

WITTGENSTEIN Y GADAMER

EL DUALISMO DE LA CIENCIA¹

JOSÉ FERNANDO FORERO PINEDA
ffernandoforerop@gmail.com
Universidad Nacional de Colombia



RESUMEN

En este texto persigo dos propósitos. En primer lugar, abro un terreno común entre Wittgenstein y Gadamer a fin de entablar un diálogo entre los dos filósofos; dicho de otra manera, trato de ponerlos uno al lado del otro esperando que su proximidad haga que ganemos claridad sobre ambos. Muestro que el Wittgenstein de las *Lecciones sobre estética* y el Gadamer de la segunda parte de *Verdad y método*, especialmente en el apartado “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, convergen en la tentativa de desarrollar una idea de ciencia no unitaria. Desde luego, en la búsqueda de este propósito desplazo el sentido de algunas de sus tesis, a fin de abrir ese terreno común. En segundo lugar, busco subrayar algunos puntos en los que me parece que la contribución de ambos autores a la filosofía de las ciencias sociales es especialmente importante. La problemática de la comprensión en ciencias sociales lleva consigo el germen de una concepción dualista de la ciencia. Ya el historicismo, desde Dilthey, construyó para las ciencias de la naturaleza y para las ciencias del espíritu un dualismo basado en la oposición entre explicación y comprensión. Esta controversia fue proseguida con la recepción de los planteamientos lingüísticos y hermenéuticos en ciencias sociales, que tomaban como hilo conductor las líneas de pensamiento Wittgenstein-Winch y Heidegger-Gadamer; este es uno de los puntos en que Wittgenstein y Gadamer pueden contribuir a las ciencias sociales.

Palabras clave:

Explicación estética, explicación causal, comprensión, Wittgenstein, Gadamer.

1. Este artículo es una versión corregida y ampliada de una ponencia que llevaba el mismo título; la ponencia fue leída en el XVII Congreso Interamericano de Filosofía, que tuvo lugar entre el 7 y el 11 de Octubre de 2013 en Salvador de Bahía, Brasil. El artículo es también un producto provisional del trabajo que está adelantando el grupo de investigación “La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea” adscrito al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá; una de las líneas de investigación de ese grupo trata de establecer un diálogo entre la hermenéutica filosófica y la filosofía de Wittgenstein.



ABSTRACT

In this paper I pursue two purposes. First, I open a common ground between Wittgenstein and Gadamer in order to establish a dialogue between the two philosophers; I mean, I am looking for put them next to each other waiting that, their mutual proximity, give us clarity about both of them. I show that the Wittgenstein's *Lectures on aesthetics* and the second part of Gadamer's *Truth and Method*, especially the chapter "The historicity of understanding as hermeneutic principle", converge in the attempt to develop a dualistic idea of science. Of course, in the pursuit of this purpose I ought to move the meaning of some of their theses. Secondly, I seek to highlight some points in which, I think, the contribution of both authors to the philosophy of social sciences is especially important. The problem of comprehension in social science carries with it the germ of a dualistic conception of the science. The historicism, from Dilthey, built for the natural sciences and human sciences a dualism based on an opposition between explanation and understanding. This controversy was developed with the reception of linguistic and hermeneutical approaches in social science, which took the lines of thought Wittgenstein-Winch and Gadamer-Heidegger. Secondly, to underline some points in which, I think, the contribution of both authors to the social sciences is especially important; this is one of the points where Wittgenstein and Gadamer can contribute to the social sciences.

Keywords:

Aesthetic explanation, causal explanation, understanding, Wittgenstein, Gadamer.

Resulta provocativo comparar lo que Wittgenstein desarrolla en sus *Lecciones sobre estética* bajo la idea de explicaciones estéticas, con lo que Gadamer desarrolla en el primer capítulo de la segunda parte de *Verdad y método*, “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, siguiendo el hilo de una prolija discusión en torno a la comprensión y a la problemática de las ciencias del espíritu. La comparación que sugiero entre Wittgenstein y Gadamer no resulta arbitraria. A pesar de que a Wittgenstein se le asocie más con la tradición de la filosofía analítica del lenguaje, su filosofía última tiene varios puntos de contacto con la tradición de la filosofía continental y este asunto se desatiende a menudo (Cf. Lawn 2004 3ss).

Existen diferencias temáticas y estilísticas cruciales entre el último Wittgenstein y la hermenéutica filosófica de Gadamer, pero son muchos más los parecidos y sorprende el grado en que se puede superponer el tratamiento que en cada caso se da al lenguaje. De hecho, el mismo Gadamer admite la cercanía de su obra con la del segundo Wittgenstein: “el concepto de ‘juego de lenguaje’ —dijo— de L. Wittgenstein me pareció muy natural cuando tuve noticia de él” (Gadamer 2007 16), y en varias ocasiones trata de identificar puntos de contacto entre su filosofía hermenéutica y los análisis del último Wittgenstein (Cf. Lawn 2004 20ss).

No obstante, la comparación que aquí sugerimos no puede derivar de la familiaridad directa de cada uno de ellos con la obra de su colega. Si así fuera, este artículo sería defectuoso desde sus mismos orígenes, porque, aunque se puede demostrar que Gadamer conocía la obra de Wittgenstein, no existe evidencia de que Wittgenstein hubiera conocido o leído a Gadamer. Además, la obra más importante de Gadamer, *Verdad y método*, salió a la luz en 1960; mucho después por tanto de la muerte de Wittgenstein (1951). Lo que proponemos, en cambio, es ponerlos uno al lado del otro, hacer una analogía, con el propósito de ganar más claridad en torno a los análisis que en cada caso desarrollan en los textos mencionados. Dicho en términos de Gadamer, desarrollaremos un diálogo hermenéutico entre ambos filósofos; no un diálogo en el que los argumentos del uno aplasten los del otro, sino en el que sus filosofías nos permiten abrirnos a terrenos aún no avistados —a paisajes que solo pueden ser explorados mediante un diálogo en el que ambos tomen parte—.

