida podrían conducirnos a sostener que las comunidades lingüísticas son inconmensurables. Veremos que lejos de un relativismo que afirme que los individuos de una comunidad determinada estén tan condicionados por su cultura que no pueden comprender las creencias de otros pueblos, Wittgenstein nos sugiere elementos que nos muestran mucha más cerca de esos otros de lo que podríamos imaginar. Finalmente, en el 2.3 nos centraremos en el análisis que Wittgenstein hace del papel de las certezas en el entramado de todas nuestras creencias. Con ello, quedaría claro que hay elementos comunes entre las diferentes cosmovisiones que harían posible la comprensión entre individuos que pertenecen a culturas distintas y que no habría tal cosa como una cultura radicalmente distinta a otra.

2.1 El lenguaje como institución social

En los años treinta, tras su vuelta a Cambridge, Wittgenstein cambió sus opiniones respecto a la naturaleza del lenguaje. Ya por estas épocas toma distancia de la teoría

pictórica del significado para defender una teoría del significado como uso. Como sabemos, en el *Tractatus* Wittgenstein postula que la función del lenguaje es la de representar o “figurar” los hechos. Para el primer Wittgenstein el mundo es la totalidad de los hechos⁶⁹ y este puede ser descrito por el lenguaje⁷⁰. Existe así por un lado, el mundo; por otro, la proposición que describe el mundo. Para el Wittgenstein de esta época estas dos entidades comparten una misma estructura y es en virtud de este isomorfismo que el lenguaje puede captar y representar los hechos del mundo⁷¹. Esta es la base de la teoría representacionalista del lenguaje que postula la correspondencia de la forma lógica entre hechos y sus proposiciones. Ahora, la proposición puede o no concordar con la realidad: puede ser una representación verdadera o falsa, lo que debe representar es un posible estado de cosas, y si es efectivo es verdadera. Lo que la representación figurativa representa es su *sentido* que está condicionado por la posibilidad de su verificación. Lo importante, lo esencial del lenguaje es que corresponde a la lógica del mundo y este es su *sentido*⁷². De ahí que las proposiciones “hoy es 17 de setiembre” o “parte de la memoria de los hombres puede ser borrada de manera selectiva sin causar daño cerebral” son proposiciones con *sentido* en tanto representan un estado de cosas de cosas lógicamente posibles del mundo, más allá de la inmediatez o no de sus mecanismos de verificación. En lo que quisiera llamar la atención es en la idea de la forma lógica. La forma lógica de una proposición es su estructura, pero esta se encuentra oculta por el lenguaje cotidiano:

El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los cuales todo sentido puede ser expresado sin tener una idea de cómo y qué significa cada palabra. Lo mismo que uno habla sin saber cómo se han producido los sonidos singulares.

El lenguaje corriente es una parte del organismo humano, y no menos complicada que él.

Es humanamente imposible captar inmediatamente la lógica del lenguaje.

El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca del pensamiento disfrazado; porque la forma

⁶⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza editorial, 1979, 1.1.

⁷⁰ *Ibid.*, 4.01.

⁷¹ *Ibid.*, 2.13, 2.15, 2.17, 2.18.

⁷² *Ibid.*, 2.221-2.225.

externa del vestido está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.

Los acomodamientos tácitos para comprender el lenguaje corriente son enormemente complicados⁷³.

Solo un lenguaje ideal, depurado de todos los elementos del lenguaje corriente, puede dar cuenta de nuestra actividad lingüística. Corresponde por tanto al análisis lógico develar la forma de la proposición y cómo está representa la realidad.

Se dice que Wittgenstein abandonó esta concepción del lenguaje cuando discutía en una caminata con Piero Sraffa, economista italiano y profesor también de Cambridge, y este se frotó el dorso de la mano bajo la barbilla, una seña de disgusto muy napolitana, y le preguntó qué es lo que eso representaba. Wittgenstein quedó tan desconcertado que no pudo responder a ello y según algunos⁷⁴ esto lo llevó a cambiar su concepción del significado. Más allá de si tuvo o no el impacto que algunos atribuyen a la anécdota, el hecho es que hacia los años 30 Wittgenstein se dio cuenta de que no podía haber una teoría uniforme del lenguaje. En una nota de 1929 Wittgenstein escribe “Sólo en el contexto de una proposición tiene una palabra significado: eso es como decir que es sólo cuando se le usa que una vara es una palanca. Solo la aplicación la convierte en palanca.”⁷⁵ La culminación de estas reflexiones en torno al significado como uso está expuesta en las *Investigaciones filosóficas*, obra principal de su segunda etapa.

Wittgenstein comienza Las *Investigaciones* enfrentándose a la teoría agustiniana del lenguaje. San Agustín sostenía una concepción correspondentista del significado: “cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra”⁷⁶. Wittgenstein sostiene que Agustín no logra diferenciar entre género de palabras, que está pensando en sustantivos como “mesa”, “silla”, “pan” y en nombre de personas; solo secundariamente en nombres de ciertas acciones y propiedades; pero no en otras como “cinco”, “¡oh!”, “y”. Imaginemos, nos dice

⁷³ *Ibid.*, 4.002.

⁷⁴ Cfr. Mehta, Ved. *La mosca y el frasco. Encuentros con intelectuales británicos*, México D.F: FCE, 1976, p.95.

⁷⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones filosóficas*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols, México D.F: UNAM, 1997, 14, p 49.

⁷⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas... Op. cit.*S1, p.17.

Wittgenstein, que envió a alguien a comprar y le doy una hoja que dice “cinco manzanas rojas”. Se la lleva a quien atiende y éste se dirige a la caja que tiene la etiqueta de “manzanas”; busca la palabra “rojo” en un muestrario de colores; recita la serie de números cardinales hasta la palabra “cinco” y por cada número saca una manzana del color de la muestra. En este caso, uno puede comprender a qué se refiere la palabra “manzana” y a qué se refiere la palabra “rojo”, pero qué ocurre con la palabra “cinco”, ¿cuál es el significado de esta palabra? Wittgenstein dice “No se habla en absoluto de tal cosa; solo de cómo se usa la palabra “cinco”.⁷⁷

La descripción que hace Agustín del lenguaje es correcta, pero solo en ciertos ámbitos. Wittgenstein pone como ejemplo la comunicación entre un albañil y su ayudante. El albañil construye un edificio y este le pide a su ayudante que le pase los materiales de construcción en el orden que le indique. Para este fin se sirven de un lenguaje que conste de palabras como “cemento”, “ladrillo”, “losa”, etc. Y así cada vez que el albañil grite una de estas palabras, el ayudante le llevará el objeto al que la palabra se refiera. La concepción agustiniana del lenguaje es apropiada para este particular sistema de comunicación; el problema es que no lo es para la totalidad de los dominios del lenguaje. Wittgenstein nos dice: “Es como si alguien explicara: “los juegos consisten en desplazar cosas sobre una superficie según ciertas reglas...”- y les respondiéramos: Pareces pensar en juegos de tablero; pero éstos no son todos los juegos.”⁷⁸ Existe, pues, una multiplicidad de “juegos” que la descripción agustiniana del lenguaje no logra explicar.

Íntimamente ligado a esta concepción del lenguaje está el problema de la “enseñanza ostensiva de palabras” que establece una conexión asociativa entre la palabra y la cosa. Lo que nos dice Wittgenstein es que la enseñanza ostensiva solo funciona bajo una determinada instrucción: “Con una diferente instrucción de la misma enseñanza ostensiva habría producido una comprensión enteramente diferente.”⁷⁹ Esto quiere decir que aprender la conexión entre una palabra y la cosa siempre requiere de un contexto. En el

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid* S 3, p 21.

⁷⁹ *Ibid* S 6, p 23.

Cuaderno azul nos dice: “Expliquemos, pues, la palabra “tove” señalando a un lápiz y diciendo “esto es un tove” [...] La definición ostensiva “esto es tove” puede ser interpretada ahora de múltiples maneras. [...] Puede interpretarse, pues, que la definición signifique: “Esto es un lápiz”, “esto es redondo”, “esto es madera”, “esto es uno”, “esto es duro”, etc.”⁸⁰ Para Wittgenstein preguntarnos por el significado de una palabra no hace más que confundirnos. En el mismo libro nos dice: “Las preguntas ¿qué es longitud?, ¿qué es significado?, ¿qué es el número uno?, etc. producen en nosotros un espasmo mental. Sentimos que no podemos señalar a nada para contestarlas y, sin embargo, tenemos que señalar a algo. (Nos hallamos frente a una de las grandes fuentes de confusión filosófica: un sustantivo nos hace buscar una cosa que le corresponda.)”⁸¹ De ahí su famosa recomendación: “No pregunte por el significado, pregunte por el uso” y en las *Investigaciones* aclara: “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje”⁸².

El párrafo 120 de las *Investigaciones* es crucial para comprender la noción de significación como uso: “Se dice: no importa la palabra, sino su significado; y se piensa con ello en el significado como en una cosa de la índole de la palabra, aunque diferente de la palabra. Aquí la palabra, ahí el significado. La moneda y la vaca que se puede comprar con ella. (Pero por otra parte: la moneda y su utilidad)”⁸³ Wittgenstein critica las teorías que ven la relación de la palabra y su significado como la moneda y la vaca que se puede comprar con ella y nos sugiere ver la moneda como una herramienta que tiene ciertos usos y funciones. La moneda solo es una herramienta de intercambio inserta en un sistema comercial, sin el cual la moneda no tendría ninguna función. De la misma manera si nos preguntamos por el significado de las palabras debemos considerar el modo en que se emplean, el contexto en el que se emplea y la función que cumplen en el contexto. Wittgenstein desarrolla esta idea bajo la conocida analogía con una caja de herramientas. Ya en la *Gramática Filosófica*, recopilación de notas escritas entre 1931 y 1934, escribe:

⁸⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Traducción de Francisco García Guillén. Madrid: Tecnos, 1968, p. 28.

⁸¹ *Ibid*, p. 27.

⁸² Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones...Op. cit.* S 43, p. 61.

⁸³ *Ibid*, S 120, p. 127.

El lenguaje es como una colección de herramientas muy diversas. En esta caja de herramientas hay un martillo, una segueta, una escala, una plomada, un botecito para el pegamento y el pegamento. Muchas de las herramientas se encuentran relacionadas entre sí por forma y uso; las herramientas pueden ser divididas incidentalmente en grupos de acuerdo con la relación que mantengan. Pero los límites de estos grupos serán con frecuencia más o menos arbitrarios, y hay diversos tipos de relación que se cruzan entre sí⁸⁴.

Esta idea reaparece en las *Investigaciones*:

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, clavos y tornillos.- Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras.(Y hay semejanzas aquí y allí)

Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras no son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su empleo se nos presenta tan claramente [...]

Es como cuando miramos la cabina de una locomotora: hay allí manubrios que parecen todos más o menos iguales. (Esto es comprensible puesto que todos ellos deben ser asidos con la mano.)⁸⁵

El mensaje es que así como una herramienta es una herramienta en tanto cumple con una función determinada; la palabra adquiere su significación por el uso concreto que se hace de ella. No puede, pues, existir como se pensaba en el *Tractatus* una única función para todas las palabras de nuestro lenguaje: las palabras no son meros nombres que corresponden o representan a los objetos; las palabras son instrumentos que cumplen múltiples funciones y su uniformidad es solo aparente. Ahora bien la naturaleza heterogénea y dinámica del lenguaje no significa que una palabra signifique una cosa para alguien y otra distinta para otros sin más: el lenguaje tiene que estar regido por reglas ¿Cómo entonces conciliar por un lado, el dinamismo esencial de nuestro lenguaje y por otro, el estar gobernado bajo un orden? Wittgenstein responde a esto con la noción de “juegos de lenguaje”.

Según cuenta el físico matemático Freeman Dyson el origen de esta idea tuvo lugar en uno de sus encuentros: “Un día, al pasar por un campo en el que se estaba jugando un

⁸⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Gramática filosófica*. Traducción de Luis Felipe Segura. México D.F: UNAM, Instituto de Investigaciones filosóficas, 1992, S 31, II, p. 125-127.

⁸⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones ... op.cit.* 11, I.

partido de fútbol, se le ocurrió por vez primera la idea de que en el lenguaje combinamos **juegos con palabras**. Una idea central de su filosofía, el concepto de “juego lingüístico”, tuvo al parecer su génesis en este incidente.”⁸⁶ En lo que quisiera llamar la atención de la anécdota es que desde sus orígenes el concepto de “juegos de lenguaje” puso el énfasis en la relación que se establece entre el lenguaje y la acción.

Wittgenstein, fiel a su estilo, nunca da una definición de lo que entiende por este concepto, entre otros motivos, porque la heterogeneidad del lenguaje dificultaría una única explicación que sea válida para todos los casos. No obstante hay algo que hace que los múltiples casos puedan ser entendidos bajo el término “juegos de lenguaje”. En lo que sigue intentaré esclarecer el alcance de este término.

La noción de juegos de lenguaje (*Sprachspiel*) es introducida en la *Gramática filosófica*, pero es una idea que puede rastrearse desde sus obras más tempranas. Siguiendo a Baker y Hacker “Puede remontarse, aunque con transformaciones y reorientaciones distintas, a la crítica de las tesis de que las proposiciones atómicas son lógicamente independientes entre sí”⁸⁷ y que como sabemos fueron la piedra angular del *Tractatus*. En las *Observaciones filosóficas* comienza a concebir las proposiciones como pertenecientes a un sistema, el lenguaje es entendido como un cálculo lógico sintáctico, de ahí la analogía con el juego de ajedrez. Para Wittgenstein el ajedrez no consiste en los movimientos físicos de las piezas, sino en el movimiento de dichas piezas según *ciertas reglas* conforme a una gramática. La importancia de las reglas en el juego de ajedrez como en el lenguaje es fundamental: son reglas autónomas, esto quiere decir que no pueden ser justificadas por una realidad que le es ajena (i); son reglas arbitrarias en el sentido de que podrían ser diferentes, no obstante si se cambian, se cambia también de juego con todo lo que ello supone (ii); finalmente, así como las reglas determinan los posibles movimientos de las piezas de ajedrez, la sintaxis lógica de las palabras determinan su lugar en la gramática

⁸⁶ Malcom, Norman. “Recuerdo de Ludwig Wittgenstein”, en: Ferrater Mora (ed), *Las Filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Ediciones Oikos-Tau, 1966, pp. 69-70 (negritas en el original).

⁸⁷ Baker, G.P y Hacker, P.M.S. *Wittgenstein. Understanding and meaning*, volume 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, p.89 (la traducción es mía).

(iii).⁸⁸ Ya cuando introduce el término *Sprachspiel* empieza a cuestionar la concepción del lenguaje como un cálculo. En la *Gramática filosófica* escribe:

Puedo únicamente describir juegos del lenguaje o cálculos; es irrelevante si uno los quiere llamar luego cálculos, con tal de que no dejemos que el uso del término general nos impida examinar cada caso particular que queremos juzgar.

Podría igualmente decir de un niño: “puede usar la palabra. Sabe cómo se usa. Pero lo que esto quiere decir lo veo únicamente cuando pregunto: ¿cuál es el criterio para este conocimiento? No se trata de la capacidad de formular reglas.

¿Cuál es el signo de que alguien comprende un juego? ¿Debe poder formular las reglas? ¿No es también un criterio el que él pueda jugar el juego, es decir, que juegue sencillamente?⁸⁹

Acá podemos ver cómo la noción del lenguaje como cálculo en analogía con el juego de ajedrez le empieza a quedar estrecha para dar paso a una concepción de juego más libre. La posibilidad de jugar el juego radica no tanto en el conocimiento de sus reglas como en el dominio de una técnica. Más adelante agrega:

¿Comprendo la palabra “magnífico” cuando sé cómo y en qué ocasiones es usada por las personas? ¿Es eso suficiente para que yo pueda usarla? O sea, usarla con convicción, por así decirlo.

¿No podría conocer este uso y seguirlo, no obstante, sin comprensión? (Como, en cierto sentido, seguimos el canto de los pájaros.) ¿No consiste entonces la comprensión en algo distinto, en sentir esas expresiones “en el propio pecho”, en tener la experiencia de las mismas? –Deben tomar parte en *mi* vida.

Ahora bien, el lenguaje interviene en mi vida. Y lo que se llama lenguaje es un ser que consiste de partes heterogéneas, y la manera en que interviene en la vida es infinitamente diversa.⁹⁰

Dos cambios de suma importancia empiezan a notarse ya en esta obra. El primero de ellos es el cuestionamiento del lenguaje como cálculo. Si bien Wittgenstein en esta obra alude

⁸⁸ *Ibid*, p.90.

⁸⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Gramática filosófica*. Traducción de Luis Felipe Segura. México D.F: UNAM, Instituto de Investigaciones filosóficas, 1992, S 26, p. 117.

