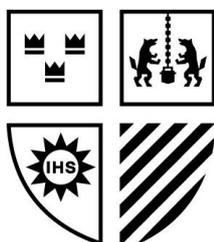


# UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas



## UARM

Universidad  
Antonio Ruiz  
de Montoya

## LA COMPRENSIÓN DE LAS OTRAS MENTES SEGÚN LA FILOSOFÍA DE LA MENTE Y DEL LENGUAJE DE WITTGENSTEIN

Tesis para optar al Título Profesional de Licenciado en Filosofía

Presenta el Bachiller

**DENNIS EMITERIO MUNDACA GONZÁLES**

**Presidente: Víctor Francisco Casallo Mesías**

**Asesor: César Augusto Escajadillo Saldías**

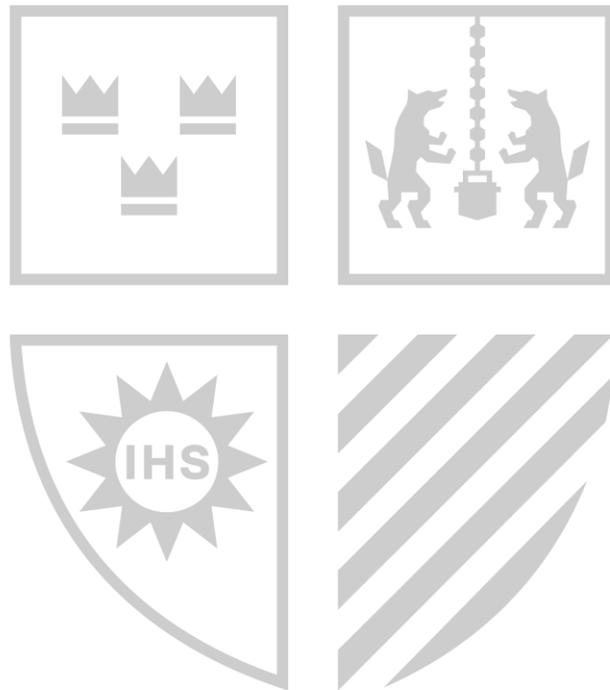
**Lector: César Inca Mendoza Loyola**

**Lima – Perú**

**Mayo de 2022**

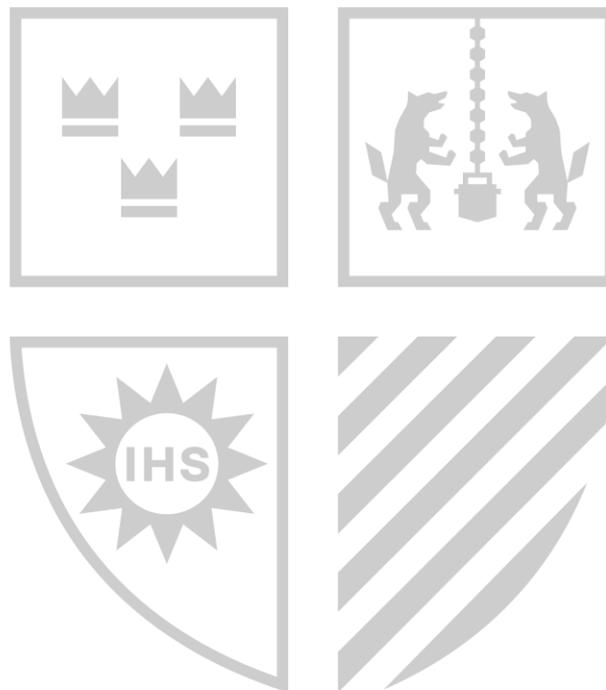
## DEDICATORIA

A la Compañía de Jesús



## AGRADECIMIENTO

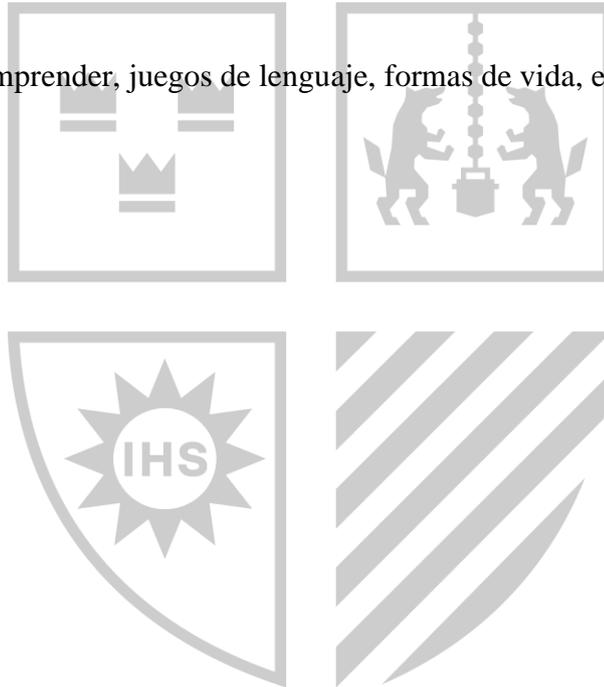
Agradezco a César Escajadillo por las revisiones y las asesorías.



## RESUMEN

El presente trabajo es un intento de recuperar las ideas wittgensteinianas en torno a la comprensión de los otros. Desde el análisis gramatical del lenguaje y el análisis de los fenómenos mentales desarrollados por Wittgenstein en algunas de sus obras se pretende aclarar el significado de la comprensión de otra mente. Haciendo uso de los conceptos “juegos de lenguaje” y “formas de vida”, se analiza las creencias ajenas en relación con las nuestras. Estas ideas nos conducen a entender que el significado de la comprensión en el pensamiento wittgensteiniano supone aspectos que van más allá de una explicación o teorización de la conducta ajena.

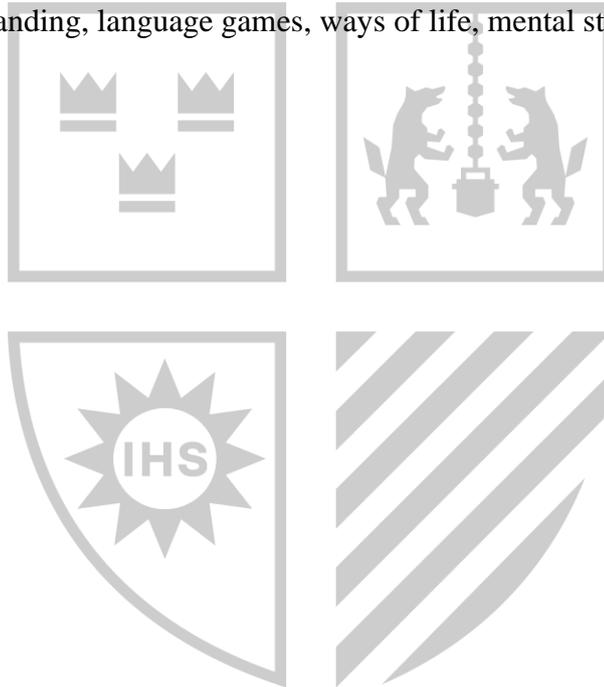
**Palabras clave:** comprender, juegos de lenguaje, formas de vida, estados mentales.



## ABSTRACT

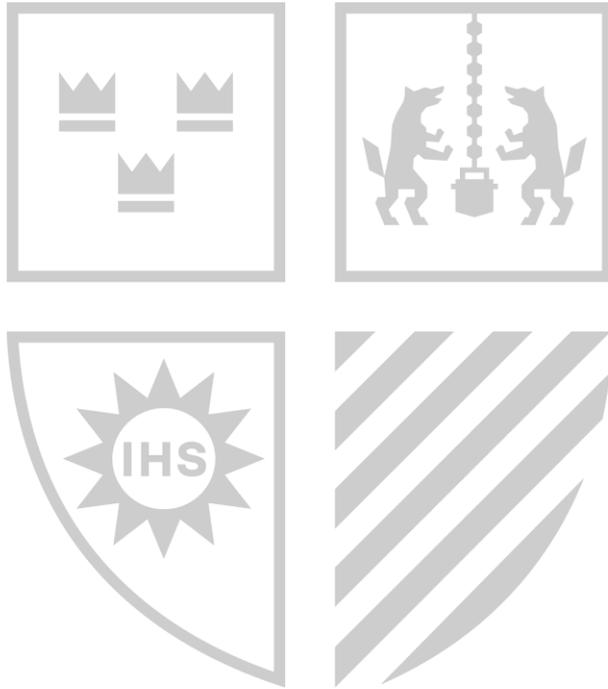
The present work is an attempt to recover Wittgensteinian ideas around the understanding of others. From the grammatical analysis of language and the analysis of the mental phenomena developed by Wittgenstein in some of his works, the aim is to clarify the meaning of the understanding of another mind. Using the concepts "language games" and "ways of life", we analyze the beliefs of others in relation to our own. These ideas lead us to understand that the meaning of comprehension in Wittgenstein's thought supposes aspects that go beyond an explanation or theorization of the behavior of others.

**Keywords:** understanding, language games, ways of life, mental states.



## TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I: LENGUAJE: ORACIONES Y EXPRESIONES MENTALES.....	12
1.1. Crítica al conductismo psicológico.....	12
1.2. La noción de juegos de lenguaje.....	15
1.3. Aprendizaje y uso de las palabras del lenguaje.....	20
1.4. Seguir una regla.....	24
1.5. El juego de lenguaje de las expresiones mentales.....	28
CAPÍTULO II: LA CONSTITUCIÓN INTERSUBJETIVA DEL SIGNIFICADO.....	31
2.1. El significado como uso.....	31
2.2. El significado como uso en las expresiones mentales.....	34
2.3. El carácter público-social de los estados mentales.....	39
CAPÍTULO III: LA COMPRENSIÓN DE LOS OTROS.....	48
3.1. ¿Qué es comprender?.....	48
3.2. Comprender a otra mente.....	53
3.2.1. Los parecidos de familia y la forma de vida humana.....	58
3.3. El “ver conexiones” como medio de comprensión.....	68
Conclusiones.....	72
Bibliografía.....	74



## INTRODUCCIÓN

El problema de la comprensión de las otras mentes es relevante hoy porque supone preguntarnos por el modo cómo entendemos a los otros. Este problema surge debido a que el reconocimiento de sujetos con creencias, deseos u otros estados mentales es opaco, es decir, los estados mentales de los otros no se nos aparecen como objetos físicos espaciotemporales, o las expresiones que dan cuenta de ellos no hacen referencia a objetos que podamos ver o tocar. Por otro lado, el reconocimiento de otras mentes a partir de criterios observacionales puede ser falible, es decir, que a partir de la observación de la conducta de un sujeto no es posible comprender cabalmente todo lo que le constituye. Las descripciones y explicaciones científicas de los estados mentales nos brindan herramientas para comprender a los otros, pero no son suficientes porque la comprensión supone un involucramiento mayor por parte de quien comprende, supone captar intuitivamente la forma de vida humana común. Esto, de alguna manera, se puede relacionar con la empatía, la cual consiste en recrear aspectos subjetivos de los otros. Esto supone ponerse en el lugar del otro.

Wittgenstein aborda el problema de la comprensión de los otros desde el análisis del lenguaje y las prácticas compartidas por medio de este. Pese a que no formula una teoría acabada respecto de ello, desarrolla algunas ideas que nos ayudan a aclarar dicho problema. La aclaración del problema de la comprensión del otro es tratada por medio del análisis gramatical del lenguaje y es expuesto con mayor amplitud en su trabajo filosófico tardío, posterior al *Tractatus logico-philosophicus*.

La pretensión de Wittgenstein de aclarar el problema de la comprensión del otro pasa, primero, por despejar la confusión conceptual del lenguaje con el cual nos referimos a la vida mental propia y la de otros, segundo, por su concepción terapéutica de la filosofía. La actividad filosófica, según él, debería ayudar a curar la enfermedad de la confusión conceptual de la cual es presa la psicología. Es decir, aclarar y resolver el desorden en el que nos vemos envueltos cuando hacemos uso de las palabras del lenguaje con las cuales nos referimos a los estados mentales. Así, es necesario aclarar a qué juego de lenguaje

pertenece los conceptos psicológicos y cómo deberíamos abordarlos cuando hablamos de ellos.

Pues bien, con la pretensión de aclarar el problema de la comprensión de las otras mentes, este trabajo seguirá algunas ideas que Wittgenstein desarrolla en las *Investigaciones filosóficas* y en sus obras posteriores. Así, la pregunta que guía esta investigación es qué significa comprender a las otras mentes a la luz de la concepción wittgensteiniana de la mente y del lenguaje.

La respuesta a la pregunta es que la comprensión de las otras mentes significa, captar intuitivamente y por medio del lenguaje la forma de vida humana común de la cual participamos con los otros; es decir, reconocer las prácticas comunes de los grupos humanos en las cuales se comparten creencias u otro tipo de costumbres, a su vez reconocer los juegos de lenguaje con las cuales se nombran dichas creencias. Para ello es necesario que reconozcamos que las expresiones y oraciones con las cuales nos referimos a la vida mental propia y la de otros pertenecen a un juego de lenguaje diferente al descriptivo-explicativo y sus significados están constituidos intersubjetivamente. Captando intuitivamente el lenguaje y su significado en relación con otras actividades comprendemos a los otros. Además, la comprensión supone captar la forma de vida humana común, es decir, capturar intuitivamente aquellos parecidos y características comunes a todos.

En los párrafos anteriores hablo de “las otras mentes” y de “los otros”, lo cual requiere una aclaración. En este trabajo identificarán expresiones como “otra mente” o “el otro”, de la misma manera en plural. Las uso para referirme a lo mismo, es decir, para referirme a otra persona o personas. Además, cuando hablo de expresiones y oraciones que hacen referencia a la vida mental propia y la de otros aludo a lo que comúnmente llamamos “mente”, a aquello que antiguamente se conocía como alma, pero que hace referencia a las disposiciones y capacidades humanas de pensar, sentir, creer, etc. Pues bien, aquí no haré una distinción entre cuerpo y mente, eso nos tomaría una discusión larga y no es la pretensión de este trabajo. Lo que sí me parece pertinente aclarar es que para Wittgenstein la comprensión de los otros, comprender otras mentes, no significa entender que las expresiones que dan cuenta de los estados mentales como por ejemplo las creencias aluden a entidades separadas del cuerpo, sino como aquellas que expresan la unidad de la persona. Él utiliza el término “alma”, pero lo hace para referirse a su

visibilidad en el cuerpo. Así en la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* escribe "el cuerpo humano es la mejor figura del alma humana", y en el parágrafo 357 dice "cuando se ve el comportamiento de un ser viviente, se ve su alma". Pues bien, para comprender a otra mente u otro seguiré estas ideas y presupuestos wittgensteinianos.

Para abordar el problema de la comprensión de las otras mentes, este trabajo se desarrollará en tres capítulos.

En el primero se menciona la crítica que hace Wittgenstein a la psicología y el rol que juegan en el lenguaje las expresiones y oraciones con las cuales nos referimos a la vida mental propia y la de otros. Se indica cómo deberíamos entender dichas expresiones, además se aclara su pertenencia a un juego de lenguaje.

En el segundo capítulo se aborda la constitución intersubjetiva del significado de las expresiones y oraciones con las cuales nos referimos a la vida mental propia y la de otros, se señala el carácter público-social del significado de tales expresiones, así como también la relación del lenguaje con las formas de vida. Se menciona que estos son medios por los cuales comprendemos a los otros.

En el tercer capítulo se aborda la comprensión de los otros por medio de la captación intuitiva de la forma de vida humana. Se recalca que la comprensión consiste en captar el lenguaje, sus significados y las prácticas comunes que constituyen la forma de vida humana común.

En el balance, este trabajo pretende, pues, aclarar las ideas wittgensteinianas respecto de la comprensión de las otras mentes formuladas en algunas de sus obras, asimismo pretende dilucidar la originalidad de nuestro pensador en el modo como aborda este problema, además pretende brindar pistas para la comprensión de los otros más allá de una explicación o teorización de las costumbres y creencias ajenas.

# CAPÍTULO I: LENGUAJE: ORACIONES Y EXPRESIONES MENTALES

El propósito de este capítulo es explicar el rol que juegan en el lenguaje las expresiones y oraciones con las cuales nos referimos a la vida mental propia y la de otros. Para ello, se describe brevemente la crítica al conductismo psicológico. Luego se explican algunas ideas del análisis del lenguaje en general que hace Wittgenstein a partir de los juegos de lenguaje: el cómo aprendemos el lenguaje y cómo lo usamos. Finalmente, se señala que las expresiones y oraciones con las cuales nombramos los estados mentales pertenecen a un juego de lenguaje diferente al descriptivo-explicativo.

## 1.1. Crítica al conductismo psicológico

La psicología conductista de mediados del siglo XX se ocupó de describir y explicar los procesos mentales a partir de las observaciones de la conducta humana. Es decir, sostuvo que la conducta era la muestra de todo aquello que expresamos. Por ejemplo para saber si alguien tenía dolor solamente bastaba observar su conducta, esto, en los mejores de los casos era sostenible, pero el problema aparecía cuando se quería dar cuenta de un estado mental como la experiencia del color. En ese caso, la conducta no proporcionaba material para comprender dicho fenómeno, para ello, haría falta explorar otros modos de comprensión. Si bien el conductismo concibe a la conducta como el único medio objetivo para entender a un ser humano, no niega los procesos mentales internos, eso sí, los considera como una caja negra a la cual es imposible tener acceso.

El modelo conductista tiene sus bases en las explicaciones científicas de la naturaleza, las cuales sostienen que todo fenómeno natural es posible de ser comprobado, habiendo hecho previamente una hipótesis, es decir, este modelo explica los fenómenos mentales bajo leyes naturales, las cuales subsumen los eventos que se explican. Es verdad que la comprobación es posible en varios ámbitos de la naturaleza, ejemplos como las leyes de la gravedad nos lo demuestran, el problema aparece cuando se pretende explicar fenómenos como los estados de conciencia y su relación con el cuerpo, como es el caso del conductismo, desde lo puramente observable como la conducta. En ese caso asistimos

a un problema mayor que supone comprender un conjunto de estados mentales y disposiciones que no necesariamente pueden ser verificables, como por ejemplo, la creencia de que mañana lloverá porque hoy aparecieron unas hormigas voladoras. Si preguntamos cuál es la característica de la conducta que nos muestra esa creencia, tal vez no habría como observarla.

Pues bien, si el conductismo psicológico tuvo y tiene carencias para brindar una explicación cabal de todos los fenómenos mentales, el estudio neurocientífico actual también las tiene. Esto se evidencia en la búsqueda de la naturaleza de los estados mentales como algo verificable en los procesos fisicoquímicos de la actividad neuronal. El neurocientífico no busca en la conducta la respuesta a los fenómenos mentales pero si en el cerebro, en la actividad neuronal. La creencia de que el cerebro es la base del cual emergen los estados mentales conduce al mismo error conceptual que tenía el conductismo, a saber, el de identificar el referente del lenguaje que nombra un estado mental con el movimiento de las neuronas y los procesos fisicoquímicos que se producen en ellas.

Wittgenstein dice que concebir a los estados de conciencia y su significado como algo verificable nos conduce al error, porque asumimos que el lenguaje que usamos para describir los objetos del mundo es igual a aquel que usamos para referirnos a dichos estados. El lenguaje científico de comprobación de hipótesis y el modo cómo aprendemos a nombrar los objetos del mundo pertenecen a juegos de lenguajes diferentes al de aquel que usamos cuando hablamos de los estados mentales. El referente y el significado de los estados mentales penden en el aire, es decir, están supeditados al uso de las palabras dentro de un juego de lenguaje mas no son objetos físicos verificables, con lo cual, cualquier explicación de los estados mentales basada en la verificación incurriría en error. Por otro lado, señala que una descripción y explicación de los estados de conciencia no nos facilitan la comprensión de los otros a menos que hayamos comprendido el juego de lenguaje con el cual nos referimos a ellos, el modo cómo lo usamos y cómo este está entrelazado con las actividades humanas.

La confusión y esterilidad de la psicología no se puede explicar por el hecho de que es una ciencia joven; no se puede comparar su estado, por ejemplo, con el de la física en sus comienzos (...). En efecto, en psicología existen métodos experimentales y confusión conceptual (...). La presencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para librarnos de los

problemas que nos inquietan; pero, en realidad, problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse (Wittgenstein, 1988, p. 525).

El método experimental, según Wittgenstein, no es suficiente para dar cuenta acertadamente del significado de las expresiones con las cuales nos referimos a los estados mentales. La comprobación, como lo mencioné anteriormente, es viable para explicar algunos fenómenos de la naturaleza humana pero no para todos. Los estados de conciencia, como los llama Wittgenstein, explicados bajo el juego de lenguaje experimental, no nos libera del error. Entonces, para comprender los estados mentales lo que se debería hacer es desenmascarar la confusión conceptual en la que se halla nuestro lenguaje. En esto, justamente consiste la labor de la filosofía para Wittgenstein, en liberar a las personas de esa confusión del lenguaje que aprendemos como conveniente para comprender los fenómenos mentales pero que no nos ayuda a avanzar.