Así como en *Ser y tiempo* Heidegger le dio un rango ontológico al comprender como rasgo fundamental del *Dasein* humano y mostró que la comprensión es el modo como la existencia es lo que es, es decir, es ser-en-el-mundo (Cf. Heidegger 2003 329ss)², así también Gadamer, en este primer capítulo de la segunda parte de *Verdad y método*, empieza dando rango ontológico a la comprensión como característica específica de la existencia histórica y para ello pone a la comprensión en el centro mismo de la existencia humana. Este es, en efecto, el propósito de la descripción provisional que se desarrolla en las primeras páginas del capítulo sobre el círculo hermenéutico, acudiendo para ello a Heidegger: queda claro que comprendemos siempre a partir de determinadas expectativas que luego se confirman o



2. Cf. también el capítulo quinto de la segunda parte de *Ser y tiempo* que versa sobre la historicidad, pp. 389-419.



se revisan en el encuentro con el fenómeno a comprender y que esto es ante todo un momento ontológico, es decir, hace parte de nuestra existencia o, más bien, describe el modo de realizarse la existencia humana, que es siempre existencia comprensora.

Con la problemática de la comprensión Gadamer persigue un doble propósito. En primer lugar, pretende saltar por detrás de la discusión epistemológica acerca de qué tipo de teoría se acomoda mejor al ámbito de conocimiento que representan las ciencias del espíritu, es decir, de la oposición entre explicación y comprensión y de la disputa en torno a si las ciencias del espíritu deberían optar por una teoría explicativa o por una teoría comprensiva —por detrás, por tanto, de Schleiermacher y de Dilthey—, para situar el problema de la comprensión en el ámbito ontológico, recurriendo para ello a una fenomenología de la comprensión que la muestre como el modo de ser de la existencia humana. Visto desde su dimensión ontológica, el comprender no es nada que se imponga como un deber o como una tarea a ejecutar con exigencias tales que incluso podrían adquirir rasgos procedimentales; sino aquello que espontáneamente hacemos al andar en lo que andamos; describe la manera como se desenvuelve la existencia humana misma.

En segundo lugar, sin descuidar el *estatus* ontológico de la comprensión, Gadamer busca reclamar unas nociones de verdad y de método para las ciencias del espíritu, que no solo no se corresponden con los conceptos de verdad y de método obtenibles desde la perspectiva de las ciencias experimentales sino que, incluso, los exceden. En su discusión filosófica sobre la problemática de las ciencias del espíritu, Gadamer le quiere dar alcance a la idea de un conocimiento que quede por encima de la idea metódica de las ciencias experimentales modernas. Aquí aparece un análisis concienzudo de las consecuencias —por así decir—epistemológicas que la idea ontológica de la comprensión comporta para las ciencias del espíritu. Ciertamente, Gadamer no hablará de una dimensión epistemológica del comprender pero sí precisará el comprender como una tarea, como un ejercicio que se puede hacer conscientemente y que puede adquirir incluso rasgos procedimentales. Así es como aparece la determinación del comprender en las ciencias del espíritu frente a la explicación propia de las ciencias de la naturaleza; es de esta idea del comprender de la que vamos a hacer aquí un uso sistemático. A fin de determinar el comprender en las ciencias del espíritu, debemos alejarnos del plano ontológico, que es el que Gadamer persigue, y poner en primer plano el comprender como una tarea. Con ello abrimos un terreno para el diálogo con el Wittgenstein de las *Lecciones sobre estética*; pues en un sentido similar Wittgenstein aborda aquí la cuestión de la especificidad de las explicaciones estéticas, mostrando que las explicaciones estéticas tienen una estructura fundamentalmente diferente de las de las ciencias de la naturaleza.

WITTGENSTEIN:
EXPLICACIONES ESTÉTICAS VS. EXPLICACIONES CIENTÍFICAS



La primera obra de Ludwig Wittgenstein, el *Tractatus*, fue una de las principales fuentes del positivismo lógico (Wittgenstein 2009). Allí Wittgenstein trató de fijar los límites del lenguaje (y del pensamiento y del mundo) revelando su estructura lógica uniforme: la estructura universal del lenguaje, su “esencia”. Así quedaba ubicada en la forma lógica oculta bajo la superficie del discurso cotidiano, y esta forma reflejaba la estructura del mundo. Con ello proporcionó una valiosa prope-
dética al programa de una ciencia unificada: la sintaxis lógica del lenguaje fijó los límites dentro de los cuales eran posibles las proposiciones con sentido. Determinó de antemano la forma lógica de tales proposiciones y la estructura de la realidad que esas proposiciones reflejaban. Se trató en este sentido de la propuesta de una sintaxis lógica del lenguaje universal de la ciencia. Lo que no podía decirse en tal lenguaje –por ejemplo, las proposiciones de la religión, de la ética o de la estética- no podía decirse en absoluto (Cf. Ryle 1951 4ss.). Sin embargo, la última filosofía de Wittgenstein constituye uno de los desafíos más poderosos al programa neopositivista de una ciencia unificada. En las *Lecciones sobre estética*, Wittgenstein trata de dar cuenta de un tipo de explicación que no solo no se corresponde con las explicaciones de las ciencias de la naturaleza, sino que incluso las excede. En estética lo que necesitamos —en el fondo Wittgenstein no dice nada más que eso— son explicaciones estéticas; las explicaciones psicoanalíticas son fundamentalmente de la misma naturaleza que la explicación estética y no de naturaleza causal; no son científicas. Entonces ¿en qué consiste la explicación estética, o el modelo estético de explicación? Wittgenstein anota varios rasgos y, como veremos, en cada uno de ellos puede verse el contraste con las explicaciones científicas.