⁹⁰ *Ibid*, S 29, p.123.

constantemente al juego de ajedrez para comprender la naturaleza del lenguaje ⁹¹ , también afirma que este no le es suficiente:

Dije que el significado de una palabra es el papel que desempeña en el cálculo del lenguaje. (Lo comparé con una pieza en el ajedrez.) Imaginemos ahora cómo se calcula con una palabra, por ejemplo, con la palabra rojo. Se nos dirá en qué lugar se encuentra el color, qué forma y qué tamaño tiene la mancha coloreada o el cuerpo coloreado, si se trata de un color puro o de una mezcla, si es oscuro o claro, si permanece constante o cambia, etc. Se sacan conclusiones de las proposiciones, se traducen en diagramas y en conductas, se dibuja, se mide, se calcula. Pero pensemos en el significado de la palabra “oh”. Si se nos pregunta por él, diremos: “oh” es un suspiro; decimos, por ejemplo, “¡oh, ya está lloviendo otra vez!”, etc. Y con ello se habría descrito el uso de la palabra. Pero, ¿qué es lo que ahora corresponde al cálculo, al complicado juego que jugamos con otras palabras? No hay nada comparable en el uso de las palabras “oh”, “hurra” o “hmm”.⁹²

El segundo cambio importante es que el lenguaje empieza a ser entendido como parte de la vida, como un elemento que se integra en la vida de múltiples maneras. El desarrollo de estas dos intuiciones será fundamental en las *Investigaciones*. Acá su concepción del lenguaje toma finalmente distancia de la analogía con el juego de ajedrez para estar más cerca del juego libre, como sugiere la palabra “game”. Esto tiene como consecuencia que las reglas ya no son entendidas como un cálculo, o en todo caso no para todos los juegos del lenguaje, sino que la complejidad y rigidez de las reglas van a variar en función del tipo de juego que se está jugando. Reglas que además serán fijadas por la comunidad de la que somos parte e integradas con otras actividades en la corriente de la vida. El lenguaje, como el juego, será entendido como una actividad social.

Como hemos visto, el significado de las palabras está determinado por su uso en el lenguaje, uso que puede variar dependiendo del juego del que es parte. Ahora bien, cada juego de lenguaje requiere sus propias reglas a fin de que cada palabra pueda cumplir su función. Wittgenstein llama a estas “reglas de uso” gramática y con ello alude tanto a los elementos lingüísticos como extralingüísticos del contexto donde la palabra adquiere su sentido. La gramática para Wittgenstein tiene un significado distinto al usual: no es un

⁹¹ *Ibid*, I, S 1, 2, 11, 12, 13; II, 18, 19, 26.

⁹² *Ibid*, II, S 31, p. 127.

sistema de reglamentación formal del lenguaje sino que involucra todos los aspectos interdependientes de un mismo comportamiento social⁹³. Por ello, nos dice que “[e]ntender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica”⁹⁴. Dominar una técnica significa entender cómo hacer cosas con palabras, cómo ser parte del juego del lenguaje en una comunidad. Las palabras son acciones porque aprender a hablar es aprender a actuar. Por ello cuando nos presenta por primera vez en las *Investigaciones* lo que entiende por juego del lenguaje nos dice que es el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretreído.”⁹⁵ De tal manera que comprender el significado de una palabra supone comprender la multiplicidad de actividades de la comunidad en la que esa palabra cobra su sentido. En palabras de Hacker: “Lo que los niños aprenden no es cómo traducir sus pensamientos y deseos a palabras, sino cómo pedir, exigir, rogar, insistir, preguntar y responder a preguntas, llamar a gente y responder a los llamados, decirle a la gente cosas y escuchar lo que otros cuentan; en breve, *aprenden a ser humanos; no Homo sapiens, sino Homo loquens.*”⁹⁶ Por ello, nos dice que “seguir una regla”⁹⁷ es una costumbre, una práctica⁹⁸, implica el dominio de un complejo conjunto de técnicas, “seguir una regla” es una práctica entre múltiples prácticas con las cuales está relacionada.

Con esto se supera la concepción del *Tractatus* de un lenguaje como *espejo* de la realidad para convertirse en *parte constitutiva* de la realidad. La gramática ya no es susceptible de corrección por parte de la realidad, y en ese sentido afirma que es *arbitraria*⁹⁹. Esto no significa, como apunta Hacker, que las reglas de la gramática “(...) sean caprichosas, discrecionales, carentes de importancia, un asunto de elección individual, fácilmente

⁹³ Bouveresse, J. *La Notion de “Grammaire”* en López de Santa María, Pilar. *Introducción a Wittgenstein*. Barcelona: editorial Herder, 1986, p. 114.

⁹⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones... Op. cit.*, S 199, p.201

⁹⁵ *Ibid.*, S7, p. 25.

⁹⁶ Hacker, P.M.S. “El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein” en: Padilla, Jesús (ed.) *Antropología de Wittgenstein*, Madrid: Plaza y Valdes editores, 2011, p.22-23.

⁹⁷ Sobre la discusión de lo implica seguir una regla. Cfr. Kripke, Saul, *Wittgenstein: On Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford, 1982; Mc Dowell, John. “Wittgenstein On Following a Rule” en *Synthese* 58 (1984), pp.325-363; McGinn, Colin. *Wittgenstein On Meaning*, Blackwell: Oxford, 1984.

⁹⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones... Op. cit.*, S 199, p.201

⁹⁹ *Ibid.*, S 497, P.331

modificables o que otras reglas pudieran funcionar igualmente bien. Significa más bien que no se puede decir de ellas que están bien o mal, que son correctas o incorrectas en relación a cómo sean las cosas en la realidad. Significa que son reglas constitutivas (...).”¹⁰⁰

Se entiende entonces por qué se afirma que “La expresión “juego de lenguaje” debe poner de relieve que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”¹⁰¹ y es que el lenguaje en tanto práctica social refleja los diversos aspectos de la comunidad que lo usa. Así, por ejemplo si yo voy al Polo norte veré que el hielo es de un solo color y para ello uso el nombre de “blanco”, pero los esquimales, empujados por las condiciones de su vida, alcanzan a diferenciar 64 tipos de blanco y para cada uno tienen un nombre. Wittgenstein nos dice “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 negación. E innumerables otros.- E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.”¹⁰²

Pero entonces, si cada comunidad es la que fija la gramática de nuestro lenguaje; si cada comunidad fija el significado de nuestras palabras; si las convicciones, certezas y saberes prácticos son configurados por las múltiples formas de vida parece inevitable toparnos con cierto hermetismo cultural. Y es que efectivamente Wittgenstein parece alimentar esta postura:

También decimos de una persona que es transparente. Pero para estas consideraciones es importante que una persona pueda ser un completo enigma para otra. Eso es lo que experimentamos cuando uno llega a un país extraño con tradiciones completamente extrañas; e incluso cuando se domina la lengua del país. No se entiende a la gente. (Y no porque uno no sepa lo que se dicen a sí mismos.) No podemos rencontrarnos en ello.¹⁰³

Creo que sostener desde la obra de Wittgenstein que hay formas de vida que son completamente extrañas e inaccesibles es una simplificación. El error de esta lectura parte fundamentalmente de lo que se está entendiendo por “formas de vida”: defender un

¹⁰⁰ Hacker, P.M.S. “El enfoque...” *Op. cit.*, p.27

¹⁰¹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones... op. cit.*, S 23, p. 39.

¹⁰² *Ibid.*, S 19, p. 31

¹⁰³ *Ibid.*, p. 511.

relativismo cultural supone entender el término “formas de vida” como meros marcos socioculturales, desatendiendo así la importancia que Wittgenstein le da a nuestra condición humana en tanto natural o biológica.

En el siguiente subcapítulo retomaré y desarrollaré este punto. Explicaré qué es lo que se entiende por relativismo y defenderé que esta lectura es sesgada e incompleta. Para ello, me centraré en dos cuestiones: (i) La heterogeneidad de los juegos del lenguaje y (ii) el carácter cultural y a la vez natural de la(s) forma(s) de vida.

2.2 La controversia relativista

En el subcapítulo anterior vimos cómo el dinamismo del lenguaje y el énfasis cultural en la noción de forma de vida *podrían* conducir a cierto relativismo. En esta parte del trabajo quisiera detenerme en revisar si esto es efectivamente cierto, si es que Wittgenstein está comprometido con alguna forma de relativismo o no y si es así, de qué tipo de relativismo se trata.

En líneas generales podríamos decir que el relativismo afirma que los individuos de una cultura determinada están tan condicionados por su contexto que no pueden comprender las creencias de otras culturas. Esto parece ser lo que defiende Whorf cuando sostiene que la imagen del Universo varía de lengua a lengua. Para Whorf la estructura del lenguaje que uno utiliza condiciona la comprensión del mundo. De ahí que lenguas de procedencia distintas, como por ejemplo la lengua de los indios hopi y el inglés configuran mundos distintos; se encuentran separadas por un abismo. En uno de sus análisis dedicado a la lengua hopi concluye por ejemplo que es “(...) una ilustración de cómo las lenguas producen una organización de experiencia”¹⁰⁴ y luego agrega: “Nos sentimos inclinados a pensar en el lenguaje como una simple técnica de expresión, y no nos damos cuenta de que antes que nada es una clasificación y distribución de toda la corriente de experiencia sensorial que resulta dentro de un determinado orden del mundo, un cierto segmento del

¹⁰⁴ Whorf, Benjamin Lee. “Los aspectos puntuales y segmentativos de los verbos en Hopi” en *Lenguaje, pensamiento y Realidad*. Traducción de José M. Pomares. Barcelona: Barral editores, 1971, p. 71

mundo que encuentra fácil expresión mediante el tipo de significados simbólicos que utiliza el lenguaje.”¹⁰⁵ Para Whorf el lenguaje organiza nuestra experiencia del mundo.

Esta misma idea fue defendida por Kuhn. Para este autor científicos pertenecientes a tradiciones diferentes no perciben la realidad de la misma manera, en cierta manera viven en mundos diferentes; de ahí que sea imposible compararlos bajo el mismo criterio, por tanto son inconmensurables. De tal manera que “(...) cuando Aristóteles y Galileo miraron a piedras oscilantes, el primero vio una caída forzada y el segundo un péndulo (...) aunque el mundo no cambia con un cambio de paradigma el científico después trabaja en un mundo diferente”¹⁰⁶. Líneas más adelante afirma:

(...) quienes proponen los paradigmas en competencia practican sus profesiones en mundo diferentes. Unos contienen cuerpos forzados que caen lentamente y otro (*sic*) péndulos que repiten sus movimientos una y otra vez. En un caso, las soluciones son compuestas, en otro, mezclas. Uno se encuentra inserto en una matriz plana del espacio, el otro en una curva. Al practicar sus profesiones en mundos diferentes, los dos grupos de científicos ven cosas diferentes cuando miran en la misma dirección desde el mismo punto¹⁰⁷.

Lo central de esta tesis es que las diferencias importantes entre distintos sistemas de creencias suponen diferencias en la estructura semántica de los lenguajes en que estos se manifiestan y que estas diferencias generan la inconmensurabilidad. De ahí que, representantes de paradigmas científicos diferentes hablen idiomas diferentes.

La idea de que la realidad es relativa a un lenguaje que da sentido al mundo o que organiza nuestra experiencia fue criticada por Davidson en *De la idea misma de un esquema conceptual*. En las primeras líneas del artículo objeta las tesis defendidas por Whorf y Kuhn: “Whorf quiere demostrar que la metafísica hopi es tan ajena a la inglesa, que no pueden “ser calibradas”, pero utiliza el inglés para transmitir los contenidos de las oraciones hopi. Kuhn es brillante para explicar cómo eran las cosas antes de la revolución

¹⁰⁵ *Íbid.*

¹⁰⁶ Kuhn, T *La estructura de las revoluciones científicas*, México DF: Fondo de cultura económica, 2006, p 191

¹⁰⁷ *Íbid.*, p 233.

usando, ¿qué más? Nuestro lenguaje post-revolucionario.”¹⁰⁸ Davidson sostiene que afirmar la inconmensurabilidad y el relativismo que esta supone es contradictorio, pues no hay otra manera de postular tal tesis que desde una posición privilegiada, ¿desde dónde podría yo afirmar que no es posible comparar teorías distintas y la aceptación del relativismo sino desde aquel lugar que me permite concebirlas todas y pronunciar semejante tesis? Conclusión que es incoherente dentro del pensamiento de Whorf y Kuhn. De otro lado, y es aquí donde reside su principal argumento, critica la posibilidad de esquemas conceptuales radicalmente distintos, ¿si los esquemas conceptuales fueran tan radicalmente distintos entre sí y por ello ininteligibles, cómo entonces podría saber de ellos? Para ser inteligible tendrían que formar parte de nuestro propio esquema conceptual, si es que acaso existe tal cosa. Veamos sus argumentos.

Davidson considera que para diferenciar esquemas conceptuales alternativos estos deben estar asociados a lenguajes que no son intertraducibles, es decir, deben presentar fallos de traducibilidad.¹⁰⁹ Davidson aborda los dos posibles fallos de traducibilidad: los fallos totales y los fallos parciales. Al analizar los fallos totales de traducibilidad, centra su crítica en la separación entre esquema y contenido, a la idea de que el esquema conceptual organiza o sistematiza algo que ya nos viene dado (el mundo, la naturaleza). Para Davidson aceptar esto no tiene sentido, pues supondría afirmar que ambos mundos comparten una ontología común. Uno podría sostener, por ejemplo, que una cultura organiza el mundo de una manera diferente porque descubrimos términos que nosotros no tenemos, pensemos en los 64 tipo de blancos que diferencian los esquimales; pero para dar sentido a esas diferencias necesitamos una ontología común para los dos lenguajes. De ahí que la idea de un lenguaje con un aparato referencial radicalmente distinto se autoelimina¹¹⁰. Davidson analiza también la posibilidad más modesta de un fallo parcial, esto es, que los hablantes estén en la capacidad de interpretar al menos una parte del lenguaje del otro.

¹⁰⁸ Davidson, Donald. “On the very idea of a conceptual scheme” (1974) En: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 184 (la traducción es mía).

¹⁰⁹ *Íbid.*

¹¹⁰ *Íbid.*, p. 186-195.

Para Davidson el punto de partida de la interpretación está guiado por el principio de caridad. En “Thought and talk” nos habla del principio de la caridad como una coherencia entre la conducta, las creencias y los deseos del otro, lo que supone considerarlo como racional¹¹¹. La idea es que si soy incapaz de atribuir creencias, deseos y conductas a una criatura, no podría si quiera reconocerlo como un sujeto: “Si nosotros no podemos encontrar la manera de interpretar las aseveraciones y otras conductas de una criatura como revelando un conjunto de creencias largamente consistentes y verdaderas a partir de nuestros propios estándares, no tenemos razón de concebir a esa criatura como racional, como teniendo creencias, o como diciendo algo.”¹¹²

Entonces si para que la interpretación sea posible, debo de atribuir al otro un sistema coherente de creencias, deseos y conductas, lo que no es otra cosa que concebirlo como racional; se deduce que no puede haber sistemas de creencias o “esquemas conceptuales” radicalmente diferentes. De hecho, imaginar una creencia radicalmente distinta a tal punto que no pueda darle ningún sentido es un sinsentido, pues esto quiere decir que ni siquiera podría atribuirle creencia alguna. Así, si tomamos el relativismo en serio, tendríamos que aceptar las insuperables divergencias desde el punto de partida, pero si este fuera el caso ni siquiera serían vistos como agentes a los cuales podemos atribuirles creencias. De todo esto se sigue que la interpretación requiere de estándares compartidos, por lo menos referidos a la consistencia de los sistemas de creencias. Luego de ello, puede venir el desacuerdo o la interpretación de una conducta o creencia como irracional, pero esto solo tiene sentido desde un acuerdo inicial, de la misma manera que solo a alguien que considero racional puedo atribuir una acción como irracional.

El principio de caridad se constituye como una condición necesaria para que la interpretación sea posible. El intérprete debe ser capaz de imaginar ser el otro y así comprender el sentido de la creencia en un todo mayor. El intérprete no impone, como

¹¹¹ Davidson, Donald. “Thought and Talk” (1975) En: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 159.

¹¹² Davidson, Donald. “Radical Interpretation” (1973) En: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 137.

algunos han entendido, sus propios estados mentales, sino que imagina los estados mentales del otro a partir de su propia experiencia, a partir de lo que este cree que haría en esas circunstancias.¹¹³ El intérprete inicialmente atribuye unos estados mentales determinados al otro, pero estas atribuciones son vistas por Davidson como “teorías al paso”, susceptibles de ser modificadas a partir de la relación que se vaya construyendo entre el intérprete y el agente. De ahí que la idea de un sistema cerrado de creencias en el sentido de ser inconmensurable y el relativismo que esto supone no tiene cabida.

En este sentido, creo al igual que Davidson que el relativismo se autorefuta, pero que además es moralmente irresponsable. Como dice Putnam, “la falta de responsabilidad filosófica de una década puede convertirse en la tragedia política real de unas décadas más tarde. Y la deconstrucción sin reconstrucción es irresponsabilidad.”¹¹⁴ En lo que sigue intentaré demostrar que la autonomía de los juegos del lenguaje y de las formas de vida no supone inconmensurabilidad.

2.2.1 La autonomía de los juegos del lenguaje

Una de las razones en la que se sustenta la lectura relativista es la arbitrariedad¹¹⁵ de los juegos del lenguaje, esto quiere decir que no existe un significado “absolutamente correcto” sino que significado de una palabra dependerá de su contexto. De ahí que Wittgenstein critique la idea de una esencia o uniformidad en nuestro lenguaje:

(...) podría objetarse (...): “¡Tú cortas por lo fácil” Hablas de todos los juegos de lenguaje posibles, pero no has dicho en ninguna parte qué es lo esencial de un juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Qué es común a todos esos procesos y los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje (...).” Y eso es verdad.- En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada

¹¹³ Sobre la crítica a la lectura del principio de caridad como una forma de etnocentrismo y un nuevo enfoque de la simulación y empatía. Cfr. Quintanilla, Pablo, “El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro”. En: López Maguiña, Santiago y otros (eds). *Estudios Culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, 2001.

¹¹⁴ Putnam, Hilary. *Cómo renovar la filosofía*. Traducción de Carlos Laguna. Madrid: Cátedra, 1994, p.175.