Wittgenstein pretende, con su crítica al conductismo psicológico y, desde la noción de juegos de lenguaje, enseñarnos un método diferente para abordar el problema de la comprensión de los estados mentales que pasa por comprender la diversidad de usos que podemos hacer de las palabras de nuestro lenguaje. Él señala que no basta una explicación científica para comprender los fenómenos mentales y a un ser humano, además de ello, hace falta comprender el modo como aprendemos las palabras del lenguaje y cómo la usamos cuando hablamos de nuestros estados mentales y los de los otros.

Así, haciendo uso de la noción de “juegos de lenguaje” se ocupa de aclarar la confusión conceptual a la cual estamos sujetos, es decir, aclarar el enredo del lenguaje con el cual nos referimos a los estados de conciencia y otras disposiciones como, tener dolor, pensar, creer, ya sean propios o ajenos. En ese sentido, señala que las palabras y oraciones como “silla” o “esto es una silla” y las palabras y oraciones como “dolor” o “él tiene dolor”, pertenecen a juegos de lenguajes diferentes. Por lo tanto, es necesario que entendamos a que juegos de lenguaje pertenecen para despejar las confusiones.

El lenguaje es la herramienta principal por el que podemos acercarnos a comprender los fenómenos mentales y liberarnos de la confusión de la cual somos parte por adoptar el método experimental, es por ello que, es conveniente ser conscientes de que existen diversidad de juegos de lenguaje, como por ejemplo: las descripciones de cosas, las metáforas, las interjecciones, etc., y que cada juego es como un ladrillo en la construcción de nuestro lenguaje. Así como hemos adquirido el lenguaje científicista para

referirnos a los estados mentales como objetos, del mismo modo podemos deshacernos de él y comprender el juego de lenguaje que jugamos cuando hablamos de los estados mentales.

## 1.2. La noción de juegos de lenguaje

Entender el rol que juegan en el lenguaje las expresiones y oraciones con las cuales nos referimos a la vida mental propia y la de otros nos ayuda a despejar la confusión conceptual de la cual somos parte cuando tratamos de comprender a las otras mentes. Wittgenstein facilita el camino de la comprensión de los otros a través del desarrollo del análisis gramatical del lenguaje, precisamente desde el desarrollo de la noción de juegos de lenguaje.

La noción de juegos de lenguaje que Wittgenstein desarrolla en las *Investigaciones filosóficas* y sus obras posteriores alude a la diversidad de usos y sentidos que toman las palabras dentro del lenguaje. Él pone el ejemplo de una caja de herramientas para referirse a ello: las palabras al igual que las herramientas son parecidas entre ellas pero cada una con un uso y una función diferente nos dice. En el lenguaje encontramos multiplicidad de palabras, oraciones y expresiones que las usamos dependiendo del modo como las hemos aprendido, a ello parece estar apuntando Wittgenstein cuando menciona que las palabras son como herramientas. También, las palabras del lenguaje adquieren diferentes sentidos dependiendo del contexto o del uso que se hace de ellas, por ejemplo, podemos usar la palabra “capital” para referirnos a la ciudad más importante de un país o para referirnos a bienes económicos. En este caso los diferentes usos y sentidos que podemos hacer de dicha palabra dentro del lenguaje pueden considerarse como un juego.

También, los juegos de lenguaje podríamos entenderlos como los distintos modos de expresar nuestras acciones, por ejemplo, cuando escribimos un texto académico jugamos un juego diferente a cuando componemos una canción o nos quejamos de un dolor. Cuando rezamos o damos órdenes también estaríamos jugando diferentes juegos. Todo aquello que podemos hacer con el lenguaje personalmente o en grupo es lo que se puede considerar como juegos de lenguaje.

Los juegos de lenguaje son como los modos cómo usamos las palabras, es decir, las maneras de decir palabras cuando actuamos. Esas maneras son nuestras reacciones a

lo que vivimos, pensamos, sentimos, etc. (Cordua, 2013) lo define como aquellos sistemas de signos en movimiento que usamos y comprendemos en contextos variados.

Cabe recalcar que entre acción y juego de lenguaje hay una relación intrínseca. En cierta medida, las acciones que realizamos son las que sostienen los diferentes juegos. Wittgenstein diría que la multiplicidad de juegos de lenguaje está íntimamente unida a las formas de vida. Así, el uso que hacemos de las palabras, oraciones y expresiones en diferentes circunstancias puede entenderse como la manifestación del juego de lenguaje en relación con las acciones.

Ahora bien, no tenemos una definición exacta de los juegos de lenguaje, el mismo Wittgenstein no lo menciona, más bien muestra ejemplos para referirse a ellos.

«Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes.

Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas.

Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo).

Relatar un suceso.

Hacer conjeturas sobre el suceso.

Formar y comprobar una hipótesis.

Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas.

Inventar una historia; y leerla.

Actuar en teatro.

Cantar a coro.

Adivinar acertijos.

Hacer un chiste; contarlo.

Resolver un problema de aritmética aplicada.

Traducir de un lenguaje a otro.

Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.» (Wittgenstein, 1988, par. 23).

Estos ejemplos son solo algunos de la multiplicidad de juegos que Wittgenstein nos lo presenta y que podemos rastrear en nuestro lenguaje. También, desde estos ejemplos podemos entender que los juegos son como aquellos movimientos de las palabras, oraciones y expresiones usadas en diferentes contextos. Si nos fijamos en estos ejemplos podemos notar que lo que Wittgenstein llama juegos de lenguaje son acciones, o quizás podemos decirlo de este modo, los juegos de lenguaje son acciones habladas. También, parece que para Wittgenstein nuestros distintos modos de actuar en el mundo llevan consigo un juego diferente, y que en nuestras acciones se puede comprender la

naturaleza de esos juegos. En este contexto tendría sentido lo que él menciona al final del párrafo 7 de las *Investigaciones filosóficas* “Llamaré “juego de lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado”. Es importante señalar que cada juego aunque parezca autónomo porque está relacionado con una acción particular, no lo es. Cada juego está relacionado con otro de múltiples maneras mediante las acciones y prácticas humanas.

Si tomamos el caso del juego de lenguaje religioso (...), no diríamos de él que la práctica religiosa es, como actividad, absolutamente autónoma. Es decir, dicho juego incluye numerosos otros juegos (orar, bendecir, desarrollar liturgias, etc.) cuyas prácticas consiguientes deben ser tomadas en consideración. ¿Son éstas, a su vez, autónomas? Evidentemente, están ligadas a multitud de actividades con las que comparten rasgos de un tipo u otro. No diríamos que de forma directa se nos *adiestra* para bendecir, de modo que el convencimiento de lo que es y cómo funciona una bendición lo obtuviéramos al margen de sus conexiones con otras prácticas, más simples o colaterales a la misma (Jareño, 2001, p. 207).

El hecho de que alguien se guíe por reglas distintas a las nuestras en el juego de lenguaje religioso no quiere decir que dicho juego sea autónomo o que una oración configure la totalidad de ese juego. Sí estaríamos hablando de juegos de lenguaje diferentes pero no por ello diríamos que están desvinculados. Por ejemplo, hacer una bendición sería un juego de lenguaje que estaría dentro del juego de lenguaje religioso y la actitud de reverencia sería una práctica externa que estaría unida a dicho juego. Esto evidencia pues que los juegos de lenguaje aunque parezcan autónomos por formar parte de una práctica humana, no lo son por la interrelación de nuestras acciones y por las palabras que usamos de diferentes maneras (Jareño, 2001). La relación de los juegos de lenguaje con otras prácticas dentro del mismo juego o fuera de él es lo que Wittgenstein llama el todo entretelado del lenguaje con las actividades humanas.

La multiplicidad de juegos de lenguaje y lo entretelado que este se encuentra con las actividades humanas lleva también a Wittgenstein a comparar al lenguaje con una ciudad. Así en el párrafo 8 de las *Investigaciones filosóficas* dice: las ciudades están compuestas de casas viejas, avenidas antiguas, pero también de edificios nuevos, barrios que se han formado recientemente, parques y calles nuevas. Lo mismo pasa con el lenguaje, este está compuesto de palabras antiguas, así como nuevas. La cuestión aquí es considerar cómo el lenguaje está compuesto de muchas palabras, oraciones y expresiones que se han ido adquiriendo a lo largo del tiempo. Por lo tanto, cuando pensamos en un

juego de lenguaje es necesario considerar su incompletud y su constante adquisición de palabras nuevas que se incorporan así como las casas nuevas de una ciudad. Por otro lado, como bien dice él “imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida”. Entendiendo las formas de vida también como prácticas humanas antiguas y nuevas.

Esta comparación del lenguaje con las ciudades que hace Wittgenstein nos lleva a pensar también en lo que ya mencionamos anteriormente, a saber, que un juego de lenguaje como el descriptivo o aquel juego con el cual resolvemos un ejercicio matemático no es autónomo porque su composición no está formado por palabras fijas y determinadas, sino que estas pueden variar y, con el paso del tiempo, a esos juegos pueden integrarse palabras nuevas. La integración de nuevas palabras y los nuevos modos de ser usadas dichas palabras dentro del lenguaje son los elementos que indican la complejidad de los juegos de lenguaje, a su vez, indican la relación entre un juego y otro. También, se puede considerar que la complejidad e interrelación de los juegos lingüísticos vienen secundadas por la diversidad de formas de vida. “Las formas de vida” podríamos entenderlas como aquellas maneras diferentes de actuar según el contexto y la cultura, en la cual los juegos de lenguaje evidencian sus parecidos y adquieren sus particularidades o, también, podríamos entenderlas como aquellas “características de la forma de vida humana”. Ampliaré la explicación y haré la distinción de “las formas de vida” y “características de la forma de vida humana” en el tercer capítulo.

Hablar de juegos de lenguaje y formas de vida es hablar de una relación inseparable, porque el modo como actúa una cultura, es decir su forma de vida, lleva consigo un juego de lenguaje. Pues bien, como ya mencioné anteriormente, esto no quiere decir que cada juego sea autónomo, ni que cada juego esté delimitado completamente, sino que más bien, estos están cimentados sobre las bases de otros más antiguos y vinculados con características diferentes de la forma de vida humana. Wittgenstein no nos dice que los juegos estén separados o que conozcamos sus límites de cada uno, lo que nos dice es que están en construcción como las ciudades pero que no sabemos cuándo se formaron ni cuando podemos considerarlos completos. Lo mismo se puede decir de las formas de vida, no es que una se identifique clara e independientemente de la otra, sino que “la forma de vida humana”, en el transcurrir del tiempo, adquiere varias características.

Entonces, ¿de qué manera podemos entender la relación existente entre juegos de lenguaje? Pues desde la expresión “parecidos de familia”. Para comprender esta expresión Wittgenstein nos invita a pensar primero en los diferentes juegos que conocemos, por ejemplo los juegos de mesa, juegos de cartas, juegos de tablero, juegos de pelota, etc. ¿Qué encontramos de común en todos ellos? Pues, no parece que veamos algo común a todos ellos nos dice, pero lo que podemos ver son las semejanzas, los parecidos, los parentescos entre uno y otro.

Pensemos por ejemplo en los juegos de pelota; podemos ver las diferencias en el modo como se juega el fútbol, el rugby, el basketball, el vóley, entre otros, todos usan una esfera para jugar y sus reglas que las rigen son algo parecidas. En estos juegos no podemos advertir exactamente qué es lo común a todos ellos pero sí podemos ver sus reglas y modos de juego como algo parecidos. A esa gran y “complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan, parecidos a gran escala y de detalle”, es a la que Wittgenstein llama “parecidos de familia”. Esos parecidos de familia son los que vinculan unos juegos con otros. Los parecidos de familia, justamente podemos observarlos en una familia. Así como los padres, hijos, tíos, sobrinos tienen rasgos faciales, estatura, peso parecidos, lo mismo pasa con los juegos lingüísticos. En el juego de lenguaje matemático, por ejemplo, encontramos una diversidad de parecidos que podemos constatarlo en el modo como operamos para solucionar un problema, contar los números, calcular, etc. Los parecidos en este juego pueden verse en el hecho de operar con números pero de maneras diferentes. Pues bien, no hay un rasgo común que defina una familia, tampoco en los juegos de pelota y juegos matemáticos podemos observarlo, lo que podemos ver son solamente los parecidos, aquellos elementos que se entretajan y expresan de diferentes maneras. De ahí que, Wittgenstein diga que el concepto de juego no está cerrado, sino que depende de la fluidez de las relaciones entre las palabras con las formas de vida.

Así, el concepto de juego podemos considerarlo como algo que está en desarrollo, que jugar un juego es justamente movernos. No según unas reglas universales establecidas sino según las características de la forma de vida humana de la cual participamos, teniendo presente, claro, el vínculo implícito de dichas características con otras. También, en el movimiento de palabras podemos comprender los cambios de significados de las mismas, ya que dichos cambios dependen de las características de la forma de vida humana. Por consiguiente, cuando hablamos de los diferentes significados

de las palabras de nuestro lenguaje, hablamos teniendo presente los cambios producidos en la forma de vida.

Por otro lado, puede que algunas reglas derivadas de una característica de la forma de vida humana delimiten el significado de las palabras pero eso cambia con el tiempo cuando las palabras son usadas de otras maneras, es decir, cuando las características de la forma de vida cambian. De ese modo, jugar un juego de lenguaje es moverse bajo algunas reglas que dependen de las características de la forma de vida pero que están sujetas a variar con el tiempo. Más adelante ampliaré la explicación de lo que significa seguir una regla.

Otra idea importante a resaltar de los juegos lingüísticos es su carácter primitivo. Wittgenstein señala que debemos tratar a los juegos de lenguaje como aquellas manifestaciones humanas primitivas, últimas. Estas reacciones al entorno que vendrían a ser los juegos no están reglamentadas por normas externas, ni obedecen a algo establecido mentalmente, sino que son producto de la espontaneidad de nombrar nuestro actuar. Cuando actuamos en nuestro entorno usamos el lenguaje para nombrar objetos, ponernos de acuerdo con los otros, entablar amistades, todas estas manifestaciones o actividades que se puede hacer con el lenguaje son los juegos. Por lo tanto, si buscamos reglas para explicar los juegos lingüísticos lo más probable es que tropecemos dice Wittgenstein, para comprender los juegos no se necesita una explicación, sino observar lo que hace la gente con las palabras. Observar lo manifestado por las personas en su contexto inmediato hace posible que capturemos los juegos lingüísticos más allá de hacer hipótesis sobre ello.

Pues bien, hemos visto que los juegos de lenguaje son, en cierta medida, las variaciones que toman las palabras dentro del lenguaje, los diferentes usos que hacemos de las palabras, nuestras maneras de actuar y hablar, entre otros aspectos. En los párrafos siguientes, siguiendo a Wittgenstein, trataré de mostrar cómo se produce aquello que llamamos juegos lingüísticos.

### **1.3. Aprendizaje y uso de las palabras del lenguaje**

En el primer párrafo de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein cuestiona un pasaje de *Las confesiones* de Agustín, en el cual este último menciona el modo cómo aprendió el lenguaje. En ese pasaje Agustín dice que escuchando y viendo como los mayores nombraban las palabras y dándose cuenta de qué cosas eran signos dichas

palabras, es que él podía seguir y hacer lo que hacían ellos (Conf. 1, 8, 13). Wittgenstein dice que en ese pasaje Agustín concibe el significado de las palabras como correspondencia. Es decir, a lo que se refiere Agustín en ese pasaje es que cuando él aprendía las palabras del lenguaje lo hacía siguiendo lo que nombraban los mayores, pero que el significado venía dado por la correspondencia con aquellas cosas que nombraba. En el caso del significado como correspondencia se puede advertir que “cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra” (Wittgenstein, 1988, p. 17). Lo que describe Agustín del lenguaje, señala Wittgenstein, solo sirve para un dominio delimitado, pero no para todo aquello que se quiere representar. Ese pasaje parece hacer referencia, dice Wittgenstein, al aprendizaje de sustantivos como “mesa” o “silla”, o nombres de personas y solo de manera accidental a otros tipos de acciones y propiedades como “¡oh!” o “cinco”. Allí, Agustín no hace una distinción del tipo de palabras que está usando. No menciona, por ejemplo, que el significado de expresiones como ¡ay!, ¡hum!, ¡hurra! no depende de su correspondencia con las cosas.

Si bien en la cita agustiniana, con la que empieza las *Investigaciones filosóficas*, se nota los límites para explicar el aprendizaje cabal del lenguaje, no quiere decir que Agustín conciba solo de esa manera el modo como se aprende. (Burnyeat, 1987) sostiene que ese extracto de las *Confesiones* debería entenderse con lo que le precede, además con lo que Agustín desarrolló en *De Magistro*, en el cual advierte su preocupación por una comprensión más amplia del lenguaje. Este autor señala también que el aprendizaje ostensivo en Agustín se puede entender como una consideración epistemológica, más que una teoría primitiva del significado<sup>1</sup>.

Pues bien, para nuestro interés no es relevante discutir si Agustín formuló una teoría del significado o si se trata de una consideración epistemológica como señala Burnyeat, lo que sí nos interesa es observar como en esa parte citada por Wittgenstein al

---

<sup>1</sup> It is inconceivable that Augustine should have forgotten the De Magistro when he came to write the Confessions (397-401 AD) (...). Wittgenstein's quotation from Conf. I viii 13 exactly matches what Augustine says about how he learned the word caput in De Mag. x 33. Add the preceding sentences, which Wittgenstein omitted; view the whole in the wider setting provided by the De Magistro; and it becomes clear, I submit, that Augustine's concentration, in the now famous account of language learning, on words for objects that can be pointed out or shown (ostendere) is due to epistemological considerations rather than a primitive theory of meaning. Language learning starts with the interplay between visible objects and visible adults because these are things the child can see for himself and his task is to discover for himself that certain of the sounds which adults emit are connected with things he already knows.

inicio de las *Investigaciones filosóficas* se evidencia el carácter limitado para una explicación cabal del aprendizaje del lenguaje y su significado. Si sostenemos que solamente aprendemos el lenguaje y su significado como correspondencia dejamos de lado muchas otras palabras, de las cuales su significado está constituido de otro modo. Concebir el aprendizaje del significado de las palabras como correspondencia nos ayuda a comprender una parte de nuestro lenguaje, como por ejemplo las palabras “árbol”, “silla”, o cualquier tipo de palabra que se corresponde con algún objeto, no así para palabras y expresiones como las interjecciones por ejemplo, el significado de estas últimas no dependen de la correspondencia.

Pues bien, el aprendizaje de palabras y con ellas su significado podemos constatarlo también en el análisis de las definiciones ostensivas. Lo que llamamos definiciones ostensivas son aquellas palabras cuyos significados se aprenden señalando, mas no por definiciones verbales. Por ejemplo, podemos aprender lo que significa una mesa o una piedra porque nos enseñaron a nombrarlas y las vemos, pero también podemos aprender el color rojo señalando algún objeto de ese color. El significado en el aprendizaje ostensivo de palabras, en algunos casos, puede relacionarse con la correspondencia de la palabra con el objeto pero en otros casos no.

Para Wittgenstein, el significado de las definiciones ostensivas tiene que ver en el modo cómo hemos aprendido a usar las palabras. Él señala que, cuando decimos “esto es una mesa” por ejemplo, no estamos describiendo el mundo sino lo que estamos haciendo es aprendiendo a usar correctamente la palabra “mesa”. La definición solamente conecta las palabras del lenguaje, pero no el lenguaje con el mundo. Lo que significamos realmente en este caso con “esto es una mesa” puede expresarse así: “a esto, y a cosas semejantes a esto, se las llama “mesa” (Moya, 2006, p. 48). En este caso, Wittgenstein sostiene que lo que estamos haciendo con “esto es una mesa” es fijar la regla para que el aprendiz pueda identificar el uso correcto de la palabra. De ahí que el significado de las palabras, en el caso de la enseñanza ostensiva, no se encuentre en las cosas concretas sino en el uso que hacemos de ellas. La “mesa”, en este caso, es usada como muestra para conectar una palabra con otra, de tal manera que se pueda lograr una comprensión de la regla que se enseña:

El lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden en que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que

consta de las palabras: «cubo», «pilar», «losa», «viga». A las grita — B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito (Wittgenstein, 1988, par. 2).

En este ejemplo podemos notar que el aprendizaje de las palabras sirve para un fin, se ha aprendido de acuerdo a su uso. El albañil solamente grita “losa” y el ayudante va en seguida con ella. Lo que ha aprendido el ayudante en este contexto no es una definición o descripción de la cosa sino solamente ha aprendido a usar correctamente la palabra de acuerdo con la instrucción. El significado de las palabras que utilizan para comunicarse el albañil y su ayudante no depende de la correspondencia como podrían malentender algunos, sino del uso que hacen de ellas.