Las explicaciones estéticas se dan cuando alguien pregunta por la significación de algo. Cuando algo le causa una impresión especial, una particular perplejidad, lo interpela, le incumbe, llama su atención, su cuidado, de tal manera que ese algo (una pieza musical, un poema, un rito, un sueño, un chiste, etc.) clama por una aclaración, por una interpretación. Las explicaciones estéticas no necesariamente se aplican a fenómenos sociales, sino a fenómenos que nos generan una particular impresión. Es el tipo de explicación que se da cuando nos desconcierta una experiencia determinada (Wittgenstein 1966a 21). A la pregunta por la significación de estos fenómenos, la ciencia, con sus explicaciones causales, no está en condiciones de decir nada en absoluto. Sin embargo, en virtud de su importancia, Wittgenstein no la desatiende, y para ello describe un modo de proceder enteramente distinto al de la ciencia moderna.

A diferencia de la ciencia, que para explicar se sirve de relaciones causales que ponen a un algo (*b*) en relación con otro algo (*a*) el cual funciona como su fundamento, la estética procede mediante *analogías*. Se colocan las cosas unas al lado



3. Aquí yace uno de los sentidos en los cuales Wittgenstein puede ser considerado discípulo de Freud (Bouveresse 1991 14). Rhees informa que en una ocasión, cuando Wittgenstein estaba recordando algo que Freud dijo y el consejo que le había dado a alguien más, uno de los presentes observó que ese consejo no parecía muy sabio; a ello Wittgenstein respondió: “Ciertamente no. Pero sabiduría es algo que nunca esperaríamos de Freud. Inteligencia sí, pero no sabiduría” (Rhees 1966 41). La imaginación, y la inteligencia que se le asocia, es una de las razones por las cuales Wittgenstein se consideraba un seguidor de Freud. En un pasaje Wittgenstein afirma: “Freud tiene varias razones para decir lo que dice, una gran imaginación y prejuicios colosales”. (Wittgenstein 1966a 26)

de otras, para que esa contigüidad deje ver mejor (por contraste, semejanza, etc.) las características que nos interesan: procedemos “mediante tipos peculiares de comparaciones; por ejemplo, mediante un agrupamiento de ciertas figuras musicales, comparando su efecto sobre nosotros. ‘Si ponemos este acorde no tiene este efecto; si ponemos este otro, sí lo tiene.’” (Wittgenstein 1966a 20). Además, se puede decir, sin exagerar, que las explicaciones estéticas también se diferencian de las científicas, por el papel fundamental que conceden a la imaginación, una cualidad de la que la ciencia a menudo reniega. Pues, si de lo que se trata es de encontrar una buena analogía, un símil convincente, no cabe duda de que el intérprete ha de hacer un gran esfuerzo imaginativo para encontrar esa comparación adecuada. Wittgenstein afirma, además, que los casos con los que se compara el fenómeno a explicar pueden ser inventados e imaginados³.

El propósito de poner las cosas unas al lado de las otras, de comparar incansablemente, es *persuadir* para que se vean las cosas de otra manera: el ver como (el pato/ conejo) pato o como conejo. Mediante el uso de símiles el intérprete se las arregla para disponer los hechos de un modo legible y esclarecedor a la vez. El sentido no es algo que se encuentre escondido detrás de los datos que poseemos y que pueda constituir una materia de hipótesis y confirmación; es, más bien, algo que los hechos muestran claramente cuando los disponemos de cierta manera. A lo que se aspira es a un ensamblaje correcto de los hechos, a conjuntar de manera apropiada lo que uno tiene, acudiendo para ello a analogías para que, de golpe, se produzca un modo distinto de ver las cosas. Cuando se las describe de cierta manera, las cosas toman este o aquel sentido; y, por tanto, pueden aparecer de esta o de aquella manera, de modo que se pueda decir: “el asunto entero ha cambiado” (Wittgenstein 1966a 35). Persuadir significa hacer ver a la gente, e incluso a uno mismo, el valor aclaratorio que tiene una determinada manera de ver los hechos; no significa creer, como en la ciencia, que uno ha descubierto algo identificable y concreto en alguna parte identificable y concreta (un mecanismo o una causa, por ejemplo) que explica un asunto y en lo que todos se pueden poner absolutamente de acuerdo (Wittgenstein 1966a 27). Por otra parte, Wittgenstein afirma que lo que hace con su filosofía es intentar persuadir. ¿Para qué? Para que se vean las cosas de otro modo, nada más y nada menos, porque ese cambio de mentalidad es lo difícil. Reconoce que lo que hace puede considerarse propaganda a favor de un estilo de pensar, que le gusta, y en contra de otro que le disgusta, “el modo científico de ver el mundo”. Para nada se habla aquí de objetividades pretensiosas: “Cuanto estamos haciendo es cambiar el estilo de pensar, y cuanto estoy haciendo es persuadir a la gente de que cambie su estilo de pensar” (Wittgenstein 1966 28).

