



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Betancur García, Martha Cecilia
Understanding Human Pain. The Asymmetry Between the First and the Third Person
Tópicos (México), no. 64, 2022, September-December, pp. 79-117
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v640.2010>

Available in: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323074130003>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's webpage in [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

UNEP
[redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Scientific Information System Redalyc
Network of Scientific Journals from Latin America and the Caribbean, Spain and
Portugal

Project academic non-profit, developed under the open access initiative

<http://doi.org/10.21555/top.v640.2010>

Understanding Human Pain. The Asymmetry Between the First and the Third Person

Comprender el dolor humano. La asimetría entre la primera y la tercera persona

Martha Cecilia Betancur García
Universidad de Caldas
Colombia
martac.betancur@ucaldas.edu.co

Recibido: 16 - 06 - 2020.

Aceptado: 17 - 08 - 2020.

Publicado en línea: 13 - 08 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

One of the most significant contributions of the application of the analytical method in Wittgenstein's later work consists in the differentiation of the grammatical, semantic, and pragmatic structure of statements in the first and in the third person which express the feelings and experiences of human beings. His analysis aims to show the difference in meaning and understanding between statements of the form "I am depressed" and "Arthur is depressed". This paper is oriented to show the theoretical implications of Wittgenstein's study, which validates and legitimizes the specificities of psychiatry and psychology as sciences of different types from that of natural sciences, which are configured according to different language games and require interpretive observation and understanding of the significant expressions of the affective life of human beings, such as language, actions, and symbolic figures. With this analysis, Wittgenstein opens a communication channel between analytical philosophy and hermeneutics for the studies of human beings.

Keywords: asymmetry between the first and the third person; expressions of pain; egocentric posture; interpretive observation; understanding.

Resumen

Uno de los aportes más significativos de la aplicación del método analítico en la obra tardía de Wittgenstein consiste en la diferenciación de la estructura gramatical, semántica y pragmática de los enunciados de primera y tercera persona que expresan los sentimientos y las vivencias del ser humano. Su análisis intenta demostrar la diferencia en significado y comprensión entre los enunciados de la forma "estoy deprimido" y "Arthur está deprimido". Este artículo está orientado a mostrar las implicaciones teóricas del estudio de Wittgenstein, que permite validar y legitimar las especificidades de la psiquiatría y la psicología en cuanto ciencias de distinto tipo a las ciencias naturales, que se configuran en medio de juegos de lenguaje distintos, y las cuales requieren de la observación interpretante

y la comprensión de las expresiones significativas de la vida afectiva del ser humano, como son el lenguaje, las acciones y las figuras simbólicas. Con este análisis, Wittgenstein abre un canal de comunicación entre la filosofía analítica y la hermenéutica para los estudios del ser humano.

Palabras clave: asimetría entre primera y tercera persona; expresiones de dolor; postura egocéntrica; observación interpretante; comprensión.

Este artículo tiene por objeto demostrar las implicaciones epistemológicas del análisis de la diferencia entre los enunciados de primera y tercera persona realizado por Wittgenstein. El problema en juego es interesante porque se ocupa de la manera en que pueden abordarse el conocimiento de la vida psíquica y espiritual del ser humano, y del lenguaje en esta que se expresa. Puede afirmarse, siguiendo la teoría de Wittgenstein,¹ que la clarificación de la asimetría ofrece recursos adecuados para avanzar en la comprensión y el conocimiento del hombre, pues muestra la riqueza a que da lugar el entrecruzamiento entre las dos vías del conocimiento si no se entienden de manera excluyente: la vía de la observación interpretante y de la autocomprensión. La primera vía fue aclarada por Wittgenstein, quien además hizo aportes al análisis de la comprensión y la interpretación. Los análisis del filósofo tienen implicaciones para entender las especificidades de la psicología y la psiquiatría, tales como la legitimación de la idea de que es posible acceder a la comprensión del dolor psíquico y espiritual del ser humano mediante la interpretación del contexto en el cual se expresa. Con el fin de aclarar este planteamiento, aplicaremos algunos elementos a la película *Guasón*.² Cabe señalar, además, que Ricœur retoma y prosigue el desarrollo de estas ideas mediante el entrecruzamiento entre el análisis y la interpretación.

¹ El trabajo se apoya especialmente en dos obras de Wittgenstein: las *Investigaciones filosóficas* y *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*.

² Cfr. Phillips y Scott (2019). La película ganó el León de Oro en el Festival Internacional de Cine de Venecia y obtuvo once nominaciones a los premios Óscar. Joaquin Phoenix recibió la estatuilla al mejor actor protagónico.

La argumentación sigue el siguiente proceso: presento el contexto de la teoría de los juegos de lenguaje; hablo de la asimetría entre la primera y la tercera persona; presento las críticas a la tradición; finalmente, trato la observación interpretante y la comprensión del dolor humano.