Cabe aclarar que Wittgenstein prefiere hablar de aprendizaje ostensivo de palabras y no de definición ostensiva porque en el aprendizaje de los niños, dice, no es posible concebir que ellos aprendan definiciones o explicaciones, para ello, tendrían que ser adultos.

Por otro lado, Wittgenstein dice que las definiciones ostensivas pueden ser interpretadas de diferentes maneras:

Si la definición explica el significado de una palabra, no puede ser esencial, sin duda, que se deba haber oído la palabra anteriormente. La tarea de la definición ostensiva es darle un significado. Expliquemos, pues, la palabra «tove» señalando a un lápiz y diciendo «esto es tove». (En lugar de «esto es tove» podría haber dicho aquí «esto es llamado “tove”»). Indico esto para eliminar de un vez por todas la idea de que las palabras de la definición ostensiva predicen algo de lo definido; la confusión entre la frase «esto es rojo», que atribuye el color rojo a algo, y la definición ostensiva «esto es llamado “rojo”»). La definición ostensiva «esto es tove» puede ser interpretada ahora de múltiples maneras. Daré algunas de estas interpretaciones y utilizaré palabras españolas de uso bien establecido. Puede interpretarse que la definición significa: «esto es un lápiz», «esto es redondo», «esto es madera», «esto es uno», «esto es duro», etc., etc (Wittgenstein, 1976, p. 28).

Las consecuencias de las diferentes maneras de ser interpretadas las definiciones ostensivas hacen que estas no puedan establecer la comprensión del significado de las palabras por sí mismas. Para lograr una comprensión de ese tipo, dice Wittgenstein, sería necesario manejar una extensa región del lenguaje, además conocer las diferentes categorías gramaticales de las palabras que tratamos de definir. Pero eso es casi imposible con la gran cantidad de usos y sentidos que toman las palabras en el lenguaje.

Lo que aprendemos con la enseñanza ostensiva es a usar las palabras de acuerdo con un contexto, en el cual el significado de las palabras depende de dicho uso.

Pues bien, hemos visto que para Wittgenstein el aprendizaje ostensivo de palabras solo funciona adecuadamente si es que se hace bajo una determinada instrucción. Así, si nos percatamos del aprendizaje de las palabras en los niños, dice él, nos daremos cuenta de que lo hacen bajo ciertas instrucciones, o como en el ejemplo del albañil y su ayudante que mencioné anteriormente, el cual actúa bajo una instrucción, “con una diferente instrucción de la misma enseñanza ostensiva habría producido una comprensión enteramente diferente” (p. 23). Esto quiere decir que la enseñanza ostensiva requiere de un contexto para su comprensión. Además, para comprender los significados de las definiciones ostensivas es necesario tener en cuenta las diversas características de la forma de vida humana en las cuales se aprenden las palabras.

Ahora bien, es necesario subrayar además que en el lenguaje con significado se tenga en cuenta las formas correctas e incorrectas de usar las palabras. Así, por ejemplo, si una persona usa la palabra “lápiz” para referirse a una manzana, estaría utilizando correctamente la palabra si es que sigue la norma aprendida en su comunidad. La normatividad es necesaria en este tipo de juego de lenguaje con significado pues, al fin y al cabo, nos guiamos por aquello que hemos aprendido y consideramos como correcto o incorrecto. No obstante, el uso correcto e incorrecto de usar las palabras y con ellas la constitución del significado se ven conminados a fallas debido a que las reglas y explicaciones del significado pueden ser interpretadas de múltiples formas. De este modo podemos decir que si decimos “tove” para referirnos a un tomate maduro, como lo muestra el ejemplo de Wittgenstein, estaríamos usando correctamente la palabra si es que interpretamos la expresión “esto es tove” como “esto es rojo” (Moya, 2006), sino estaríamos usando incorrectamente la regla.

Las actividades humanas dependen, en algunos casos, de la normatividad para desarrollarse. Esta característica se evidencia en el uso de reglas que usamos a medida que aprendemos el lenguaje y nos relacionamos con los otros.

#### **1.4. Seguir una regla**

Wittgenstein señala que las actividades humanas guiadas por reglas son de distintas clases; tenemos a aquellas que necesitan coordinación, atención, corrección como escribir un texto por ejemplo, pero también tenemos a las actividades que hacemos automáticamente como contar del 1 al 10 o al hecho mismo de caminar siguiendo una

señal. Todas estas actividades demandan, de alguna u otra manera, de nuestra capacidad de pensar, juzgar y considerar si es adecuado o no según el contexto.

El involucramiento de nuestra capacidad de juzgar en las diferentes actividades humanas, en particular en las actividades reglamentadas, nos lleva a considerar que “seguir una regla” no depende siempre de la anticipación mental de un orden total, sino de aplicar la inteligencia y el pensamiento al momento de actuar. Una regla puede marcarnos una pauta de acuerdo a un contexto determinado en el que se usa esa regla, pero eso no limita el empleo del juicio en el actuar (Cordua, 2013). A pesar de que muchas acciones que realizamos están supeditadas a reglas, Wittgenstein excluye que la actividad racional y ordenada sea un proceso determinado por reglas mentales internas.

Las operaciones matemáticas como  $2+2=4$  son las que nos muestran claramente cómo las reglas se hacen presentes en nuestro modo de operar a través de la práctica. Si siguiendo la regla  $2+2$  pongo como resultado el número 4, eso significa que he aprendido a usar esa regla bajo indicaciones prácticas, aprendiendo a contar por ejemplo, mas no como determinada por el orden del pensamiento. El orden y las reglas dentro de los diferentes usos y juegos de lenguaje se establecen como prácticas que, a su vez, abren el camino a nuevas reglas.

Respecto de las reglas que establecen otras reglas Wittgenstein se pregunta lo siguiente: ¿podría una regla que establezca cómo aplicar otra regla eximirnos de pensar y de juzgar mientras llevamos a cabo las conductas regulares de hablar o de jugar? La respuesta es negativa, primero, porque la regla de una regla también es aprendida y conocida por el que la usa y la aplica de una u otra forma dependiendo para qué le sirve, segundo, porque la regla de uso de una regla no deja cesante al entendimiento debido a que siempre las posibilidades disponibles de variación, improvisación, invención y continuación o suspensión de nuestra actividad no solo son muchas en nuestro mundo cambiante y vario, sino cada una de ellas se puede entender de diversas maneras (Cordua, 2013). Cuando usamos las palabras del lenguaje reconocemos que estas tienen diferentes significados que van variando según el contexto. Lo mismo pasa con las palabras que nombran reglas de comportamiento, ellas varían dependiendo del uso del hablante. Una señal en el camino puede proporcionarnos una indicación determinada pero no puede dirigir todos nuestros movimientos mediante prescripciones.

Otra idea que desarrolla Wittgenstein respecto del significado de “seguir una regla” es que a estas las olvidamos u obviamos con frecuencia. Nadie ve todas las posibilidades de acción definidas por reglas, tampoco las personas proceden siguiendo estrictamente un modelo de esquema incluso cuando se trata de una actividad reglamentada. Fijémonos por ejemplo en las actividades lúdicas o los diferentes tipos de juegos deportivos, las reglas rigen el actuar hasta cierto punto, pero en el desarrollo de la actividad se viola esos principios. Lo mismo pasa con el lenguaje en relación con nuestras acciones, una regla que se aprendió de pequeño como parte del comportamiento ético se viola, en algunos casos, en tanto el sujeto desarrolla sus actividades.

A partir del parágrafo 133 hasta el 154 de las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein se hace varias preguntas respecto de cuál es la relación entre una regla y el comportamiento humano. ¿Qué es lo que llamo la regla con la que el hablante procede? ¿Se trata de una hipótesis que explica satisfactoriamente su uso de palabras? ¿De una predicción que me permite saber de antemano cómo se conducirá? ¿O de la representación que él consulta mientras se vale de los signos que forman parte de la actividad? ¿O de la regla que el agente menciona cuando le pedimos que justifique su manera de proceder? ¿Qué quiere decir “conocer” las reglas del ajedrez o de la acentuación de las palabras del castellano? ¿Pensarlas mientras se juega o se escribe? ¿Recordarlas, representárselas, poder recitarlas en alta voz, ser capaz de enseñarlas a otro? ¿Cómo describir la conducta que se deja guiar por reglas? La principal dificultad al momento de aclarar la relación entre la regla y el comportamiento es la costumbre de considerar que una conducta reglamentada no puede ser al mismo tiempo libre y espontánea. Según Wittgenstein, esa contradicción genera muchos prejuicios. Él reconoce que en el pasado se equivocó al concebir al lenguaje que nombra a las acciones reguladas por normas como algo mecánico y rígido. El lenguaje que nombra una actividad reglamentada u otro tipo de actividad es flexible al contexto y sus interpretaciones pueden ser diferentes. Las acciones que siguen reglas no son fijas en todo contexto y lugar, sino que su funcionalidad depende de si nos sirven o no.

Otro aspecto importante a considerar sobre esta relación es cuando las acciones o actividades reglamentadas tienen un propósito determinado, sus reglas pueden asegurar que ese fin se cumpla, pero si las acciones no persiguen un fin, las reglas dejan de funcionar o adquieren funciones diferentes. Esta segunda característica se debe, precisamente, a los juegos lingüísticos y al uso e invención de las palabras. Wittgenstein

señala que no es posible tener claridad respecto de las funciones que pueden tomar las reglas en el curso de la vida de un ser humano, ya que si enseñamos a un niño a aplicar una regla sencilla y cómo seguirla, nos puede sorprender aplicándola de un modo diferente ya sea por el cambio de actitud contextual o por el uso de un juego lingüístico diferente.

Si bien las reglas proporcionan algunas pautas para el desarrollo de actividades, muchas veces, el contexto es el que determina de qué manera serán aplicadas. Lo mismo pasa con la normatividad de las palabras y las reglas, no se puede establecer la corrección e incorrección de las mismas porque los contextos en los que se usan pueden variar.

La normatividad, dice Wittgenstein, es decir el uso correcto o incorrecto de las palabras y con ellas sus significados se ven amenazados a fallas, esto, debido a que cualquier regla o explicación del significado pueden ser interpretadas de múltiples maneras, como se ha señalado líneas arriba. Esto quiere decir que si el uso de una palabra es correcto en una situación e incorrecto en otra, se ha eliminado la distinción entre corrección e incorrección y hemos pasado a identificar las palabras y sus significados como dependientes de una práctica común, de una costumbre ejercida por una comunidad de hablantes (Moya, 2006).

También, Wittgenstein se pregunta por el significado de seguir una regla y por el uso correcto o incorrecto de seguirla. En una partida de ajedrez por ejemplo, dice ¿dónde identificamos el significado de la regla de ese juego? ¿En la posibilidad o en la intención de jugarlo? ¿En la interpretación que hacemos de ellas? ¿En algún lugar de nuestro pensamiento? Pues parece que no es posible identificar el significado de una regla en la intención que se tiene por jugar, porque eso nos llevaría a analizar las partes de la intención, el tiempo duradero de ella en nuestro pensar, cosa que es imposible. Tampoco podemos identificar el significado en la interpretación que hacemos del juego o las posibilidades que tenemos de jugarlo, porque eso dependería de tener la muestra de las reglas en algún lugar de la mente para poder interpretarlo. Por el contrario, el significado de seguir una regla y la corrección e incorrección dependen de la práctica, del uso que hacemos de ellas, del hecho mismo de actuar y de las costumbres aprendidas en las formas de vida de las cuales participamos. Seguir una regla pasa por la comprensión de la práctica comunitaria, no por una explicación adecuada de ella.

«¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en este lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla». –No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: Toda interpretación pende, junto con lo interpretado, en el aire: no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado. «Así, pues, ¿cualquier cosa que yo haga es compatible con la regla?» –Permítaseme preguntar esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla –el indicador de caminos, por ejemplo– con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? –Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así. Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guiamos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre (Wittgenstein, 1988, par. 198).

Las reglas no nos dicen qué es lo que tenemos que hacer en determinados lugares porque las interpretaciones que hacemos de ellas, así como ellas mismas, no tienen conexión con nuestro actuar de modo directo. Lo que hacemos cuando seguimos una regla es seguir la costumbre que nos han enseñado en la comunidad. En el ejemplo que nos plantea Wittgenstein se nota claramente que el indicador de caminos no nos dice exactamente qué significa seguir el signo, sino que la práctica comunitaria es la que nos ha enseñado a usarlo.

El hecho de que los seres humanos tendamos a concordar nuestras reacciones a las instrucciones lingüísticas hace que podamos distinguir entre los usos correctos o incorrectos, entre usar correcta o incorrectamente las palabras, dice Wittgenstein. En la medida en que va pasando el tiempo y luego de haber aprendido las palabras del lenguaje empezamos a usar dichas palabras de manera natural dependiendo el contexto o la situación. Así, cada palabra que hemos aprendido como adecuada para un contexto, la consideramos impertinente para otro. De ese modo es como se va generando las costumbres, el modo de usar las palabras y la normatividad. Esto nos muestra además, algo fundamental en el pensamiento de Wittgenstein, a saber, que el lenguaje es un fenómeno esencialmente social y público. Por consiguiente, el lenguaje, por tener ese carácter comunitario y público necesita también criterios objetivos para que su uso pueda considerarse como correcto o incorrecto. Esos criterios objetivos nos lo dan las prácticas comunitarias. Sin esos criterios no sabríamos cómo usar las palabras, tampoco conoceríamos el lenguaje.

Por tanto «seguir la regla» es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir «privadamente» la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla (Wittgenstein, 1988, par. 202).

Tal vez exista en algún lugar del mundo un juego de lenguaje que solo conozca una sola persona, dice Wittgenstein, pero admitir aquello es ir contra la dinámica natural de aprendizaje de las palabras. ¿Cómo sabría esa persona los criterios de corrección de las palabras si nadie las enseñó? Incluso el término “lenguaje” le sería desconocido. De ahí que, para Wittgenstein, hablar de un lenguaje privado con criterios de corrección no tiene sentido. La normatividad necesita de un contexto, del contacto con los otros. Cuando somos incorporados desde niños en las prácticas de nuestras familias aprendemos a usar las palabras de acuerdo a su enseñanza. Es imposible pensar que nosotros solo podamos inventarnos los usos correctos o incorrectos de las palabras cuando aún nuestras capacidades de pensamiento no están completamente desarrolladas, en esas circunstancias no pasa tal cosa.

### **1.5. El juego de lenguaje de las expresiones mentales**

Los ejemplos que hemos visto anteriormente nos ayudan a comprender que el aprendizaje ostensivo no define o predica algo de las cosas, sino que enseña a cómo usar correctamente las palabras, además fija sus significados. Esto cuando aprendemos palabras para referirnos a objetos del mundo, pero pasa lo mismo cuando aprendemos expresiones y oraciones que dan cuenta de la vida mental propia y la de otros. Palabras como las interjecciones u otras que sirven para expresar estados de ánimo, las hemos aprendido siguiendo la práctica de una comunidad cuyos significados vienen dados por dichas prácticas. Pues bien, aprendemos las palabras dependiendo de las costumbres de nuestros mayores y las usamos de acuerdo a como nos enseñan. Sin embargo, como el lenguaje es un fenómeno tan variable y los juegos se entrecruzan con las prácticas, muchas veces nos conducen a confusiones, por ejemplo, como el hecho de concebir que los significados de las palabras y expresiones mentales se corresponden con objetos. Wittgenstein dice que, entender de ese modo el significado de las expresiones que dan cuenta de los estados de conciencia, es decir, entender a las expresiones mentales como aquellas que predicen algo de objetos ocultos es tomar el rumbo equivocado.

Pues bien, ¿cómo entender aquellas expresiones que dan cuenta de la vida mental propia y la de otros? ¿Cuál es su rol en el lenguaje? En primer lugar, es necesario entender que cuando aprendemos las palabras para referirnos a los estados de conciencia, las aprendemos para saber usarlas correctamente según la enseñanza del contexto en el cual se utilizan. En segundo lugar, es necesario entender que el significado de tales expresiones no corresponde a piezas ocultas, sino que este se constituye siguiendo el uso correcto de la enseñanza de nuestro entorno. Si seguimos pensando en encontrar un producto interno cuando, por ejemplo, buscamos donde se aloja el dolor, incurrimos en error según Wittgenstein.

El lenguaje que usamos para referirnos a los estados mentales, es decir, las palabras o las conexiones entre palabras que componen las oraciones y expresiones mentales pertenecen no al juego de lenguaje descriptivo sino al de aquel que nombra. Veamos esto con mayor detenimiento.

Primero, es necesario investigar cuál es la conexión que existe entre las palabras y las sensaciones o cómo los nombres de sensaciones se relacionan con lo nombrado como dice Wittgenstein. Por ejemplo, en el lenguaje del “dolor” pasa lo siguiente: los niños cuando se lastiman gesticulan para mostrar que tienen dolor, posteriormente los adultos enseñan al niño palabras y expresiones que nombran dicho dolor. La palabra, en este caso, no nos dice qué significa el dolor, lo único que hacemos con ella es nombrar tal sensación. Ahora bien, nombrar una sensación es para Wittgenstein reemplazar una conducta primitiva por otra, así, lo que hace la palabra “dolor” es reemplazar a la gesticulación mas no describirla. El hecho de que la palabra “dolor” reemplace a la gesticulación no quiere decir que esta desaparezca, sino lo que se está haciendo con ello, según Wittgenstein, es expresar de manera sofisticada el dolor, ya no a través de los gestos sino de las palabras.

Aprender a nombrar la sensación es aprender una técnica de cómo usar y aplicar la palabra, pasa con el lenguaje del dolor, pero pasa también con otro tipo de estados mentales como las intenciones. Aunque las intenciones Wittgenstein no las trata como estados mentales como tal por la diferencia del contenido de la expresión. En el caso del dolor o, mejor dicho, cuando digo “me duele” hay correspondencia con el sentir físico, sin embargo, una intención no tiene esa característica. Cuando digo “en la tarde de hoy voy a leer un libro”, su contenido no se siente en ninguna parte del cuerpo. Ahora bien, esa diferencia de contenido de las expresiones no limita, a mi parecer, que las palabras que usamos para expresar nuestras intenciones sean aprendidas de la misma manera que

las palabras que nombran los estados mentales cualitativos como el dolor. Veamos un ejemplo para comprender esto: si alguien nos preguntase ¿qué es la justicia y porqué la aplicamos de tal o cual modo, qué responderíamos? Pues, le diremos que, esa palabra la hemos aprendido a usar tal como aprendimos la palabra dolor. Primero nuestros padres identificaron situaciones que eran perjudiciales para ellos y para los otros luego usaron la palabra para nombrar esas situaciones, finalmente nos enseñaron a usarla. Siguiendo las prácticas comunitarias y su uso de la palabra aprendimos a utilizarla también para referirnos a lo mismo. Pues bien, esta misma explicación wittgensteiniana del aprendizaje de palabras que nombran estados mentales cualitativos como “me duele”, que me permito hacer para las palabras que expresan intenciones, puede funcionar solo para algunas de ellas como el caso que acabamos de ver, mas no para todas las oraciones complejas que expresan dichos estados intencionales.

En conclusión, aprender palabras que dan cuenta de la vida mental es, en otras palabras, aprender a nombrar las sensaciones e intenciones. El juego de lenguaje que tenemos que entender para comprender los estados mentales de otro es justamente el modo cómo usa las palabras que ha aprendido en su comunidad. Del mismo modo, para comprender el significado de las expresiones mentales de los otros es necesario atender a la relación entre palabra y sensación y a la relación entre el lenguaje y la variedad de características de la forma de vida humana.

Es cierto que reconocer el juego de lenguaje de las expresiones mentales como aquellas palabras y oraciones que nombran nos libera de una confusión, a saber, buscar correspondencia interna de una creencia por ejemplo, al mismo tiempo hace viable el camino de la comprensión. Ojo que la comprensión no vendría a ser una explicación clara del funcionamiento del lenguaje y su significado, ni la distinción de un juego de lenguaje de otro, sino una manera de “ver” los diferentes aspectos relacionales de los juegos lingüísticos en relación con la diversidad de características de la forma de vida humana, entre ellos, esos aspectos de aprendizaje y uso de las palabras que nombran estados mentales.

## CAPÍTULO II: LA CONSTITUCIÓN INTERSUBJETIVA DEL SIGNIFICADO

Hemos visto en el capítulo anterior que las expresiones y oraciones con las cuales nos referimos a la vida mental propia y la de otros no pueden ser entendidas como descripciones de cosas sino como aquellas que nombran los estados mentales. Hemos visto también que el juego de lenguaje al que pertenecen este tipo de expresiones supone comprender reglas que no siguen el modelo científico-experimental. Además vimos brevemente que la constitución del significado de estas expresiones no viene dada por su correspondencia, sino por su uso en un contexto. Pues bien, sobre este último punto es en el que vamos a ahondar en este capítulo.