En últimas, el criterio de una buena explicación estética es el hecho de que el demandante esté dispuesto a decir “ahora sé por qué eso me producía este efecto”, “ahora entiendo por qué esto me causaba esta sensación”, “¡ahora veo lo que dices! estoy de acuerdo” y cosas del mismo género. Lo que sea o no una explicación (una

buena explicación) estética depende del hecho de que yo la *accepte* como tal, que me satisfaga, que me convenza, que encaje, “que produzca un *click*” (Wittgenstein 1966a 19). Hasta cierto punto, la aceptación ocupa, en la explicación estética, el lugar que en las teorías científicas tiene el criterio de demostración o verificación. La explicación estética exige un consenso, pero no con la experiencia ni con los demás congéneres racionales, como la ciencia, sino con el que la demanda: que se sienta conforme con ella, que la asienta. Según Jaques Bouveresse, el mayor hecho epistemológico que Wittgenstein creyó poner en evidencia está relacionado con lo anterior: “que a menudo es más importante disponer de una explicación que nos satisfaga efectivamente que disponer de una explicación satisfactoria a los ojos de otros (por ejemplo, según criterios científicos)” (Bouveresse 1993 81).

Quiero añadir que aquí yace uno de los puntos nucleares de la crítica de Wittgenstein a las explicaciones psicoanalíticas. La teoría psicoanalítica es, según Wittgenstein, una teoría que no podemos evaluar haciendo abstracción de la tendencia irresistible que tenemos a aceptarla; es una teoría sobre la cual hemos abandonado toda idea de verificación. Freud no *demuestra*, por ejemplo, que el sueño es la realización alucinada de un deseo, más bien, nos persuade a aceptar una innovación conceptual, a denominar “cumplimiento alucinado de un deseo” (Cf. Freud 1976 528ss.) a algo que antes no estábamos acostumbrados a considerar de tal manera⁴. Lo propio de las explicaciones psicoanalíticas es que nos parecen evidentes sin que realmente hayan sido (ni hubiera necesidad de que fueran) puestas a prueba. Uno de los errores de Freud consiste, según Wittgenstein, en creer que descubrió la naturaleza profunda de algo, en presentar como una hipótesis científica algo que se parece bastante más a una explicación seductora, esto es, una explicación que da un relieve particular, inquietante, irracional, trágico, etc., a los hechos que explica. Wittgenstein toma como ejemplo la noción freudiana de *Urszene* (escena primordial):

A menudo su atractivo consiste en que proporciona una especie de patrón trágico a la vida propia. Todo es repetición de un mismo patrón establecido hace mucho tiempo. Como una figura trágica, que cumple los designios que las parcas le impusieron al nacer [...] Y entonces puede ser un inmenso alivio el poder mostrar que lo que sucede es que la vida sigue el patrón de una tragedia, la realización y repetición de un patrón que fue determinado por la escena primordial (Wittgenstein 1966a 51).

Freud subraya que las explicaciones que da son explicaciones que a la mayor parte de la gente le repugna aceptar: “Pero —observa Wittgenstein— si una explicación es tal que la gente siente rechazo a aceptarla, es muy probable que sea también de las que la gente se siente *impulsada* a aceptar” (Wittgenstein 1966a 43). Sin embargo,



4. Incluso en *Más allá del principio de placer*, una vez Freud ha afirmado que los sueños de los neuróticos traumáticos no se pueden ver como el cumplimiento de un deseo, en tanto el sueño nocturno los traslada a la situación patógena; aclara que lo que ocurre con la neurosis traumática posiblemente “no nos disuade de afirmar que la tendencia del sueño es el cumplimiento de un deseo” y tal vez se pueda sostener que “en este estado la función del sueño, como tantas otras cosas, resultó afectada y desviada de sus propósitos” (Freud 2003-2004 13-14).



no debe concluirse de lo anterior que el psicoanálisis no constituye una explicación de los fenómenos psíquicos, sino más bien que demuestra que las explicaciones que necesitamos en este terreno no son forzosamente explicaciones de tipo científico, en el sentido usual de término, sino unas más próximas a las de la estética. Explicar un sueño o un chiste es, según Wittgenstein, algo que se parece más a la explicación de una obra de arte que a la explicación física de un fenómeno natural.

GADAMER: CIENCIAS DEL ESPÍRITU VS. CIENCIAS DE LA NATURALEZA

Wittgenstein no desarrolla una idea de ciencia dualista en el sentido en que ya lo hizo la hermenéutica en su versión decimonónica. Dilthey, por ejemplo, había desarrollado una noción de ciencia no unitaria acudiendo para ello a la distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza y haciendo uso del comprender. Según él, la incancelable unicidad de un fenómeno social o histórico solo podría ser alcanzada mediante la comprensión; de este método harían uso las ciencias del espíritu, frente a la explicación de los mecanismos que gobiernan a los fenómenos naturales; explicar esas leyes —y su notación matemática— sería propio de las ciencias de la naturaleza. Para Dilthey a las ciencias del espíritu les es inmanente un modo de proceder y un tipo de verdad que no solo no se corresponde con las ideas de método y de verdad obtenibles desde la perspectiva de las ciencias de la naturaleza, sino que incluso se opone a ellas. El propósito de Wittgenstein en las *Lecciones sobre estética* es distinto: quiere mostrar que existe un ámbito de fenómenos, en este caso los estéticos —así como los psíquicos, los chistes, los sueños, etc.—, que no pueden ser atendidos mediante las explicaciones propias de la ciencia. Aquí las cadenas causales, las comprobaciones, etc., resultan insuficientes, más aún, no dicen nada del fenómeno a comprender. Ahora bien, este ámbito de fenómenos no es el mismo dominio de las ciencias del espíritu. Sin embargo, en sus *Lecciones sobre estética* Wittgenstein está tratando de mostrar, como ya lo había intentado Dilthey, que las explicaciones de las ciencias experimentales tienen límites, lo mismo Wittgenstein que Dilthey y, como veremos, Gadamer, se dirigen polémicamente contra la pretensión de unidad de la ciencia.