1. Teoría de los juegos del lenguaje y análisis de la ciencia

La teoría de la obra madura de Wittgenstein (*II. FF.*, I, §§ 18, 19 y 23) acerca de la multiplicidad de los juegos de lenguaje tiene implicaciones para el análisis y la comprensión de la diferencia entre las ciencias. Mediante el análisis de diversos tipos de enunciados, Wittgenstein encuentra diferencias radicales entre la matemática, las ciencias naturales, la antropología y la psicología. La primera observación de Wittgenstein es que la comprensión de un lenguaje implica la comprensión de la forma de vida en medio de la cual este se da (cfr. Kenny, 1995, p. 146); la comprensión del lenguaje se da en un contexto. Asistimos en el mundo a la práctica de múltiples juegos de lenguaje, cada uno de los cuales se desenvuelve en un contexto, en una forma de vida. Estar en un juego de lenguaje es participar de una actividad, es “estar en una determinada actitud o en una determinada forma de vida” (Hadot, 2009, p. 89).

La diferencia entre juegos de lenguaje bien puede ser aplicada a la ciencia. Si bien los juegos de lenguaje de la ciencia en general tienen rasgos comunes, o, como diría Wittgenstein, parecidos de familia, también es cierto que el filósofo halló diferencias importantes entre diversas ciencias que impiden reducir las unas a las otras y hacer a todas las mismas exigencias. El lenguaje de la matemática en cuanto ciencia se desarrolla en medio del contexto de teorías, definiciones y ejercicios que los científicos han ido construyendo y que se aplican en múltiples ocasiones en el mundo de la vida y en el lenguaje ordinario. También las ciencias naturales se han constituido en medio de la construcción de un juego de lenguaje cargado de principios, teorías, leyes, fórmulas y conceptos, todos los cuales pueden aplicarse a diversas esferas de la realidad. El problema respecto a la ciencia natural y a la matemática consiste en la pretensión de imponer a las demás ciencias, especialmente a la psicología y las ciencias sociales, las condiciones de su quehacer científico, pasando por alto sus diferencias de funcionamiento. En su obra madura, Wittgenstein subrayó la necesidad de tener en cuenta las peculiaridades de la psicología y de otras ciencias, así como la imposibilidad de reducirlas a las condiciones de la ciencia natural. Los últimos párrafos de las *Investigaciones* cierran con la siguiente conclusión:

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 todo caso más bien con el de ciertas ramas de la matemática. Teoría de conjuntos). En efecto, en psicología existen métodos experimentales y *confusión conceptual*. (Así como en el otro caso mencionado existen confusión conceptual y métodos de demostración). La presencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; cuando en realidad problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse. Para la matemática es posible una investigación totalmente análoga a nuestra investigación de la psicología. Es tan poco una investigación *matemática* como la otra lo es psicológica. En ella no se calcula, por lo que no es, por ejemplo, logística. Podría merecer el nombre de una investigación de “los fundamentos de la matemática” (Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 15, p. 525).

Wittgenstein delimita el carácter filosófico de la investigación, proclama el análisis del lenguaje y de los fundamentos de la ciencia, distingue a la psicología de la matemática y la ciencia natural, y sentencia su esterilidad actual. Afirma que su equiparación a la física y a la ciencia natural la incapacita para resolver los problemas que le son propios, pues la somete a la metodología y los criterios de las ciencias experimentales: “problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse”. Diagnostica que la psicología ha seguido un camino equivocado que la paraliza para avanzar en el conocimiento; es la ruta del positivismo y el conductismo, pero también de otras teorías, como el mentalismo. Wittgenstein sugirió también estas ideas cara a la antropología en una crítica a *La rama dorada* de Frazer. La crítica es entonces a la obsesión por la búsqueda de la generalidad apresurada y la uniformidad, que desconoce los diversos tipos de ciencias.

La consideración del enfoque pragmático tiene consecuencias para la comprensión de las ciencias y la epistemología. Cabe subrayar tres ideas del enfoque pragmático de Wittgenstein: 1) el significado de los enunciados está ligado al contexto en el cual se usan; es el uso el

que determina el significado: “no se comprende el lenguaje en sí, se comprende tal juego de lenguaje determinado, situándose uno mismo en tal juego [...]. Cada juego funciona según modos y reglas propias” (Hadot, 2007, p. 87). 2) El lenguaje prototípico a partir del cual se construye el sentido es el de la vida cotidiana, el lenguaje ordinario. Y 3) no es posible reducir la riqueza y la multiplicidad del lenguaje a una esencia común, pues el lenguaje nace en el suelo social, cambia, se desarrolla y da origen a distintos juegos: “Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes” (Wittgenstein, *II. FF.*, I, § 18).

