

Revista de Filosofía, N° 79, 2015-1, pp. 139 - 149
ISSN 0798-1171

Wittgenstein: una perspectiva de comprensión y de búsqueda de sentido en el marco de las diferencias inter-culturales como prácticas y formas de vida¹

Wittgenstein: A Comprehension Perspective and Meaning
Searching on a Frame Inter Cultural Differences
as Practices and Forms of Live

Lino Latella Calderón
Universidad Católica Cecilio Acosta
Universidad del Zulia
Círculo Wittgensteineano
Maracaibo – Venezuela

Resumen

En este trabajo se intenta mostrar, desde la perspectiva de Wittgenstein, cómo dirigir nuestra mirada al otro (individuo / cultura) sin prejuicios de interpretaciones erradas o limitadas, con el fin de abrir el pensamiento a una forma de comprender que nos permita interpretar el sentido de prácticas que desconocemos y que nos desconciertan. Esta idea del comprender nos plantea que es posible cambiar nuestra mirada habitual sobre lo que consideramos diferente y antagónico a nuestra articulación valorativa.

Palabras clave: Wittgenstein, comprensión, prácticas, formas de vida.

- 1 Una versión previa de este trabajo fue presentada bajo el título “Comprender y no juzgar: las posibles maneras de dirigir nuestra mirada al otro” en la Mesa Redonda del *Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela* “Cosmovisiones: de la potencialidad epistémica a la red cultural”, dentro del marco del *II Simposio Internacional del Grupo de Investigación Filosófica USB-USAL «Concepciones de lo real»*, Caracas, 12 al 16 de noviembre de 2012.

Recibido: 26-02-15 • Aceptado: 25-03-15

Abstract

This paper intended to show, from Wittgenstein's perspective, how to direct our gaze to the other (individual / culture) with no prejudices or limited interpretations, in order to open our minds to a way of understanding that allows us to interpret the meaning of certain practices unknown and baffling. This idea of understanding tells us that it is possible to change our usual view on that we consider different and antagonistic to our axiological articulation.

Key words: Wittgenstein, Comprehension, Practices, Forms of Live.

I

En relación a los innumerables obstáculos que el hecho de la relatividad cultural interpone a una auténtica comprensión de las distintas formas de civilización, la obra de Wittgenstein nos da la posibilidad de acercarnos de un modo distinto a la forma habitual como occidentalmente interpretamos los hechos buscando en ellos causas o valores veritativos.

Esta actitud habitual nos lleva a enfrentar prejuiciadamente otras maneras civilizatorias de construir y de ver el mundo (lo religioso, lo estético, lo económico, lo político), que desde el principio niega toda posibilidad de diálogo y comprensión con un sentido abierto a todo el universo de lo humano. La razón de este trabajo es servirnos del pensamiento de Wittgenstein, en el deseo de proveernos de recursos que nos enseñen a evocar y a generar sentido, a la vez que a superar la tendencia a juzgar lo otro como distinto desde mi propia configuración cultural.

No se trata de renunciar o debilitar mi visión de mundo y de los valores que la constituyen; contrariamente fortaleciendo los mecanismos de nuestra forma de comprensión de lo distinto se va abriendo un horizonte que permita entender en nosotros mismos muchos aspectos que presentan una particular familiaridad desde su específica configuración dentro de otros registros culturales.

Al esbozar aquí un intento de entender cómo se lleva a cabo la mirada en torno a la comprensión de lo humano nos adentramos en el terreno de las gramáticas culturales como el reconocimiento de los patrones epistémicos generales que se muestran como reglas que me permiten describir las activi-

dades, procesos y prácticas de todo lo humano por encima de sus diversas configuraciones espaciales y temporales.

La comprensión como actividad existencial general dentro del marco de la pluralidad humana y cultural la entendemos en referencia a una relación recíproca de diálogo dentro de un espacio hermenéutico de construcción de sentido en el que cada cultura o civilización se expresa de una manera propia y particular. Este dar sentido, es el intento de comprender desde la alteridad, donde entra todo lo cultural y vivencial. No queremos derivar de esta situación el que tengamos que renunciar a nuestros principios prácticos en aras de una pretendida igualdad relativista del valor, que implica la imposibilidad de juzgar sobre casos como dictaduras, genocidios, barbaries y toda clase de violencias, justificadas muchas veces en creencias fundamentales.