Decíamos que uno de los propósitos de Gadamer en el capítulo IX de *Verdad y método* es convertir en problema filosófico a las denominadas ciencias del espíritu y mostrar lo que caracteriza a estas ciencias frente a las ciencias de la naturaleza. Ciertamente Gadamer hace ver constantemente que, en tanto de lo que se trata es de elaborar una fenomenología del comprender que determine su dimensión ontológica, su preocupación no es precisar un procedimiento metodológico para las ciencias del espíritu o elucidar sus fundamentos teóricos. No obstante, cuando en la segunda parte de *Verdad y método* sale del análisis ontológico para introducirse en el ámbito epistemológico o, más bien, en el comprender como una tarea que

puede adquirir incluso rasgos procedimentales, muestra que las ciencias del espíritu comportan una especial posición frente a las ciencias de la naturaleza prototípicas como la física, y para ello hace uso del papel (dicho sea aquí con perdón) metodológico que en las ciencias del espíritu compete a la experiencia comprensiva, esto es, al “método de la comprensión”. Para determinar la comprensión así entendida deberemos seguir a Gadamer en ese su destacar menos el lado existencial del comprender, presente en Heidegger, y en su concentrarse en la circularidad que surge de la comprensión de textos y de fenómenos sociales (Cf. Gadamer 2007 333). Con ello quedará trabada la ontología heideggeriana de la existencia con el problema hermenéutico clásico de la comprensión en las ciencias del espíritu.

Por oposición a la ciencia de la naturaleza, que pretende que el observador se acerca a su objeto como una tabula rasa, como un investigador idealmente neutral capaz de un acceso directo a lo “dado”⁵, en las ciencias del espíritu no es ni realizable ni deseable el ideal de neutralidad y distancia frente al objeto de investigación, porque solo desde un horizonte de sentido, de comunidad y pertenencia, se hace visible el objeto de estudio. Mientras en las ciencias de la naturaleza la tradición y el sentido articulados lingüísticamente que constituyen al investigador deben ser excluidos por mor de la objetividad del conocimiento, en las ciencias del espíritu esa tradición y los intereses que ella supone determinan el aspecto bajo el cual puede ser “objetivada” la realidad, es decir, son las condiciones que hacen posible la experiencia que reclama objetividad. Toda pregunta de las ciencias del espíritu debe verse como el preguntar de una tradición que es fundamentalmente cambiante, es decir, situado en un lugar concreto:

¿Qué es lo que subyace a todo esto? Evidentemente en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un ‘objeto idéntico’ de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza, donde la investigación va penetrando cada vez más profundamente en ella. En las ciencias del espíritu el interés investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses. Solo en la motivación del planteamiento llegan a constituirse el tema y el objeto de la investigación. La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto. Esto es lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza (Gadamer 2007 353).

De ahí que uno no pueda hablar de un “objeto idéntico” en ciencias del espíritu, como si se puede en las ciencias experimentales modernas, y que incluso un mismo objeto de conocimiento se aborde de las maneras más diversas.



5. “[L]a ciencia moderna, que hace suyo este lema [del rechazo de la tradición y de los prejuicios], sigue así el principio de la duda cartesiana de no tomar por cierto nada sobre lo que quepa alguna duda, y la concepción del método que tiene en cuenta esa exigencia” (Gadamer 2007 338).



Ahora bien, mientras las ciencias experimentales explican los fenómenos a través de relaciones causales, las ciencias del espíritu comprenden su sentido. ¿Qué puede significar comprender el sentido de un texto o de un fenómeno social? Según Gadamer, la comprensión tiene un carácter circular e hipotético. Desde la perspectiva de que dispone, es decir, desde su tradición y sus prejuicios, el intérprete hace una proyección preliminar de sentido del texto o del fenómeno social como un todo: “El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado” (Gadamer 2007 336). Tras penetrar en los detalles de lo que está estudiando, esa proyección preliminar es revisada, se consideran propuestas alternativas y se plantean nuevas proyecciones. La comprensión es un proceso inconcluso de proyecciones y retroproyecciones de sentido entre el intérprete y “la cosa misma”. Este proceso circular de comprensión de las partes en términos de un sentido proyectado del todo, y de revisión de este último a la luz de una investigación más detallada de las partes, tiene como finalidad la consecución de una unidad de sentido: una interpretación del todo en el que pueda quedar articulado sin violencia un detallado conocimiento de las partes. Con ello, las ciencias del espíritu ganan un modo de acceso a su ámbito objetual fundamentalmente distinto al de las ciencias experimentales.

Las ciencias del espíritu ganan también un tipo de objetividad distinto al de las ciencias de la naturaleza. El criterio de objetividad que gobierna el proceso interpretativo viene asegurado, según Gadamer, por la permanente revisión y reproyección de las proyecciones de sentido que se confrontan con las cosas mismas; es decir, la objetividad la asegura la corroboración o certificación de la interpretación inicialmente proyectada (o ya reproyectada), a la luz del material que estamos trabajando. Las precomprensiones arbitrarias (“los prejuicios que imposibilitan la comprensión”) que derivan del propio contexto cultural del intérprete, solo se muestran a sí mismas como arbitrarias al “chocar” con aquello que se está analizando. La imposibilidad de trasladar determinadas concepciones y creencias a contextos culturales apartados del mundo cultural del intérprete, se haría evidente mediante una penetración más detallada en el sentido de lo que se está estudiando. Penetrar en un contexto de sentido significa dejar que dicho contexto hable, pues solo así la interpretación puede confirmarse en su adecuación o cuestionarse por su arbitrariedad. También significa abrirse a percibir y a comprender las diferencias de ese horizonte de tal manera que el intérprete pueda proyectar un sentido que no le haga violencia a “la cosa”. Pero tal apertura no puede consistir en que el intérprete se despoja a sí mismo de todas las precomprensiones y prejuicios. Esto es una imposibilidad lógica —la idea de un intérprete sin tradiciones ni prejuicios, es decir, sin lenguaje—.