Wittgenstein emprende el análisis de la psicología en el marco filosófico del análisis de la naturaleza del lenguaje y de la descripción de los conceptos en relación con el contexto. Ubicado en la filosofía de la psicología, aborda el estudio en relación con su funcionamiento en el lenguaje ordinario; “no lo hace de modo abstracto, sino plenamente conectado con la actividad humana, vinculado así al plano del sentido con la acción humana” (Gil de Pareja, 1992, p. 74). Estos conceptos tienen su suelo originario en la acción humana, en medio del mundo social, donde se tejen y se desarrollan. Es en el juego de lenguaje que le es más propio, el lenguaje de la interacción humana, donde se debe esclarecer el significado de los conceptos psicológicos. Además, “su indagación se centra en una consideración gramatical del uso de los términos y los enunciados psicológicos tal como aparecen en el lenguaje ordinario” (Gil de Pareja, 1992, p. 75). El objetivo de Wittgenstein consiste en realizar el análisis descriptivo de la gramática de estos enunciados y conceptos. Es un estudio de la semántica de la ciencia³ que tiene repercusiones epistemológicas y metodológicas, que aborda el campo amplio de las actividades y las operaciones mentales del ser humano, que se enmarca en la filosofía de la psicología y se adentra en la forma en que puede entenderse la investigación acerca de la vida psíquica.

La repercusión más destacada es la crítica a las posiciones científicas y epistemológicas reconocidas hoy con el nombre de “naturalización de la conciencia” (Moreno, 2011, p. 186) y que gozan de gran influencia

³ “[...] No pretendo una clasificación de conceptos psicológicos. Su finalidad es solo poner al lector en situación de ayudarse ante confusiones conceptuales)” (Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 11, p. 473).

en los estudios de la vida psíquica en cuanto se han desarrollado del lado del cientificismo epistemológico, la neurología y algunos sectores de la psicología científica. Las siguientes secciones del trabajo se dirigen al desentrañamiento de ese debate para considerar, al final, sus consecuencias en el desarrollo de nuevas perspectivas epistemológicas, las cuales también van tomando fuerza. La naturalización de la conciencia es una tendencia teórica que defiende la necesidad de emplear un tratamiento naturalizado para alcanzar un conocimiento científico y filosófico adecuado de la conciencia. Naturalizar la conciencia significa dos cosas: primero: “transformarla en algo analizable en términos científicos. Segundo: tratar a los procesos mentales que soportan la conciencia de tal manera que puedan ser explicados en términos físicos (fisicalismo)” (Moreno, 2011, p. 186). Esta perspectiva es desarrollada, entre otros, por destacados científicos como Crick, Penrose (1994), Churchland (1994) y Edelman (2004). Si bien la naturalización de la conciencia es un recurso adecuado para ofrecer una explicación causal acerca de la influencia de algunos procesos fisiológicos del cerebro en los estados y situaciones de la vida psíquica, dicha explicación es meramente parcial e incapaz de dar cuenta de manera integral de la complejidad que la caracteriza.

Para Crick, los procesos mentales deben ser reducidos y explicados en términos de procesos cerebrales, pues el avance en estos estudios “permite ahora comprender la conciencia o el alma humana desde un punto de vista científico” (Moreno, 2011, p. 186).⁴ Él afirma: “La hipótesis revolucionaria es que ‘Usted’, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas” (Crick, 2003, p. 3). El autor reduce las operaciones volitivas, afectivas e intelectuales del ser humano al funcionamiento de neuronas y moléculas. Confunde el hecho de que, si bien las operaciones de la vida psíquica son posibles gracias al funcionamiento del cuerpo y del cerebro, esta es una condición necesaria pero no suficiente, y se equivoca en el intento de explicar las características de dicha vida psíquica, que emerge con una dinámica,

⁴ La tendencia a la naturalización de la mente se nutre del principio de Quine de la unificación del método científico, que reduce el estudio de la mente, el significado y el conocimiento a su explicación en cuanto propiedades de la conducta emergentes de fenómenos de la naturaleza. Cfr. Quine (1984).

unas características y una lógica propias, con la lógica y el modelo del funcionamiento físico del cerebro.

2. Asimetría entre la primera y la tercera persona

Wittgenstein planteó la necesidad de distinguir entre el uso de la primera persona y la tercera en relación con los verbos psicológicos (cfr. Hacker, 1998, p. 84). Esta distinción conduce a la diferencia, respecto a las situaciones mentales, entre el conocimiento del propio caso y el del mundo exterior o la situación de los otros. Formuló el problema en torno a la sensación de dolor, pues es una de las sensaciones más propias e íntimas, pero se puede extender a las demás vivencias afectivas, esto es, estados mentales que en primera persona expresan la vivencia que cada quien “siente” y en tercera persona describen la observación acerca de la sensación o la vivencia de otro semejante. Se trata de la diferencia entre “tengo dolor de cabeza” y “Arthur tiene dolor de cabeza”, las cuales significan de distinta manera. Esta distinción conduce a la diferencia entre el conocimiento que el sujeto tiene de su propio dolor y la comprensión del dolor ajeno.