¹¹⁵ Para una discusión detallada sobre la arbitrariedad de nuestra gramática Cfr. Hacker, P.M.S, “The arbitrariness of grammar and the bounds of sense”, en *Wittgenstein: Mind and Will*, vol. 4 de *An Analytic Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1996.

en absoluto común a todos esos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos.¹¹⁶

Pero si esto es así, si no hay nada en común entre los múltiples juegos de lenguaje y sabemos además que el significado de una palabra quedará fijado por su contexto (recordemos que el juego de lenguaje es el todo formado por el lenguaje con las acciones con las que está entrelazado) ¿debemos entender los juegos del lenguaje como entes herméticos, aislados unos de otros?, ¿estamos ante “islas lingüísticas”?, ¿la distancia entre ellas es insalvable?, ¿cómo entender el famoso párrafo “Cuando cambian los juegos de lenguaje cambian los conceptos y, con estos, los significados de las palabras”¹¹⁷? Porque si los contextos que determinan los juegos de lenguaje imposibilitan reconocer los significados ajenos de otros juegos de lenguaje entonces Wittgenstein sería un relativista radical.

Wittgenstein sugiere que las relaciones entre los múltiples juegos de lenguaje son complejas y variadas y que si bien no hay nada común entre ellos, sí hay un criterio que permite identificarlos como parte de un grupo.

Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos “juegos”. Me refiero a juegos de tablero, juegos de carta, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos?-No digas: “*Tiene que haber algo común a todos ellos o no los llamaríamos “juegos” – sino mira si hay algo común a todos ellos. Pues si miras no verás por cierto algo que sea común a todos ellos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de carta: aquí encuentras muchas correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. (...) Y podemos recorrer así los muchos otros grupos de juegos. Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen.*

Y el resultado reza así: Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle.¹¹⁸

¹¹⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones... Op. cit.*, IF 65.

¹¹⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*. Traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona: Gedisa, 1988, S 65.

¹¹⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones... Op.cit.*, S 66.

El criterio entonces que permite identificar la manera en cómo se agrupan los distintos juegos de lenguaje es el de la semejanza. Wittgenstein llama a esta cercanía entre los usos de una palabra en los diversos juegos de lenguaje “parecidos de familia” y utiliza esta expresión para retratar los diversos parecidos que se dan de manera análoga entre los miembros de una familia: yo puedo parecerme a mi mamá y mi mamá puede parecerse a su hermana, pero yo puedo no parecerme a ella. El punto central de esta idea es que necesariamente hay algo que se mantiene, aunque ese algo no esté presente de principio a fin. Y esto es lo que sucede con nuestro lenguaje: los significados de las palabras pueden cambiar dependiendo el juego del lenguaje que se está jugando, pero en estos cambios hay un elemento que se mantiene, aunque este elemento no esté definida de una vez y para siempre. Lo importante es que los cambios semánticos dejan ver una identificación clara entre, por lo menos, las sucesivas etapas de esos cambios. Esto va en la misma línea de la crítica de Davidson a Kuhn: debe haber una continuidad, un parecido entre las diferentes etapas para pronunciarnos sobre los cambios en la historia, lo que nos permite hablar de etapas prerrevolucionarias en un lenguaje revolucionario.

Hay, pues, en los cambios semánticos necesariamente una zona en la que identificamos un punto de encuentro. No es posible hablar de un mismo término y asumir la ausencia de contacto entre ellos. Esto quiere decir que no hay esencias ni universales, pero sí similitudes que se entrecruzan. Ahora, estos cambios están sometidos a los límites de la propia práctica: es el contexto en el que nos encontramos inmersos quien condiciona el alcance significativo de las palabras. Como vimos, el significado de las palabras no es algo que esté más allá de nosotros, no es parte de una realidad que nos es ajena a partir de la cual podamos corregirlo; es parte *constitutiva* de nuestro mundo, es parte integral de una forma de vida que responde a intereses y propósitos determinados.

La importancia de los parecidos de familia es fundamental, pues es lo que nos posibilita reconocer los diversos usos de las palabras a pesar de que respondan a intereses o propósitos distintos. El ejemplo que usa Cyril Barret es claro. Nos cuenta que los Karem no consideran en su categoría de “pájaros” (*yakt*) a los casuarios ya que, como sabemos, no vuelan y sí consideran a los murciélagos en esta categoría porque tienen alas y sí vuelan. Y

así, nos dice, hay comunidades que incluyen en la categoría de “pájaro” no solo a los murciélagos sino también a algunos insectos e incluso a los aviones ya que todas son cosas que vuelan. Y agrega:

Esto puede comportar alguna arbitrariedad en la elección de qué semejanzas clasificar bajo un término general. Pero no es completamente arbitrario. Tiene que haber semejanzas objetivas, sobre las que el clasificador no tiene control. Así, aunque puede haber un cierto elemento de relatividad en la elección de semejanzas, no hay inconmensurabilidad. Todos podemos entender lo que los Karem entienden por “yakt” y otros por su concepto omnicomprendivo de pájaro como criatura voladora. Incluso un angloparlante puede admitir que Wittgenstein incluya los solitarios, los acertijos y el corro (*Reigenspiele*) en la categoría de “games”, puesto que en alemán caerían bajo el rótulo de *spiel* (que corresponde más a “play” que a “game”).¹¹⁹

No creo, pues, que la autonomía de los juegos del lenguaje suponga inconmensurabilidad. No existe pues un alejamiento tal para afirmar que desde un juego de lenguaje no es posible comprender otros. Esto se ve quizá con mayor claridad en la relación entre el creyente y el no creyente: los creyentes tienen un uso religioso de las palabras, mientras que los no creyentes, uso laico y esto se muestra en su conducta. No obstante, la *cercanía* entre los términos que un grupo u otro usan hace posible que en un sentido importante se puedan comprender. Esto lo veremos con mayor detenimiento en el siguiente subcapítulo.

2.2.2 La autonomía de las formas de vida

El concepto de forma de vida (*Lebensform*) aparece tan solo cinco veces en las *Investigaciones filosóficas*, una vez en los *Cuadernos* y en algunos otros fragmentos de su obra póstuma. No obstante, a las escasas apariciones del término casi todos los intérpretes están de acuerdo en su enorme importancia en el pensamiento de Wittgenstein.¹²⁰

¹¹⁹ Barrett, Cyril. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Traducido por Humberto Marraud González. Madrid: Alianza editorial, 1991, p.214.

¹²⁰ Max Black y Newton Garver son de los pocos que sostiene que este término no tuvo una significación importante para Wittgenstein. Cfr. Black, Max. “Lebensform and *Sprachspiel* in Wittgenstein’s Later Work” en: *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought*. Leinfellner, E. W y otros (eds.), Hölder-Pichler-

La vaguedad relativa de este término ha generado una de las mayores polémicas en la obra de Wittgenstein. Las interpretaciones en torno a este concepto oscilan entre quienes sostienen que hay una diversidad de *formas de vida*, enfatizando así el carácter específicamente cultural del término y quienes consideran que se trata de una forma de vida *única*, la humana. Entender la forma de vida como una diversidad de formas culturales puede conducirnos al relativismo, entender la forma de vida como forma de vida humana nos permite pensar en una ética universalista. Como indiqué en el subcapítulo anterior, creo que las dos lecturas son válidas y responden a la preocupación central de Wittgenstein, por ello son interpretaciones que no pueden darse de manera separadas sino que por el contrario son complementarias.

Las interpretaciones que entienden las formas de vida en un sentido cultural sostienen que el concepto de *Lebensform* presupone en sí mismo su pluralidad. El famoso párrafo “Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir- son *formas de vida*”¹²¹ es clave para esta lectura. Para Wittgenstein lo dado representa aquello que heredamos y aprendimos de manera espontánea en el transcurso de nuestras vidas cotidianas. De manera espontánea porque lo dado no representa ningún tipo de conocimiento: tiene más bien un carácter eminentemente práctico y consiste en maneras de actuar, destrezas, hábitos y costumbres. Lo que yace en el fondo de todas nuestras creencias está constituido por un cúmulo de certezas y convicciones que hemos aprehendido de manea irreflexiva y del que poco podemos explicar, por ello nos dice que es “una especie de atrapar directamente”¹²² que “pertenece a una seguridad”¹²³. Wittgenstein llama a este conjunto de convicciones o certezas “imagen del mundo” y señala que las proposiciones que la describirían pertenecerían a una suerte de mitología.¹²⁴ Por ello es que esta “imagen del mundo” no puede ser vista como una teoría acerca del mundo, es un saber práctico que se puede aprender sin necesidad de reglas explícitas.

Tempsky, Viena, 1978. Cfr. Garver, Newton. “Form of Life in Wittgenstein s later work”, *Dialectica*, vol. 44, 1990, pp. 175-201.

¹²¹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones... Op. cit.*, XI, p. 517.

¹²² Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza... Op. cit.* S510.

¹²³ *Íbid.*, S511.

¹²⁴ *Íbid.*, S95.

Wittgenstein nos dice que estas certidumbres de carácter práctico muestran formas de vida: “Que estemos completamente seguros de tal cosa no significa tan sólo que cada uno aisladamente tenga certeza de ello, sino que formamos parte de una comunidad unida por la ciencia y la educación.”¹²⁵ Aquí Wittgenstein presupone una distinción entre la forma de vida de, digamos, “los occidentales” y los que no estarían unidos por la ciencia y la educación, como por ejemplo las sociedades que describe Frazer en la Rama dorada y que estaría unida por la magia o por la religión. Lo dado, la imagen del mundo, entonces pone en evidencia la diversidad de formas de vida humanas. La pregunta es cómo acceder a otras formas de vida, si es que acaso es posible.

En relación a las comunidades llamadas “primitivas” nos dice: “(...) ¿Es incorrecto que consulten al oráculo? Y se dejen guiar por él?- Si decimos que es “incorrecto”, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo?”¹²⁶. “Y tenemos o no derecho a combatirlo? Por su puesto, apoyaríamos nuestra manera de actuar en todo tipo de frases hechas”¹²⁷. Y agrega: “Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes”.¹²⁸ Visto de este modo, la diversidad de formas de vida nos hace pensar en comunidades cerradas cuya visión del mundo es accesible solo a sus miembros. Recordemos el pasaje de las *Investigaciones* en el que Wittgenstein nos describe lo que nos pasa cuando llegamos a un lugar con costumbres y hábitos completamente extraños: no podemos entenderlos, no podemos rencontrarnos con ellos.¹²⁹ El problema es si es posible entender la gramática que subyace a esas otras colectividades.

En este sentido sigo a Rorty cuando critica la lectura de Lyotard sobre este tema:

(...) pienso que es erróneo decir, como hace Lyotard sobre el ensayo de Wittgenstein, que este ha demostrado “que no existe una unidad del lenguaje, sino más bien, islas del lenguaje, cada una de ellas regida por un sistema de reglas

¹²⁵ *Íbid.*, S298.

¹²⁶ *Íbid.*, S609 (Cursivas del autor)

¹²⁷ *Íbid.*, S 610.

¹²⁸ *Íbid.*, S611

¹²⁹ Ver nota 39 del 2.1

intraducibles a los demás.”¹³⁰ Tenemos que distinguir entre las dos tesis siguientes: 1) No existe un único lenguaje de medida, conocido de antemano, que proporcione un idioma al cual reducir cualquier teoría, jerga poética o cultura nativa nueva; y 2) existen lenguajes no aprendibles. La primera de estas tesis es común a (...) Wittgenstein y al sentido común de la profesión del antropólogo. [...] La segunda tesis me parece incoherente. No veo cómo podríamos averiguar cuándo nos hemos topado con una práctica humana que supiésemos lingüística y a la vez tan ajena que tuviésemos que abandonar toda esperanza de conocer cómo sería participar en ella.¹³¹

Y luego agrega:

Mientras que Lyotard entiende que Wittgenstein apunta a divisiones insalvables entre islas lingüísticas, según mi interpretación Wittgenstein recomienda la construcción de caminos elevados que con el tiempo, proporcionen continuidad entre el archipiélago en cuestión y el territorio continental. Estos caminos no asumen la forma de manuales de traducción sino más bien un tipo de técnica cosmopolita cuya adquisición nos permite avanzar y retroceder entre sectores de nuestra propia cultura y nuestra propia historia –por ejemplo, entre Aristóteles y Freud, entre el juego del lenguaje del culto y el del comercio, entre los idiomas de Holbein y Matisse-. Según mi interpretación, Wittgenstein no nos previene contra los intentos de traducir lo intraducible, sino más bien contra el desafortunado hábito filosófico de pensar que los diferentes lenguajes encarnan sistemas de reglas incompatibles.¹³²

Los pasajes que hemos revisado resaltan el carácter fundamentalmente social y cultural de la noción de forma de vida, pero encontramos también reflexiones que hacen pensar a algunos intérpretes en el carácter unitario de esta noción. Garver sostiene, por ejemplo, que no es justificable hablar de una diversidad de formas de vida, ya que los pasajes en los que esta expresión está en plural no son importantes al punto que no se tenía pensado publicarlos. A su juicio los pasajes centrales utilizan el término en singular y con ello se quiere enfatizar el hecho de que hay una única forma de vida, la humana, y que en todo caso, cuando se usa el término en plural se busca diferenciar la forma de vida humana de la forma de vida de animales no humanos, la cual es completamente inaccesible para nosotros. De ahí que “[s]i un león pudiera hablar, no lo podría entender”¹³³. Lo común y lo

¹³⁰ Se refiere al ensayo Lyotard, Jean-Francois. *Tombeau de l'intellectuel*, París: Éditions Galilée, 1984.

¹³¹ Rorty, Richard. *Objetividad, Relativismo y Verdad*, Barcelona: Paidós, 1996, p.291.

¹³² *Ibid.*, p.291.

¹³³ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, xi, p.511.

propio de la forma de vida de los humanos es nuestra capacidad para usar el lenguaje.¹³⁴ Creo que efectivamente uno de los propósitos de Wittgenstein es resaltar la condición que en tanto humanos compartimos, lo que justamente permitiría comprender a aquellos que, por ejemplo, no comparten una “imagen del mundo”:

Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.?

El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño.¹³⁵

Para Glock este párrafo contiene las claves para la respuesta al problema de lenguajes con sistemas de reglas incompatibles: “Podemos resolver el problema de la traducción radical porque compartimos con los nativos certezas básicas del comportamiento humano. Esta idea está relacionada con la afirmación de que “hablar un lenguaje es parte de una forma de vida”, es decir de una práctica común en la cual los juegos de lenguaje están incrustados.”¹³⁶ Es, pues porque hay algo que comparto con esos otros inicialmente extraños que puedo volverlos inteligible y por el contrario hay formas de vida no humanas que no podría entender porque su modo de actuar sería muy extraño para nosotros.

Wittgenstein nos habla de ciertos rasgos comportamentales propios de los humanos: “Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta capacidad mental. Y esto quiere decir: “no piensan y por eso no hablan”. Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje – si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje.-Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar.”¹³⁷ Es importante resaltar, por el tema que estamos tratando, que junto a estas características naturales universales relacionadas con la actividad de nutrirse Wittgenstein nos habla de la universalidad de las acciones rituales:“(…) se podría

¹³⁴ Garver, Newton. *Op. cit.*

¹³⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones ... Op. cit.*, S 206.

¹³⁶ Glock, Hans Johan. “On safari with Wittgenstein, Quine and Davidson”, en *Wittgenstein and Quine*, Arrington, R.L y Glock, H.J. (eds.) London and New York, Routledge, 1996, p. 165. (La traducción es mía)

¹³⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones ... Op. cit.*, S 25.

comenzar un libro de antropología de esta manera: si se contempla la vida y el comportamiento del hombre sobre la tierra, se ve que, aparte de los comportamientos que uno podría llamar animales, como es el nutrirse, etc., etc., etc., tienen lugar también aquellos que poseen un carácter peculiar que se podrían denominar actos rituales.”¹³⁸ Esto quiere decir que la historia natural de los hombres supone rasgos biológicos, que compartimos con algunos animales de otras especies y rasgos propiamente antropológicos que se sustentan en nuestra competencia lingüística, pues hablar un lenguaje es lo propio de los humanos.

De esta manera, las diferencias culturales y lingüísticas pueden ser vistas como nimiedades sobre el fondo común de nuestra historia natural, como diferentes respuestas a las necesidades que todos los hombres compartimos. Por ello, sigo a Cavell quien sostiene que “el énfasis típico en lo social eclipsa la preocupación gemela de las *Investigaciones*, llámese a esto lo natural, en la forma de “reacciones naturales” o de una “historia natural” o de “un modo de actuar humano común””.¹³⁹ Por ello, considera que el concepto de forma de vida debe ser entendido tanto en su sentido cultural, al que llama “enfoque horizontal” o “etnológico” como en su sentido natural, al que llama “enfoque vertical” o “biológico”.¹⁴⁰ En el mismo sentido apunta Scotto:

(...) tenemos que admitir que al núcleo común de rasgos públicos y prácticos, más o menos inflexibles y de raíz biológico-evolutiva, que identifican, emparentan y diferencian a cada una de las *formas animales de vida*, entre ellas, la *humana*, se sobreponen además, en el caso humano, los patrones de actividad histórico-culturalmente construidos, esto es, costumbres, instituciones y juegos de lenguaje asociados a ella, los que también identifican emparentan y diferencian a las *formas humanas de vida* entre sí.¹⁴¹

La forma de vida se articularía entonces en dos niveles: un primer nivel que está dado por nuestra condición humana, pero que se manifiesta en un segundo nivel en las distintas

¹³⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer... Op. cit.*, p. 62.

¹³⁹ Cavell, Stanley. “Declining Decline. Wittgenstein as a Philosopher of culture”. En: *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*. Albuquerque, Nuevo México: Living Batch Press, 1989, p. 41. (La traducción es mía).

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Scotto, Carolina. “Formas de vida extraña”, en: *Wittgenstein en español*. Rivera, Silva y Tomasini, Alejandro (comp). Buenos Aires: Edunla, 2009, p.215

formas de vida. No obstante es importante resaltar que este segundo nivel solo es posible por el carácter de fundamento de la forma de vida en su sentido biológico. Por debajo de la variabilidad de culturas o grupos humanos nos encontramos con los instintos, con las reacciones que caracterizan a una determinada especie.