Toda interpretación está ligada necesariamente a precomprensiones y a prejuicios. El problema de la comprensión no estriba en que uno se acerque al ámbito objetual con una estructura de prejuicios, sino en la imposición inconsciente de esa estructura y en la arbitrariedad y violencia que ello entraña para la interpretación adecuada de un horizonte de sentido extraño. Sin embargo, si el intérprete se abre a “la cosa”, advertirá su propia estructura de prejuicios en el curso de la actividad interpretativa. En el proceso de interpretación mismo su estructura de prejuicios irá cobrando gradualmente claridad.



**LAS EXPLICACIONES ESTÉTICAS Y LA COMPRESIÓN DEL SENTIDO
COMO PROCESOS INCONCLUSOS.**

La explicación estética es, para Wittgenstein, una que llega de golpe y que lo ilumina todo, pero por un momento; no es una explicación absoluta o definitiva. Los fenómenos que nos interpelan no pueden ser resueltos de una vez y para siempre, porque no existe *el* problema estético, sino *los* problemas y porque puede ser que a un demandante una interpretación le satisfaga, pero a otro no. Quizás la explicación estética se defina mejor como una actividad, como una práctica: explicar un fenómeno estético es un proceso inacabado de aclaraciones de distinta naturaleza, para distintas personas, en distintos periodos y en diferentes situaciones. El intérprete encontrará descanso cada vez que llegue, tras la perplejidad, a un estadio de interpretación; pero siempre habrá de estar alerta, pues no hay una dimensión interpretativa definitiva. Porque si de lo que depende una explicación estética es de que satisfaga a quien la solicita y si tal satisfacción varía según distintos individuos y momentos, se sigue que el trabajo interpretativo siempre será incompleto: siempre se resistirá a una solución final o a una comprensión completa. Además, la interpretación es cambiante, porque siempre invoca procesos creativos, es decir, imaginativos, y no reproductivos; el intérprete siempre ha de hacer uso del ingenio, de la “inspiración” (Cf. Connolly 1986 273ss.).

En un sentido similar Gadamer afirma que el círculo hermenéutico no puede ser “superado” en una interpretación final y completa del fenómeno estudiado. Considera que uno de los errores de Schleiermacher y Dilthey fue pensar que, por ejemplo, un texto podía ser completamente comprendido. La teoría de Schleiermacher de la “adivinación” según la cual el intérprete se imagina a sí mismo completamente dentro del autor y desde aquí resuelve todas las características extrañas y sorprendentes del texto, apunta en el sentido de una comprensión definitiva del fenómeno estudiado. De ahí la afirmación de la hermenéutica decimonónica de acuerdo con la cual “hay que entender a un autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo”. En cambio, para la hermenéutica de Gadamer no cabe algo así como *la* interpretación correcta, la interpretación en sí, por así decir. Si la interpretación es



siempre una mediación hermenéutica entre distintos contextos de sentido y si la “situación inicial”, la “situación hermenéutica” siempre cae prisionera del movimiento de la historia, no tiene sentido la idea de una interpretación definitivamente válida. “Cada época tendrá que entender la tradición escrita a su modo... Basta decir que se entiende siempre de un modo distinto si es que se entiende” (Gadamer 2007 381).

**EL LUGAR DE LAS EXPLICACIONES ESTÉTICAS Y DE LAS CIENCIAS
DEL ESPÍRITU CON RELACIÓN A LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA.**

Según Gadamer, como las ciencias de la naturaleza deben excluir el contexto de sentido del que surgen y como, para desarrollar tal propósito, han de servirse de métodos o procedimientos artificiales, ellas comportan un *estatus* muy inferior al de las ciencias del espíritu. Esto porque estas últimas al ocuparse de la interpretación de textos o de acciones humanas se sirven de un método (el de la comprensión) que no es en modo alguno artificial, sino la forma reflexiva de esa comprensión o interpretación que el estar-en-el-mundo o ser-en-el-mundo (Heidegger) en que consiste la existencia humana o el *Dasein* humano implica ya de por sí. En virtud de ese su “método”, es decir, en virtud de la “comprensión” como método, las ciencias del espíritu exceden con mucho la noción de método que implican las ciencias experimentales modernas y quedan en un sitio distinto a estas: las ciencias experimentales representan un tipo peculiarmente reducido de experiencia, el cual tiene desde luego su función precisamente en el contexto de sentido de un mundo —o en el que contexto de sentido en que consiste el mundo— que las ciencias del espíritu tratan de entender. Queda en un sitio distinto el tipo de experiencia y el concepto de experiencia.

En un sentido similar Wittgenstein hace patente que el recurso a la comparación, es decir, poner las cosas unas al lado de otras, sirviéndose de ejemplos diferentes, de descripciones diferentes, con el objeto de que algo encaje, haga *click*, satisfaga, de tal manera que el que recibe la explicación esté dispuesto a decir “ahora sé por qué eso me producía este efecto”, “ahora entiendo por qué esto me causaba esta sensación” o cosas del mismo género, el recurso a la comparación, digo, tampoco es artificial, sino la forma reflexiva de algo que en su vida cotidiana los hombres siempre están haciendo. Wittgenstein concede que la explicación en la que nos representamos la totalidad de los hechos en una disposición legible y esclarecedora a la vez, “designa nuestro modo de representación, la manera como vemos las cosas” en nuestra vida diaria.

Según Wittgenstein, como vimos, hay problemas como los estéticos, para los que las explicaciones de las ciencias de la naturaleza son insuficientes; estos problemas, ya lo hemos anotado, no se corresponden con el ámbito de conocimiento que representan las ciencias del espíritu. Sin embargo, cabe preguntarse si el proceder que describe Wittgenstein para tratar ciertas perplejidades estéticas no puede

arrojar luz sobre el tipo de explicaciones que tenemos que dar en ciencias sociales. Brevemente, en lo que queda de este artículo nos ocupamos de esta cuestión.