De lo que se trata principalmente como decíamos antes, es de que nos podamos dar cuenta del funcionamiento del marco de reglas que configura nuestra visión de mundo; cuando hablamos de comprender debe entenderse el descubrimiento y la visión de un aparato epistémico crítico que me obliga a evaluar la conformación de mis creencias ante otras configuraciones culturales².

En este marco de reflexión se presenta una situación de relativismo cultural inevitable, pero que podemos interpretar como la condición de posibilidad de acceso al otro, de esta manera, se comporta como un medio a favor de la comprensión misma en el marco de todas las posibilidades de aprendizaje a partir de las potencialidades manifestativas de las formas de vida y sus respectivos juegos de lenguaje.

En esta dirección, rechazamos las actitudes de carácter científicistas cuando se convierten en barreras que prejuzgan la mirada que se dirige a otras formas de vida mediante el predominio casi absoluto de una sola concepción del conocimiento. A la vez, admitimos las posibilidades de un aprender a mirar específico, fuera del ámbito de lo que tradicionalmente es el espacio de lo proposicional, un mirar novedoso en la articulación de las

2 Para mayor profundización sobre los aspectos que relacionan elementos epistemológicos y elementos culturales Cfr.: KNABENSCHUH, Sabine: "Del *espacio lógico* al *ver aspectos*. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein", en: *Revista de Filosofía*, 70, Univ. Del Zulia, Maracaibo, 2012, pp. 123 – 150. / FUENTES, Ygor: *Wittgenstein: la constitución "gramatical" de cosmovisiones y los límites de las Geisteswissenschaften*, Trabajo de Grado, Maestría en Filosofía, División de Estudios para Graduados, FHE, LUZ, Maracaibo, 2012 [inédita], pp. 28, 29, 30.

relaciones inter - humanas en general cuya importancia para ámbitos como la ética, la religión, el arte, las humanidades, etc. es innegable.

En relación al rechazo de la actitud científicista, la perspectiva de comprensión y de búsqueda de sentido que defendemos, parte de tomar como ejemplo la apreciación de Wittgenstein acerca de una especie de ceguera intelectual causada por el predominio casi absoluto de una sola concepción del conocimiento en nuestra cultura.³ Podríamos decir que se inicia en Wittgenstein una transformación radical de nuestra concepción del sujeto humano y sus facultades espirituales partiendo de la reconsideración de la naturaleza del lenguaje como juego, como uso dentro del sinfín de conjuntos heterogéneos de prácticas.

Lo lingüístico visto como una actividad que involucra diversos niveles de conciencia, de intereses, de motivaciones; en definitiva, distintos usos lingüísticos del meramente intelectual, explicativo y referencial, por lo que el sujeto que le corresponde va más allá del yo pienso de la tradición cartesiana; de hecho, podemos decir que supera este sujeto para descubrirlo nuevamente en la vida misma con el conglomerado de sus certezas más fundamentales.

II

Los primeros indicios de lo que podríamos interpretar como un alerta o una manera nueva de mirar el trasfondo de toda cultura humana, los encontramos en la lectura que Wittgenstein hizo de *La Rama Dorada* de Frazer, al confrontar la creencia religiosa y la ciencia como juegos de lenguaje separados; teniendo claro que ambos corresponden a intereses distintos y se conforman a partir de prácticas distintas. Al criticar a Frazer Wittgenstein lo que hace es recuperar el sentido o trasfondo profundo de la acción religiosa, presentando el significado no-cognitivo de dicho discurso, es decir, que las prácticas rituales no pretenden conseguir ningún efecto so-

3 Esta tendencia crítica de Wittgenstein hacia la mirada científicista o intelectualista de Occidente como la única forma de conocimiento válida, o en todo caso, como portadora del único patrón metodológico válido para el saber: el causal, se manifiesta en su crítica al trabajo de Frazer. Cf.: WITTGENSTEIN, Ludwig: *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, tr. Javier Sádaba, Tecnos, Madrid, 1996.

bre la realidad objetiva, no se basan en alguna creencia sobre su valor causal, no pretenden intento alguno de hacer ciencia.

Para Wittgenstein Frazer mantiene una actitud intelectualista frente a las prácticas que estudiaba, siendo incapaz de verlas de otra manera distinta que como el resultado de creencias falsas.