### 2.1 El significado como uso

Siguiendo con sus investigaciones sobre el significado, Wittgenstein sostiene, en las *Observaciones filosóficas*, que la palabra sólo tiene significado en el contexto de una proposición. Es decir, las palabras adquieren significado de acuerdo a su uso y su función en un contexto. También, las palabras pueden ser empleadas para distintos fines, y sus funciones dentro de las proposiciones no cumplen un solo modo de empleo sino que va variando según el contexto. Él compara a las palabras con la palanca de una máquina, así como la palanca adquiere utilidad en la medida que es usada así también las palabras adquieren significado de acuerdo a su uso. El significado, en este caso, es el empleo de la palabra en los diferentes juegos de lenguaje.

La pregunta por el significado de las palabras ha sido un dolor de cabeza para los humanos dice Wittgenstein. En *Los cuadernos azul y marrón*, precisamente en la página 25, sostiene que la pregunta ¿qué es significado? no nos lleva a una respuesta satisfactoria si pensamos que vamos a encontrar algo así como un objeto. Es como si nos preguntáramos ¿qué es longitud?, ello solo nos conduce a dar una explicación de la palabra de la cual preguntamos por su significado. La pregunta que sugiere Wittgenstein para resolver este problema es ¿qué es una explicación del significado? Con esta pregunta

nos acercamos a indagar la gramática de la palabra y a distinguir el modo cómo la usamos. Pues, la explicación del significado no es más que la división tosca, como bien la llama él, de las definiciones verbales y ostensivas.

Pues bien, el aprendizaje ostensivo sirve para fijar los significados de las palabras en la medida que se van aprendiendo. También, este tipo de aprendizaje nos enseña que los significados de algunas palabras dependen de su correspondencia con objetos. Ahora bien, si bien existen palabras cuyo significado depende de la correspondencia, existen otras de las cuales su significado depende de su uso como ya hemos visto anteriormente en algunos ejemplos. Para aclarar aún más este asunto, veamos otro ejemplo que propone Wittgenstein: imaginemos que enviamos a una persona a comprar “cinco manzanas rojas”. Esta va con la lista escrita en un papel. El señor de la tienda ve lo que pide, va al muestrario donde está la etiqueta que dice “manzanas”, luego consulta en una muestra de colores el color rojo y finalmente cuenta una a una la cantidad de manzanas hasta llegar al número cinco (Wittgenstein, 1988).

En este caso sabemos a qué se refiere la palabra “manzana” y a qué se refiere la palabra “rojo”, pero ¿qué pasa con la palabra “cinco”? Wittgenstein dice que, en este caso, no sabemos el significado de la palabra “cinco”, solamente sabemos cómo se está usando. En todo caso, el significado de la palabra “cinco” viene determinado por su uso en ese juego de lenguaje.

Ahora bien, de lo mencionado anteriormente se puede colegir también que una explicación del lenguaje y su significado como correspondencia solamente está circunscrita a un determinado ámbito, pues, existen expresiones como “cinco”, como en el caso del ejemplo anterior, que su significado depende de su utilización en las prácticas sociales.

La pregunta por el significado de las palabras que se hace Wittgenstein no es la misma que nos hacemos por ejemplo cuando preguntamos qué es la justicia o qué es la verdad. Él dice que si nos hacemos este tipo de preguntas con los significados de las palabras caemos en el mismo error de los antiguos problemas filosóficos irresolubles. En *Los cuadernos azul y marrón* señala que cuando nos preguntamos por ejemplo, qué es la verdad, no tenemos de qué manera responder e inventamos o especulamos respuestas que no nos proporcionan claridad. Este tipo de preguntas nos hacen pensar en que debe haber alguna cosa que sea la verdad y que anda por allí escondida, pero lo que encontramos es

solamente una explicación de lo que consideramos significados de las mismas Wittgenstein (1976). Por eso él sugiere que no se pregunte qué es el significado de una palabra sino qué es una explicación de significado como se ha señalado líneas arriba. Luego, en otra ocasión aclara que si queremos saber el significado de una palabra no se pregunte por él, sino por el uso. Para él, el significado de una cierta cantidad de palabras no es un objeto o una cualidad sino el uso en el lenguaje.

El término “uso” no sugiere la posibilidad de algún objeto correspondiente a una palabra, tampoco “uso” se puede entender mirando una sola palabra, sólo se puede entender en relación a un contexto o en los distintos sentidos que toman las palabras en contextos diferentes. Wittgenstein sugiere además que en vez de comparar la relación de la palabra con el significado a la relación del dinero con la vaca que uno desea comprar, es preferible comparar al dinero con su uso, ya que el uso no es algo separable del dinero. Así podemos entender el significado de algunas palabras dice Beltrán (1992). Así como el dinero sirve para comprar cosas, del mismo modo las palabras sirven para nombrar cosas y así como el dinero es parte de un entramado comercial y social más complejo, lo mismo las palabras lo son en los juegos lingüísticos.

En la comparación que hace Wittgenstein del lenguaje con la caja de herramientas se evidencia el modo en que las palabras y sus usos pueden ayudarnos a comprender los significados. Las palabras al igual que las herramientas son usadas con propósitos diferentes, dice él. No existe una función común a todas las palabras, como por ejemplo que todas indiquen objetos sino que en los juegos lingüísticos encontramos algunas palabras que describen, otras que nombran y así cada grupo de palabras dependiendo del propósito que quiere lograr el que las utiliza. Por eso, para Wittgenstein, hacer una teoría general del significado de las palabras no tendría sentido porque estas tienen propósitos diferentes de acuerdo a los contextos.

Otro ejemplo que plantea Wittgenstein para demostrar que existen palabras cuyo significado depende de su uso o instrucción por lo tanto de su carácter intersubjetivo es el caso del albañil y su ayudante que se mencionó líneas arriba, pero que se puede usar ahora para aclarar mejor este asunto.

El lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden en que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que

consta de las palabras: «cubo», «pilar», «losa», «viga». A las grita — B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito (Wittgenstein, 1988, par. 2).

En este ejemplo, las palabras “cubo”, “losa” tienen correspondencia con los objetos que efectivamente ve el ayudante, por eso mismo lleva el material. Pero no solo eso está implicado en este caso señala Wittgenstein, hay además algunas palabras implícitas como “allí” o “aquí” que indican el lugar en el que debe dejar las losas el ayudante. Estas palabras no tienen correspondencia, sino que se han aprendido a usar adecuadamente para ese contexto. El albañil no profiere una oración de este tipo “Pepe trae la loza y ubícalo en ese lugar”, él solamente grita “loza”. Entonces, el significado de ese tipo de expresiones depende de la instrucción y la relación de la forma de vida que comparten esas dos personas. Cabe recalcar que el significado de las palabras “allí” o “aquí”, del caso visto anteriormente, depende de su función, del uso que se hace de ellas en las prácticas lingüísticas y no lingüísticas.

El significado entendido como uso proporciona la comprensión del aprendizaje de las palabras y la manera análoga que tenemos de relacionarlas. Por ejemplo, tendemos a usar de la misma manera las palabras que nombran objetos y palabras que nombran estados mentales. Si nos fijamos en la palabra “pensar”, dice Wittgenstein, es probable que la hayamos aprendido a usar del mismo modo como hemos aprendido a usar la palabra “escribir”. Ahora bien, el significado de escribir puede explicarse de alguna manera por el papel y el lapicero que se toma para el acto, pero ¿qué pasa con el significado de “pensar”? El significado de “pensar” no aparece en ningún lado. Es la manera análoga de relacionar actividades corporales las que nos llevan a suponer que los verbos como “pensar” tienen la misma aplicación.

En este análisis de la palabra “pensar” Wittgenstein muestra que el significado es el uso de la palabra utilizado para un determinado fin. Pasa con la mayoría de palabras que usamos para nombrar actividades corporales, pero también para aquellas que usamos cuando nombramos estados mentales e intenciones.

## **2.2. El significado como uso en las expresiones mentales**

Observar y palpar los objetos, en algunos casos, son pruebas suficientes para saber que existen. El lenguaje científico generalmente va en esa dirección. La constatación es muy importante para la ciencia. La costumbre de verificar todo aquello que decimos con palabras, muchas veces, nos ha llevado a que entendamos todo tipo de expresiones y oraciones de nuestro lenguaje como aquellas que se corresponden con objetos. Por ejemplo cuando hablamos del dolor o de nuestras creencias también tendemos a buscar su significado en algún lugar de nuestro cuerpo. Los referentes de expresiones como “tengo dolor”, “pienso que...”, “creo que...”, etc., parecen estar alojadas en algún lugar de nosotros. Pasa lo mismo cuando atribuimos estados mentales a los otros. Pero si indagamos el significado de estas expresiones de nuestro lenguaje vemos que este no se refiere a objetos sino a cómo hemos aprendido a usar correctamente las palabras cuando las expresamos.

Las expresiones que dan cuenta de la vida mental las hemos aprendido a usar de acuerdo con la enseñanza de nuestro contexto. Así, por ejemplo, un niño aprende a nombrar el dolor luego de que sus padres le enseñan tal palabra para esa sensación desagradable en su organismo. El significado de la palabra dolor, en este caso, no tiene la correspondencia que tendría por ejemplo decir “mesa”, tampoco el significado es una cualidad escondida en la mente de la persona. Aquí, el significado vendría a ser el uso.

Veamos otro caso que plantea Wittgenstein para percatarnos de que el significado de estas expresiones no tiene correspondencia como lo hacemos con los objetos.

Imaginémonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo «S» y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. –En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo. – ¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! – ¿Cómo?, ¿puedo señalar la sensación? – No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación –como si la señalase internamente. – ¿Pero para qué esta ceremonia?, ¡pues sólo algo así parece ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo. –Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues, por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación. –«Me la imprimo», no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión correcta. Pero en este caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de «correcto» (Wittgenstein, 1988, par. 258).

Si bien este caso muestra la imposibilidad de corrección de expresiones mentales como las sensaciones si es que las concebimos de manera privada, muestra también la dificultad para determinar el significado de las sensaciones si es que las concebimos como nombres de objetos. Pues, ¿cómo sabremos el significado de una sensación si es que no le asignamos una “S” como lo menciona Wittgenstein en la cita anterior e incluso en ese caso, la sensación nos parecería poco clara, porque cuando nos pregunten por ella diremos que es como “S”, que finalmente no es una respuesta satisfactoria si queremos dar cuenta de ella como un objeto. En este caso, la definición de la sensación, como bien menciona Wittgenstein, sirve para establecer el significado de un signo, pero no nos dice exactamente qué significa.

Este caso nos ayuda a comprender que el significado de las expresiones y oraciones con las cuales nos referimos a la vida mental propia y a la de otros no se puede verificar al modo como lo hacemos con los objetos del mundo. El significado de este tipo de expresiones surge del uso de las palabras que hemos aprendido en un contexto. En definitiva, surge del uso de las palabras que hemos aprendido siguiendo ciertas costumbres de las cuales participamos, siguiendo ciertas prácticas comunes al compartir una característica de la forma de vida humana.

Hay un aspecto relevante que se debe comprender cuando hablamos del significado de las expresiones mentales, a saber, la relación entre palabra y estado mental. Wittgenstein se pregunta en varias ocasiones por esa relación, justamente con el objetivo de mostrar el significado como uso y distinguir entre lo que en filosofía de la mente llamamos estados mentales cualitativos y estados mentales intencionales.

En las *Lecciones de filosofía de la psicología* analiza el estado mental o disposición, como le llama él, “pensar” y lo contrapone al estado mental del dolor. ¿Qué es pensar? ¿Cómo identificamos su significado? Podemos constatar, dice Wittgenstein, que el dolor se siente en grados de intensidad porque afecta directamente el cuerpo, pero ¿se puede decir lo mismo de “pensar”? ¿Se puede pensar indefinidamente? Pues, parece que “pensar” tiene características diferentes al estado mental del dolor. Si sentimos un dolor podemos advertir si es menos o más intenso, también podemos percatarnos del tiempo de duración, pero con el pensar no pasa lo mismo. No se puede medir el tiempo de duración de un pensamiento, tampoco la intensidad del mismo. Ahora bien, la

diferencia entre estos estados y disposiciones no quiere decir que uno u otro afecte en mayor o menor grado a las personas, lo que está tratando de aclarar Wittgenstein es que se presenta de manera diferente.

Por otro lado, es importante resaltar que los significados de dichos estados mentales y disposiciones están constituidos por su uso en el lenguaje. Wittgenstein señala que, en muchas ocasiones tendemos a considerar que el pensar es algo extraordinario, o que suceden cosas extraordinarias en el cerebro de la persona cuando piensa, pero eso es solo una ilusión. Para él no tiene sentido hablar del “pensar” como algo extraño sino que es una palabra más del lenguaje que nombra una actividad. El significado, otra vez, no se encuentra como un producto interno alojado en alguna parte del cuerpo, sino en el uso. ¿Cómo aprendimos a usar la palabra “pensar”? Primero identificamos la actividad luego la nombramos, pero ¿puede afirmarse que la palabra tiene un fondo más allá del uso que la hemos puesto? La confusión de pensar tal cosa, dice Wittgenstein, surge de la costumbre de imaginar que hay algo más cuando hacemos uso de este tipo de verbos, pero lo único que hay es el olvido del modo en que hemos adquirido e incorporado la palabra al lenguaje. Por lo tanto, el significado de “pensar” surge del contexto del cual son partícipes los hablantes.

Imaginemos una comunidad que no utilice “pensar” para nombrar tal actividad si no que en su remplazo dé un aplauso. ¿Cómo sabremos su significado? Si decimos que pensar confiere algo extraordinario a las mentes de las personas el aplauso nos parecería algo extraño porque no es más que un sonido. Pues, no queda duda de que el uso de esa acción o palabra es el significado de la misma.

En otra ocasión Wittgenstein dice que “pensar es hablar” y que no hay diferencia entre estos dos verbos. Para entender tal afirmación es necesario imaginar y constatar qué ocurre cuando pensamos. Wittgenstein se opone a las afirmaciones como: “el pensamiento acompaña al lenguaje”, “primero se piensa luego se habla”, el trasfondo del habla es el pensamiento”, etc. Cuando una persona piensa, en realidad, habla. ¿Se puede medir acaso la distancia entre el pensar y el hablar? ¿No se utiliza palabras cuando se piensa? ¿Por qué nos parece diferente pensar y hablar? ¿Tal vez porque una de ellas no lleva sonidos? De hecho, podemos afirmar que pensar se hace en silencio y hablar emitiendo sonidos, pero dicha afirmación no nos dice nada de que cada una sea diferente. Pensar y hablar nombran la misma acción. Ahora bien, podemos decir también que en el

pensar la persona “se habla a sí misma” por lo tanto es diferente. Pero ¿cómo puedes hablar contigo mismo? ¿Es que hay dos sujetos en uno? Lo único que se puede hacer, dice Wittgenstein, es decirte cosas a ti mismo pero no hablar contigo mismo. El análisis de la relación entre las palabras y los estados mentales nos muestra pues que en un juego de lenguaje pueden usarse dos o más palabras para nombrar una misma cosa o acción.

Pues bien, hemos visto que el significado de expresiones que nombran las sensaciones depende de su uso en los juegos de lenguaje, este mismo aspecto se percibe también, como acabamos de ver, en las expresiones y oraciones que dan cuenta de las creencias, deseos y todas aquellas expresiones que no nombran sensaciones. El significado de una creencia depende del contexto lingüístico y del sentido que le atribuye el agente y su contexto, es decir, depende del juego de lenguaje en relación con la característica de la forma de vida humana del cual el agente forma parte. Así, por ejemplo, el significado de la expresión “creo en la existencia de Dios” pende del uso de las palabras que el agente aprendió desde pequeño y del sentido que él y su comunidad le proporcionan. Wittgenstein diría que el significado de tal creencia pende del entramado del lenguaje en relación con las formas de vida. Con “entramado del lenguaje” Wittgenstein parece apuntar al modo cómo juntamos y usamos las palabras del lenguaje en las oraciones y expresiones. “Creo en la existencia de Dios” supone juntar varias palabras en una oración, supone, en definitiva, jugar un juego de lenguaje con sentido, el cual es atribuido por el creyente. Ese uso del lenguaje en una comunidad aporta el significado de tal expresión.

Supongamos el caso de una persona que actúa con justicia ante una determinada situación ¿Qué relación hay ente la expresión “actuó con justicia” y el acto mismo? ¿Cuál es el significado de “actuó con justicia”? Pues, en este caso, tampoco se puede ver el significado abriendo la cabeza de la persona o señalando como referente al acto mismo. El significado de esta expresión, cuando hablo de alguien que actúa de tal modo, se constituye en la práctica comunitaria, en el modo como usa la persona el lenguaje para nombrar esa acción. Así, para comprender el actuar de otro es necesario reparar en la enseñanza de las expresiones en relación con las prácticas de su comunidad.

Ahora bien, Wittgenstein no nos proporciona una definición última del significado si no que usa ejemplos para ilustrarnos lo que vendría a ser el mismo, a saber, el uso en los diferentes juegos de lenguaje.

Para acercarnos a una definición del significado es necesario revisar otros autores que siguen la línea de pensamiento de Wittgenstein y que nos ayudan a comprender mejor lo que propone.

Pablo Quintanilla en su libro *La comprensión del otro* recoge, a mi parecer, una definición de lo que Wittgenstein proponía, a saber, el significado como uso, aunque sigue la propuesta davidsoniana de la interpretación del significado, reúne características principales de la intuición wittgensteiniana. De ese modo, define al significado como:

...una propiedad relacional triádica emergente, que se constituye cuando se dan las circunstancias comunicativas que lo hacen posible. Se constituye el significado de una expresión —o en general de una acción— cuando se conforma una relación comunicativa entre un intérprete, un hablante y el mundo que ambos comparten; y esta relación comunicativa se hace tan regular y frecuente que incluso puede ser predicha, de manera que los interlocutores no tendrán mayores problemas para usar o interpretar la expresión porque asumirán que su interlocutor la entenderá correctamente (Quintanilla, 2019, p. 148).

El significado de las expresiones y oraciones es asignado en una comunidad de hablantes, por lo tanto tiene un carácter intersubjetivo. Esto aplica ya sea para los estados mentales cualitativos así como para los estados mentales intencionales. Veamos un ejemplo para explicar mejor el significado como un “producto relacional” como lo llama Quintanilla. Si analizamos el color advertimos que este surge a partir de tres factores: la luz, el ojo y el objeto, esto nos lleva a comprender pues que el significado del color rojo por ejemplo no solo depende del objeto que vemos de ese color si no de las tres factores a la vez. Lo mismo sucede con las expresiones y oraciones que expresan estados mentales intencionales como las creencias. El significado de una expresión como “Dios existe” surge de la relación comunicativa “entre el agente, el hablante y el mundo que ambos comparten” (Quintanilla, 2019). Es interesante observar que el significado entendido como el uso de la palabra según el contexto nos remite a la utilización de la palabra con un determinado fin, pero también nos remite a la comprensión del significado como emergiendo de las relaciones lingüísticas intersubjetivas como bien menciona Quintanilla. El significado de una oración que expresa una creencia es el uso compartido de las palabras del lenguaje y el sentido que la forma de vida de dicha comunidad le asigna. El significado, entendido como ese producto relacional, no es, pues, un objeto que se debe buscar en la mente de las personas, tampoco es un producto acabado, sino que puede variar. Puede tener sentido para algunos pero para otro no. Para un creyente la

expresión “Dios existe” es tan significativa que la propia gramática de la expresión configura su vida de la persona, pero para alguien que no cree, el significado no le dirá nada aun cuando use la expresión.

### 2.3. El carácter público-social de los estados mentales

En el apartado anterior vimos que el significado de las expresiones y oraciones mentales es su uso en el lenguaje, puesto que el uso del lenguaje solo se puede concebir de manera pública, es decir cuando dos o más personas se comunican, entonces la existencia de un lenguaje privado está fuertemente cuestionado. Sobre este último punto reflexionaremos a continuación.

En el siglo XVI René Descartes le dio forma al pensamiento tradicional de la concepción del ser humano, a saber, el compuesto de alma y cuerpo. Para él el ser humano está compuesto por dos sustancias diferentes una llamada *res cogitans* (cosa pensante - alma) y la otra *res extensa* (cuerpo). El yo, eso que constituye lo más personal, la identidad, vendría a ser el alma mientras que aquello que se observa, se destruye, vendría a ser el cuerpo. Para Descartes, la interacción entre estos dos compuestos sería causal, dicha causalidad se llevaría a cabo por medio de la glándula pineal alojada en el cerebro. Así, dice Descartes, solamente la cosa pensante es la que nos da certezas de que estamos vivos y que interactuamos, además es a ella a la que es posible conocerla interiormente y a la que tenemos acceso, no así a la mente de los otros, la cual se conoce a partir de la inferencia de su comportamiento. Incluso nuestro propio cuerpo es sometido a duda ya que podemos estar soñando. El hecho de ver que tenemos manos o pies no es certeza absoluta de que nuestro cuerpo existe sino solamente el pensar sería aquello que nos da la existencia.