OBSERVACIONES FINALES:

LA PROBLEMÁTICA DE LAS CIENCIAS SOCIALES.

Antes de terminar quisiera dejar sugeridos algunos puntos en los que me parece que la contribución de las *Lecciones sobre estética* de Wittgenstein a las ciencias sociales es especialmente importante; ello lo haré continuando por la vía de una analogía, si quiera implícita, con la hermenéutica filosófica. Pienso que por aquí se puede continuar una comparación entre Wittgenstein y Gadamer.

- A. Desde la perspectiva que se configura en las *Lecciones sobre estética* (desde el último Wittgenstein), el análisis del lenguaje pierde gran parte de su significación para una lógica de la ciencia, significación que pretendía tener en el *Tractatus*, es decir, ya no delimita el ámbito de las ciencias de la naturaleza. En lugar de eso, el análisis del lenguaje ordinario, al elucidar las gramáticas de las formas de vida, adquiere una especial significación para las ciencias sociales en un doble sentido.

En primer lugar, arroja luz sobre lo que se puede entender por acción social. La conexión interna del lenguaje con su uso y con la práctica en general, con el saber cómo hacer ciertas cosas, Wittgenstein la hace notar al examinar el proceso de socialización de un niño dentro de una cultura⁶. En el proceso de socialización se enseña al niño a realizar *esas* actividades, a emplear *esas* palabras, y a reaccionar de *ese* modo a las palabras del otro. El niño domina un lenguaje en el momento en el que ha aprendido a hacer ciertas cosas del modo común en que se está de acuerdo en hacerlas. Al aprender un lenguaje, el niño se implica en prácticas comúnmente aceptadas y aprende criterios comúnmente aceptados para la ejecución de esas prácticas, aprende a hacer ciertas cosas del modo en que se deben hacer. Tales usos del lenguaje y manifestaciones de la acción en los que los individuos se implican remiten a una pluralidad de sistemas de referencia o “juegos de lenguaje” en los que la realidad es pre-interpretada. Ahora bien, Wittgenstein se percató no solo de que las expresiones solo tienen sentido dentro los diversos “juegos de lenguaje”, sino también de que la gramática de cada lenguaje concreto expresa una determinada cultura y una determinada época (*Cf.* Wittgenstein 1966a 8). Se advierte la conexión con la acción humana: el lenguaje constituye el contexto de sentido que puede mostrar a la acción individual como *razonable* o, dicho de otro modo, la acción humana no es comprensible



6. “Si se preguntan cómo aprende un niño la palabra ‘bello’, ‘hermoso’, etc., se encontrarán como si se tratara más o menos de interjecciones... Un niño normalmente aplica primero una palabra como bueno a la comida. ¿Importaría algo si en lugar de decir ‘Esto es bonito’ dijera solo ‘¡Ah!’ y sonriera o, simplemente me frotara el estómago? Dentro del ámbito de esos lenguajes no surgen en absoluto problemas respecto a cuál es el significado de esas palabras o cuál es el objeto que realmente designan” (Wittgenstein 1966a 2).



si no se la pone en conexión con el lenguaje dentro del cual tiene lugar. En segundo lugar, la noción de lenguaje con la que Wittgenstein opera deja ver el núcleo dogmático de las formas de vida social. La lógica del lenguaje constituye un horizonte de insuperable imperio que está a la base de lo que denominamos sociedad. La hermenéutica filosófica, desde Dilthey, puede sentirse confirmada por este Wittgenstein que frente a la universalidad monológica de los lenguaje construidos, subraya lo insuperable de la tradición lingüística dentro de la cual la vida humana tiene lugar.

- B. Además, las ideas de Wittgenstein en torno al lenguaje permiten elucidar el modo en que la acción social se hace accesible a la comprensión (*Verstehen*) de un intérprete social. Wittgenstein sugiere que el comportamiento humano no obedece a leyes, sino que tiene un sentido y que el sentido no es algo que descubrimos como se descubre una ley o que podamos describir, sino solo comprender. Para comprender una expresión, el analista se ve remitido, en última instancia, a la situación de aprendizaje misma: “Una cosa que debemos hacer siempre cuando se discute sobre una palabra es preguntar cómo fue enseñada. Esto, por una parte, destruye una multitud de concepciones equívocas y, por otra, proporciona un lenguaje primitivo en que se usa la palabra. Aunque este no sea el lenguaje que se utiliza a los veinte años, sí se consigue con ello una primera aproximación al tipo de juego de lenguaje que se va a jugar.” (Wittgenstein 1966a 1-2). El planteamiento de Wittgenstein, como aparece aquí expuesto, implica, para una lógica del *Verstehen*, una relación estrecha entre la comprensión de un lenguaje y la repetición virtual de los procesos de socialización. En este aspecto, como en muchos otros, coincide con Peter Winch (*Cf.* Winch 1970a). Para aprehender una cultura extraña, sería menester algo similar a la socialización en la comunidad de lenguaje de la que se trata. “Comprender” un lenguaje significa “dominarlo”, haber adquirido ciertas habilidades, y para “dominarlo” el intérprete requeriría “socializarse”, “ejercitarse” en él.