“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.”⁴

Lo que le ocurre a Frazer en *La Rama Dorada* es que el sujeto humano al que está mirando y le atribuye dichas prácticas es para él un sujeto cognitivo y por tanto no le queda otro remedio que reducir el discurso o práctica religiosa a mera superstición, lo cual sería correcto si la religión como práctica vital pretendiera ser un modelo explicativo de la realidad como cualquiera de los saberes científicos.

El sentido de la manifestación de una acción ritual, y esto vale por extensión para lo ético y lo estético, es la expresión de un sujeto que no se limita a la cognición y cuyo propósito va más allá del simple representar y manipular el mundo. El fenómeno religioso se presenta así como una actividad irreductible, en la que ubicamos expresiones de sentimientos singulares respecto a las cuestiones que afectan más profundamente a los seres humanos.

“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.”⁵

Lo que hace valiosas estas expresiones son su carácter misterioso y reverencial. Lo que se muestra en estas prácticas es mucho más significativo que cualquier intento de justificación.

4 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, op. cit. p. 51.

5 Ibidem, p. 55.

A diferencia de la tradición de la teología racionalista de occidente, parece evidente desde la presentación de Wittgenstein, que el sentimiento de lo religioso con sus formas de manifestación está libre de depender de intereses de tipo intelectual.

De esta manera, el ejemplo del beso del retrato de la amada, es un intento de mostrar que tal acción no se basa en creencia alguna sobre un efecto determinado sobre el objeto representado; lo que se muestra es una satisfacción lograda, una plenitud para quienes están envueltos en dicha acción.

El sentido del mostrarse que aquí está presente, es una indicación de la importancia y la trascendencia de algunas de nuestras conductas, en el ejemplo antes mencionado, lo que se muestra es la importancia del amor en nuestras vidas.

Lo que irá destacando Wittgenstein en adelante, es que mucho de lo que hacemos en nuestras vidas es la expresión de un ver conexiones entre hechos de la realidad, enraizadas en determinadas certezas para las cuales no hay justificación racional alguna.

Cabe decir en relación a la expresión de lo religioso, que nuestra vida se presenta como una experiencia contingente, vivimos entre la nada antes del nacimiento y la nada después de la muerte. El sentimiento que motiva lo religioso en todas sus manifestaciones está apegado a esa experiencia cotidiana en la que surge el miedo, o la necesidad de protección y de salvación; de suerte que la experiencia religiosa se muestra como un grito o un cántico o una plegaria que evoca más que explica la vida misma y sus convicciones fundamentales. De la vida misma proceden tales manifestaciones y ella se convierte en el límite donde ya no es admisible la justificación de hechos o de actitudes.

La filosofía de Wittgenstein no es anticientífica, porque en el universo de las gramáticas a la ciencia le corresponde su espacio pertinente, es decir, se configura como un juego de lenguaje específico que articula la relación hombre-mundo de una manera específica. Con relación a esto sabemos que está muy superada por errónea o parcial la interpretación que del *Tractatus logico-philosophicus* hizo el Círculo de Viena solo como un instrumento del sujeto cognitivo, es decir, el lenguaje solo como un medio de articulación referencial de hechos. En todo caso, desde el *Tractatus* quedaron marcados los límites del lenguaje representativo, las fronteras que separan el decir del mostrar.

Lo que plantea Wittgenstein en razón del sentido de las prácticas rituales en el caso de las *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, vale igual-

mente para la concepción del lenguaje que comienza a desarrollarse ya desde Las *Observaciones filosóficas* hasta las *Investigaciones filosóficas* como juegos y usos que se conforman en diversas formas de vida o prácticas vitales; en este sentido, el acceso comprensivo tanto a nosotros mismos como a los otros se alcanza no por introspección, sino por La palabra que deviene en área discursiva de la persona que articula su orientación anímica en el mundo.

Es con las palabras que usamos, y especialmente aquellas que reflejan un carácter idiosincrático, como se muestra aquello de lo que está hecha nuestra interioridad. Otra manera de decirlo, es que este tipo de palabras que reflejan nuestro mundo interior son palabras espontáneas, veraces, sinceras donde lo que importa no es su correspondencia con algún hecho, sino el reflejo o la manifestación de que algo en nuestro interior está ocurriendo, pero no en el sentido de que la persona tenga la intención de informarnos lo que le pasa en su interior, sino que las palabras que usa son una forma de reacción de una subjetividad que se encuentra en el mundo en una situación determinada y que se inclina por una u otra orientación con respecto a las circunstancias concretas que le rodean.⁶

Se trata de una dinámica que se da en el día a día, a través del intercambio entre seres que hablan y de quienes se aprenden modos de ser y de comportarse; tomando para mis propias necesidades de expresión lo que más me convenga para ubicar mi propio estado anímico, mi actitud hacia el mundo, la forma de mis reacciones, mis deseos y aversiones.