2.3 Nuestras certezas básicas

Una de las metáforas más iluminadoras que Wittgenstein usa para retratar el papel de las certezas básicas en el entramado de todos nuestros pensamientos es la del río que fluye. En el párrafo 96 de *Sobre la certeza* nos dice:

Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fludifican.¹⁴²

Lo que nos está diciendo acá es que en el sistema en el que nos movemos hay dos tipos de proposiciones que se sostienen entre sí: proposiciones básicas, que constituyen el cauce del río y que tienen el carácter de fundamento y proposiciones derivadas que justifican su fluidez gracias al carácter sólido de las primeras. Las proposiciones básicas constituyen nuestra “imagen del mundo”, una configuración de nuestras convicciones y certezas más fundamentales. No obstante, Wittgenstein señala que esta situación puede cambiar con el tiempo¹⁴³: el lecho del río puede desplazarse como un todo así como partes de él, es decir algunas certezas de nuestra imagen del mundo, pueden convertirse en algo fluido y con ello pierden su carácter de certeza, dejan de ser parte de nuestra imagen del mundo.

Pero si esto es así, ¿cuál es entonces el límite de la solidez de nuestras certezas básicas? ¿Cómo entender el “todo fluye” que parece desprenderse de estas ideas?, ¿nos estamos

¹⁴² Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*. Traducción de Josep Lluis Prades y Vicent Raga. Gedisa editorial, 1988, S 96.

¹⁴³ *Íbid.*, S 97.

topando nuevamente con el fantasma del relativismo? En las siguientes líneas intentaré responder a estas interrogantes.

Como el título de la obra lo sugiere, la preocupación central de *Sobre la certeza* es discutir la naturaleza de aquellas proposiciones que tomamos como las más fundamentales y de las que es imposible dudar. Como ya hemos visto Wittgenstein llama a la configuración de estas certezas básicas “imagen del mundo” y nos dice que las proposiciones que las describen pertenecen a una suerte de mitología. Esto quiere decir que como todo mito, las proposiciones que se utilizaría en la narración serían las convicciones que han sido transmitidas en la educación particular de una forma de vida. En este sentido sostiene “(...) no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso”¹⁴⁴. Se tratan de certezas que han sido heredadas a lo largo de la historia de una comunidad y que funcionan como base a todo conocimiento, pero que ellas mismas no pueden serlo.

Esta idea de que las certezas no tienen ni pueden tener el estatus de conocimiento surge de la discusión con las ideas que Moore desarrolla en el ensayo *Defensa del Sentido común*. En este trabajo Moore nos habla de proposiciones obvias a primera vista, avaladas por el sentido común y que son conocidas con toda certeza; por ello podemos decir que *las sabemos*. Wittgenstein crítica esta concepción de conocimiento y de lo que supone afirmar que “sé algo”. En el párrafo 84 nos dice:

Moore dice que *sabe* que la tierra existía mucho antes de que él naciera. Expresado de ese modo, parece ser un enunciado sobre su persona aunque es, además de eso, un enunciado sobre el mundo físico. Ahora bien, no tiene ningún interés filosófico el que Moore sepa eso o lo otro, aunque es interesante que pueda llegar a saberse y cómo. Si Moore nos hubiera comunicado que conocía la distancia entre ciertas estrellas, podríamos concluir que había realizado algunas investigaciones específicas, y desearíamos conocer cuáles habían sido. Pero Moore selecciona precisamente un caso en el que parece que todos nosotros sabemos lo mismo que él, sin poder decir cómo. Por ejemplo, creo saber sobre esta cuestión (la existencia de la tierra) tanto como Moore, y en el caso de que él sepa que las cosas son como

¹⁴⁴ *Ibid.*, S 94.

dice, también yo lo sé. Ya que tampoco se trata de que Moore haya llegado a sus afirmaciones por medio de una vía de pensamiento que aunque yo no la haya seguido, me sea accesible.¹⁴⁵

Para Wittgenstein es claro que la proposición “la tierra existía desde mucho tiempo antes de que yo naciera” es una certeza y por ello no cabe la duda. De hecho afirma que “[s]i Moore expresara lo contrario de aquellas proposiciones que declara ciertas [que la tierra existía desde antes que yo naciera, por ejemplo], no sólo no compartiríamos su opinión, sino que lo tomaríamos por loco.”¹⁴⁶ Lo que le parece problemático es decir que “lo sabemos”. Esto es porque para Wittgenstein *saber algo* implica imaginar la posibilidad de estar equivocado (i) y el poder dar razones *apropiadas* (ii)¹⁴⁷. En el caso de la proposición que Moore usa como ejemplo representan un nivel de convicción tal que no podríamos hacernos una idea de lo contrario. Así como tampoco podríamos decir cómo lo sabe él o cualquiera en general, lo único que podríamos afirmar es que Moore “lo sabe” y yo también. No tenemos, pues, el fundamento adecuado: “Si Moore dice saber que la tierra ha existido, etc., la mayoría de nosotros le da la razón de que la Tierra ha existido desde hace mucho tiempo, y también le creemos cuando dice que está convencido. Pero, ¿tiene también la razón adecuada para su convicción? Porque, si no la tiene, todavía no la *sabe*.”¹⁴⁸

Para Wittgenstein “saber algo” implica entonces que exista la posibilidad de duda y que podamos dar razones, justificar ese algo. Y las proposiciones que representan convicciones, como las que usa Moore en sus ejemplos, no cumplen con estos dos requisitos. Este tipo de proposiciones son consideradas por Wittgenstein como certezas y en ellas se fundamenta la posibilidad del conocimiento y de la duda. Son pues las certezas básicas las que se constituyen como el punto de partida a partir del cual puedo distinguir entre una creencia verdadera de una falsa. Por ello, si bien podríamos dar razones que busquen justificar nuestra creencia, no lo podríamos hacer adecuadamente porque lo propio de este tipo de certezas es que son tan primitivas que simplemente “están ahí,

¹⁴⁵ *Íbid.*, S 84.

¹⁴⁶ *Íbid.*, S 155.

¹⁴⁷ *Íbid.*, S 243.

¹⁴⁸ *Íbid.*, S 91.

como nuestra vida”¹⁴⁹. Es pues en la acción misma en la que se refleja su relevancia. Se trata de creencias que he ido incorporando en el transcurso de la vida y las tenemos tan interiorizadas que ni pensamos en ellas:

De niño aprendemos ciertos hechos, por ejemplo, que todos los hombres tienen cerebro, y tenemos plena confianza en ellos. Creo que hay una isla, Australia, de tal y de tal forma, etc. Creo que tuve bisabuelos, que las personas que pasaban por mis padres lo eran realmente, etc. Es posible que nunca hubiera sido expresada esta creencia, incluso que nunca se hubiera pensado que era de ese modo.¹⁵⁰

Ahora estas certezas pueden ser de diferente rango, “no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación”¹⁵¹. Hay algunas creencias de nuestra imagen del mundo que son revisables y otras que no lo son. Pensemos por ejemplo en la proposición que da Wittgenstein como parte de su imagen del mundo “ningún hombre ha estado en la luna”¹⁵², es una proposición que naturalmente en el paso del tiempo ha sido revisada y modificada. De hecho, como sugiere la metáfora del río, parte de nuestra imagen del mundo, en principio solidificada, puede convertirse en algo fluido. No obstante, parte de nuestra imagen del mundo debe permanecer como un sustrato, la “roca sólida” del río, aunque nunca inamovible. Existen pues diferentes tipos de certezas y existen, digámoslo así, certezas más primitivas o fundamentales. La comprobación tiene que tener un límite y ese límite es la práctica misma, la acción; de ahí que la explicación de aquellas certezas fundamentales no es otro que “actuamos así”: en el fondo de todo está el actuar sin fundamentos.

Pero si esto es así y las certezas básicas son susceptibles de ser revisadas a lo largo del tiempo, como el ejemplo de la creencia de Wittgenstein que ni un hombre ha ido a la luna, o pueden variar de una cultura a otra, ¿estamos nuevamente topándonos con discursos inconmensurables? o ¿hay certezas, digámoslo, universales? Pensemos en el ejemplo que nos ofrece Wittgenstein:

¹⁴⁹ *Íbid.*, S 559.

¹⁵⁰ *Íbid.*, S 159.

¹⁵¹ *Íbid.*, S 162.

¹⁵² *Íbid.*, S 106.

Los hombres han creído que podían hacer que lloviera; ¿por qué no podría darse el caso de un rey que se hubiera educado en la creencia de que el mundo había comenzado con él? Y si este rey y Moore se encontraran y discutieran, ¿podría Moore demostrar que su creencia era la correcta? No afirmo que Moore no pudiera convertir al rey a su punto de vista, pero se trataría de una conversión muy peculiar: el rey se vería conducido a considerar el mundo de otra manera.¹⁵³

Nos encontramos acá con dos certezas opuestas: la certeza del rey que consiste en la creencia de que el mundo comenzó con él y la certeza de Moore de que la tierra existe desde antes que él naciera. Naturalmente se trata de certezas que tienen consecuencias importantes en el sistema del que son parte, son certezas fundamentales que son parte de imágenes del mundo distantes. Pero, ¿podríamos deducir a partir de ello que es imposible acceder de una imagen a otra? Wittgenstein nos da elementos para afirmar que sí es posible este acceso. Veamos. Imaginemos que Moore negase tajantemente al rey su creencia de que el mundo comenzó con él, la situación terminaría en que los dos se encontrarían como meros orates. Recordemos que “[c]uando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes.”¹⁵⁴ Pero si leemos con atención esto no es lo que piense Wittgenstein de los casos en lo que nos encontramos con personas que no comparten nuestras certezas básicas.

En el subcapítulo anterior vimos que hay una condición que compartimos los seres humanos. Recordemos que los seres humanos compartimos una forma de vida: “ Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?- Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida”¹⁵⁵. Como vimos en el subcapítulo anterior, la noción de forma de vida puede ser entendida como la diversidad de colectivos culturales o también como la forma de vida universal, la forma de vida humana. En el párrafo referido, Wittgenstein pone énfasis en el modelo de acción que caracteriza de manera general a los seres humanos, pautas comunes que constituyen la

¹⁵³ *Íbid.*, S 92.

¹⁵⁴ *Íbid.*, S 611.

¹⁵⁵ Wittgenstein. Ludwig. *Investigaciones filosóficas... Op. cit.*, S 241.

base de nuestro lenguaje. De ahí que como ya vimos, podamos encontrar una forma de vida similar más allá de la diversidad cultural. Entonces si para Wittgenstein hay una forma de vida humana y la imagen del mundo es la configuración de certezas o saberes prácticos de una forma de vida, debemos aceptar que habrán certezas fundamentales que todos compartimos. En este sentido estoy totalmente de acuerdo con Jareño Alarcón, quien sostiene que “la comprensión sólo es posible sobre la base de elementos comunes que, no sólo ponen en contacto a las distintas *imágenes del mundo*, sino que son el fundamento que nos permite reconocer una, digámoslo así, *identidad racional* con los sujetos con quienes tratamos”¹⁵⁶. Ahora, en este caso en particular entre Moore y el rey, ¿cómo encontrar un elemento común? Wittgenstein nos dice que es posible la conversión y con ello está implícitamente aceptando la construcción de puentes que unan aquellas imágenes aparentemente incompatibles. Y si esos puentes nos proporcionan acceso a esos territorios inicialmente lejanos y ajenos, entonces las condiciones para la comprensión están dadas. Ahora, ¿de qué tipo de conversión estamos hablando?, ¿qué significa que esto es posible y cómo podría darse entre uno u otro? Imaginemos que Moore intenta convencer al rey y con el objetivo de ello, le muestra evidencia que bajo su cosmovisión considera relevante. Le muestra pruebas de tipo geológico o restos fósiles que garanticen que su creencia es la correcta y que existieron hombres y animales que habitaban en la tierra antes que él naciera. No obstante, el valor de estas pruebas depende de todo un sistema de creencias y a juzgar por su creencia de que el mundo empezó con su nacimiento, aquella evidencia resultaría intrascendente. Es por ello que nos dice que las “razones” en ciertos contextos no nos servirían de mucho.

Según la interpretación de Putnam¹⁵⁷, hay pasajes en los que efectivamente parece desprenderse la imposibilidad de construcción de puentes entre las diferentes imágenes del mundo. Veamos los siguientes párrafos:

¹⁵⁶ Jareño Alarcón, Joaquín. *Religión y relativismo en Wittgenstein*. Barcelona: Ariel, 2001, p.183.

¹⁵⁷ Putnam, Hilary. *Cómo renovar la filosofía*. Traducción de Carlos Laguna. Madrid, Ediciones Cátedra, 1994, 221-245.

¿Es incorrecto que guíe mi conducta por las proposiciones del físico? ¿He de decir que no tengo ninguna buena razón para ello? ¿No es precisamente eso lo que denominamos una “buena razón”?¹⁵⁸

Supongamos que encontramos algunas personas que no lo consideran una razón concluyente. ¿Cómo nos lo deberíamos imaginar? En lugar del físico, consultan al oráculo. (Es por eso por lo que los consideramos primitivos.) ¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? –Si decimos que es “incorrecto”, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo?¹⁵⁹

Y ¿tenemos o no derecho a combatirlo? Por supuesto, apoyaríamos nuestra manera de actuar en todo tipo de frases hechas.¹⁶⁰

Si uno lee esto sin tomar en conjunto las ideas de Wittgenstein parecería que quisiera decir que los discursos de culturas diferentes podrían ser incompatibles, inconmensurables. Parecería decir que es imposible participar de los juegos del lenguaje de quienes consultan, por ejemplo, al oráculo. No obstante, no creemos que esto sea lo que piensa Wittgenstein. Para Wittgenstein hay creencias que no son razonables (*vernünftig*). Veamos los siguientes pasajes:

[no] llamaríamos razonable (*nicht vernünftig*) a quien creyera algo contrario a la evidencia científica.¹⁶¹

Cuando decimos que *sabemos* esto y lo otro, queremos decir que cualquier persona razonable en nuestra situación también lo sabría y que sería insensato dudar de ello. Así, Moore tampoco desea sólo decir que él sabe, que él etc., etc., sino más bien que cualquier ser dotado de razón en la misma situación lo sabría igualmente.¹⁶²

Por tanto, se podría decir: “el hombre razonable cree: que la tierra existe desde mucho antes de su nacimiento, que su vida ha transcurrido en la superficie de la Tierra o no muy lejos de ella y que, por ejemplo, no ha estado nunca en la Luna, que tiene un sistema nervioso y diversas vísceras como el resto de los seres humanos”.¹⁶³

“Lo sé, de la misma manera que sé que mi nombres L.W.”¹⁶⁴

¹⁵⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza...* Op.cit., S 608.

¹⁵⁹ *Íbid.*, S 609.

¹⁶⁰ *Íbid.*, S 610.

¹⁶¹ *Íbid.*, S 324.

¹⁶² *Íbid.*, S 325.

¹⁶³ *Íbid.*, S 327.

¹⁶⁴ *Íbid.*, S 328.

La razonabilidad no es algo que se atribuya exclusivamente desde el interior de cada imagen del mundo. Wittgenstein nos dice que si se encontrara con una creencia irracional, pronunciar un veredicto por medio de las ordalías del fuego por ejemplo, la “combatiría”:

He dicho que “combatiría” al otro –pero, ¿no le daría razones? Sin duda; pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la persuasión. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas.)¹⁶⁵

Y esto es lo que haría cualquiera que se topa con juegos de lenguaje que atentan con lo que uno considera correcto o bueno. ¿Acaso no combatiríamos el juego de lenguaje de quien considere que la tortura es correcta o que hay razas superiores a otras? Ahora, quien tenga tales creencias posiblemente no acepte nuestras razones, de la misma manera que las razones que Moore le daría al rey que cree que la tierra empezó con él no le dirían nada. Seguimos acá a Putnam quien sostiene lo siguiente:

[c]uando tratamos de razonar algo con un azande, por ejemplo, hay veces en que no encontramos razones que sean razones para ellos; su concepción del mundo es tan radicalmente distinta de la nuestra que a veces nos encontramos con que en una discusión con un azande inteligente no podemos recurrir a un razonamiento ordinario basado en premisas que compartamos con los azande, sino que tenemos que hacer uso de la persuasión.¹⁶⁶

Es pues en este sentido que tendríamos que entender la conversión del rey a la creencia de Moore. Cuando damos razones y descubrimos que para el otro no son relevantes, entonces queda la persuasión, pero esto solo es posible desde la consideración de que no estamos tan lejos los unos de los otros, que hay cosas que sí compartimos. La persuasión solo es posible por medio del diálogo y esto implica compartir determinados supuestos o certezas. Como vimos en el subcapítulo anterior, los parecidos de familia que se dan entre los distintos conceptos que usamos evidencian cierta cercanía que no puede pasar de inadvertida y que es condición de toda comprensión. En el caso de Moore y el rey por ejemplo, parten de la certeza básica de que la tierra existe y que ambos habitan en ella. Es a partir de un punto en común, de encontrar los caminos que dan continuidad a las diferentes certezas que puedo acceder a la imagen del mundo de otro y es en ese

¹⁶⁵ *Íbid.*, S 612.

¹⁶⁶ Putnam, Hilary. *Cómo renovar la filosofía... Op. cit.*, p.238.

momento en que uno se “ve conducido a ver el mundo de otra manera”, el mundo se ancha y con ello nuestra imagen de él.

Este mismo tema lo toca en las *Lecciones sobre creencia religiosa* cuando se pregunta si es posible que el no-creyente pueda comprender al creyente. En la primera lección se pone en el caso de que alguien le preguntase si cree en el Día del Juicio y él dijese que no:

No puedo contradecir a esa persona.