El principal problema que generó Descartes con la separación entre el cuerpo y la mente es la irreconciliable dualidad que hasta hoy se discute: ¿Cómo conciliar esos dos aspectos humanos? La respuesta cartesiana de la glándula pineal como solución al problema no pareció ni parece convincente. Si pensamos en la relación entre mente y cuerpo y su sostenimiento en un ser humano debemos suponer que son una unidad inseparable porque esos dos aspectos se presentan a la vez. Ahora bien, ¿cómo se logra esa unidad? Esa es la discusión que sigue hasta hoy. Wittgenstein propondrá la salida por medio de la disolución de la confusión conceptual implicada en la filosofía cartesiana.

Para él, el concepto “cuerpo” o el hecho de decir “yo tengo un cuerpo” equivale al juego de lenguaje de nombrar objetos, es decir, al hecho de decir “yo tengo un cuaderno o un lapicero”. Ese mismo juego de lenguaje lo hemos utilizado para nombrar lo que conocemos como estados y procesos mentales e intencionales como el pensar por ejemplo, o el hecho de decir “tengo una mente”. El concepto “mente” es usado para reunir y nombrar la actividad que parece oculta pero que a la vez se expresa en el cuerpo. El juego de lenguaje de nombrar objetos lo hemos trasladado para nombrar algo que no vemos como el pensar, de ahí que nos parezca la mente y el cuerpo como dos realidades separadas. Un estado mental parece andar escondido en la mente, a la cual solo uno puede tener acceso, pero nombrar ese estado mental es producto del aprendizaje intersubjetivo del lenguaje. Lo mismo pasa cuando nombramos objetos o cosas como el cuerpo, lo hacemos utilizando palabras aprendidas en comunidad. Cuando hablamos de estados mentales lo hacemos con palabras aprendidas en una comunidad de hablantes, no con palabras que conocemos por y para nosotros mismos. Por eso, para comprender esa unidad desde la mirada wittgensteiniana debemos ver la confusión conceptual y el cambio y la aplicación de un juego de lenguaje por otro. Más adelante ampliaré esta explicación. Cabe recalcar que Wittgenstein no dice que la mente y el cuerpo sean dos cosas diferentes, lo que él está haciendo, al desenmascarar la confusión lingüística, es que para hablar de ellos usamos el lenguaje, y el lenguaje es público desde cualquier ángulo del que se le mire y, por medio de ese carácter público del lenguaje podemos resolver el problema de la dualidad.

La concepción cartesiana de lo mental generó, pues, en los filósofos posteriores muchas discusiones. Kant sostuvo que lo que Descartes intuyó como una cosa pensante, el yo, no era realmente una cosa sino aquello que unificaba la experiencia. Pero las preguntas acerca de cómo era la relación de las dos sustancias continuó en las discusiones filosóficas. ¿Cómo es posible que una sustancia inmaterial tenga alguna injerencia en otra material? ¿Es correcto pensar que los estados mentales intencionales solo dependen de las voliciones? Preguntas como estas siguen vigentes hasta hoy y son la cara invisible que arrastramos del dualismo cartesiano.

Ahora bien, esta separación entre cuerpo y mente se ve hoy también en los estudios neurocientíficos.

El mito cartesiano, como todos los grandes mitos, es insidioso. Puede ocultarse bajo muchas máscaras, e incluso aquellos que creen estar liberados del cartesianismo adoptan elementos

cruciales de la fábula. Un rasgo impactante de los filósofos, psicólogos y neurofisiólogos contemporáneos está en que, si bien rechazan el dualismo mente/cuerpo, aceptan la estructura conceptual básica de la imagen cartesiana. Mientras rechazan la idea de una sustancia inmaterial, están dispuestos a identificar la mente con el cerebro (hablando a veces del ‘cerebro-mente’), o lo mental con lo neural -arguyendo que los estados mentales son solamente estados del cerebro. Por otro lado, se afirma que la mente se halla con respecto al cerebro en una relación análoga a la que existe entre el software de un computador y su hardware; que el cerebro es, en cierto modo, un computador biológico, y el hombre una máquina. No hay dificultad alguna en representarse la interacción causal entre el cerebro y el cuerpo; por lo tanto, las dificultades que en Descartes conciernen a la interacción se resuelven fácilmente, al parecer. Se concibe el cerebro como un dispositivo de procesamiento de información. Los nervios aferentes de los órganos de los sentidos transmiten información al cerebro; éste la procesa para dar lugar a la percepción. Se piensa que percibir algo es idéntico a un estado cerebral producido por el suministro de información. Querer y creer son concebidos como idénticos a estados cerebrales que son la causa de los movimientos corporales que efectuamos cuando actuamos voluntariamente. La conciencia es comparada con un mecanismo de auto-escanografía en el cerebro; entonces el conocimiento que presuntamente tenemos de nuestra experiencia presente se explica mediante el recurso a la conciencia entendida de esta manera. Dicho brevemente, el dualismo mente/cuerpo ha sido reemplazado por el dualismo cerebro/cuerpo, la sustancia inmaterial por materia gris glutinosa, y la mayor parte de la estructura general de la imagen cartesiana permanece intacta (Hacker, 1998, p. 25).

El “mito cartesiano”, como bien lo llama Hacker, sigue presente en los estudios neurocientíficos actuales. La pregunta por el contenido de los estados mentales y sus causas ha llevado a una búsqueda incesante de cómo se da esa relación entre el cerebro y el cuerpo. Además, esa búsqueda científicista de los estados mentales concibe el contenido de dichos estados como algo alojado en el cerebro de la persona. De ahí que, su búsqueda en los laboratorios hoy en día sea mayor.

A partir del estudio del cerebro se descubre que la corteza prefrontal es la encargada de la recepción, articulación e intercambio de información. Estas funciones principales, por medio de las cuales las personas son capaces de pensar, asociar ideas, relacionarse, entre otras capacidades constituyen las bases del funcionamiento del cerebro que, al mismo tiempo, proporcionan a los sujetos la capacidad de elegir. Con la interpretación y explicación del ser humano a partir de la observación del sistema nervioso y el comportamiento neuronal la neurociencia muestra cómo se dan nuestros procesos mentales y qué relación tienen con aquello que nos rodea, justamente a partir del ciclo percepción-acción de la corteza prefrontal en relación con el mundo circundante,

pero lo que no demuestra es si es posible ver el contenido de un pensamiento o una creencia. Lo que se ve en el laboratorio es actividad biológica pero ello no es material suficiente para decir que se sabe qué es un pensamiento o cualquier otro tipo de estado intencional.

Es innegable que la observación del comportamiento neuronal ha arrojado información valiosa que hoy permite conocer con mayor profundidad el funcionamiento del cerebro, pero también es innegable que nos ha acercado a uno de los problemas más difíciles de resolver, a saber, el determinismo biológico como el causante de nuestra capacidad de elegir, o saber con exactitud qué es un sentimiento y una creencia y cómo se relaciona con lo puramente biológico. Sabemos que la corteza prefrontal tiene el papel fundamental de coordinar la cognición y la emoción, el hipocampo, por su parte, tiene las funciones de regular, codificar y consolidar la memoria, también sabemos que a cada hemisferio le corresponde una labor contrapuesta en la recepción de la información y, así, podemos enumerar muchos más descubrimientos, pero lo que no sabemos certeramente es si todas estas funciones son las que determinan nuestras elecciones y, si estas funciones nos muestran la resolución al problema de la dualidad mente-cuerpo, ahora traducida en mente-cerebro.

Para Wittgenstein la relación mente-cuerpo surge de una confusión gramatical del lenguaje como se mencionó anteriormente. Cuando describimos objetos del mundo como sillas, mesas, árboles, nos damos cuenta que estas hacen referencia a objetos, pero cuando hablamos de nuestros deseos, pensamientos, sensaciones nos parecen únicos, privados y a los cuales nadie más que el sujeto que experimenta eso tendría acceso. También, nos parecen que los significados de los estados mentales tienen características parecidas a lo que vemos fuera de nosotros, pero ello es una ilusión.

Cuando nombramos todo aquello, ya sea estados mentales u objetos del mundo usamos palabras, y las palabras, en los juegos de lenguaje tienden a fusionarse de múltiples maneras las cuales generan confusiones. Estas confusiones gramaticales son las que nos llevan a errar al momento de abordar los problemas filosóficos. Por lo tanto, la tarea del filósofo será desentrañar y aclarar esa confusión conceptual para una mejor comprensión.

En el aprendizaje de palabras y oraciones del lenguaje también aprendemos aquellas con las cuales nombramos nuestros estados mentales y los estados mentales de

los otros. Es decir, aprendemos a nombrar aquellas disposiciones y capacidades humanas de pensar, sentir, imaginar, etc. El hecho de aprender las palabras y oraciones para nombrar dichos estados ya nos muestra que es imposible que haya un lenguaje privado, es decir, no puede haber una persona que sólo ella conozca las palabras con las cuales nombra sus estados mentales porque el aprendizaje de las palabras es público, las hemos aprendido por la enseñanza de nuestros padres y el contexto en que vivimos.

Wittgenstein, en su crítica a la concepción cartesiana de lo mental, demuestra, pues que es imposible hablar de un lenguaje privado porque, justamente el aprendizaje de las palabras requiere de personas que enseñan a otras a cómo usar las palabras. Veamos este asunto con mayor detenimiento. Cuando somos niños y sentimos un dolor por ejemplo, expresamos ese dolor por medio de la gesticulación, luego nuestros padres nos enseñan a decir “me duele” y con eso nombramos lo que sentimos. A esto le llama Wittgenstein la manera sofisticada de expresar lo que sentimos. También, decir “me duele”, dice Wittgenstein, no describe el dolor sino que lo reemplaza. De ese modo vamos aprendiendo a usar las palabras y con ellas vamos dando cuenta de nuestros estados mentales.

Pues bien, así como aprendemos palabras para nombrar nuestros estados mentales y los de los otros, aprendemos muchas otras que las usamos de otros modos y que entre todas ellas y sus movimientos componen los juegos de lenguaje. La crítica de Wittgenstein al lenguaje privado radica justamente en el hecho de confundir el uso de algunas palabras cuando se habla de los estados mentales y de aplicar reglas de un juego lingüístico a otro. ¿Hasta qué punto son mis sensaciones privadas? se pregunta Wittgenstein, la respuesta es masomenos de este modo: son privadas como experiencia personal y subjetiva, es decir, en el hecho de que uno lo siente, por ejemplo, el dolor. Pero cuando se pasa al hecho de nombrar una sensación u otro tipo de estado mental, en ese sentido, no son privadas porque en ello se está involucrando al lenguaje y, el lenguaje, para Wittgenstein, es aprendido en comunidad. Pensemos por ejemplo en las distintas palabras que usamos para nombrar estados mentales u otro tipo de disposiciones, palabras como creer, pensar, desear, saber, han sido y son usadas de manera pública, de tal manera que, al incorporarnos nosotros a la comunidad también la hemos adquirido y la hemos usado. Sería descabellado decir “solo yo sé que creo, nadie más lo sabe”, esta expresión nos llevaría a considerar que es un sujeto que no forma parte de una comunidad de hablantes que usa la palabra “creer”, pero eso no es concebible en cualquier contexto en

el que nos encontremos. Por otro lado, si digo que sólo yo sé que tengo dolor y que los otros solamente pueden sospecharlo es falso y es un sinsentido. Falso y sin sentido porque el verbo “saber” lo usamos normalmente para adquirir un conocimiento de algo externo, pero en el caso del dolor es algo que lo sentimos. La palabra “saber” la empleamos cuando hablamos del dolor de otro dice Wittgenstein, en ese caso, parece que sus posibilidades de empleo nos permiten acercarnos a lo que siente el otro. Yo puedo decir “sé que él tiene un dolor” o puedo dudar de ello también, pero de mí no puedo decir que “sé que tengo dolor” porque lo tengo, o mejor dicho, porque lo siento. Son las confusiones conceptuales pues las que nos hacen creer que la expresión “sé que tengo dolor” nos indica la existencia de un lenguaje privado al cual solamente yo tengo acceso pero esto solo es una confusión de un juego de lenguaje con otro.

Veamos con mayor detenimiento los verbos “tener”, “saber” y “sentir” que usa Wittgenstein para tratar de resolver el problema conceptual cuando hablamos de las sensaciones como privadas. Como seres humanos que sentimos también tenemos el deseo de poseer, poseer objetos, bienes, etc. Aquí Wittgenstein parece estar apuntando a la naturaleza humana en toda su esencia. Imaginemos el hecho de desear pero sin el uso de la palabra “desear” para nombrar tal cosa, el deseo simplemente se da de manera espontánea, luego nombramos con la palabra “deseo” a aquello que sentimos. El deseo es aquel que nos impulsa a adquirir cosas, ya sea para satisfacer aquello más primario como el hecho de alimentarnos o aquello que no necesariamente lo es, como poseer ropa u otros objetos. De esto último parece desprenderse el uso del verbo “tener” como aquel que nombra la obtención de algo externo a nosotros. Ese sería un uso dentro de un juego de lenguaje, a saber, para referirnos a cosas externas. Pero otro juego en el que utilizamos el verbo “tener” es aquel que usamos para hablar de nuestras sensaciones, decimos, por ejemplo, “tengo dolor” e inmediatamente señalamos el lugar que nos duele, tal vez en este juego de lenguaje sería propicio decir “siento dolor”, ya que el tener es diferente al sentir. La confusión conceptual, pues, que nos hace creer que este tipo de verbos de nuestro lenguaje nos remiten a algo privado y, por lo mismo, nos hacen creer que el lenguaje es privado, es justamente los diferentes usos que hacemos de ellos.

Respecto del verbo “saber”, Wittgenstein menciona que este puede ser usado cuando hablamos de otro o cuando tenemos dudas de su comportamiento, pero muchas veces lo confundimos cuando hablamos en primera persona de nuestras sensaciones como pasa en el lenguaje del dolor. Por eso dice que de uno mismo no se puede decir que se

sabe que tiene dolor sino que lo tiene, es decir que lo siente, en cambio de otro si se puede decir que se sabe que tiene dolor o se puede dudar de que lo tenga. Él señala que el uso de estos verbos que hemos visto genera confusión cuando intentamos comprendernos y comprender a otro diferente, su lenguaje y sus creencias, justamente por la trasposición de un juego por otro.

Ahora bien, si nos preguntamos por el significado de las expresiones mentales nos asaltan varias dudas dice Wittgenstein. Veamos, por ejemplo, cuando nos preguntamos por el significado de la expresión “tengo dolor”. ¿Dónde exactamente está el dolor si por ejemplo nos duele las rodillas? ¿Está en las rodillas? ¿En las terminaciones nerviosas? ¿En el cerebro que es el que comanda todo el cuerpo? ¿Podremos decir que solo él sabe de su dolor? Pues parece que aunque busquemos el lugar no vamos a encontrar nada porque la expresión no refiere a un objeto escondido sino que es usada para nombrar tal estado. Este uso vendría a ser su significado. Además, el hecho de que la expresión sea usada para nombrar la sensación quiere decir que ha sido aprendida y el aprendizaje supone una relación de alguien que enseña y otro que es enseñado por lo tanto la expresión tiene carácter público. Con este análisis Wittgenstein muestra, pues, que el significado de una expresión mental no es un objeto, tampoco que dicha expresión pertenezca a un lenguaje privado. La expresión que nombra un estado mental es aprendida en una comunidad de hablantes y su significado es el uso en el contexto.

El carácter intersubjetivo del significado de las expresiones mentales contradice la posibilidad de un lenguaje privado para dar cuenta de los estados mentales propios o ajenos.

«¿Cómo sería si los hombres no manifestasen su dolor (no gimiesen, no contrajesen el rostro, etc.)? Entonces no se le podría enseñar a un niño el uso de la expresión “dolor de muelas”. –Bueno, ¡supongamos que el niño es un genio e inventa él mismo un nombre para la sensación! –Pero entonces no podría ciertamente hacerse entender con esa palabra. – ¿Así es que él entiende el nombre pero no puede explicarle a nadie su significado? – ¿Pero qué quiere decir que él «ha nombrado su dolor»? – ¡¿Cómo ha hecho eso: nombrar el dolor?! Y, sea lo que fuere lo que hizo, ¿qué finalidad tenía? –Cuando se dice «Él ha dado un nombre a la sensación», se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da un nombre al dolor, lo que ya está preparado es la gramática de la palabra «dolor»; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra (Wittgenstein, 1988, par. 257).

Wittgenstein no se opone a las vivencias personales cuando critica la existencia de un lenguaje privado que da cuenta de los estados mentales. Él señala que toda expresión que da cuenta de dichos estados sea en primera persona (tengo dolor) o en tercera persona (él tiene dolor), tiene un carácter público. Es decir, el lenguaje que usamos para referirnos a ello lo aprendemos en el contexto social de relaciones, no nos lo inventamos para nosotros solos. Como bien nos señala en la cita anterior, para que una persona nombre una sensación es necesario que aprenda primeramente a usar la palabra, de otro modo no tendría sentido. El significado de las palabras que nombran sensaciones, así como se muestra en ese caso particular, vendría a ser el uso.

Se puede afirmar que los hombres usan reglas privadas para hablar de sus emociones y sus sensaciones pero eso es una confusión, dice Wittgenstein. Si una persona sigue reglas quiere decir que las ha aprendido a usar primeramente en su entorno. Incluso la misma palabra “sensación” es usada en el lenguaje común para nombrar tal cosa mas no para dar cuenta de un lenguaje ininteligible al cual uno solo tiene acceso.

Por otro lado, toda justificación de un lenguaje privado queda inmediatamente sin fundamento porque al ser conocido solamente por uno no tendría sentido incluso decirlo. ¿Cómo sería por ejemplo la justificación de que solo yo conozco el color azul? Se podría dar razones de que el azul es tal y tal cosa y que tiene tal aspecto. ¿Para qué toda esa ceremonia? ¿Cuál sería el sentido de esa justificación? Pues, tal vez para sentirse satisfecho consigo mismo, pero las palabras de su justificación no son privadas ni esconden el significado que se ha aprendido en un contexto.

Ahora bien, la crítica de Wittgenstein al lenguaje privado no lo ubica en el extremo conductista, en la cual conoceríamos a los otros mediante el comportamiento, tampoco en el extremo solipsista como hemos visto. Él escapa a estos extremos desde el análisis lingüístico. El lenguaje y sus significados son la clave para acercarnos a las experiencias de los otros. Lo que aprendemos desde pequeños para nombrar nuestros estados mentales son palabras, desde las más simples hasta las más complejas, cuyos significados varían de acuerdo a la variedad de características de la forma de vida humana.

Así el considerar al significado, como un elemento que se pone en juego en el uso público, rompe con la búsqueda de una referencia fija y/o privada para los términos psicológicos, favoreciendo así una reflexión situada, entre la conexión del concepto mental y lo que este designa, al interior de un contexto determinado (Sandoval, 2014, p. 189).

El significado como uso tiene un carácter relacional, cuya construcción es dada por las diversas características de la forma de vida humana. Las formas de vida o las características de la forma de vida humana varían según los contextos, por lo tanto, no se puede hablar del significado fijo de las palabras sino del uso que le pueden dar los agentes dependiendo del contexto.

Las consecuencias del análisis del lenguaje que hace Wittgenstein socaba, por un lado, la existencia de un lenguaje privado como lo había propuesto Descartes hace más de cuatro siglos, cuyos efectos todavía se percibe hoy cuando hablamos de lo mental. Por otro lado, nos ayuda a comprender que la búsqueda de un referente interno como significado de una expresión mental no es sostenible ya que es producto de la confusión de un juego de lenguaje por otro.

Pues bien, las oraciones y expresiones con las cuales nombramos nuestros estados mentales y los de los otros tienen carácter público y sus significados se constituyen intersubjetivamente. Estas características del lenguaje mental y sus significados, a saber, el significado como uso y su carácter público que hemos visto tanto en el primer capítulo como en este servirán para aclarar cómo se da el proceso de comprensión de los otros del que habla Wittgenstein. Además, servirá para aclarar como este proceso de comprensión de otra mente y sus estados depende del entendimiento del vínculo existente entre juegos lingüísticos, significados y variedad de características de la forma de vida humana. Esto último es lo que se tratará con mayor detenimiento en el siguiente capítulo.

Puesto que el lenguaje mental y sus significados están constituidos intersubjetivamente, el proceso de comprensión de otro aparece implícito en esas relaciones, según Wittgenstein. Cuando se trata de comprender un lenguaje o una creencia ajena solo basta mirar, dice él, mirar las conexiones y los parecidos de familia de la forma de vida humana.