Gadamer, por su parte, pone a la base el hecho de que tanto el intérprete como la sociedad estudiada dominan en cada caso un contexto de sentido, un lenguaje, y que de lo que se trata es de la obtención de un entendimiento entre ambos, de un “diálogo”: “*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’ en el diálogo*” (Gadamer 2007 376-377). El dominio de un contexto de sentido es un acto vital y tal dominio es la precondition para el entendimiento con otra cultura en el “diálogo”. Lo que debe hacer el intérprete no es, para

Gadamer, comprender un contexto de sentido socializándose en él, sino alcanzar un entendimiento con tal comunidad mediante una conversación. El intérprete podría participar de la comunidad que estudia, pero no con la finalidad de interiorizarla, sino con el propósito de dialogar con ella. En esa medida, queda rechazada la “socialización” en una cultura como metodología comprensiva.

C. Moore refiere que, a propósito de *La rama dorada* de Frazer (Cf. Frazer 2009), dos de los aspectos que Wittgenstein quería destacar eran los siguientes:

- (1) Que es un error creer que hay siempre una razón, y solo una, que lleva a la gente a actuar de una manera particular, un motivo que es *el* motivo. “Puso como ejemplo de este tipo de error, la afirmación de Frazer al hablar de la Magia de que cuando los primitivos punzan la efigie de una determinada persona, creen que han herido a la persona en cuestión. Dijo que no siempre sostienen los primitivos esa ‘creencia científica falsa’”.
- (2) El error, directamente ligado al primero, que consiste en suponer que *el* motivo consiste en llegar a un resultado útil. “Puso como ejemplo de este error la suposición de Frazer de que ‘la gente en cierto estadio considera útil matar a una persona para obtener una buena cosecha’” (Moore 1955 19).

Por lo menos dos consecuencias se pueden extraer de este planteamiento en lo tocante a las ciencias de la sociedad. En primer lugar, Wittgenstein polemiza con el cuadro implícito de Frazer que evidencia la larga evolución de la humanidad: partiendo de la magia y de la religión, la especie humana alcanza la edad de la ciencia. Si se sigue este cuadro evolutivo, se puede pensar, como lo hace Frazer, que la magia y la religión son ciencia errónea, técnica inadaptada, representaciones falsas de la física de las cosas: falsa física, falsa medicina, etc.

Para Wittgenstein, como para Peter Winch (Cf. Winch 1970b), la magia y la religión no pueden ser colocadas en el mismo plano que la ciencia y ser comparadas con ella a título de “estadios” anteriores de la evolución. Más bien, ocurre que magia y ciencia son dos modos de ver el mundo y que una de las diferencias entre ambas consiste en que mientras en la visión científica del mundo hay progreso, en la visión mágica no lo hay. La magia no tiene dirección en su desarrollo.

En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, que podemos estar convencidos de que *no comprendemos* nada de la mentalidad mágica si la ponemos en paralelo con la ciencia, es decir, si proyectamos nuestra visión científica del mundo sobre la visión mágica o religiosa del mundo. Una de las cosas que resulta inadmisibles para Wittgenstein es que se





exponga a la magia, por así decir, como una tontería. Sugiere que una conclusión como esta (la de Frazer) es un indicio de una incomprensión casi total del fenómeno estudiado, y tal incomprensión es atribuible al hecho de que el cientificismo termina por considerar las creencias mágicas o religiosas como una mentalidad pre-científica. Es un error, en fin, acercarse a una cultura considerando que la humanidad ha llegado a resolver mediante la ciencia *los mismos* problemas que se había esforzado por resolver mediante la magia y la religión. Formulado en términos de Gadamer diríamos que el cientificismo comporta prejuicios que nos vuelven sordos al fenómeno estudiado.

BIBLIOGRAFÍA

- BOUVERESSE, J.** *Wittgenstein reads Freud. The myth of the unconscious.* United Kingdom: Princeton University Press, 1991.
Wittgenstein y la estética. Valencia: Universidad de Valencia, 1993.
- CONNOLLY M. J.** “Gadamer and the author’s authority: a Language-game approach”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 44/3 (1986): 271 – 277.
- FRAZER, J. G.** *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* New York: Cosimo Classics, 2009.
- FREUD, S.** “La interpretación de los sueños”, *Obras completas de Sigmund Freud.* Buenos Aires: Amarrortu, 1976.
“Más allá del principio de placer”, *Obras completas de Sigmund Freud.* Buenos Aires: Amorrortu, 1992. 1 – 62.
“El chiste y su relación con el inconsciente” en *Obras completas de Sigmund Freud.* Buenos Aires: Amarrortu, 1991.
- GADAMER, H.** *Verdad y método.* España: Ediciones Sígueme, 2007.
- HEIDEGGER, M.** *Ser y tiempo.* Santiago de Chile: Editorial Trotta, 2003.
- LAWN, C.** *Wittgenstein and Gadamer: towards a post-analytic philosophy of language.* Great Britain: British Library Cataloguing-in-publication data, 204.
- MOORE, G. E.** “Wittgenstein’s Lectures in 1930-33”, *Mind New series* 64/253 (1955): 1 – 27.
- RHEES, R.** “Introduction to a Conversations on Freud”, Wittgenstein, L., *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief,* Barret, C. (ed.). California: University of California Press, 1966.
- RYLE, G.** “Ludwig Wittgenstein”, *Analyses* 12/1 (1951): 1 – 9.
- WINCH, P.** “The Idea of a Social Science and its Relation to the Philosophy”, *Rationality: key concepts in the social science,* Wilson, B. (ed). Oxford: Basil Blackwell, 1970a. 41 – 52.
“Understanding a primitive society”, *Rationality: key concepts in the social science,* Wilson, B. (ed). Oxford: Basil Blackwell, 1970b.





WITTGENSTEIN, L. "Lectures and conversations on aesthetics", *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*, Barret, C. (ed.). California: University of California Press, 1966a. 1 - 40.

"Conversations on Freud", *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*, Barret, C. (ed.). California: University of California Press, 1966b. 41 - 52.