En un sentido comprendo todo lo que dice, las palabras “Dios”, “separar”, etc. Comprendo. Podría decir: “No creo eso”, y ello sería verdadero, significando que no tengo esos pensamientos ni nada que tenga que ver con ellos. Pero no que podría contradecir lo que dice.¹⁶⁷

No puede contradecirle porque el no creyente ni cree ni deja de creer lo que cree el creyente. Esto nuevamente parecería decir el creyente y el no creyente no se pueden contradecir porque sus palabras tienen significados distintos y que por lo tanto, sus discursos son inconmensurables. No obstante no es esto lo que está diciendo Wittgenstein. De la misma manera que puedo comprender el dolor de otros sin necesidad de padecerlo¹⁶⁸, el no creyente no necesita creer lo que el creyente cree para comprenderlo. El que no compartamos ciertas certezas no implica que no compartamos otras que nos permitan encontrarnos más cerca y advertir ciertos parecidos en los usos de ciertos conceptos. Como bien apunta Putnam, para que el no creyente pueda comprender al creyente es necesario comprender la forma de vida¹⁶⁹ a la que pertenece, es decir, comprender el lugar de la creencia religiosa en el entramado de todas sus creencias. Es en este entramado de creencias, en el espacio que hay de común donde las condiciones para la comprensión están dadas.

En las *Observaciones a la Rama Dorada*, como vimos en el primer capítulo, se discute la posibilidad de la comprensión entre culturas diferentes. De hecho, la ceguera de Frazer

¹⁶⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Traducción del inglés de Isidoro Reguera. Barcelona: Paidós; Universidad Autónoma de Barcelona, 1992, p.132.

¹⁶⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas... Op.cit.*, 244 y ss.

¹⁶⁹ Putnam, Hilary. *Cómo renovar la filosofía... Op. cit.*, p. 215.

parte de su incapacidad para encontrar puntos de encuentro con los nativos. En sus anotaciones escribe:

El sinsentido estriba aquí en que Frazer representa esto como si tales pueblos tuvieran una idea completamente falsa (demencial incluso) del curso de la naturaleza, cuando lo que tienen no es sino una extraña interpretación de los fenómenos. Es decir, su conocimiento de la naturaleza, si se plasmara por escrito, no se diferenciaría, *fundamentalmente*, del nuestro. Solo su *magia* es distinta.¹⁷⁰

Como vimos, para Wittgenstein los seres humanos compartimos una misma condición, un sustrato biológico que compartimos con los animales¹⁷¹. El error de Frazer es que ve a los nativos como meros autómatas, ignorantes y no es capaz de buscar conexiones con su propio mundo. Por ello es que busca combatir sus creencias sin más. Nos preguntamos entonces, ¿cuándo me es legítimo combatir una creencia?, ¿a qué se está refiriendo Wittgenstein?, ¿por qué es legítimo que Moore busque combatir la creencia del rey y Frazer está en un error? Estoy de acuerdo con las ideas de Putnam:

Si no nos equivocamos al interpretar los cursos de sobre la creencia religiosa juntamente con las notas sobre *Golden Bough*, entonces Wittgenstein quiere que nos paremos a pensar en *cuándo* deberíamos combatir un juego de lenguaje religioso o un juego de lenguaje primitivo que no sea nuestro ni de nuestra cultura. Si consideramos los demás juegos de lenguaje simplemente como formas estúpidas o ignorantes de nuestros propios juegos de lenguaje, estaremos combatiendo una y otra vez sin *fijarnos* jamás. Si nos fijamos bien, quizá descubramos que son muchos menos los juegos de lenguaje que queremos combatir. Pero incluso si combatimos, y Wittgenstein se sumará a veces a nosotros, no tenemos que tachar a nadie de tonto o hereje.¹⁷²

Ya hemos visto que para combatir una creencia, es necesaria la persuasión y la persuasión solo es posible si puedo comprender dicha creencia; de otro modo estaría combatiendo algo que desconocería y eso es un sinsentido. Combatir, entonces una creencia o un modo de vida requiere un esfuerzo nada sencillo de nuestra parte. Winch no podría decirlo de

¹⁷⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Traducción de Javier Sádaba. Madrid, Tecnos, 1996, p. 76.

¹⁷¹ “En este punto, quiero observar al ser humano como a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto, pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo. No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento” Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza... Op. cit.*, S 475.

¹⁷² Putnam, Hilary, *Cómo renovar la filosofía... Op.cit.*, p. 238.

manera más clara: “Es extremadamente difícil para un miembro sofisticado de una sociedad sofisticada captar una forma de vida muy simple y primitiva: de alguna forma él tiene que liberarse de su sofisticación, un proceso que es tal vez el colmo de la sofisticación. O, más bien, la distinción entre sofisticación y simplicidad se vuelve inútil en este punto.”¹⁷³ Siguiendo las ideas de Wittgenstein, en su famoso ensayo *Comprender una sociedad primitiva* Winch sostiene que comprender un modo de vida distinto, la de los azande por ejemplo, “es necesariamente buscar la ampliación del nuestro, no simplemente replegarse ese otro modo distinto en los límites existentes del propio, porque lo relevante de éste último en su forma actual es que excluye, *ex hypothesi*, el otro modo.”¹⁷⁴ Es en ese momento que nuestra manera de ver el mundo cambia, se enriquece con la mirada del otro. Fue este ejercicio el que Frazer fue incapaz de hacer. Frazer está entrampado en sus prejuicios, en su sensación de superioridad: es incapaz de ver el sentido de las prácticas de los nativos, lo que es síntoma de un enorme vacío. “Nuestra ceguera acerca de los modos de vida primitivos es corolario del sinsentido de gran parte de nuestra propia vida.”¹⁷⁵ De lo que se trata es de aprender a respetar al otro y aprender a no tener la razón.

Pero si es así, ¿podríamos entonces decir que algo es *objetivamente* cierto? Claro que sí. Una creencia es objetivamente cierta cuando no es posible dudar de ella. Pues si “[tengo razones concluyentes para mi seguridad. Tales razones convierten la seguridad en algo objetivo.”¹⁷⁶ Naturalmente acá no se refiere a que una persona individualmente puede juzgar qué es una razón apropiada o no, sino que serán razones compartidas por quienes comparten una imagen del mundo: “No soy yo quien decida qué es una razón convincente de algo.”¹⁷⁷ Lo que se considera como “objetivamente cierto” son “un número incalculable

¹⁷³ Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Traducción de María José Nicolau y Gloria Llorens. Barcelona, Paidós I.C.E, U.A.B, 1994, p 71.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁷⁵ Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva ... Op. cit.*, p. 78.

¹⁷⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza....Op. cit.*, S 270

¹⁷⁷ *Ibid.*, S 271.

de proposiciones empíricas, que para nosotros, son ciertas”¹⁷⁸, que están asentadas en nuestra imagen del mundo. Y estas creencias naturalmente pueden verse alteradas a lo largo del tiempo.

Para Wittgenstein la garantía de que mi creencia sea cierta no es que exista algo así como un acuerdo con la realidad sino la imagen del mundo que me ha sido dada como miembro de una comunidad determinada, la garantía está en *la confianza*¹⁷⁹. Esta respuesta seguramente nos incomoda, pero si lo pensamos bien así es que como actuamos diariamente: *confiando*. ¿Acaso cuando subo las escaleras de un edificio no *confío* en que el ingeniero ha actuado con diligencia y que las estructuras son lo suficientemente sólidas como para sostener un determinado peso? ¿Acaso cuando me voy a dormir no confío que me despertaré en la misma cama en la que me acosté? ¿Acaso no confío que si cierro los ojos el mundo no desaparecerá? En el mundo ordinario vivimos y nos movemos sin mayor garantía que la confianza y no necesitamos más. Esta respuesta es asombrosa. Como bien ha anotado Cavell, uno bien podría ver toda la obra de Wittgenstein como el intento de recuperación del mundo ordinario, como la aceptación de un mundo sin mayores garantías.¹⁸⁰

¹⁷⁸ *Íbid.*, S 273.

¹⁷⁹ *Íbid.*, S 508- S 509.

¹⁸⁰ Cfr. Cavell, Stanley. *The Claim of Reason*. Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy, Oxford: Oxford University Press, 1979.

Capítulo 3: El papel de las representaciones perspicuas en el proceso de comprensión.

El objetivo de este capítulo es demostrar la segunda parte de mi tesis: que para comprender una creencia extraña es necesario encontrar una relación entre esa creencia y mi propia experiencia. Para ello me centraré en el papel de las representaciones perspicuas en la filosofía de Wittgenstein, pues es este concepto lo que nos permitirá profundizar en lo propio de la comprensión. No obstante a la importancia de la noción de representaciones perspicuas, las referencias en la obra de Wittgenstein son escasas. Por ello, en el primer subcapítulo me detendré en rastrear las raíces de este término, lo que nos conducirá al estudio del uso que hace Spengler de este término en su obra *La decadencia de Occidente*. Luego de este análisis, en el 3. 2 nos detendremos a analizar lo que está detrás de este concepto en la obra misma de Wittgenstein y las implicancias que tiene en el proceso de comprensión.

3.1 La morfología de Spengler

“Frente a todo eso, frente a las formas caprichosas, estrechas, externas, dictadas por el propio interés e impuestas a la historia, coloco yo la figura natural, “copernicana”, del suceder universal, la que está profundamente impresa en lo más hondo, y no se manifiesta sino a los que miran la historia libres de todo prejuicio”¹⁸¹

En el capítulo anterior vimos que para acceder a la “mitología” de un lenguaje determinado debemos acceder a *su* gramática, esto es al entretelado de las reglas del lenguaje. El conocimiento de la gramática de una cultura nos instala en su forma de vida, pero si como ya se ha visto la gramática descansa sobre el principio de autonomía, cómo puedo acceder a ella, cómo puedo conocer la “mitología” de un pueblo primitivo. Sabemos que el acceso es posible porque hay un núcleo de raíz biológica que

¹⁸¹ Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Traducción de Manuel G. Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1958, p 54.

compartimos entre los seres humanos, pero lo que no queda claro es *la manera* en que esto es posible. Mi tesis es que el concepto de “representaciones perspicuas” (*übersichtliche Darstellung*)¹⁸² es de suma relevancia y es lo que permite la comprensión de lo ajeno. Cuando Wittgenstein busca aclarar lo que entiende por este término cita a Oswald Spengler: “El concepto de representación perspicua (*übersichtliche Darstellung*) es de una importancia fundamental. Designa nuestra manera de representar (*Darstellungform*), la manera según la cual vemos las cosas. (Una especie de *Weltanschauung* como parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler).”¹⁸³

Según la biografía de Ray Monk, Wittgenstein leyó a Spengler alrededor de 1930, un año antes de empezar sus lecturas de la Rama Dorada: las observaciones que hizo a la obra de Frazer serán evidencia de la influencia spengleriana en sus ideas. La huella que este dejó en su pensamiento queda confirmada en una anotación escrita en 1931:

Creo que hay una verdad si pienso que de hecho, mi pensamiento es sólo reproductivo- Creo que nunca he descubierto un movimiento intelectual, siempre me fue dado por algún otro. Lo único que he hecho es apresarlo apasionadamente de inmediato para mi labor de aclaración. Así ha influido sobre mí Boltzmann, Hertz, Shopenhauer, Frege, Rusell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Safra.¹⁸⁴

Este subcapítulo tiene como objetivo buscar las raíces de la noción de representaciones perspicuas que al parecer se remontan a las lecturas de las ideas historicistas que Spengler expuso en *La decadencia de Occidente*.

¹⁸² El concepto de *übersichtliche Darstellung* no ha sido de fácil traducción. Anscombe traduce como “representación perspicua”, que es la misma que usa Sádaba en su traducción de *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Hargreaves la ha traducido en su traducción de *Philosophical Remarks* como “vista de pájaro”. En la traducción al castellano de las *Investigaciones Filosóficas* García Suárez y Moulines usan “representación sinóptica”, de hecho el mismo Wittgenstein traduce al inglés como sinopsis. En la exégesis del párrafo 122 Baker y Hacker la traducen como “surveyable representation”: ““to survey”, in the sense in which one can survey a scene from the heights of a mountain”. (Baker, G.P y Hacker P.M.S. *Wittgenstein. Understanding and Meaning*. Volume 1 de An analytical commentary on the Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 1980, p. 546. En lo que sigue usaré la traducción de representación perspicua.

¹⁸³ Wittgenstein Ludwig. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Traducción de Javier Sádaba. Madrid: Tecnos, 1996, p. 67.

¹⁸⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos cultura y valor*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Madrid: Espasa Calpe, 1995, § 101.

En su obra *Decadencia de Occidente* Spengler busca aplicar al análisis de la historia el método fisiognómico que empleó Goethe en su *Teoría de la Naturaleza*. En sus estudios sobre las plantas, Goethe nos propone un nuevo enfoque que se opone al modelo explicativo de las ciencias que busca dar cuenta de los fenómenos que estudia en términos de relaciones causales, sino que busca: “(...)tan sólo exponer (...)”¹⁸⁵ Este nuevo método es el morfológico y permitiría captar la unidad dentro de la multiplicidad de las formas vegetales, pues solo así “sería posible determinar verdaderamente generaciones y variedades, lo que hasta ahora (...) se ha hecho con harta arbitrariedad.”¹⁸⁶ Según este método, es a partir de la exposición de las transformaciones de las plantas y de la comparación de las diferentes observaciones del fenómeno, que el investigador puede tener una visión orgánica del objeto de su estudio. Como señala Waismann:

El aforismo de Goethe: “Todos los órganos de las plantas son hojas transformadas” nos ofrece un plan conforme al cual podemos agrupar los órganos de las plantas de acuerdo con sus similitudes como si los agrupásemos alrededor de algún centro natural. Vemos la forma original de la hoja transformarse en formas similares y afines, en las hojas del cáliz, las hojas del pétalo, en órganos que son mitad pétalos, mitad estambres y así sucesivamente. Seguimos esta sensible transformación del tipo relacionando la hoja, mediante formas intermedias, con los otros órganos de la planta.¹⁸⁷

Esta *visión orgánica o visión de conjunto* le permitirá plantear una ley que describa el fenómeno que pretende describir. Esta ley, claro está, no corresponde a una teoría científica sino que parte de la observación misma, se trata de “una ley oculta” que es *intuible* por el investigador. Lo que en el fondo busca Goethe es establecer una nueva metodología que responda lo más posible a las exigencias de aquella *visión orgánica o de conjunto* en el estudio científico de la vida.

En su monumental obra Spengler denuncia el eurocentrismo que se esconde detrás de la concepción de la idea de una historia universal lineal y progresiva y propone una visión de

¹⁸⁵ Goethe, Johann Wolfgang von. *Teoría de la naturaleza*. Traducción de Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 1997, p 47

¹⁸⁶ Goethe, Johann Wolfgang von. “Viajes italianos.” En *Obras completas*, tomo III. Madrid: Aguilar, 1991, 1074.

¹⁸⁷ Waismann, F. *Los principios de la Filosofía Lingüística*. Traducción de José Antonio Robles. México D.F: Universidad Autónoma de México, 1970, p. 92.

la historia respetuosa de los desarrollos independientes y autónomos de cada cultura. Según el autor, detrás del devenir propio de cada cultura subyace una macroestructura por el que fluyen los acontecimientos históricos particulares y que nos permite detectar los rasgos comunes a todas las culturas: lo que constituye el bosquejo de una morfología de la historia universal, como reza el título de su estudio.

(...) la humanidad no tiene un fin, una idea, un plan; como no tiene ni fin ni plan la especie de las mariposas o de las orquídeas. Que desaparezca este fantasma del círculo de problemas referentes a la forma histórica, y se verán surgir con sorprendente abundancia las *verdaderas* formas. Hay aquí una insondable riqueza, profundidad y movilidad de lo viviente, que hasta ahora ha permanecido oculta bajo una frase vacía, un esquema seco, unos ideales personales. En lugar de la monótona imagen de una historia universal en línea recta, que solo se mantiene porque cerramos los ojos ante el número abrumador de los hechos, veo yo el fenómeno de múltiples culturas poderosas, que florecen con vigor cósmico en el seno de una tierra madre, a la que cada una de ellas está unida por todo el curso de su existencia. Cada una de esas culturas imprime a su materia, que es el hombre, su forma *propia*; cada una tiene su *propia* idea, sus *propias* pasiones, su *propia* vida, su querer su sentir, su morir *propios*.¹⁸⁸

Spengler entiende las culturas como la naturaleza viviente de Goethe, su forma es la del puro devenir, la del puro proceso plástico. Las culturas son, ante todo, organismos dotados de alma, con ciclos vitales propios y en ese sentido se le aplican a ellas los conceptos fundamentales de todo lo orgánico: nacimiento, juventud, vejez, muerte, etc.

Hay culturas, pueblos, idiomas, dioses, paisajes, que son jóvenes y florecientes; otros que son ya viejos y decadentes; como hay robles, tallos, ramas, hojas, flores que son viejos y otros que son jóvenes. Pero no hay humanidad vieja. Cada cultura posee sus propias posibilidades de expresión, que germinan maduran, se marchitan y no reviven jamás. Hay muchas plásticas muy diferentes, muchas pinturas, muchas matemáticas, muchas físicas; cada una de ellas es, en su profunda esencia, totalmente distinta de las demás; cada una tiene su duración limitada; cada una está encerrada en sí misma, como cada especie vegetal tiene sus propias flores y sus propios frutos, su tipo de crecimiento y de decadencia. Esas culturas, seres vivos de

¹⁸⁸ Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Op cit. p. 48.

orden superior, crecen en una sublime ausencia de todo fin y propósito, como flores en el campo.¹⁸⁹

Este carácter orgánico que Spengler otorga a la cultura parece rozar con un relativismo.