Lo importante para las posibilidades de la comprensión es que no se trata de un acceso privado a algo interno que es sólo mío, sino que soy yo mismo quien se manifiesta en este lenguaje como una forma de articulación pública de la interioridad. Es como si nuestra interioridad reflejara su constitución públicamente a través de nuestros conceptos.

La concepción wittgensteineana de la filosofía como una actividad terapéutica, de aclaración, de búsqueda de la perspicuidad necesaria y los desarrollos de esta concepción en una idea del lenguaje y otra de lo que es lo interior psicológico nos aporta argumentos que ofrecen la manera de distinguir el sentido de lo que deberíamos entender por comprensión. La idea de

6 Cfr. KREBS, Víctor: *La recuperación del sentido. Ensayos sobre Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente*, Ed. Equinoccio, Univ. Simón Bolívar, Caracas, 2008, pp. 102, 103, 104.

que hay formas de racionalidad que no son científicas, que no se conforman al modelo de los fenómenos naturales, rompe con la doctrina de la pretendida unidad de la ciencia y su intento de homogeneizar las explicaciones tanto naturales como humanísticas.

Por oposición al significado del conocimiento representativo de la ciencia en su trabajo de acumulación de datos acerca del mundo y su control, una idea de lo que debe ser la comprensión en sentido wittgensteineano, parte de la distinción y consideración del lenguaje y de las acciones únicamente por referencia a la multiplicidad de prácticas y formas de vida que se conforman en torno a reglas y juegos de lenguaje por las cuales se conduce la vida humana. Sólo podemos abordar la comprensión si la búsqueda de sentido que conlleva se articula en los diferentes contextos que son inherentes a la idea de formas de vida.

La tarea de la comprensión, no es evaluar o criticar el lenguaje o las formas de vida, sino lograr aprender su sentido, si la filosofía busca la perspicuidad, la comprensión es una búsqueda de sentido esencialmente diferente de las explicaciones científicas; la mirada comprensiva conlleva un esfuerzo de imaginación, recreación y apertura permanente, es dinámica y como actividad vital o existencial no culmina sino con la muerte.

En este intento de comprensión, se nos ofrece la posibilidad de encontrar aires de familia entre la filosofía wittgensteineana y la tradición de la filosofía hermenéutica, donde las líneas de aproximación parten de la experiencia del lenguaje como la particularidad que nos une o nos entrelaza. Por otra parte, está el reconocimiento de que la comprensión que proporciona la filosofía es también radicalmente diferente de la que procede de la ciencia; y que la comprensión del sentido de lo humano requiere permanente interpretación, nunca es algo acabado, que se dé como universal y necesario.

Al decir de la tradición hermenéutica, ésta recoge también el carácter lingüístico de toda la realidad humana, en el caso de Gadamer se parte de que el ser que se puede entender es el lenguaje. Para Gadamer es de importancia fundamental alejarse lo más posible de la actitud científica a fin de lograr la emergencia del diálogo como eje de la experiencia comprensiva.

El pensamiento hermenéutico expuesto en *Verdad y método* caracterizado por el alejamiento del método de la ciencia natural y positivista, posee aires de familia con el pensamiento de Wittgenstein en razón de la pragmática de los juegos de lenguaje como movimientos y prácticas que dinamizan

y contextualizan el valor del significado. Por tanto, el tema de un enfoque wittgensteineano de la comprensión como búsqueda de sentido, presenta posibilidades de conexión con la tradición hermenéutica, ya que al relacionar los significados de las palabras con sus usos, abre una conexión con la historicidad de la interpretación, a través del lenguaje y por tanto con la tradición que en el mismo viene vertida.

Para ambas tradiciones la comprensión deja de ser un hecho mecánico, sistemático y metódico. El sentido dado en la comprensión difiere de una verdad que se alcance de forma metodológica; la comprensión se relaciona más con un proceso dinámico que implica asombro y apertura a lo desconocido, teniendo además que ubicarse necesariamente en la historicidad de la experiencia vital.