## **CAPÍTULO III: LA COMPRENSIÓN DE LOS OTROS**

Luego de haber comprendido el rol que juegan en el lenguaje las expresiones y oraciones que se refieren a la vida mental y haber comprendido que el significado de este tipo de expresiones se constituye intersubjetivamente, en este capítulo trataré la comprensión de los otros, de las otras mentes, a partir de las conexiones existentes entre juegos de lenguaje, significados y la participación en la forma de vida humana.

Entender el significado de las oraciones y expresiones que dan cuenta de los estados de conciencia no como objetos, tampoco como privados sino como producto de las relaciones y las prácticas sociales nos ayuda a comprender a los otros. En ese sentido, comprender el significado de los estados mentales intencionales, es decir, comprender, por ejemplo, el significado de una creencia ajena a la nuestra pasa por reconocer que ese no se refiere a un objeto, tampoco que se ajusta al conocimiento de uno sino a su uso en las relaciones. El uso de las palabras y las expresiones en las relaciones sociales constituye los significados.

Por otro lado, para comprender a otra mente no basta con una explicación o descripción de su vivencia, sino hace falta reconocer lo primitivo de la forma de vida humana y su participación en ella, es decir, comprender las conexiones entre el lenguaje de sus creencias y las prácticas comunes que configuran su vida. Así, por ejemplo, para comprender a alguien que cree en Dios, en muchas ocasiones, no hace falta una explicación o descripción de su creencia sino captar intuitivamente que los significados de las expresiones por medio de las cuales evidencia su creencia son productos relacionales que se constituyen en la forma de vida humana.

### **3.1. ¿Qué es comprender?**

En los capítulos anteriores se ha hablado de los estados mentales cualitativos y de aquellos con actitud proposicional. Wittgenstein cuando habla de los estados mentales usa, en algunas ocasiones, el término estado de conciencia. Por ejemplo, cuando analiza

el estado del dolor menciona que este es un estado de conciencia que se presenta en grados de mayor o menor intensidad. Estos estados de conciencia se pueden identificar como procesos. En el párrafo 154 de las *Investigaciones filosóficas* habla de la intensidad del dolor y de la audición de una melodía como procesos mentales. No pasa lo mismo cuando habla de la comprensión. Esta, dice él, no es un estado de conciencia como tal ya que no se puede saber con exactitud su tiempo de duración. Si bien en los capítulos anteriores he mencionado a la comprensión dentro de los estados mentales o estados de conciencia, en este capítulo me referiré a ella como una disposición. La comprensión como disposición se diferencia de los estados mentales, según Wittgenstein, porque en ella no se puede advertir la duración y la intensidad. Es por eso que, en lo que sigue trataré a la comprensión bajo la categoría de disposición.

Wittgenstein señala que no se puede identificar como un proceso mental a la comprensión porque no es posible medir su grado de intensidad, tampoco su temporalidad. Cuando una persona aprende a jugar al ajedrez sigue unas determinadas reglas para luego aplicarlas después de haberlas comprendido. Pero si nos preguntamos por la duración de la comprensión de esas reglas, no podemos identificarlo. No decimos hasta aquí he comprendido, de aquí para adelante no. Esas características de la comprensión hacen que Wittgenstein no le llame a ella un proceso mental como tal. Si nos fijamos en la gramática de “comprender” vemos que lo usamos para nombrar una actividad que parece ser un estado mental pero si nos preguntamos por su durabilidad nos resulta efímera.

Lo mismo pasa con la lectura, dice Wittgenstein. Si nos percatamos del concepto “leer”, lo usamos para nombrar una actividad, pero ello no quiere decir que “leer” tenga en su descripción la comprensión de lo que se lee. Cuando vemos que alguien lee velozmente decimos que, seguro hay algo en su mente que le ayuda a hacerlo con tanta facilidad, lo mismo decimos de un aprendiz, de una persona que finge leer o de alguien que lee mirando por momentos la página. Si observamos los procesos cuando alguien está leyendo, no observamos ningún proceso que sea la lectura y que pueda distinguir por ejemplo, la lectura rápida de la lenta, o la lectura ficticia de la real. Tendemos a buscar el significado de “leer” como algo que se lleva a cabo en la mente pero eso es solo una hipótesis que tratamos de explicar. Cuando hablamos del conocimiento y la comprensión hacemos lo mismo. ¿Cuánto tiempo dura la comprensión? “He comprendido desde ayer tal cosa”, “comprendí media hora luego ya no” ¿son posibles acaso tales afirmaciones?

Pues, parece que aquí hay una equivocación. Un estado mental, dice Wittgenstein, es aquel que podemos identificarlo con un determinado tiempo de duración pero la comprensión no es tal cosa. Pensamos equivocadamente que la comprensión es un estado de conciencia porque tendemos a pensar en ella como una capacidad medible temporalmente.

Veamos algunos ejemplos para explicar cómo el conocimiento “saber” o “comprender” no son estados de conciencia o estados mentales. Fijémonos en las siguientes expresiones: tengo dolor de muelas desde ayer, he estado esperando desde ayer, he sabido desde ayer que él vendrá, desde ayer sé que va a venir. En algunas de ellas es fácil percatarnos el tiempo de duración y ver la continuidad. Por ejemplo en las dos primeras expresiones la gramática de los verbos denotan continuidad y su uso remite a estados de conciencia pero con el verbo saber de las siguientes expresiones no pasa lo mismo, la palabra “saber” no es un estado de conciencia, es decir, la gramática de la palabra “saber” no es la gramática de un “estado de conciencia” sino algo diferente (Wittgenstein, 1992). Para que “saber” sea un estado de conciencia debe remitir a un estado determinable en tiempo e intensidad pero en ese caso no sucede. Lo mismo pasa con el “comprender”, este tampoco es determinable temporalmente.

Pues bien, ¿cómo identificar el “comprender”? si este no es un estado mental o estado de conciencia ¿qué es entonces? Wittgenstein no da una respuesta clara en las *Investigaciones filosóficas* pero en algunos párrafos de *Zettel* y las *Lecciones sobre Filosofía de la Psicología* menciona algunas características que nos pueden servir para entender el “comprender”. Recordemos que Wittgenstein está haciendo el análisis gramatical de las palabras para buscar la salida a la confusión conceptual. En el párrafo 72 de *Zettel* señala que un estado de conciencia es duradero en el tiempo pero una disposición como el comprender y el conocimiento no lo son. Aquí Wittgenstein llama disposición al comprender para distinguirlo de un estado de conciencia. Otra diferencia que se puede ver entre el estado de conciencia y las disposiciones como el “comprender” es lo que menciona en las *Lecciones de Filosofía de la Psicología*, en la cual señala que una disposición no se interrumpe por una ruptura de conciencia o un cambio de atención como suele pasar por ejemplo con un estado de conciencia como el escuchar una melodía. Es raro hablar, dice él, “he comprendido ininterrumpidamente desde ayer” o “he entendido ininterrumpidamente desde ayer”, pero sí podemos decir, “he sentido dolor

ininterrumpidamente desde ayer”. En esto radica la diferencia entre el “comprender” como disposición y los estados de conciencia propiamente dichos.

Lo que hace que confundamos a la comprensión con un estado de conciencia es justamente la confusión conceptual. Cuando decimos por ejemplo, “él puede jugar al ajedrez” o “él puede multiplicar números grandes en su cabeza”, usamos los verbos en presente como denotando actividad y sugiriendo que las frases son descripciones de estados que existen en el momento en el que hablamos, lo mismo pasa cuando hablamos de la creencia o la esperanza, cuando decimos por ejemplo, “él espera que ella vuelva” estamos tentados a pensar que la expectativa se refiere a un estado. Del mismo modo, frases como “ella entiende lo que lee” nos conduce a pensar que la comprensión es un estado, y que una vez que conozcamos los detalles del estado sabremos qué es realmente la comprensión. Wittgenstein se opone a entender estas disposiciones como estados porque la superficialidad del lenguaje nos engaña. Entender las frases anteriores como denotando actividades ocultas es una ilusión, ninguna de ellas nos dirá exactamente qué es la esperanza o qué sucede en la persona cuando opera con números, nada se puede saber sobre la comprensión de esa manera, lo que podemos saber es el uso de la palabra describiendo o nombrando la actividad.

Pues bien, el lenguaje que usamos para hablar de la comprensión, muchas veces tendemos a confundirlo con otro juego de lenguaje que usamos para hablar de los estados de conciencia. El significado de la comprensión como concepto usado para nombrar una actividad es posible reconocerlo de acuerdo a su uso en el lenguaje, lo que no es posible reconocer es qué pasa cuando alguien comprende. Wittgenstein sugiere desde ese análisis gramatical que la comprensión es un concepto usado para nombrar una actividad pero que no tiene un trasfondo más allá de esa inmersión en el juego de lenguaje.

Hemos visto que el análisis de la gramática de “comprender” nos ayuda a entender que este no es un estado mental medible, sino una disposición como lo es la esperanza, las creencias o las intenciones. Ahora bien, esta separación entre estado mental y disposición no es tan radical en Wittgenstein, de hecho, en las *Investigaciones filosóficas*, menciona a la comprensión y las creencias como estados mentales, pero en otras obras como las *Lecciones de filosofía de la psicología* las trata como disposiciones. Pues bien, desde esa comprensión del concepto es posible entender lo que él sugiere en algunos de sus escritos acerca de comprender a otro. Por ejemplo, en las *Investigaciones*

*filosóficas* cuando analiza a una persona que llega a un lugar extraño con un lenguaje diferente y es capaz de entender lo que los otros hacen por la forma de vida que llevan, en ese caso estaríamos hablando de comprensión. La comprensión de otro involucra otros aspectos que van más allá del lenguaje. Es necesario aclarar que el análisis gramatical de la palabra “comprender” nos indica que esta palabra es aprendida y usada en las prácticas comunitarias y su significado depende de su uso. El significado de “comprender” no parece ser, para Wittgenstein, lo que sucede en la cabeza de la persona cuando entiende algo sino el uso que se hace de ella para nombrar esa intuición. Esto no quiere decir que Wittgenstein niegue que no hay nada comprensible sino se usa el lenguaje, sino lo que pretende aclarar es que el análisis gramatical nos muestra que “comprender” no nos diría qué es si queremos buscar algún contenido interno en la mente de las personas.

Ahora bien, Wittgenstein no queda conforme con el hecho de decir que la comprensión, las creencias, etc., son disposiciones. Eso solamente sirve para caracterizarlas de manera diferente en relación a los estados de conciencia. Él mismo señala que no basta con decir que “comprender” o “saber” no tienen contenido de conciencia como el dolor, sino que hay que buscar una descripción más clara de los conceptos. Al menos en lo que él propone con claridad es que estos conceptos no tienen contenido que se pueda sentir sino que solo conocemos cómo se presentan porque hemos aprendido a usar esas palabras para nombrar tales disposiciones.

En resumidas cuentas, a Wittgenstein no le interesa proporcionar fundamentos metafísicos en los cuales se sostenga el significado de la comprensión, sino que enmarca esta disposición en las prácticas comunitarias. “Comprender” es saber usar el término aprendido en una comunidad para nombrar esa actividad, por lo mismo, esto supone también participar de la forma de vida humana común en la cual uno se realiza.

Aquí es fácil percatarnos qué es “comprender” para Wittgenstein. Por un lado, si seguimos estrictamente el análisis gramatical nos damos cuenta de que “comprender” es una palabra aprendida en comunidad usada para nombrar una determinada actividad cuyo significado depende de su uso. Por otro lado, está el comprender *per se*, que a mi parecer, Wittgenstein se refiere como esa captación intuitiva de lo que nos rodea, es decir, comprender consiste en capturar intuitivamente el mundo circundante como siendo parte de nosotros y, al mismo tiempo, nosotros sintiéndonos parte de él. Entonces, debemos considerar que “comprender” es analizado por Wittgenstein de estos dos modos. En los capítulos anteriores se ha trabajado sobre todo el primer análisis, a saber, el gramatical,

en lo que sigue se tratará el “comprender” como ese captar intuitivo de la forma de vida humana común. Cabe recalcar que el análisis gramatical de “comprender” nos lleva a considerar que este nombra una actividad, esa actividad es la otra cara del comprender, la cual consiste en la captura intuitiva del mundo circundante del cual formamos parte.

### 3.2. Comprender a otra mente

En las *Observaciones a la Rama Dorada* de Frazer, Wittgenstein sugiere algunos elementos de la comprensión en su segunda acepción que se menciona líneas arriba. Para él, esta no tiene que ver con una descripción de las creencias o una mejor explicación de las costumbres como lo hace la Antropología, sino más bien, con la captación intuitiva de la forma de vida de la comunidad. Es necesario aclarar que Wittgenstein en estas observaciones no analiza la gramática del concepto “comprender” sino que se dedica a dilucidar su significado como aquel que escapa a cualquier explicación.

El proceso de desarrollo de un sujeto en una comunidad marca el modo como él entenderá el mundo posteriormente, la forma de vida de la cual es parte este es la gran herramienta que le limitará o posibilitará acercarse a otro diferente a él. Es natural que nuestras reacciones sean variadas cuando conocemos contextos nuevos o cuando tratamos de entender a otros diferentes a nosotros. Pero la comprensión, justamente, supone intuir tácitamente las creencias humanas diferentes y su forma de vida que las configura, de ese modo es posible acercarnos a los otros. Ahora bien, Wittgenstein no dice exactamente que la comprensión sea intuición del otro pero es lo que se puede esgrimir de su análisis a la obra de Frazer y de sus otros escritos. Cuando menciona que la comprensión supera la subsunción de una creencia ajena en la explicación, está mostrando el carácter intuitivo de ella. Parece que el carácter intuitivo de la comprensión se da de manera espontánea sin esfuerzo explícito de quien comprende, por ejemplo, si voy a un lugar extraño y encuentro gente con creencias diferentes a las mías, lo primero que hago no es pedir explicación de sus creencias para entablar relaciones empáticas, puede que suceda en algún caso extraño, sino reconocer que el otro es un humano como yo con el cual puedo relacionarme. Ahora bien, esa relación y recreación subjetiva del otro no se logra por esfuerzo mental sino que sucede espontáneamente en tanto me encuentro con él. Esa relación es primaria y previa a una explicación del otro. Pues bien, estas características de la comprensión son, a mi parecer, las que Wittgenstein quiere mostrar en su crítica a la obra de Frazer.

Cuando Wittgenstein se refiere a la comprensión de las creencias ajenas entiende que estas son reacciones humanas a eventos experienciales subjetivos que pueden ser diferentes según los contextos. Por ello que, sostiene que para comprender a otro no hace falta una explicación o descripción de su creencia sino captar intuitivamente la forma de vida común y las características de ella que ha dado lugar a esa creencia.

La manera científicista que usa Frazer para explicar las creencias mágicas de los pueblos nativos es el principal motivo de la crítica de Wittgenstein. Frazer concibe a las creencias mágicas como falsas y carentes de fundamento. Esta mirada de Frazer acerca de las creencias mágicas viene marcada por su concepción del desarrollo lineal de la humanidad. Para él, el desarrollo de la humanidad pasa por tres etapas: magia, religión y ciencia, siendo esta última la mejor.

La magia, para Frazer, representa los más elementales registros de la inteligencia del hombre primitivo que luego de un proceso de desarrollo es superado por la religión y posteriormente por la ciencia.

Frazer sostiene que la magia puede ser de dos tipos: la magia imitativa y la magia contagiosa. Un ejemplo de la primera es el hecho de tomar la foto de alguien o dibujar su cara, luego tratar de hacer daño a la imagen para que haga efecto en la persona. Un ejemplo de la segunda es la utilización de alguna parte del cuerpo de una persona, ya sea dientes o uñas. Se cree que con la manipulación de esa parte habrá repercusiones en dicha persona. Estos tipos de magia, para Frazer, son creencias erróneas ya que no habría causalidad en tales hechos.

Frazer trata de comprender la magia de los pueblos nativos desde las leyes causales de la naturaleza por eso concibe los hechos de la magia como erróneos, porque una explicación causal de un hecho mágico muchas veces no arroja resultados congruentes bajo esa mirada. Si por ejemplo una persona trata de hacer algún efecto en otra solamente manipulando su fotografía y los resultados no son los esperados vamos a advertir que todo aquello es falso. Pero no solo si no sucede sería falso para Frazer, si no toda la creencia en su conjunto, ya que esta está basada en causas falsas de aplicación de los hechos.

Pues bien, contra la concepción científicista de la magia apunta la crítica de Wittgenstein, quien sostiene que para comprender este tipo de hechos mágicos no sería

necesaria una explicación científicista, sino captar la reacción y el modo de actuar de las personas en su contexto.

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 (Wittgenstein, 1967, pp. 49 - 51).

Wittgenstein se pregunta por si los que practican la magia o los creyentes en un tipo de religión estarían incurriendo en error, o que estos estarían actuando por pura imbecilidad. Parece no haber razones para decir que alguien que practica la magia o algún credo esté actuando erróneamente a menos que tratemos de explicar su creencia bajo hipótesis científicas. Solo en estos casos advertiremos que es falsa una creencia porque estas no se ajustan a leyes que conocemos bajo la ciencia.

La crítica de Wittgenstein a lo que dice Frazer pone de relieve la confusión de un juego de lenguaje con otro. Cuando extrapolamos los juegos de lenguaje obtenemos resultados como los que obtiene Frazer, a saber, la magia es un error. Una explicación científicista es parte de un juego de lenguaje de la cual no participan todas las culturas por lo que es necesario tener en cuenta los límites de tal explicación.

Si nos fijamos por ejemplo en festividades religiosas como la del Señor de los milagros advertimos que la gente no va a las procesiones por inocencia o desconocimiento, sino porque su vida está configurada de ese modo. Las costumbres aprendidas en sus familias y sus comunidades han configurado su vida de tal manera que lo que hacen tiene sentido para ellos. La manifestación religiosa es espontánea y natural que uno no necesita explicarla para comprenderla sino observarla. Cuando Wittgenstein habla de ver conexiones entre los parecidos de familia de los juegos lingüísticos nos invita justamente a ver. No nos dice que con una explicación se sabe la diferencia exacta entre un juego y otro, sino que es necesario ver las conexiones que se entrelazan. Lo mismo podríamos decir de las creencias ajenas como la que acabamos de ver en relación con las

nuestras, o en relación con alguien que no cree. Para comprender a otro hay que ver las conexiones entre las distintas características de la forma de vida humana. Finalmente es una forma de vida con diferentes manifestaciones.

¿Cómo comprender las costumbres naturales de los nativos? ¿Con una mejor explicación? Se pregunta Wittgenstein, tal vez eso nos llevaría a delimitar lo ancho que es el espíritu en las costumbres de la gente. Si nos imaginamos que con una explicación es posible calmar el sufrimiento de alguien que ha dejado de amar, pues, entonces no haríamos algo más para comprender su dolor. Pero eso no es tan simple como parece, lo humano desborda cualquier explicación. Lo puramente humano y natural escapa a los límites explicativos y a los parámetros que usa el científico para explicar las costumbres como lo hace Frazer.

Que la sombra del hombre, la cual tiene forma de hombre, o su imagen en el espejo, que la lluvia, las tormentas, las fases de la Luna, los cambios de estación, la semejanza y desemejanza de los animales entre sí y con respecto al hombre, los fenómenos de la muerte, del nacimiento y del sexo; de todo en suma, lo que a lo largo de los años percibe el hombre alrededor suyo, entrelazado de las más diversas maneras; que todo esto ha de desempeñar un gran papel en su pensamiento (su filosofía) y sus costumbres es natural (Wittgenstein, 1967, p. 60).

Wittgenstein reclama de Frazer un reconocimiento de lo natural y lo que es dado al ser humano en esa naturaleza. Cuando una persona nace y es parte de una comunidad adquiere todas las costumbres que se practican en ella. Estas costumbres son tan naturales que la forma de vida de la persona está configurada para actuar de acuerdo a ellas. La forma de vida así descrita no solo se comprende con una explicación de sus características erróneas sino, además, con el reconocimiento intuitivo de que al frente hay un ser humano. Con costumbres diferentes pero, al fin y al cabo, un ser humano.

Frazer comenta también el ritual de la institución del rey de la lluvia en África, al cual le atribuye falsedad por tratarse de una creencia que no se corresponde con la realidad. Tarde o temprano, dice, los nativos se darán cuenta de que el rey no les trae la lluvia si no que esta viene dada por la época. Wittgenstein señala que lo que hacen los nativos con la institución del rey es justamente satisfacer una necesidad que está ligada al hecho mismo. Si ellos actuaran por pura imbecilidad no invocarían al rey en marzo que es la época en la que empieza la lluvia. Los nativos conocen bien el comportamiento de la naturaleza de ahí que la institución del rey tenga sentido. No es que esta creencia sea

falsa o verdadera, lo que importa para el nativo es el sentido y la satisfacción que le produce.