Por ejemplo, sostiene:

Las categorías del pensamiento occidental son tan inaccesibles al pensamiento ruso como las del griego al nuestro. Una inteligencia verdadera, integral, de los términos antiguos, es para nosotros tan imposible como de los términos rusos e indios; y para el chino o el árabe moderno, cuyos intelectos son muy diferentes del nuestro, la filosofía de Bacon o de Kant tiene el valor de una simple curiosidad.¹⁹⁰

Y más adelante:

He aquí lo que le falta al pensador occidental y lo que no debiera faltarle *precisamente a él*: la comprensión de que sus conclusiones tienen un carácter *histórico relativo*, de que son sino la expresión *de un modo de ser singular y sólo de él*. El pensador occidental ignora los necesarios límites en que se encierra la validez de sus asertos; no sabe que sus verdades inmovibles, sus verdades eternas, son verdaderas solo para él y son eternas sólo para su propia visión del mundo (...).¹⁹¹

Para Spengler el desarrollo de cada cultura constituye un ciclo autónomo y hermético, sin antecedentes ni consecuentes en otras culturas. Y aquí nos topamos con la misma pregunta que nos topamos en el análisis del lenguaje de Wittgenstein: ¿cómo acceder o tra “imagen del mundo”?, ¿cómo superar la brecha?, si es que acaso esto es posible.

Para Spengler, los acontecimientos concretos de la historia dejarán ver una forma subyacente que es universal, una suerte de macroestructura que enmarca los acontecimientos particulares:

(...) colóquese la cultura antigua, como fenómenos cerrado en sí mismo, como cuerpo y expresión del alma antigua, junto a la cultura egipcia, a la cultura india, a la cultura babilónica, a la china, a la occidental, y búsquese lo típico en los mudables destinos de estos grandes individuos, lo necesario en el indomable tropel de las contingencias, y a la postre se verá abrirse ante nosotros mismos el cuadro de la historia universal (...).¹⁹²

¹⁸⁹ *Íbid.*

¹⁹⁰ *Íbid.*, p 50.

¹⁹¹ *Íbid.*, p 51.

¹⁹² *Íbid.*, p 54.

No olvidemos que su objetivo es llegar a un “bosquejo de una morfología de la historia universal”, que lo que busca es aplicar el método que Goethe usó en *La metamorfosis de las plantas*:

Y así como Goethe perseguía la evolución de la forma vegetal partiendo de la hoja, buscaba el origen y nacimiento del tipo de vertebrado, inquiría la génesis de capas geológicas (...), así también hemos de desenvolver nosotros aquí el lenguaje de las formas que nos habla la historia, partiendo de la muchedumbre de particularidades perceptibles.¹⁹³

Para Spengler hay algo que da sentido y contenido a las contingencias de las formas históricas, una brevísima unidad morfológica y que será revelada a través de un método especial. Las características esenciales de esta morfología son las siguientes: No es un método explicativo (i), sino que busca describir a través de la comparación (ii) lo que nos permitirá captar una unidad por medio de la intuición (iii) y así tener una visión panorámica (iv).

(i) La obra de Spengler se aparta de las aproximaciones científicas a la historia que buscan dar cuenta de los fenómenos que estudian en términos causas y efectos. Spengler encontrará en los estudios naturalistas de Goethe los argumentos necesarios para rebatir la idea de una metodología científica unitaria aplicable tanto a las ciencias naturales como a las ciencias sociales e históricas. Es esta crítica al monismo metodológico y a las pretensiones explicativas de la historia que terminarán influyendo en los estudios de Georg Henrik von Wright sobre la explicación y la comprensión. La idea central es que el historiador debe comprender la historia y esto no se logra mediante el establecimiento de leyes en términos de causas y efectos, al igual que las investigaciones sobre la naturaleza de Goethe: “(...) no se propone hallar números, ni leyes, ni fórmulas del nexo causal, ni, en general, analizan la realidad; son morfológicas en el más alto sentido de la palabra, y por lo mismo se advierte en ellas el propósito de no usar el método típico de la ciencia occidental (...) para descubrir nexos causales (...)”¹⁹⁴ Y cuando aclara qué entiende por morfología nos dice: “La morfología de lo mecánico, de lo extenso, la ciencia que descubre

¹⁹³ *Íbid.*

¹⁹⁴ *Íbid.*, p.141.

y ordena las leyes naturales y los nexos causales, se llama “sistemática”. La morfología de lo orgánico, de la historia y de la vida (...), se llama fisiognómica.”¹⁹⁵

Para Spengler los productos de aquella visión sistemática del mundo son tan solo partes de una fisiognómica general de la humanidad; por ejemplo, considera a la matemática como un capítulo de la fisiognómica. Esto quiere decir para Hacker que:

(...) Spengler veía las matemáticas como un fenómeno histórico y como una creación histórica, no como algo que ha sido progresivamente descubierto en el curso de la historia humana, sino como un conglomerado de técnicas y de conceptos que ha sido progresivamente creados, y podría uno añadir, progresivamente unificados a lo largo de la historia humana.¹⁹⁶

El modelo científico es tan solo un aspecto de la realidad y la crítica no es tanto a esa manera de ver como una manifestación particular de la realidad, sino a la pretensión de los historiadores de ser objetivos sin darse cuenta de sus propios prejuicios¹⁹⁷. Su crítica entonces al modelo explicativo radica en sus pretensiones de objetividad y completud.

(ii) En oposición a esta morfología, busca una descripción a partir de la comparación: “Compárense, pues, unos y otros organismos, dejando que el mundo de las culturas humanas actúe puro y hondo sobre la imaginación, sin forzarlo a acomodarse en un esquema prefijado (...).”¹⁹⁸ El historiador no debe buscar una concepción sistemática del mundo, el historiador debe abandonar el procedimiento causalista y convertirse en un atento observador de las particularidades de cada fenómeno, contrastarlo y encontrar significación a los hechos a partir de las “afinidades morfológicas” o de las relaciones internas que encuentra entre esos fenómenos. El investigador entonces no debe más que mostrar y describir esas relaciones.

¹⁹⁵ *Íbid.*, p.146.

¹⁹⁶ Hacker, P.M.S, “El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein”, en: *Antropología de Wittgenstein Reflexionando con P.M.S Hacker*, Jesús Padilla (ed), Madrid: Plaza y Valdés 2011, p 24.

¹⁹⁷ Spengler, Oswald. *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, Op. cit. p. 137

¹⁹⁸ *Íbid.*, p. 54.

Así como para conocer a un hombre uno se detiene en la significación de su corporalidad, esto es, en sus movimientos, su forma de hablar, en sus gestos; el historiador debe prestar atención al lenguaje y a las acciones de cada cultura. Esta analogía la vemos en la aclaración de su método morfológico:

La fisiognómica descriptiva, configurativa, es el arte del retrato, trasladado a los espiritual. Don Quijote, Werther, Julián Sorel, son retratos de una época. Fausto es el retrato de toda una cultura. Para el físico, cuya ciencia es una morfología sistemática, el retrato del mundo es un problema de imitación (...). En cambio, un verdadero retrato, en el sentido de Rembrandt, tiene un estilo fisiognómico, esto es, representa toda una *historia* condensada en un momento. La serie de los autorretratos de Rembrandt no es otra cosa que una autobiografía a la Goethe. Así es como hay que escribir la biografía de las grandes culturas.¹⁹⁹

Lo que Spengler nos plantea es reconocer el rostro de la historia, detenerse en el fenómeno como aparece, como símbolo, como expresión de un alma, el auténtico historiador es el artista que “contempla cómo las cosas devienen; revive el devenir en el rostro de la cosa contemplada”²⁰⁰.

(iii) Esta idea del historiador en tanto artista se la debe a Nietzsche, a quien reconoce como una de las fuentes más importantes de su pensamiento. Así, para Spengler, como par Nietzsche la verdadera forma del conocer debe ser inmediata, análoga a la intuición del artista.

Un hombre puede educarse para la física. El historiador, en cambio, nace. El historiador comprende y penetra a los hombres y a las cosas de un solo golpe, guiado por un sentimiento que no se aprende, que elude toda intervención premeditada y goza de la plenitud de sí mismo en hartos raros instantes. Descomponer, definir, ordenar, circunscribir efectos y causas, eso puede hacerse siempre que se quiera. Es trabajo. Lo otro, en cambio, es creación. La fisonomía y la ley, la metáfora y el concepto, el símbolo y la fórmula, tienen muy distintos órganos. Así se manifiesta la relación entre la vida y la muerte, la generación y la destrucción. El intelecto, el sistema, el concepto, matan cuando “conocen”. Hacen de lo conocido un objeto rígido que puede medirse y dividirse. La intuición, empero, anima y vivifica; incorpora lo singular a una unidad viviente, íntimamente sentida. La poesía y

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 147.

²⁰⁰ *Ibid*, p. 148.

la investigación histórica tienen entre sí un parentesco muy próximo, como el cálculo y el conocimiento.²⁰¹

Por eso nos dice que la morfología es un método del sentimiento y no del análisis, un procedimiento en el que “la intuición se convierte en una experiencia íntima que ya no admite otros modos manifestativos que los de la forma *artística*.”²⁰²

Ya desde las primeras páginas de su obra nos advertía de la importancia de Goethe en su método:

Cada línea de las que escribió como naturalista iba encaminada a ponernos ante los ojos la figura de la que deviene, “forma esencial que viviendo se desenvuelve”. Sentimientos, intuiciones, comparaciones, inmediata certeza interior, exacta fantasía sensible, tales eran los medios con que se acercaba a la misterio de las inquietas apariencias. *Tales son precisamente los medios de la investigación histórica en general*. No hay otros. Esa *divina* mirada es la que empuja a decir la noche de la batalla de Valmy, en el campamento: “A partir de hoy comienza una nueva época de la historia universal; podéis decir que lo habéis presenciado.”²⁰³

(iv) Es entonces cuando el historiador contempla el mundo con los ojos del espíritu que puede captar la unidad dentro de las particularidades perceptibles de cada cultura. Es esa “divina mirada” la que nos permitirá comprender las relaciones significativas de los fenómenos. Spengler nos habla de una *Übersicht*, que en la traducción de García Morente aparece como “visión panorámica”, que nos permitirá descubrir los secretos de la historia²⁰⁴. Esta experiencia de poder ver las cosas en su conjunto, integralmente, requiere la superación de los prejuicios propios de la visión occidental y dejar de creer que hay un punto de vista absolutamente verdadero o falso, pues “[l]as manifestaciones de otras culturas hablan otra lengua. A distintos hombres, distintas verdades. Y para el pensador todas son válidas o no lo es ninguna.”²⁰⁵ Para Spengler la visión objetivadora y sistemática del mundo, ideal de occidente, “(...) apartado –abstraído de lo sensible, es una

²⁰¹ *Íbid*, p. 147-148.

²⁰² *Íbid*, p. 140.

²⁰³ *Íbid.*, p. 54.

²⁰⁴ *Íbid.*, p. 53.

²⁰⁵ *Íbid.*, p. 53.

manifestación tardía, estrecha y efímera que aparece en los estadios más maduros de una cultura”²⁰⁶. De ahí que la considere como decante, decadente porque su comprensión del mundo se acerca más a la naturaleza inerte, muerta de las ciencias que a la naturaleza viva del artista.

En el siguiente subcapítulo veremos cómo las características esenciales del método de Spengler analizadas en esta parte del trabajo nos permitirán una mejor comprensión de las representaciones perspicuas.

3.2 La importancia de las representaciones perspicuas

En el subcapítulo anterior me centré en analizar el método que Spengler usó en sus estudios de la historia. Vimos que este método se caracterizaba por ser un método descriptivo y no explicativo (i) que buscaba exponer a través de la comparación (ii) lo que permitía captar una unidad por medio de la intuición (iii) y así tener una visión de conjunto de los fenómenos que se buscaba comprender (iv). En esta parte del trabajo me detendré en analizar el papel de las representaciones perspicuas en la filosofía de Wittgenstein y concretamente, en el proceso de comprensión. Para ello es importante no perder de vista los orígenes estudiados de este concepto en el subcapítulo anterior.

En el párrafo 122 de las *Investigaciones* nos dice:

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *perspicuamente* (*nicht übersehen*) el uso de nuestras palabras. -A nuestra gramática le falta visión perspicua (*Übersichtliche*) -. La representación perspicua (*Die übersichtliche Darsetzung*) produce la comprensión que consiste en “ver conexiones”. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*. El concepto de representación perspicua (*übersichtlichen Darstellung*) es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en el que vemos las cosas²⁰⁷.

²⁰⁶ *Ibid*, 148.

²⁰⁷ En la versión que uso de las *Investigaciones filosóficas* utilizan el término “representaciones sinópticas”, para dar una unidad al trabajo. Ver nota 2 del subcapítulo 3.1. Cfr. Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 2004, S 122, I.

A pesar de la importancia de este término, la explicación es mínima y en la misma obra no hay ejemplo sobre ello. El único ejemplo referido textualmente a las “representaciones perspicuas” lo encontramos en un pasaje de las *Observaciones filosóficas*, texto que como sabemos, fue escrito antes que las *Investigaciones*. El ejemplo es el siguiente:

La representación a la que da lugar el octaedro [de color] es una *representación perspicua* de las reglas gramaticales.

El principal problema con nuestra gramática es que no tenemos una *representación perspicua* de ella.²⁰⁸

Wittgenstein consideraba que el octaedro de color era una representación perspicua de la gramática del uso de nuestras palabras sobre los colores. Esto quiere decir que el octaedro de color *condensa* todo un sistema de reglas que hace que por ejemplo tenga sentido hablar de un azul rojizo, pero no de un verde rojizo²⁰⁹. Otra característica de este tipo de representación es que es *aprehendida* en una sola mirada; en palabras de Baker: “La totalidad de la gramática de los colores parece estar condensada en un diagrama que puede ser tomada en una sola mirada (es decir un diagrama que tiene el atributo de ser perspicuo²¹⁰ (*übersichtlich* or *übersehbar*)”²¹¹. Siguiendo este ejemplo, lo propio de la representación perspicua recaería en la posibilidad de condensar todo un sistema complejo de reglas en una figura sencilla y fácilmente manejable.

Como señala Baker²¹² hay dos temas que no quedan claros. En primer lugar, ¿cómo conciliar la ausencia de un ejemplo cercanamente comparable al del octaedro de color en las *Investigaciones* con la observación de que “el concepto de representación perspicua es de fundamental significación para nosotros”? En segundo lugar, ¿cómo resolver la

²⁰⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones filosóficas*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols. México: UNAM, 1997, p. 42.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.65.

²¹⁰ El término que Baker usa es “surveyable”. Sobre el significado de “to survey” para Baker y Hacker ver nota 2 del 3.1 .

²¹¹ Baker, G.P. “Philosophical Investigations S 122: Neglected Aspects”, en K.J Morris (ed.) *Wittgenstein’s method. Neglected Aspects*. Oxford: Blackwell, 2004, p. 23. (La traducción es mía)

²¹² *Ibid.*, p.23-24.

evidente indeterminación de lo que es una representación perspicua causada por la generalidad del párrafo 122? Son preguntas importantes y en lo que sigue del texto intentaré esclarecerlas.

A juicio de Baker en la literatura sobre el tema hay dos interpretaciones. La primera de ellas pone el énfasis en el concepto de representación (*Darstellung*) y la perspicuidad pasa a un segundo plano. Según esta lectura una “representación perspicua” sería una representación no lingüística de las reglas gramaticales; lo importante no es que presentemos las reglas de manera clara sino de manera diferente: “Si seguimos esta interpretación, podemos concluir que lo que Wittgenstein llama una “representación perspicua de las reglas gramaticales” *debe* tener la característica de que la representación es distinta de lo que representa.”²¹³ En este sentido, el octaedro es una representación perspicua en tanto que es la figura misma la que da cuenta de las reglas gramaticales. La segunda interpretación pone el énfasis en la perspicuidad y el que sea una representación lingüística o no pasa a un segundo lugar. En palabras de Baker “un representante de esta segunda interpretación podría resumir la idea al afirmar que una “representación” perspicua no es más que un tipo especial de descripción del uso de nuestras palabras.”²¹⁴ Lo fundamental acá es que la representación perspicua es una presentación de las reglas gramaticales las cuales pueden ser tomadas como un todo. Lo que se busca es la expresión clara y distinta de las reglas gramaticales, más allá de la manera en la que se formula. En esta línea el octaedro de color es una “representación perspicua”, pero la enumeración de las reglas respecto a cómo debemos usar las palabras en referencia a los colores también lo es. La diferencia estriba en que en el caso del diagrama la totalidad de la gramática está representada en un simple símbolo “surveyable” “y en el caso de la enumeración de las reglas sería imposible tomar en una sola mirada (*glance*) la descripción completa”²¹⁵. En cualquier caso, ambas cumplen con el objetivo de ser descripciones de cómo usamos las palabras de nuestro lenguaje.

²¹³ *Íbid.*, p.24. (La traducción es mía).

²¹⁴ *Íbid.*, p 25. (La traducción es mía).