No obstante, para la hermenéutica no se abandona en sentido estricto la noción de la verdad como correspondencia entre las palabras y los hechos, sino que se la subordina a una apertura original, al conjunto de presupuestos sobre los que se apoya la vida y la comunicación. No obstante, trata al ser humano como sostenido por la propia cultura, como perteneciente a su mundo histórico, siendo heredero del lenguaje que condiciona su acceso a sí mismo y al mundo.⁷

Ahora bien comprender en el sentido de Wittgenstein es descubrir que hay algo que no habíamos previsto; que es posible y provechoso en nuestra mirada, que nos quedemos sin habla, cuando nos encontramos con algo nuevo que no podemos controlar, pero que sin embargo entendemos, porque se enmarca en la dimensión de nuestras certezas vitales.

Dirigir nuestra mirada al otro sin prejuicios que nos desvíen, y con la disposición hacia una forma de desafío comprensivo que nos abra a ser testigos de prácticas que desconocemos y que nos desconciertan, hace del comprender un hábito a la sorpresa portadora de sentidos. Esta idea del comprender nos plantea que es posible y deseable cambiar nuestra mirada habitual sobre lo que consideramos diferente, y como tal opuesto y antagónico a nuestra articulación valorativa.

7 Cf. GADAMER, Hans Georg: “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en: *Reinhart Koselleck / Hans – Georg Gadamer: Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 107 - 125.

III

En la base de nuestros prejuicios culturales lo que subyace es una noción de racionalidad limitada, que obstaculiza la legitimación de nuestro asombro ante el mundo, pero una posible manera de dirigir nuestra mirada al otro, que es también una mirada ética e intercultural, es la mirada milagrosa, llamada así en referencia a la tarea que Wittgenstein nos impone de involucrarnos más imaginativamente en situaciones ficticias, como contrastes que logren aflojar la rigidez de nuestros conceptos y nos permitan involucrarnos en contextos vitales distintos a los nuestros.

Se exige un cambio de perspectiva, que no es una nueva comprensión lógica, como hemos visto, sino un cambio en nuestra mirada y a la vez un nuevo tipo de compromiso más sensible e imaginativo, que active en nosotros una capacidad para ver el mundo de otra manera distinta que se basa en la posibilidad de articular sentidos, a través de relaciones gramaticales en lugar de relaciones lógicas o causales.

Las conclusiones éticas de esta reflexión se ubican en el reconocimiento de la tesitura intersubjetiva de la alteridad en el sentido intercultural, como espacios de respeto y de tolerancia a favor de las voces y expresiones que reclaman una presencia. Esta ética nos obliga sin tener que renunciar a nuestra propia visión de mundo a des – universalizar la pretensión de la verdad y de la voluntad de dominio que lleva aparejada, ya que todo poder se presenta como verdad instituida y hecha moral. Vivimos en una sociedad globalizada de signo hegemónico que aplasta toda diversidad cultural.

El tema de la comprensión en el marco de la reflexión wittgensteineana implica en sí mismo una preocupación ética que la impulsa; ese cambio de mirada que nos exige Wittgenstein, a través de su crítica a Frazer, conlleva superar la pequeñez espiritual que se cobija tras el intelectualismo exacerbado que encarcela las posibilidades imaginativas de nuestras experiencias.

Por otra parte, el respeto y la tolerancia como valores colectivos nos exigen abrirnos, permitir la presencia de la diversidad como aquello que enriquece y le da valor a nuestros compromisos e intenciones particulares. En el contexto de la pluralidad aparece una apertura al diálogo y a la tolerancia que sirven de preámbulo para el ejercicio persuasivo de las palabras; la reflexión ética de esta actitud hacia el mundo no intelectualista, se traduce en el compromiso por dialogar, es decir, por persuadir en el marco del reconocimiento de las necesidades y derechos del otro, porque los otros ocupan un

lugar en ese mismo mundo que nos pertenece; se configura para todos una diversidad de experiencias vitales sobre las que se levantan muchas de nuestras reacciones ante lo que es distinto a nuestra conformación.

De ahí que una ética como guía de la mirada comprensiva supone la apertura y el reconocimiento de lo diverso, pero al mismo tiempo crea los medios para ejercer el derecho de persuasión (quien persuade dialoga, y para que el diálogo sea posible hay que permitir la presencia del otro) en el intercambio o comercio de prácticas con la finalidad de sostener y de enriquecer, no ya sólo mi mundo de vida, sino el enriquecimiento de toda la variedad de experiencias que comunican la vida humana de este mundo.