Una creencia ritual tiene su fin en la acción misma, así por ejemplo, dice Wittgenstein:

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 (Wittgenstein, 1967, p. 73).

Para Wittgenstein, no hay necesidad de dar una explicación teórica a una creencia ritual porque la acción misma, si se quiere, sería la explicación. El fenómeno de la naturaleza, en el caso de la institución del rey de la lluvia por ejemplo, está en estrecha relación con el instinto y el modo de actuar de la persona. La persona actúa así, por lo que cualquier explicación de ello estaría de sobra.

Un aspecto importante que se puede deducir de la crítica que hace Wittgenstein a la obra de Frazer es el hecho de ver más allá de nuestra concepción del mundo si queremos captar tal cual las costumbres de los otros. El modo de actuar instintivo es una parte fundamental a la que debemos atender cuando tratamos de comprender a otro. Así, por ejemplo, en una comunidad nativa que no conoce la ciencia, así como nosotros la conocemos, donde las prácticas rituales constituyen un modo de ser, un eje fundamental en la vida del sujeto es prioritario, antes que dar una explicación, captar el espíritu que se desenvuelve en ello. En esto, justamente consiste la comprensión. Ahora bien, captar intuitivamente la forma de vida humana común, hecho en el cual se desenvuelve la comprensión, significa involucrarse de manera pasiva con esos otros, es decir, en el encuentro con el otro se conectan aspectos de nuestra forma de vida humana común previos al lenguaje. Cuando nos encontramos con un extraño con costumbres diferentes a las nuestras, previo a cualquier esfuerzo por explicar su comportamiento, lo comprendemos como humano reconociendo la forma erguida y otras características humanas que captamos espontáneamente. Ese captar intuitivo del otro como humano nos posibilita posteriormente entablar otras relaciones. Esto podemos percibirlo en la propuesta de Wittgenstein cuando se refiere a la comprensión, precisamente en el análisis

que hace de la obra de Frazer. La captación intuitiva de la forma de vida primitiva es previa a la explicación, pero no solo eso, la explicación no alcanza para comprender lo que significan verdaderamente las creencias de los nativos si es que primero no nos reconocemos como humanos.

Entonces, para comprender la forma de vida humana no es suficiente una explicación teórica o una hipótesis científica, sino la captura intuitiva de lo primitivo que compartimos con los otros. Ahora bien, como se ha mencionado, esa captura intuitiva del otro se da de manera espontánea en el encuentro con el otro. Esto lo resalta Wittgenstein en varias ocasiones cuando se refiere a las creencias ajenas y su comprensión. Además, señala que una creencia, costumbre o destreza aprendida en una comunidad nativa tiene una relación estrecha con el modo de actuar de las personas que comparten esos rasgos y su juego de lenguaje dista, en cierta medida, de otros juegos lingüísticos, por ejemplo, dista del juego de lenguaje explicativo que usa Frazer para dar a conocer una creencia nativa. Pero no por ello los juegos no son capturables. Los juegos lingüísticos son múltiples pero sus parecidos los acercan. Los parecidos se captan en el momento en que el otro me interpela, momento en que se comprende a otro.

### **3.2.1. Los parecidos de familia y la forma de vida humana**

En los capítulos anteriores vimos que el significado de las palabras y las expresiones mentales surge de la práctica comunitaria. También vimos que los juegos de lenguaje son los que traen nuevos significados a las palabras dependiendo de las diversas formas de vida. Pues bien, ello parece llevarnos a afirmar que hay formas de vida con juegos lingüísticos particulares, a los cuales no tendríamos acceso. Por lo tanto, tampoco podríamos comprender a otro si nos basamos en que la comprensión pasa por captar los diferentes juegos lingüísticos y su relación con las formas de vida.

De hecho esta propuesta wittgensteiniana ha tenido varias críticas por ser supuestamente relativista y por no mostrar una forma clara en la cual podamos comprender a los otros. Pero ello no es exactamente así. Veremos que Wittgenstein nos ofrece algunos aspectos claves por los cuales podemos acercarnos a entender la comprensión de los otros por medio de los parecidos de los juegos de lenguaje y las formas de vida, aspectos que ya hemos venido mencionando anteriormente.

Los parecidos de familia de los juegos lingüísticos son claves que ayudan a explicar el proceso de comprensión de los otros. Los juegos de lenguaje, como bien

menciona Wittgenstein no tienen un común denominador en el sentido esencialista del término, sino lo que existe entre ellos es un parecido.

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 (Wittgenstein, 1988, par. 66).

Si pensamos en los diferentes juegos que conocemos podemos percatarnos de sus parecidos entre ellos, pero también podemos advertir que algunas reglas de un juego no es aplicable a otro. Lo mismo pasa con el lenguaje. La variedad de juegos de lenguaje, es decir, la diversidad de usos y sentidos que toman las palabras son las que dan como resultado las semejanzas de un juego con otro.

Los parecidos de familia en el lenguaje son tal cual al parentesco familiar como menciona Wittgenstein, alguien puede parecerse a su mamá o su hermano, o no parecerse a ninguno. También, los parecidos en la familia puede heredarse pero eso no significa que dure para siempre. Habrá rasgos que no perduren en el tiempo. Pues, lo mismo pasa con el lenguaje, algunas palabras dejarán de tener significado en un contexto pero en otro, no, o se incorporarán nuevas palabras que serán usadas de diferentes maneras. Cuando tratamos la comprensión de otro desde esta perspectiva es posible advertir que lo que hacemos en ese proceso es captar de manera intuitiva esos parecidos de los otros que son extraños a los nuestros, esos parecidos pueden ser de lenguaje, costumbres u otro tipo de características de la forma de vida humana. La comprensión pasa, pues, por ver las conexiones entre esos parecidos, pero ello no se logra con un esfuerzo mental sino que se da de manera espontánea. Wittgenstein, al indicar que los parecidos nos llevan a comprender un lenguaje extraño o un juego de lenguaje diferente al nuestro, nos está sugiriendo también que hay algo más que se capta en el encuentro con el otro, a saber, las diferentes características de la forma de vida humana. Por ello, la comprensión del otro, desde esta perspectiva, nos revela que el hecho de ver conexiones es captar el trasfondo

que subyace a los juegos lingüísticos que, a su vez, representan las diferentes características de la forma de vida humana.

Sobre los términos generales que usamos para nombrar cosas, personas u otro tipo de actividades, la noción wittgensteiniana de “parecido de familia” sugiere que ellos son reunidos por las culturas teniendo en cuenta los parecidos y no por una esencia que subyace a ellos. Así, por ejemplo, Barret (1991) señala que los Karems<sup>2</sup> excluyen a los casuarios de la categoría de los pájaros (yakt) basándose en que no vuelan, y sin embargo, incluyen a los murciélagos, que no son pájaros, pero tienen alas y vuelan. Para algunas culturas, los pájaros pueden ser cualquier animal que vuele o tenga alas, incluso los aviones, pero para otras, estas características pueden ser aplicadas a grupos más pequeños de voladores. La práctica comunitaria marca el ordenamiento de los términos de acuerdo a su uso y su adecuación coherente para el contexto. Esto permite hacer comprensible el juego de lenguaje que juega una comunidad de hablantes. Ahora bien, esto no quiere decir que haya términos que sean incomprensibles para quien trata de comprender una cultura, sino que solamente las palabras son usadas de modo diferente. Si nos percatamos de los parecidos de familia entre los términos que usan esas comunidades primitivas veremos que la forma de vida tiene características diferentes pero comprensibles. Pues bien, esta propuesta wittgensteiniana que consiste en ver los parecidos de familia en el lenguaje así como también en la comprensión de otro se libera, por un lado, del universalismo esencialista porque sugiere que no hay una esencia que esté a la base de todos los términos guiando su ubicación y posicionamiento, sino que ellos son manipulados por las personas de acuerdo a su uso y su función en el contexto. Por otro lado, se libera del relativismo radical en el cual no sería posible conocer a otra cultura con un lenguaje y costumbres diferentes. Lo que hacemos cuando comprendemos a otro, su lenguaje y el resto de sus características es capturar de manera intuitiva los parecidos que están, como bien menciona Wittgenstein, al alcance de nuestra vista pero que, muchas veces, no vemos porque lo más primitivo de nuestra forma de vida ha quedado relegada por la confusión conceptual y por la superficialidad con que la miramos. Las culturas son posibles de ser conocidas y comprendidas por otras porque los parecidos nos conducen a ello. De ese modo, se puede afirmar que, hasta cierto punto, la barrera de la inconmensurabilidad cultural queda superada.

---

<sup>2</sup> Etnia que habita el sur y suroeste de Birmania.

Como se ha mencionado, los parecidos de familia junto con las formas de vida son ideas fundamentales que usa Wittgenstein para acercarnos a comprender a los otros, pero también, éstas han sido el germen de controversia entre los intérpretes. Algunos señalan que “las formas de vida” usadas en plural, nos estarían remitiendo a la idea de cada una como diferente de la otra, otros como Garver nos dicen que Wittgenstein habla de una sola forma de vida, la humana, con sus distintas características. Pues, en este trabajo, he mencionado desde el inicio a “las formas de vida” como “características de la forma de vida humana”, justamente siguiendo esta interpretación. Si entendemos que las distinciones que hacen los intérpretes de Wittgenstein se refieren a una sola forma de vida, la humana, no a la forma de vida animal u otra, entonces estamos hablando de una sola. El uso plural de los términos “formas de vida”, a mi parecer, refiere a características de la única forma de vida humana. Son las características particulares en contraposición a las características comunes de la “forma de vida humana” las que parecen llevarnos a entender que “las formas de vida” son diferentes pero si nos percatamos en cómo usa Wittgenstein estos conceptos nos daremos cuenta de que se trata de una sola forma de vida, la humana, con sus diferentes características.

En la última parte de las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein menciona que “lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir- son formas de vida”. Esta afirmación se puede entender como la descripción de lo que le hace particular a cada cultura, pero también a la forma de vida humana en general. Ya que con esta afirmación Wittgenstein se refiere a lo que todos los seres humanos tenemos, como por ejemplo las disposiciones y capacidades de pensar, sentir, creer, pero también a los hábitos, maneras de actuar, costumbres, destrezas que son adquiridas espontáneamente e irreflexivamente dentro de una comunidad. Nuestras creencias y lo adquirido es para Wittgenstein algo dado. De ahí que, para comprender a otro no sirve de mucho una explicación teórica de lo que es dado a la cultura sino la captación intuitiva de ello.

Si entendemos que lo dado son “formas de vida” como bien menciona Wittgenstein, y describimos como los componentes de ellas a las capacidades y disposiciones personales, costumbres compartidas y otros aspectos culturales comunes, podemos inclinarnos a considerar que Wittgenstein no está hablando de formas de vida completamente diferentes sino que está refiriéndose a la única forma de vida, la humana. Él usa el término “formas de vida” en muy pocas ocasiones, pero cuando lo hace, a mi parecer, se refiere a características de la única forma de vida que es la humana.

Las costumbres, maneras de actuar, etc., son características o “formas de vida” que forman parte de **la forma de vida humana**, en ellas se hallan distinciones que vienen marcadas por el contexto y el lugar geográfico. Pero ello no quiere decir que sean imposibles de comprender, al contrario, hay algo común en nuestro modo de actuar, lo dado, que es parte de **la forma de vida humana** que nos permite acercarnos a ella. Como bien menciona Wittgenstein respecto de comprender por medio de la interpretación un juego de lenguaje desconocido:

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 (Wittgenstein, 1988, par. 206).

Lo dado, “el modo de actuar humano común” vendrían a ser aspectos esenciales a considerar en la comprensión de los otros y en el reconocimiento de que lo que existe es **la forma de vida**. Pues, ¿en qué diremos que es extraño otro humano a nosotros? Tal vez en el lenguaje y las costumbres, pero no en el modo de actuar natural. Toda persona en cualquier parte del mundo piensa, siente, tiene deseos, comunica, disfruta, llora, etc., esas características son las que juegan un papel fundamental al momento de comprender a otro. Aquí Wittgenstein no se centra solo en el lenguaje y los parecidos de familia para que alguien comprenda a algún extraño, sino que señala características humanas que son dadas y naturales las que hacen posible tal relación y comprensión. Líneas arriba se menciona que la comprensión se juega en el reconocimiento intuitivo de los parecidos cuando tratamos de entender un lenguaje ajeno, en este último punto vemos que Wittgenstein da un paso más en la explicación de la comprensión y apunta a que ella se ejecuta en la captación intuitiva no solo del lenguaje sino de lo primitivo y primario de lo humano y de aquello común que compartimos.

Hay rasgos dados en todas las culturas que hacen posible que nos reconozcamos como humanos y que lo extraño nos parezca asequible e inteligible. El caminar, hablar, preguntar, relatar hechos, establecer acuerdos, hacer rituales son maneras primitivas que constituyen la forma de vida humana, por medio de estas reconocemos a los otros y a nosotros mismos. Para Wittgenstein, lo más importante de estas características humanas es el hablar, ya que este es el medio especial por el cual nos diferenciamos de otras formas de vida como la animal por ejemplo. También, por este medio podemos identificar los

juegos lingüísticos de los otros. Esta característica del hablar es parte de lo más primitivo que es captado en el acto de comprensión.

Es importante resaltar que la comprensión de alguien extraño a nosotros y de sus creencias pasa por la captura intuitiva de las características de la forma de vida humana. Así, la comprensión supone ese captar de manera espontánea lo que el otro posee y lo que se parece a mí, pero también aquellos elementos como sus creencias que me son desconocidas.

Por otro lado, la comprensión supone captar intuitivamente las creencias ajenas sin reparar en lo que pueda decir sobre ellas. Una creencia ajena puede ser comprendida señala Wittgenstein porque la comprensión va más allá de que se contradiga o no a dicha creencia, por ejemplo en las *Lecciones sobre creencia religiosa* nos dice que la comprensión de una creencia diferente a la nuestra es algo más que contradecir o no los términos de la expresión.

Si me preguntan si creo o no en el Día del Juicio en el sentido en el que creen en él las personas religiosas, no diría: “No. No creo que vaya a haber tal cosa”. Me parecería completamente disparatado decir eso.

Y luego doy una explicación: “No creo en...”, pero entonces la persona religiosa nunca cree lo que escribo.

No lo puedo decir. 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 (Wittgenstein, 1992, p. 132).

Si contradigo una creencia no estoy por ello no comprendiéndola, como no creyente puedo decir, no creo en lo que me dices, pero con ello no contradigo lo que significa para ti. Pues, la comprensión de una creencia ajena pasa por la captación intuitiva de la característica de la forma de vida humana, de la cual el creyente forma parte. Este acto de comprensión, como lo hemos venido mencionando, se da de manera pasiva en los sujetos que se encuentran, es decir, cuando comprendo a otro la explicación o contradicción de su creencia es posterior al encuentro intuitivo de ambos sujetos. La comprensión supone captar aspectos básicos primitivos que dan origen a una creencia en ese contexto del que forma parte esa persona, la explicación o contradicción de sus creencias son posteriores.

Ahora bien, Wittgenstein no nos dice que la comprensión de una creencia ajena tenga un trasfondo metafísico o que suceda algo en la mente de las personas cuando comprenden, solo señala que la comprensión es esa captación intuitiva de la forma de vida que es previa al hecho de dar una explicación. No es necesario explicar mi creencia para que el otro crea y me comprenda o contradecir lo que el creyente cree para desarmar su creencia. La comprensión escapa de ese tipo de tratamiento. Queda claro que, para Wittgenstein, el terreno de la comprensión escapa a cualquier teorización o explicación de una creencia ajena para comprenderla, sino que más bien se centra en captar intuitivamente la forma de vida humana con sus diferentes características.

Pues bien, las ideas de Wittgenstein sobre la comprensión apuntan a un reconocimiento de la naturaleza humana en lo más básico y primitivo de su formación como hemos visto, apunta a aquello que hace moverse a la gente con confianza, a aquellas certezas básicas que están a la base de todo conocimiento. Lo más primitivo de lo humano, es decir, las certezas básicas son los medios por los cuales pasa la comprensión de las creencias ajenas y de los otros. Las certezas básicas son aquellas proposiciones de las cuales no se puede dudar por ser parte de nuestra naturaleza y de las cuales dependemos en el proceso de conocimiento. Por ejemplo, cuando nos levantamos por las mañanas no dudamos si tenemos pies o manos, simplemente confiamos en que eso es parte de nuestra estructura corpórea y que están allí. Estas certezas básicas y algunas de nuestras creencias son las que configuran la forma de vida humana.

También, cuando somos incorporados a una comunidad desde la niñez adquirimos certezas básicas que son como nuestras imágenes del mundo, y sobre las cuales se sostiene el resto del conocimiento adquirido. Esas imágenes del mundo son también mencionadas por Wittgenstein como el modo de actuar humano. Si hay algo que caracteriza a la forma de vida humana es el actuar desde las certezas básicas. Por ello, cuando nos preguntamos qué significa comprender a otro, la respuesta la encontramos en esa identificación de lo común en el otro, identificación del actuar humano común que nos interpela en el encuentro. Wittgenstein cuando analiza la comprensión de alguien extraño hace referencia a que este proceso pasa por ese reconocimiento intuitivo del modo de actuar humano parecido. Cuando analiza la obra de Frazer y encuentra la extrañeza de este frente a las costumbres nativas, dice, los nativos no son tan extraños a nosotros por sus costumbres, simplemente actúan así. Los nativos se guían por certezas básicas que nosotros también nos guiamos aunque algunas de sus características sean particulares. Lo que quiere resaltar Wittgenstein es que las certezas básicas nos llevan a actuar de un

determinado modo, a saber, el humano. Puede que nos extrañemos por las costumbres diferentes a las nuestras y pensemos que aquellas son irreconciliables con las nuestras, eso puede suceder y, creo que eso no lo cuestiona Wittgenstein. Los humanos actuamos así, dice él. Lo que a él le interesa mostrar es que la comprensión abarca incluso esas diferencias. La comprensión apunta al reconocimiento de esas certezas básicas parecidas que compartimos. Ahora bien, algunas de las certezas básicas no son eternas y duraderas, estas pueden ser sólidas, con lo cual dan paso a otras que las justifican, pero también pueden fluir. Esta fluidez y solidificación dependen del movimiento cultural, el aprendizaje de nuevos conocimientos y el contacto con otros contextos.

Como ya hemos señalado, las certezas básicas nos remiten, pues, al reconocimiento de lo primitivo y primario de la forma de vida humana, lugar que abarca la comprensión. Algunos autores han criticado que las certezas básicas sirvan de medio para la comprensión porque sugieren que, si las entendemos a ellas como las imágenes del mundo que cada uno tiene, la comprensión no sería posible ya que cada uno tendría una imagen diferente del mundo. Este argumento es cierto si nos basamos en algunas certezas básicas como algunas creencias que pueden restringirse a contextos culturales determinados, pero no aplica para todas las certezas sobre las cuales se desarrolla nuestra vida. Por ejemplo, en el caso de no dudar de que poseemos un cuerpo, un brazo o una pierna. Estas certezas básicas no se restringen solamente a un contexto sino que abarcan toda la humanidad. Creo que lo escrito por Wittgenstein sobre las certezas básicas se puede interpretar de varias maneras, pero en lo concerniente a la comprensión es evidente que la captación intuitiva del otro como humano se da gracias a algunas certezas básicas que todos los humanos compartimos. Para Wittgenstein, algunas certezas básicas constituyen la naturaleza humana común de ahí que se pueda entender que son claves en la comprensión de otro. Por otro lado, autores como Putnam (1994) señalan que Wittgenstein habla también que las certezas básicas son una puerta abierta para la comprensión mediante la persuasión.

Frente a una creencia ajena que nos parezca desmesurada se puede rebatir, es decir se puede dar razones en contra. Pero muchas veces estas razones tienen que darse desde el lado persuasivo viendo los parecidos comunes en los juegos de lenguaje, no desde una postura cerrada.

Cuando 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 (Putnam, 1994, p. 238).

Sí existe la posibilidad de comprender, o mejor dicho ponernos de acuerdo con otro con una “imagen del mundo” totalmente diferente a la nuestra, la persuasión nos conduciría a ello. Aun cuando no se compartan los mismos puntos de vista es posible acercarse a los otros por medio del lenguaje que está a la base del proceso comunicativo. El reconocimiento de los parecidos de familia en nuestro lenguaje y la forma de vida humana contribuyen a tal fin.