²¹⁵ *Íbid.*

Para Baker la segunda interpretación es más apropiada que la primera porque le asigna a las representaciones perspicuas un papel central en la concepción de filosofía del Wittgenstein tardío. De esta manera “el filósofo nos recuerda hechos conocidos a los que no habríamos prestado atención y dirige nuestros pensamientos hacia caminos menos complicados bajo el establecimiento de conexiones gramaticales que suponen una amplia gama de conceptos.”²¹⁶ Las representaciones perspicuas cumplirían con el objetivo propio de la filosofía. Recordemos las observaciones de Wittgenstein al respecto:

Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: a pesar de una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.²¹⁷

Y más adelante:

La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.²¹⁸

En este sentido, la tarea del filósofo es la de mostrarnos una visión clara de la gramática de nuestro lenguaje. Su posición es análoga a la de un cartógrafo que mira la ciudad desde las alturas y hace un trazado claro de sus calles y plazas. Por ello, Baker se refiere a esta concepción como “la visión de pájaro”.²¹⁹

No obstante a que, como hemos visto, esta interpretación tiene el mérito de colocar a la representación perspicua en un lugar central al interior de la filosofía en Wittgenstein, encuentro dos serias limitaciones. En primer lugar, la idea del filósofo como un cartógrafo que posee una visión clara y distinta del conjunto de nuestras representaciones no es compatible con ideas fundamentales del pensamiento de Wittgenstein. Como señala Baker “la búsqueda de las representaciones perspicuas parece indicar un esfuerzo hacia

²¹⁶ *Íbid.*, p.26. (La traducción es mía)

²¹⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas... Op cit.*, p. 109.

²¹⁸ *Íbid.*, S 124.

²¹⁹ Baker, G.P. *Neglected Aspects... Op. cit.*, p. 26

una filosofía más sistemática.”²²⁰ Pero como bien sabemos nada más lejos del pensamiento de Wittgenstein que la idea de una visión sistemática. Encuentro, pues, difícil de conciliar esta lectura con las importantes y bien conocidas observaciones sobre su concepción de la filosofía: ¿Cómo entender bajo esta lectura de que, por ejemplo, “No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias”²²¹ o que “el filósofo trata una pregunta como una enfermedad”²²²? Una segunda carencia es que concebir las representaciones perspicuas como descripciones de la gramática de nuestro lenguaje es un tanto limitante, pues como apunta Baker no podríamos aceptar ni una clase de teoría científica o hipótesis sobre el desarrollo de la historia, ni una observación religiosa o una obra de arte como representación perspicua.²²³

Según lo que hemos visto hasta el momento ni una de las dos interpretaciones deja claro el término. Por ello, Baker encuentra sumamente iluminador el pasaje que precede al párrafo 122 en la versión temprana de las *Investigaciones*. Veamos el pasaje:

Nosotros cambiamos el aspecto colocando al lado de *un* sistema de expresión otros sistemas de expresión.- El hechizo en el que una analogía nos tenía atrapados puede romperse colocando a su lado otra [analogía] que reconocemos como igualmente justificada.²²⁴

Lo importante de este pasaje es que Wittgenstein estaría afirmando que los problemas filosóficos se resolverían colocando junto al sistema de expresión que produjo la confusión otro sistema de expresión con el que mantiene cierta relación. Para Baker que este pasaje anteceda el párrafo 122 en el texto original no es una casualidad; por el contrario, el texto al que alude permite un mayor esclarecimiento de lo que podemos entender por representaciones perspicuas. Desde esta nueva interpretación, el acento ya no estaría en presentar trozos de la gramática de manera lingüística o de manera clara como en las interpretaciones que hemos revisado, sino que una representación perspicua

²²⁰ *Ibid.*, p. 26-27. (La traducción es mía).

²²¹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas... Op. cit.* S133.

²²² *Ibid.*, S 255.

²²³ Baker, G.P. *Neglected Aspects... Op. cit.*, p. 27.

²²⁴ *Ibid.*, p.30. (La traducción es mía).

sería cualquier tipo de sistema de expresión que mantiene una relación con un sistema de expresión generador de una confusión y que tiene la finalidad de aclararla. La forma que pueda tomar la representación perspicua no interesa, no hay restricción alguna: no tiene que ser un diagrama como el caso del octaedro de color ni un conjunto de reglas gramaticales sobre el uso de nuestras palabras²²⁵. Con esta nueva lectura quedarían superadas las limitaciones de las interpretaciones vistas líneas arriba y nos permitiría además relacionar este término con otros conceptos centrales en el pensamiento de Wittgenstein. Veamos esto.

Lo que dice Wittgenstein es que al colocar un sistema de expresión junto a otro sistema de expresión productor de una confusión se nos muestra *nuevos aspectos* de este último, es decir, sale a la luz elementos que habían permanecidos ocultos bajo nuestra mirada. Esta situación para Wittgenstein es sumamente común, pues con facilidad nos perdemos en la cotidianidad:

Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianidad. (Se puede no reparar en algo –porque siempre se tiene ante los ojos.) Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre. A no ser que eso le haya llamado la atención alguna vez. - Y esto quiere decir: lo que una vez visto es más llamativo y poderoso, no nos llama la atención.²²⁶

Esta importancia a los nuevos aspectos nos conduce al análisis del ver aspectos que Wittgenstein desarrolla en la segunda parte de las *Investigaciones* y que considero central para la aclaración de lo que hacen las representaciones perspicuas. Wittgenstein retrata el ver aspectos de esta manera:

Me encuentro con alguien, a quien no había visto desde hacía años; lo veo claramente, pero no lo reconozco. De repente lo reconozco, veo en su rostro cambiado el anterior. Creo que ahora lo retrataría de manera distinta, si supiera pintar.²²⁷

²²⁵ *Íbid.*, p. 31.

²²⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones... Op. cit.* S 129.

²²⁷ *Íbid.*, p. 455

La visión de aspectos para Wittgenstein alude a la experiencia de ver nuevas dimensiones de los objetos que se me presentan. El clásico ejemplo que usa para explicar esta experiencia es la imagen del pato-conejo de Jastrow²²⁸: podría simplemente ver un conejo, pero de pronto la figura se me presenta como diferente, como si la figura hubiera cambiado y veo un pato. Este cambio de aspectos, nos dice Wittgenstein, “no es una propiedad del objeto, es una relación interna entre él y otros objetos”²²⁹, de lo que se trata es de ser capaces de ver las conexiones, similitudes o afinidades que llegan a transformar aquello que vemos. En las primeras líneas su de su análisis sobre lo propio de ver aspectos, escribe:

“Dos usos de la palabra “ver”.

Uno: “¿Qué ves allí?” – “Veo esto” (a lo cual sigue una descripción, un dibujo, una copia). El otro: “Veo una semejanza entre estos dos rostros” – aquel a quien se lo comunico puede ver los rostros tan claramente como yo mismo.

Lo importante: La diferencia de categoría entre ambos “objetos” del ver.

Uno podría dibujar exactamente ambos rostros; el otro, ver en ese dibujo la semejanza que no vio el primero.

Contemplo un rostro, y de repente me percató de su semejanza con otro. Veo que no ha cambiado; y sin embargo, lo veo distinto. A esta experiencia la llamo “observar un aspecto”.²³⁰

En las Observaciones a la Rama Dorada nos da un ejemplo de este cambio de aspecto:

Si en una determinada fiesta existiera la costumbre de que unos hombres cabalgaran sobre otros, como en el juego de caballeros y corceles, no veríamos en ello, sino una forma de transportarse que recuerda la monta de un jinete sobre un caballo; si supiéramos, sin embargo, que muchos pueblos tienen la costumbre de usar, por ejemplo, a sus esclavos como caballos de montar para festejar ciertas fiestas, veríamos entonces en la candorosa costumbre de nuestros días algo más profundo y menos candoroso.²³¹

Lo que tenemos acá es que claramente nada en la costumbre ha cambiado, lo que ha ocurrido es que he encontrado una conexión entre una costumbre y otra que ha

²²⁸ *Íbid.*, p. 447.

²²⁹ *Íbid.*, p. 485.

²³⁰ *Íbid.*, p.445.

²³¹ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la Rama Dorada... Op.cit.* p. 79.

transformado mi mirada del fenómeno, volviendo mi experiencia más rica, más profunda. La visión de aspectos puede ser entendida como una visión integradora de los diferentes aspectos a partir de sus conexiones o similitudes y que termina por mostrarme una visión de conjunto ya no entendida como la visión de pájaro o la de un cartógrafo sino desde una vivencia concreta. Esto es lo propio de las representaciones perspicuas. En lo que sigue me centraré en las características esenciales de las representaciones perspicuas desde esta nueva interpretación.

Lo primero que habría que decir es que las representaciones perspicuas son el resultado de un método en particular. Este método se caracteriza por ser una *descripción* (i) de los “eslabones conectantes” (ii) que me permiten *ver aspectos* distintas de un fenómeno que llevan a transformar mi vivencia (iii) y así tener una *visión más clara* del fenómeno (iv).

Como vimos en el primer capítulo, toda la obra de Wittgenstein puede ser vista como un esfuerzo por poner límites a la mirada científica que intenta dar cuenta de la totalidad de los fenómenos bajo relaciones causales. La explicación es solo una manera de dar cuenta de los fenómenos:

“Y así el coro sugiere una ley arcaica²³²” podría decir uno del modo como Frazer une los hechos. Pero esta ley, esta idea, me la *puedo* representar mediante una hipótesis evolutiva o también análoga al esquema de una planta, por medio del esquema de una ceremonia religiosa o agrupando el material de los hechos en una *representación perspicua* (“*übersichtlichen*” *Darstellung*).²³³

La filosofía no tiene que explicar absolutamente nada: “Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos.”²³⁴ Y es que las perplejidades filosóficas

²³² Es importante resaltar que este es un verso del poema “La metamorfosis de las plantas” de Goethe en el que justamente describe el método al que ya hemos hecho alusión.

²³³ *Ibid.*, p. 66.

²³⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas...* S 109. En la misma obra: “La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo” (S 124). Más adelante escribe: “La gramática no dice cómo tiene que estar construido el lenguaje para que cumpla su propósito, para que influya en los seres humanos de tal y cual manera. Sólo describe el uso de los signos, pero no lo explica en modo alguno”. En los *Cuadernos azul y marrón* escribe: “Los filósofos tienen constantemente a la vista el método científico y se sienten tentados de forma irresistible a preguntar y responder al modo como lo hace la ciencia. Esta tendencia es el verdadero origen de la metafísica y conduce

solo pueden disiparse al “conjuntar correctamente lo que uno sabe y no añadir nada más (...) La explicación, si se la compara con la impresión que nos produce la descripción, es demasiado precaria”²³⁵. Lo que nos está diciendo es que la descripción del método filosófico consiste en “conjuntar correctamente”²³⁶, es decir en encontrar los eslabones conectantes cuyo resultado dará una representación perspicua que nos fuerza a ver con mayor claridad.

El núcleo de este pensamiento queda ya expuesto en *Los principios de la filosofía lingüística* de Waismann, texto que como sabemos recoge las ideas que Wittgenstein discutió entre los años 1929 y 1932 y que son el germen de las *Investigaciones filosóficas*.

Cuando ilustramos un problema filosófico contrastando nuestro lenguaje con otros sistemas similares, estamos siempre en peligro de ser mal entendidos. Podría pensarse que debido a nuestra concesión de que el sistema que consideramos es sólo similar al lenguaje real no hemos solucionado nuestro problema original sino que solo hemos indicado cómo podría resolverse un problema similar. Pero no tratamos aquí de una explicación de fenómenos; no es que yo haya deseado explicar un fenómeno y de hecho haya explicado otro similar a él, sino que hago enmudecer las preguntas que parecen asemejarse a un problema presentando un conjunto de casos similares uno al lado de otro. Es notable que la mera reunión de casos elimine la perplejidad.²³⁷

De lo que se trata entonces que seamos capaces de encontrar las conexiones entre múltiples fenómenos y esto se logra *comparando* unos con otros:

Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje – como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos del lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.

al filósofo a la completa oscuridad. Con ello quiero decir que nuestro trabajo no puede consistir jamás en reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad, la filosofía es “puramente descriptiva”. Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Traducción de Francisco Gracia Guillén. Madrid: Tecnos, 1968, p. 46.

²³⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la Rama Dorada.... Op. cit.*, p., 52- 53.

²³⁶ *Cfr. Íbid.*, “Creo que el empeño en una explicación (Erklärung) está descaminado, dado que lo que sólo se ha de hacer es conjuntar correctamente lo que uno sabe y no añadir más. La satisfacción que se intentaba conseguir por medio de la explicación se obtiene por sí misma.”

²³⁷ Waismann, F. *Los principios de la Filosofía Lingüística*. Traducción de José Antonio Robles. México D.F: Universidad Autónoma de México, 1970,p. 92.

Solo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación.²³⁸

Estas similitudes que somos capaces de encontrar nos muestran aspectos que habían pasado desapercibidos debido a que, como hemos visto, vivimos inmersos en la cotidianidad. Entonces son estos eslabones conectantes lo que nos permitirá tener una representación perspicua del fenómeno que se nos presenta:

[La] representación perspicua es el medio para la comprensión consistente en “ver las conexiones”. De ahí la importancia de encontrar cadenas intermedias (*Zwischengliedern*).²³⁹

Ahora, esta capacidad de entablar relaciones, de encontrar las conexiones, de ver nuevos aspectos de los fenómenos no es algo que le compete a nuestra capacidad de análisis sino, tal como lo concibió Spengler, a nuestra capacidad de vernos afectados por tales descubrimientos.²⁴⁰

Cuando un fenómeno tal se pone en conexión con un instinto que yo mismo poseo se obtiene, sin más, la explicación deseada; es decir, la que resuelve la dificultad en cuestión. Y cualquier investigación adicional sobre la historia de mi instinto se moverá ya en otro plano.²⁴¹

Y es que, como en el caso del antropólogo que busca comprender ritos que pertenecen a una cultura distinta, se necesita encontrar relaciones, conexiones entre el fenómeno que se me presenta y mi propia vivencia.

Lo que más me sorprende, aparte de la semejanza, es la diferencia entre todos estos ritos. Es una diversidad de rostros, con rasgos comunes, lo que emerge constantemente por un lado y por otro. A uno le entran deseos de trazar líneas que pongan en contacto las partes que son comunes. Pero entonces quedaría fuera de la vista una parte, aquella precisamente que une esa imagen (*Bild*) con nuestros sentimientos y pensamientos. Esta parte es la que da a la investigación su profundidad.²⁴²

²³⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas... Op.cit.*, S 130 y S131.

²³⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones a la Rama Dorada... Op. cit.*, p. 68.

²⁴⁰ Ver nota 24 del subcapítulo 3.1 (p.9)

²⁴¹ *Íbid.*, p. 73.

²⁴² *Íbid.*, p. 78.

Así, solo puedo captar la profundidad de los diferentes ritos de una comunidad determinada si me veo tocado internamente por dichas prácticas:

No, lo profundo y siniestro no se comprende por sí mismo si solamente conocemos la historia de los comportamientos externos, sino que somos nosotros los que proyectamos desde una experiencia que está en nuestro interior.²⁴³

En esta línea sigo a Krebs, quien sostiene que es la “conexión afectiva” la que está implicada en la labor de encontrar las “conexiones” entre los diferentes fenómenos que se busca comprender. Es por ello que decíamos que en los cambios de aspecto no es la cosa la que cambia sino que es nuestra vivencia la que se ve transformada.

La percepción a través de las relaciones internas que se está propiciando por medio de las presentaciones perspicuas inaugura por lo tanto un ámbito de sentido para el cual es necesario estar conectados ya no solo a nivel empírico o intelectual sino a un nivel que podríamos llamar *vivencial*.²⁴⁴

Es, pues, esta dimensión afectiva la que nos permitirá ampliar nuestra mirada para captar la profundidad de aquello que había permanecido desconocido y así poder tener aquella visión panorámica, pero ya no entendida como sistemática sino como integradora de aspectos. Esto quiere decir que para comprender se requiere de una apertura hacia el otro, lo que me permitirá un ensanchamiento de mi propia mirada para dar un espacio a esa otra que busco comprender.

Comprender una creencia extraña entonces requiere no solo encontrar conexiones entre aquella creencia y las otras creencias y actividades que conforman una forma de vida, sino también encontrar la conexión entre esos otros que pertenecen a esta forma de vida inicialmente lejana y mi propia experiencia. Y esto solo es posible si estoy dispuesta a verme afectada por aquel descubrimiento, solo así podré integrar el punto de vista del otro a mi mirada del mundo, una mirada que ya ha quedado transformada. Mi tesis es que es en este espacio de integración y de transformación que se da la comprensión.

²⁴³ *Íbid.*, p 83.

²⁴⁴ Krebs, Víctor. “Ver aspectos, imaginación y sentimiento en el pensamiento de Wittgenstein”, en *Apuntes filosóficos*, n 18, 2001, p. 13.

Conclusiones

Como vimos en el 1.1 al encontrarse Frazer con acciones rituales que le eran extrañas, buscó las creencias que estarían a la base de dichas acciones. Esto como vimos lo condujo al fracaso, pues los rituales responden a una necesidad distinta a la articulación intelectual de una creencia. La mirada de Frazer es representativa de un estilo de pensar cientificista y por ello, sigue el método de explicación causal propio de las ciencias naturales, de esta manera las acciones rituales de los nativos son vistas no solo como equivocadas, sino irracionales e infantiles. Lo más grave de esta manera de pensar es que no se trata solo de un juicio epistemológico, lo que en sí mismo ya es problemático, sino que tiene terribles consecuencias en el terreno moral y político.

Vimos también que la discusión sobre las diferencias metodológicas entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu ha quedado superada, pues en cuestión de grados y de diversas maneras coexisten en la mayoría de las disciplinas la explicación y la comprensión. En el caso del antropólogo que lo que busca es entender prácticas que le son ajenas, si bien podría requerir de explicaciones para por ejemplo rastrear los orígenes de dichas prácticas, estas explicaciones no agotarán el sentido de esta práctica, pues para ello lo que se necesita es comprenderla y esto será posible solo si soy capaz de compartir una forma de vida.

En el 1.2 vimos que a lo largo de la historia ha habido tres perspectivas de lo que significa comprender al otro. Una primera perspectiva es la que sintetiza Frazer al imponer su imagen del mundo para dar cuenta de las creencias de otros pueblos. El error de este punto de vista es que los criterios de Frazer se terminan por convertir en la garantía de la supuesta objetividad, de ahí que viera a los nativos como ignorantes y primitivos. Una segunda perspectiva es la que plantea la hermenéutica romántica de Dilthey y la observación participante de Malinowski, según la cual para comprender al otro es necesario tener la capacidad de reproducir la manera de ver las cosas del otro. El

problema de esta perspectiva es que los estados mentales son considerados como un escenario interior y privado. Una tercera perspectiva es la desarrollada por Gadamer para quien la comprensión radica en la incorporación del punto de vista de los otros lo que genera una ampliación del propio horizonte. En esta propuesta, a diferencia del segundo enfoque, la incorporación del punto de vista del otro no se logra mediante la captación de este, pues este es básicamente inaccesible; de lo que se trata es de construir un nuevo espacio.

Una de las grandes virtudes del modelo propuesto por Gadamer es que la comprensión supone un desplazamiento que parte necesariamente del punto de vista propio, pues no podemos, como algunos han sostenido, poner completamente entre paréntesis nuestros prejuicios y opiniones sino que la apertura a lo que dice el otro se da desde el sujeto que somos con una historia y una tradición que nos arraiga al mundo. Es desde este horizonte de pre comprensión que nos abrimos y desplazamos hacia el otro. El éxito de esta labor dependerá de qué tanto estemos dispuestos a dejarnos decir algo por esos otros, de estar dispuestos a aceptar que ellos pueden tener la razón y nuestros prejuicios no. Es en este espacio que no es el mío ni el del otro sino el que se ha creado entre ambos, un espacio nuevo, transformado, en el que se da la experiencia de la comprensión.

En el 2.1 vimos que la crítica a la idea expuesta en el *Tractatus* de un lenguaje universal que estaría reflejado en el mundo de los hechos dio pase a un pluralismo lingüístico imbricado en la praxis. De tal manera que para el Wittgenstein de la segunda etapa al lenguaje se le debe estudiar por las formas de su empleo y los significados de las palabras deben ser entendidos por la función que cumplen en los diferentes contextos. De ahí que para comprender un lenguaje debo dominar una técnica, lo que nos remite al aprendizaje de ciertas habilidades y actividades de una comunidad determinada.

En el 2.1 vimos que el dinamismo propio del pluralismo lingüístico y su carácter fundamentalmente social podían conducir a pensar que los juegos de lenguaje son inconmensurables entre sí. Por ello, en el 2.2 me dediqué a discutir si esto era correcto o no. Revisamos las ideas de Whorf y Kuhn para quienes los múltiples sistemas de creencias

suponen diferencias en la estructura semántica de los lenguajes lo que genera inevitablemente inconmensurabilidad. Pasamos luego, a analizar las críticas de Davidson a esto y vimos que aceptar la inconmensurabilidad supone aceptar el dualismo esquema-contenido, lo que es un error. Luego de analizar las implicancias de la discusión en torno a la inconmensurabilidad, pasamos a analizar cuál era el lugar de Wittgenstein en todo esto. Propuse dos líneas de argumentación. La primera es recordar la importancia de los parecidos de familia, pues con ello se demostraría que la cercanía de los significados entre distintos grupos hace posible que en un sentido importante se puedan comprender. El segundo argumento parte de la crítica a la concepción de formas de vida como meros marcos socioculturales, dejando de lado la importancia de una “historia natural” o del “modo común de actuar de los seres humanos” que emparentan e identifican a las diversas formas de vida. Es pues porque somos seres ceremoniales que podemos comprender las ceremonias rituales de los nativos de Beltane, es porque somos seres religiosos que podemos llegar comprender la religiosidad de cualquier grupo humano. No es pues correcto afirmar que hay inconmensurabilidad entre los diferentes sistemas de creencias.

En el 2.3 vimos que Wittgenstein sostiene que hay creencias de nuestra imagen del mundo que son más susceptibles de revisión que otras, pero que no hay creencias inamovibles. En todo caso, el límite de la posibilidad de revisar nuestras creencias es la práctica misma; de ahí que la justificación de nuestras certezas más básicas no es otro que “actuamos así”. Aquí lo importante es que el énfasis está puesto en la acción: es actuando como manifestamos la aceptación de las certezas o convicciones implicadas. Pero si esto es así y los diferentes modos de actuar están entrelazados con imágenes del mundo diferentes pareciera que nos topamos nuevamente con el relativismo, esto es, con la idea de que las imágenes del mundo están ahí como estancos separados y que no es posible el acceso de una a otra. Considero que esta lectura es una simplificación. En el subcapítulo 2.2 se concluyó que hay un modelo de acción genérico a los seres humanos que hace que más allá de las diferencias sociales y culturales podamos hablar de una forma de vida común, entonces si esto es así y la imagen del mundo es la configuración de certezas de

una forma de vida, debemos aceptar que hay certezas comunes a todos los seres humanos. Esto quiere decir que no habría tal cosa como una tribu o una cultura radicalmente distinta, que sea absolutamente desconocida para nosotros, pues la propia distancia nos estaría señalando un acuerdo a partir del cual señalamos que tal actitud o tal creencia nos es extraña. Por otro lado, Wittgenstein nos dice que es posible la conversión y con ello está implícitamente aceptando puntos de contacto entre una imagen y otra. Por lo tanto, podemos afirmar que el que no compartamos ciertas certezas con otras formas de vida no quiere decir que no compartamos otras y descubrir ciertos parecidos en los significados de nuestras palabras que nos permitan encontrarnos más cerca de esos otros inicialmente lejanos. Lo que sí es claro es que no hay nada absolutamente cierto y esto podría incomodar a algunos, pero creo que justamente de lo que se trata es que aprendamos a vivir sin el “consuelo metafísico”, de asumir que no hay bases absolutamente ciertas que sustenten nuestras convicciones, de aprender a vivir en aquella indeterminación, aprendizaje sin duda siempre precario.

Por lo tanto, concluimos del segundo capítulo que comprender una creencia es comprender el juego del lenguaje del que es parte y que para ello es necesario comprender la forma de vida. Lejos de la lectura en clave relativista que sostendría que no es posible comprender una forma de vida distinta por tratarse de patrones históricos y culturalmente construidos, un análisis más detenido de lo que se está entendiendo por formas de vida nos permite afirmar que hay un modo de actuar común que nos permite encontrar las condiciones para la comprensión.

En el 3.1 nos dedicamos a rastrear los orígenes de la noción de representaciones perspicuas, que como vimos se remonta al término *Übersicht* que Spengler aludió en su obra *La decadencia de occidente*. Para Spengler el historiador debe seguir un método particular que lo lleve a tener una visión panorámica del fenómeno de su estudio. Este método se caracteriza por apartarse del modelo de explicación causal y sus pretensiones de objetividad y completud (i) y más bien describir a partir de la comparación, encontrar lo que llama afinidades morfológicas que son las relaciones internas entre los fenómenos

(ii), este es un método de sentimiento y no del análisis (iii) que dará como resultado la visión panorámica (iv).

En el 3.2 nos concentramos en analizar el papel de las representaciones perspicuas en la filosofía de Wittgenstein. Revisamos dos interpretaciones sobre ello. La primera que pone el énfasis en el concepto de representación y la segunda, en la perspicuidad. Concluimos que ninguna hace justicia al pensamiento de Wittgenstein y seguimos a Baker quien encuentra clave el pasaje que precede en el texto original al párrafo 122. Este pasaje nos permitiría afirmar que lo propio de las representaciones perspicuas es la comparación entre un sistema de expresión que me es extraño y un sistema de expresión que me es conocido y que mantiene una relación con el otro.

Concluimos del tercer capítulo que la representación perspicua es el medio que nos permite la comprensión de lo ajeno. Las representaciones perspicuas son el resultado de un método que se caracteriza por describir las afinidades o similitudes entre distintos fenómenos, lo que nos permite hacer visibles aspectos que se nos habían mostrado como ocultos, de tal modo que transforma mi experiencia ampliando de esta manera mi mirada del mundo.

Por todo lo dicho hasta acá, sostengo que si bien Wittgenstein no explicitó estas ideas en torno a la comprensión encuentro intuiciones que he intentado desarrollar en este trabajo que me permiten afirmar que comprender una creencia es encontrarle *sentido* y ello es posible cuando somos capaces de ubicar sus prácticas en un contexto, en conexión con otras actividades, lo que significa que debemos compartir una forma de vida (i) y que el medio para ello es buscando el vínculo, las conexiones o afinidades entre esa forma de vida y la nuestra (ii). Es pues esta experiencia de integración y por lo tanto de transformación la experiencia de la comprensión. Esta propuesta está muy cerca de las ideas de la hermenéutica de Gadamer para quien, como vimos, la comprensión se da en la ampliación de un horizonte que se abre para incorporar puntos de vista ajenos que nos interpelan, cuestionan y transforman. La novedad de la propuesta de Wittgenstein es que parte de una concepción del hombre como ser esencialmente lingüístico y por ello, la

mejor vía para comprender las cuestiones humanas es siempre mediante el análisis del lenguaje.

Si todo lo dicho hasta acá tiene sentido y el objetivo de la antropología es comprender a un grupo humano que es ajeno para el investigador, entonces creo que es posible hablar de una filosofía de la antropología en la obra de Wittgenstein, que si bien, muy a su estilo, no es sistemática no por ello es menos valiosa.



Bibliografía

- BAKER, G.P. *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*. Oxford: Blackwell, 2004
- BAKER, G.P. y P.M.S HACKER. *Wittgenstein. Understanding and Meaning*. Volume 1 of *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1980.
- BARRET, Cyril. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Traducido por Humberto Marraud González. Madrid: Alianza editorial, 1991.
- BERNSTEIN, Richard. *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- BLACK, Max. "Lebensform and *Sprachspiel* in Wittgenstein's Later Work" en: *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought*. Leinfellner, E. W y otros (eds.), Hölder- Pichler- Tempsky, Viena, 1978.
- CAVELL, Marcia, *La mente psicoanalítica. De Freud a la filosofía*, México: Paidós, 2000.
- CAVELL, Stanley. "Declining Decline. Wittgenstein as a Philosopher of culture", en: *This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*. Albuquerque, Nuevo México: Living Batch Press, 1989.
- The Claim of Reason. Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- COMTE, Auguste. *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- *Discurso sobre el espíritu positivo*. Traducción de Consuelo Berges. Buenos Aires: Aguilar Argentina, 1982.
- DANTO, Arthur. *Historia y narración*, traducción de Eduardo Bustos, Barcelona: Ediciones Paidós, 1989.
- DAVIDSON, Donald. "On the very idea of a conceptual scheme" (1974) En: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- "Radical Interpretation" (1973) En: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- "Thought and Talk" (1975) En: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984

DIAMOND, Cora. “¿Qué tan viejos son estos huesos? Putnam, Wittgenstein y la verificación”, en: *Dianoia* 38, 115–142, 1992.

DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*, México: FCE, 1944.

-----*Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Traducción de Julián Marías. Madrid: Alianza editorial, 1980.

FANN, K.T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1975.

FERMANDOIS, Eduardo, Wittgenstein, Geertz y la comprensión de metáforas, en: *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 40, N 118 (abril 20089), p 29-56.

FRANKEL, Charles. “Explanation and interpretation in History” en: *Philosophy on Science* vol. 24, N 2, pp. 137- 155.

FRAZER, James George. *La Rama dorada: magia y religión*. México DF: Fondo de cultura económica, 1951.

GADAMER, Hans George. *La herencia de Europa: ensayos*, Barcelona: Península, 1990.

----- *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1977.

GARDINER, Patrick. *The nature of historical explanation*. Oxford, Oxford University Press, 1952.

GARVER, Newton. “Form of Life in Wittgenstein s later work”, *Dialectica*, vol. 44, 1990, pp. 175-201.

GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós, 1989.

-----*Conocimiento local*. Ensayos sobre la interpretación de las culturas. Barcelona: Paidós, 1994.

----- *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa, 1987.

----- *Available Light: Antropological Reflexions on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

GLOCK, Hans Johan. “On safari with Wittgenstein, Quine and Davidson”, en *Wittgenstein and Quine*, Arrington, R.L y Glock, H.J. (eds.) London and New York, Routledge, 1996.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Teoría de la naturaleza*. Traducción de Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 1997.

GOETHE, Johann Wolfgang von. "Viajes italianos." En *Obras completas*, tomo III. Madrid: Aguilar, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos, 1988.

HACKER, P.M.S. "El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein" en: Padilla, Jesús (ed.) *Antropología de Wittgenstein*, Madrid: Plaza y Valdes editores, 2011.

HACKER, P.M.S, "The arbitrariness of grammar and the bounds of sense", en *Wittgenstein: Mind and Will*, vol. 4 de *An Analytic Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1996.

HEMPEL, Carl, "The function of general laws in History" en: *Journal of Philosophy*, 1942, Pp. 345- 350.

JAREÑO ALARCÓN, Joaquín. *Religión y relativismo en Wittgenstein*. Barcelona: Ariel, 2001.

JACORZYNSK, Witold. "Otros autómatas, Otros prójimos", p 244-245, en: Rivera, Silvia y Tomasini, Alejandro (eds.) , *Wittgenstein en español*. Buenos Aires: Edunla, 2009.

LÓPEZ DE SANTA MARÍA, Pilar. *Introducción a Wittgenstein*. Barcelona: editorial Herder, 1986.

KREBS, Víctor. "Ver aspectos, imaginación y sentimiento en el pensamiento de Wittgenstein", en *Apuntes filosóficos*, n 18, 2001.

KRIKE, Saul, *Wittgenstein: On Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford, 1982.

KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*, México DF: Fondo de cultura económica, 2006,

MALCOM, Norman. "Recuerdo de Ludwig Wittgenstein", en: Ferrater Mora (ed), *Las Filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Ediciones Oikos-Tau, 1966.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península, 1973.

MELÉNDEZ, Raúl. "Perplejidades que no se disipan mediante explicaciones causales". *Conversatorio sobre explicación en las ciencias sociales*, en *Saga- Revista de estudiantes de filosofía*. Universidad Nacional de Colombia, N 13-I, 2006.

Mc DOWELL, John. "Wittgenstein On Following a Rule" en *Synthese* 58 (1984), pp.325-363.

McGINN, Colin. *Wittgenstein On Meaning*, Balckwell: Oxford, 1984.

MEHTA, Ved. *La mosca y el frasco. Encuentros con intelectuales británicos*, México D.F: FCE, 1976.

MILL, John Stuart. *Sistema de lógica*. Madrid: D. Jorro, 1917.

MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein the duty of genius*, London: Penguin Books, 1990.

PADILLA GÁLVEZ, Jesús. "Observaciones sobre la antropología de Wittgenstein", en Padilla, Gálvez (ed.) *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P.M.S Hacker*, Madrid: Plaza y Valdes editores, 2011.

PUTNAM, Hilary. *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona: Gedisa, 1999.

-----: *Cómo renovar la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994.

QUINTANILLA, Pablo. "Comprensión, imaginación y transformación". En: *Areté*, volumen XX, N 1, 2008, pp.111-135.

QUINTANILLA, Pablo, "El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro". En: López Maguiña, Santiago y otros (eds). *Estudios Culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, 2001.

RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1979.

----- *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos 1*, Barcelona: Paidós ibérica, 1996.

----- «Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje». (trad. J. Vigil Rubio). En: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores*. Barcelona: Paidós, 1993.

SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás. "Una explicación no tranquilizará al enamorado" en: *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993.

SCOTTO, Carolina. "Formas de vida extraña", en: *Wittgenstein en español*. Rivera, Silva y Tomasini, Alejandro (comp). Buenos Aires: Edunla, 2009.

SPENGLER, Oswald. *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Traducción de Manuel G. Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1958.

TOMASINI, Alejandro. *Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones wittgenstenianas*, 2 da ed., México: Plaza y Valdés.

----- “Wittgenstein: filosofía de la antropología y antropología filosófica”, en: Padilla, Gálvez (ed.) *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P.M.S Hacker*, Madrid: Plaza y Valdes editores, 2011.

WAISMANN, F. *Los principios de la Filosofía Lingüística*. México D.F: Universidad Autónoma de México, 1970.

WHORF, Benjamin Lee. “Los aspectos puntuales y segmentativos de los verbos en Hopi” en *Lenguaje, pensamiento y Realidad*, Barcelona: Barral editores, 1971.

WINCH, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona, Paidós I.C.E, U.A.B, 1994.

----- *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires : Eudeba, 1971

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Aforismos cultura y valor*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Madrid: Espasa Calpe, 1995.

-----*Gramática filosófica. Gramática filosófica*. Traducción de Luis Felipe Segura. México D.F: UNAM, Instituto de Investigaciones filosóficas, 1992.

-----*Investigaciones Filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 2004.

----- *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Traducción de Isidoro Reguera. Barcelona: Paidos, 1992.

----- *Lecciones sobre filosofía de la psicología 1946-1947 : apuntes de P.T. Geach, K.J. Shah y A.C. Jackson*; traducción de Isidoro Reguera y Andoni Alonso. Madrid : Alianza Editorial, 2004

-----*Los cuadernos azul y marrón / tr. de Francisco García Guillén*. Madrid : Tecnos, 1968

----- *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Traducción de Javier Sádaba. Madrid: Tecnos, 1996.

-----*Observaciones filosóficas / Ludwig Wittgenstein ; tr. de Alejandro Tomasini Bassols*. México, D.F. : UNAM. Instituto de Investigaciones Filosoficas, 1997

----- *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Traducción de Isidoro Reguera. Madrid: Alianza editorial, 1987.

----- *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1997.

----- *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza editorial, 1979.

WRIGHT, Georg Henrik. *Explicación y comprensión*. Traducción de Luis Vega Reñón. Madrid: Alianza editorial, 1979.