Ahora bien, a mi parecer, la persuasión como medio para la comprensión entre dos creencias diferentes no es el modo más adecuado y convincente de referirnos a lo que es la comprensión. Wittgenstein, en *Sobre la certeza* parece apuntar a la posibilidad de comprender a otro por medio de la persuasión, pero lo que prima en esta obra y en las otras que hemos visto es más bien que la comprensión pasa por ese captar intuitivo de lo primitivo de las prácticas comunitarias y del lenguaje, que es previo a cualquier elaboración de razonamiento que convenga al otro. Las certezas básicas, a mi parecer, pueden servir como medio para la comprensión en la medida en que todo ser humano puede identificarlas y no dudar de ellas. Por ejemplo, creo que nadie dudaría que tiene un brazo o una pierna o que camina. Esa manera primitiva de estar en el mundo es la que hace posible que nos comprendamos. Es cierto que a las certezas básicas las podemos identificar también como nuestras imágenes del mundo, como bien menciona Wittgenstein, pero ello no quiere decir que cada uno tenga todas las certezas básicas o las imágenes del mundo completamente diferentes. Si nos basamos en lo primitivo de la forma de vida humana algunas de nuestras certezas básicas serían compartidas.

Pues bien, aun cuando los juegos de lenguaje, en algunos casos, se tornen irreconocibles el uno para el otro o nuestras imágenes del mundo sean en algún sentido diferentes, la comprensión supone un acercamiento mayor que pasa por captar intuitivamente aspectos esenciales de la forma de vida humana que tiene en su haber a los parecidos. De ese modo, la comprensión supone algo más que una descripción de lo que vive el otro o una explicación de su comportamiento como lo hemos venido mencionando, involucra un proceso de empatía, la cual consiste en la captura intuitiva del lenguaje, creencias, costumbres y los aspectos subjetivos de los otros, en definitiva, consiste en identificarnos con los otros y su forma de vida. Cabe recalcar que la expresión “forma de

vida”, es este caso, se refiere a las características particulares que los grupos humanos desarrollan en determinados contextos, pero, al fin y al cabo, esas características forman parte de la única forma de vida, la humana. La empatía como esa capacidad de sentir con el otro es fundamental para entender en qué consiste la comprensión. Wittgenstein deja entrever esta característica humana cuando analiza la relación entre las distintas características de la forma de vida. La comprensión de un desconocido con costumbres diferentes a las mías se sostiene gracias a esa identificación del otro como humano. Esa identificación con el otro es ponerse en su lugar y asumir que compartimos una serie de aspectos comunes que nos hacen parecernos. Recrear la subjetividad del otro y ponerse en su lugar es captar intuitivamente que el otro es un humano, esto sucede previo a cualquier elaboración conceptual del comportamiento del otro. De ahí que, la empatía como parte constituyente del proceso de comprensión una las diferencias culturales y las ideas irreconciliables de las imágenes del mundo y las formas de vida particulares que sostienen algunos intérpretes de Wittgenstein.

Pues bien, el concepto “empatía” no es tratado por Wittgenstein tal como la vengo caracterizando aquí, pero se puede intuir que en su formulación de la comprensión de otro apunta a ella. Como se ha mencionado, la empatía implica, pues, captar lo humano en un sentido amplio, el cual abarca las características personales, los aspectos subjetivos y las relaciones comunitarias que nos unen a los otros. Es la capacidad o disposición que nos permite relacionarnos con los otros y ponernos en su lugar. Ella implica también una actitud de benevolencia.

Quintanilla, siguiendo esa intuición wittgensteiniana, pero también a Davidson y Gadamer sostiene que el proceso de comprensión de otro pasa por el acercamiento empático e interpretativo de este. Él sostiene también que la comprensión supone el principio de caridad, el cual consiste en esa actitud benevolente de acercamiento a los otros:

Al hacer uso del principio de caridad, uno permite la comprensión del otro, pero también hace posible la comprensión de sí mismo, su autodescripción y, por tanto, también su transformación. Al tratar de comprender al otro, la intérprete comparará sus propias creencias y deseos con aquellos atribuidos al agente. Este proceso la obligará a poner en cuestión su propio sistema de estados mentales, lo que podrá conducir a una exigencia de tolerancia, adaptación y cambio, que permitirá la generación de un territorio común entre ambos interlocutores (Quintanilla, 2019. p. 241).

Así, la comprensión supone el acercamiento a lo más humano y primitivo, a los parecidos naturales de la forma de vida humana. Este proceso supone además una transformación en los significados de los contenidos mentales, tanto del que interpreta como del que es interpretado. Esto último se acerca muy bien a lo que hemos venido explicando en los capítulos anteriores, a saber, que el significado de las expresiones mentales por medio de las cuales se comprende a otro con sus creencias y costumbres se constituye intersubjetivamente. Por lo que comprender a otro supone también reconocer el surgimiento de nuevos significados relacionales.

Por otro lado, Quintanilla señala que comprender a otro no significa reconstruir lo que dice o hace internamente ese otro a partir de una especie de simulación, sino ser parte de lo que se comparte en la forma de vida humana común.

Comprender al otro no es, pues, reconstruir sus contenidos mentales en los nuestros, como sostendría una concepción internista de la mente, sino es más bien la actividad creativa de construir un territorio compartido: una comunidad de creencias, deseos, significados, valores, y objetos de la realidad. Este ámbito es construido pero también es hallado, porque pertenece al mundo que consideramos nos antecede en su objetividad. A su vez, es en este espacio donde justificamos nuestras más arraigadas convicciones, tanto en el terreno epistemológico como moral (Quintanilla, 2019. p. 241).

El mundo compartido es, pues, construido desde las relaciones pero también es “dado”, como diría Wittgenstein, como forma de vida. A partir de ese mundo compartido nos reconocemos como humanos y comprendemos a los otros. Las maneras de actuar primitivas son las que conducen a que la comprensión pueda realizarse. De la identificación de ese mundo compartido surgen también nuevos elementos como costumbres, significados u otros aspectos culturales que, a su vez, son los que nos llevan a identificarnos, en el tiempo, con la forma de vida humana común.

### **3.3. El “ver conexiones” como medio de comprensión**

Como hemos visto anteriormente las ideas de Wittgenstein en torno a la comprensión rechazan el acercamiento científicista hacia los otros. Así, para comprender una creencia ajena no sería necesaria una explicación hipotética de ella sino un acercamiento empático. Ese acercamiento hacia los otros, o mejor dicho esa comprensión del otro, supone intuir de manera espontánea los parecidos del lenguaje y las

características de la forma de vida humana que son parecidas entre sí. Por otro lado, Wittgenstein introduce un elemento fundamental que también caracteriza a la comprensión, a saber, nuestras “representaciones perspicuas”. Él menciona que para salir del embrujo y de los problemas que nos trae el lenguaje y adentrarnos en el terreno de la comprensión es necesario ver esos aspectos parecidos de los juegos lingüísticos que, por su complejidad y lo entramado en el que se encuentran con las costumbres contextuales, no podemos verlos:

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 Darstellung) 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 cosas (Wittgenstein, 1988, par. 122).

Cuando nos enfrentamos a una creencia ajena a la nuestra el rechazo puede salir al paso como primera forma de reacción, sin embargo, en el proceso de comprensión la representación perspicua puede ayudarnos a entender esa cultura y sus costumbres a partir de los conflictos que surgen de esa confrontación. Pues, ver perspicuamente es ser capaces de desenmarañar dos o más sistemas de expresiones que nos generan confusiones. La visión perspicua supone ver las conexiones entre esas distintas características de la forma de vida humana con las cuales podemos interactuar. Es cierto que cuando nos enfrentamos a un lenguaje, costumbres y creencias diferentes nuestra disposición a comprender puede tornarse confusa, pero justamente en ello radica la capacidad de ver aspectos. El ver aspectos es como intuir que lo que tengo en frente es otro ser humano con características diferentes pero que comparte una forma de vida, la humana. Ver perspicuamente los parecidos entre esos extraños y nosotros es adentrarse en el terreno de la comprensión.

Si nuestra falta de comprensión se debe a que el modo en que vemos las cosas se ha obnubilado, pues, es necesario tener en cuenta los parecidos primitivos de la forma de vida humana, dice Wittgenstein. Porque lo más simple y cotidiano de nuestra vida, que muchas veces pasamos por alto, son las bases para comprender a otro y aclarar las confusiones.

Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (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 (Wittgenstein, 1988, par. 129).

El problema de nuestra falta de comprensión, es justamente el olvido por lo cotidiano según Wittgenstein. Las actividades diarias y los juegos de lenguaje sofisticados en los cuales nos movemos no nos permiten ver lo más simple de nuestra vida y la de los otros. Lo cotidiano no nos llama la atención porque la costumbre nos ha enseñado a confiar en ello, cuando subimos las escaleras, por ejemplo, no reparamos en que estas se van a caer, subimos simplemente, o cuando dormimos no pensamos que nos vamos a levantar sin un pie, esos aspectos de nuestra vida ocurren tan naturalmente que confiamos ciegamente en ellos. A veces prescindimos de esas certezas básicas comunes cuando intentamos explicar por qué el otro se comporta de una manera u otra, pero eso es justamente lo que capta la comprensión. Esta, precisamente consiste en capturar la forma de vida humana y relacionar esos aspectos de la práctica que nos parecen extraños porque se desarrollan en contextos diferentes.

Por otro lado, dice Wittgenstein, es necesario entender que existen nuevas dimensiones que se descubren en el contacto con los otros, en eso también consiste la visión perspicua.

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. Si ahora reconozco a mi conocido entre la multitud, después de haber estado mirando quizá largo tiempo en su dirección –¿es esto un ver particular? ¿Es un ver y un pensar? ¿O una fusión de ambos –como casi quisiera decir? La pregunta es: ¿Por qué quiere uno decir esto? La misma expresión, que también es una parte de lo visto, es ahora exclamación del reconocimiento (Wittgenstein, 1988, p. 455).

En esta cita se muestra claramente que ver perspicuamente es ver nuevos aspectos que surgen del contacto con los otros, también reconocer esos aspectos antiguos que forman parte de nuestras relaciones. El hecho de ver conexiones no solo supone ver un objeto luego otro y compararlo, sino ver los parecidos, las similitudes que impactan nuestra mirada y la del otro. Es ver también la transformación de esos parecidos, es decir, el cambio de aquellos rasgos primitivos de la forma de vida humana común. Wittgenstein

usa el ejemplo de los rostros para mostrar ese hecho de ver aspectos. Puedo ver un rostro que es parecido a otro, nos dice, sin embargo, si me percato bien veo que este no ha cambiado pero lo veo distinto, “a esto lo llamo ver un aspecto”, señala. Ver de manera diferente lo antiguo, eso es lo que significa ver un aspecto, eso es lo que hacemos, precisamente cuando comprendemos a los otros. La comprensión en tanto captación del otro produce un cambio en nuestra mirada, esta se transforma en esa relación y nos muestra la novedad que surge en ese encuentro.

Otra imagen que usa Wittgenstein para dar a conocer cómo es ver un aspecto es la del pato-conejo<sup>3</sup>.



Podemos ver a simple vista un conejo en la imagen, de pronto aparece otra en el mismo dibujo. Nuestra capacidad de distinguir esas diferencias es posible gracias a la comprensión. Cuando nos acercamos a un lenguaje extraño o una creencia ajena, la disposición de comprensión es capaz de captar y unir las diferencias de esas costumbres, juegos de lenguaje o creencias diferentes de unos con otros, al mismo tiempo, las relaciona como parte de una forma de vida humana común.

Ver aspectos es pues, integrar los mundos distintos a nuestra vida para transformarla. Así por ejemplo, cuando nos acercamos a una persona que piensa diferente a nosotros o que sus creencias son distintas a las nuestras queda como punto de encuentro ese ver perspicuo, cuyo fin es integrar ese mundo diferente. Ahora bien, para que eso se dé no es necesario hacer explicaciones de las creencias ajenas como bien dice Wittgenstein, sino ser capaces de mirar aquello más primitivo y simple que nos vincula con los otros. En el proceso de comprensión quizás las creencias ajenas no cambien, no

---

<sup>3</sup> Fuente: Wikipedia. <https://www.europapress.es/desconecta/curiosity/noticia-pato-conejo-ves-ilusion-optica-dice-mucho-cerebro-20160215103233.html>

tendrían por qué hacerlo, las nuestras tampoco, sin embargo, las conexiones y similitudes de ese hecho puede ensanchar y enriquecer nuestra experiencia.

Finalmente, la comprensión como ese hecho de ver aspectos es la que facilita el que podamos entendernos como seres humanos. Wittgenstein nos invita a mirar más allá de nuestra manera de entender nuestro lenguaje para reconocer en qué consiste el comprender, nos invita a mirar a aquellas conexiones que son los parecidos de familia a través de los cuales se hacen presente los otros.

A lo largo de este capítulo hemos visto los elementos que componen el acto de comprender a otro. Expresiones como parecidos de familia, certezas básicas y representaciones perspicuas nos han ayudado a entender que la comprensión de un juego de lenguaje diferente, costumbres o creencias ajenas pasa justamente por la captación intuitiva de la forma de vida humana y sus diferentes características. Si bien esos elementos de la comprensión no son tratados por Wittgenstein de manera esquemática, a lo largo de sus escritos se percibe ese hilo que caracteriza a la comprensión. Por ello, desde el primer capítulo en el que se trata de aclarar el juego de lenguaje de las expresiones y oraciones que dan cuenta de la vida mental propia y la de otros encontramos rasgos en la propuesta Wittgensteiniana de la comprensión que involucran dichos elementos. Despejar la confusión conceptual es justamente comprender que existen diferentes juegos de lenguaje, pero que guardan parecidos entre ellos.

El hecho de despejar la confusión conceptual comprendiendo los diferentes juegos de lenguaje le llevan a Wittgenstein a comprender la práctica humana sobre las cuales se desenvuelve el lenguaje. Esa constatación de la práctica humana y lo que hace el humano con el lenguaje le conducen a reconocer que el significado de las expresiones y oraciones depende de su uso. Luego de constatar que el significado depende de su uso en el contexto sostiene que, definitivamente aquel tiene un carácter público-social. Finalmente, sus descubrimientos en torno al lenguaje y su significado le adentran en la comprensión de eso que parece extraño, ya sea lenguaje, costumbres u otras características humanas como las hemos visto anteriormente.

## CONCLUSIONES

Como hemos mencionado en la introducción y desde el capítulo uno, para entender el significado de la comprensión del otro a partir de la filosofía de la mente y del lenguaje wittgensteinianos, era necesario recorrer primero el análisis de la Psicología de su tiempo y la crítica que él le hace a esta. Vimos que el conductismo psicológico trata a los estados mentales como derivables del comportamiento del ser humano, pero no repara, según Wittgenstein, en el lenguaje con el cual se refiere a ellos. El error del conductismo es el uso del juego de lenguaje científico para explicar los estados mentales y otras disposiciones. Argumentamos junto con Wittgenstein que la Psicología estaba envuelta en los errores conceptuales y que era necesario, desde la noción de juegos de lenguaje, liberarnos de tal confusión.

- En los apartados siguientes del capítulo uno vimos que la noción de juegos de lenguaje es fundamental para comprender cómo las palabras toman diferentes rumbos dentro del lenguaje y cómo son usadas de múltiples maneras. Luego vimos que en el aprendizaje y uso de las palabras, algunas de ellas son aprendidas de manera ostensiva y otras por definiciones. Señalamos la importancia de la práctica comunitaria en el hecho de seguir una regla y, finalmente concluimos que las oraciones y expresiones con las cuales nos referimos a los estados mentales y otras disposiciones pertenecen al juego de lenguaje que nombra y no al que explica o describe.
- El análisis del primer capítulo nos llevó a preguntarnos por el significado de las oraciones y expresiones con las cuales nombramos nuestros estados mentales, disposiciones e intenciones que tratamos en el segundo capítulo. En este vimos que los significados tanto de algunas oraciones y expresiones en general, así como también de aquellas oraciones con las cuales nombramos los estados mentales, disposiciones e intenciones están constituidos intersubjetivamente. Es la práctica comunitaria la que nos proporciona el significado del lenguaje, es decir, el uso de cada palabra dentro de los contextos nos da el significado. Así como hay palabras

que usamos para nombrar cosas, cuyo significado depende de la correspondencia, también hay otras cuyo significado depende de su uso. Dentro de estas es que identificamos a las expresiones mentales.

- Luego de haber identificado el significado como uso vimos el carácter público-social de los estados mentales. Concluimos que, si el lenguaje y su significado tienen un carácter intersubjetivo, las expresiones mentales también lo tienen, ya que estas forman parte del lenguaje. De ahí que, los estados mentales u otras disposiciones e intenciones como las creencias ajenas pueden ser captadas y comprendidas dadas su carácter público compartido.
- En el tercer capítulo se abordó la comprensión del otro, siguiendo e identificando al lenguaje y su significado público-social, así como también señalando la captación intuitiva de las características de la forma de vida humana. En la primera parte vimos que “comprender”, como un concepto del lenguaje, es una disposición no un estado mental porque su indeterminabilidad nos conduce a entenderlo de esa manera. Luego de abordar el “comprender” como concepto pasamos a ver el otro uso que hace Wittgenstein de la comprensión, precisamente el “comprender” como ese captar intuitivo del otro, desde la crítica a la obra de Frazer. Vimos que Frazer se equivoca, según Wittgenstein, al sostener que las creencias nativas son un error porque no se ajustan a una explicación. Concluimos que la explicación no alcanza para comprender a otro, ya que ella es limitada frente a la captación completa de la naturaleza humana y sus distintas características. La comprensión de otro supone la captación intuitiva de los elementos que conforman la forma de vida humana común.

Finalmente, concluimos que los parecidos de familia de la forma de vida humana común era la que posibilitaba la comprensión, que existen certezas básicas que están a la base de la forma de vida, la cual nos hace parecernos a los otros. Vimos que desde allí parte la comprensión, desde la captación de la forma de vida primitiva y sus parecidos. Señalamos además que la comprensión supone “ver conexiones” entre los juegos lingüísticos y las características de la forma de vida. La captación de esas diferencias y de esos aspectos eso es lo que Wittgenstein llama comprensión. Esa disposición consiste, como bien menciona él, en captar aquello que nos parece diferente pero que forma parte de la forma de vida humana común.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín, S. (1944). *Confesiones*. Buenos Aires: Sopena.
- Azar, R. (2017). Wittgenstein: de la cerrazón solipsista a la apertura comunitaria. *Guillermo de Ockham*, 15(1), 62-86. Recuperado de <https://revistas.usb.edu.co/index.php/GuillermoOckham/article/view/3393/2805>
- Barrett, C. (1991). *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burnyeat, M. (1987). Wittgenstein and Augustine De Magistro. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 61, 1-24.
- Cordua, C. (2013). *Wittgenstein*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Francis Y. & Lin. (2019). Wittgenstein on Understanding as a Mental State. *Philosophical Investigations*, 42(4), 1-29. Beijing International Studies University.
- Garver, N. (1990) "Form of Life in Wittgenstein's later work". *Dialectica*, 44, 175-201.
- Hacker, P. (1998). *Wittgenstein. La naturaleza humana*. Buenos Aires: Norma.
- Hartnack, J. (1972). *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- Jareño, J. (2001). *Religión y Relativismo en Wittgenstein*. Madrid: Ariel.
- López, P. (1986). *Introducción a Wittgenstein: Sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder.
- Moya, C. (2006). *Filosofía de la mente*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Putnam, H. (1994). *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona: Gedisa.
- Pérez, M. (2006). Mente y Relevancia. *Universitas psychologica*, 5(2), 385-396. Recuperado de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/up/v5n2/v5n2a14.pdf>
- Sandoval, J. (2014). Análisis de la crítica al lenguaje privado de Wittgenstein y su postura antimentalista en psicología. *Límite*, 9(29), 180-190. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/836/83636195009.pdf>

- Sanguinetti, J. (2017). Vivencia y objetivación: el lenguaje del dolor en Wittgenstein. *Tópicos*, 52(6), 240-276. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/trf/n52/0188-6649-trf-52-00239.pdf>
- Shabbir, A. (2007). Wittgenstein on meaning and understanding: Wittgenstein's Undoing of Psychologism. *Al-Hikmat*, 27(2), 95-109. Recuperado de <http://pu.edu.pk/images/journal/phil/currentissuePDF/5%20S%20AHSAN%20Meaning%20and%20Understanding.pdf>
- Tomasini, A. (2006). Comprensión: Filosofía Tradicional versus Pensamiento Wittgensteiniano. *Revista de Filosofía*, 53(24), 89-105. Recuperado de [http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S079811712006000200006](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S079811712006000200006)
- Winch, P. (1991). Para comprender a una sociedad primitiva. *Alteridades*, 1 (1), 82-101. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/747/74746342010.pdf>
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, L. (1995). *Aforismos cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.
- Wittgenstein, L. (1976). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1992). *Gramática filosófica*. México D.F: UNAM, Instituto de Investigaciones filosóficas.
- Wittgenstein, L. (1992). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L. (2004). *Lecciones sobre filosofía de la psicología 1946-1947*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wittgenstein, L. (1996). *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1997). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1979). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wittgenstein, L. (1967). *Zettel*. Londres: Basil Blackwell.