El tratamiento de esta inquietud por parte de Wittgenstein se asienta en la forma en que funciona la situación en la vida cotidiana y el lenguaje en que se realiza (cfr. *OFP*, § 62): ¿Cómo sé en la vida cotidiana que tengo dolor de cabeza? Y, ¿cómo sé que Arthur tiene dolor de cabeza? El primer saber no es observacional en el mismo sentido que el segundo. Yo sé que tengo dolor porque lo siento; en cambio, sé que Arthur tiene dolor porque se lleva las manos a la cabeza y expresa que tiene dolor: en el contexto soy capaz de observar e interpretar sus gestos y su lenguaje. En la primera persona, en mi propio caso, sentir equivale a saber que lo tengo; aquí conocer es saber: no necesito someterme a una prueba u observación empírica, simplemente sé que lo tengo. Precizando la idea, el filósofo considera que en este caso no es adecuado el verbo “conocer”, pues no “conozco” que tengo dolor en el mismo sentido en que “conozco” el dolor, la enfermedad o la tristeza del otro; usó el verbo *wissen*, ‘saber’, en estos casos, para diferenciarlo de “conocer”.⁵ Por otra parte, respecto a las otras personas yo sí puedo entender si tienen o no dolor, pues estamos en situación de comprender el dolor del otro.

⁵ Cfr. Wittgenstein (*II. FF.*, I, § 246).

Estas ideas aparecen formuladas en diversas obras, especialmente en los aforismos 62 y 63 de las *Observaciones sobre filosofía de la psicología*, donde traza el plan para el tratamiento de estos conceptos:

Plan para el tratamiento de los conceptos psicológicos:
Los verbos psicológicos: por el hecho de que la tercera (pero no la primera) persona del presente se identifica por medio de la observación. Oraciones en la tercera persona del presente: información; en la primera persona, expresión. (No del todo correcto) [...]. Uno conoce la posición de los miembros y los movimientos de estos. Si a uno, por ejemplo, se le pide determinarla, puede hacerlo, de manera similar a como se conoce la ubicación de una sensación (dolor en el cuerpo). El dolor distinguido de otras sensaciones por medio de una expresión característica. Esto lo hace afín a la alegría (que no es una sensación) (*OPF*, § 62).

Los verbos psicológicos son verbos que expresan estados mentales, verbos de “vivencia”, tales como sentir dolor, estar alegre, estar enamorado, odiar, tener resentimiento y temer. Las vivencias se acercan al campo motivacional y afectivo; los sentimientos y las emociones son vivencias; Wittgenstein incluye actividades como tener una convicción, creer, tener dudas, confiar y tener esperanza. Las sensaciones también son vivencias, pero existen otras más ligadas al campo afectivo; algunas vivencias, como las del dolor, se pueden localizar; sin embargo, no así las del campo afectivo, pues el temor, el amor, el odio o la alegría no se localizan en un órgano.

Un aspecto crucial de estos verbos consiste en que dan lugar a oraciones que tienen diferente forma lógica y significan de manera distinta en la primera y la tercera persona (cfr. Hacker, 1998, pp. 86-87). Aquella hecha en primera persona es una “expresión” de mi sentir o de mi emoción más que una descripción; aquella hecha en la tercera es una descripción de lo que a “él” le sucede: “Arthur está triste”, “Arthur tiene dolor de cabeza”. Estas se pueden verificar, mas no así aquellas hechas en primera persona: carece de sentido verificarla porque en ella no cabe la duda. “La primera persona no se usa sobre la base de una observación” (Gil de Pareja, 1992, p. 97), se usa para expresar el sentir o la emoción, si bien en algunos casos, de acuerdo con el contexto, puede

ser también una descripción de mi estado. Una y otra y sus diferencias se comprenden bien en el contexto.

Pueden observarse, en la película *Guasón*, múltiples enunciaciones de Arthur sobre su situación psíquica que son comprensibles en contexto; por ejemplo, a la terapeuta le comunica: “no escucha, ¿verdad? Creo que nunca me escucha en realidad. Hace siempre las mismas preguntas [...]. Sólo tengo pensamientos negativos. Pero usted no escucha” (Phillips y Scott, 2019). Aunque el mensaje es comprensible, hay una falencia en la capacidad de escucha, en la actitud de prestar atención. En diversas ocasiones, el protagonista manifiesta sus sentimientos de malestar porque se le atiende en sentido negativo para ridiculizarlo o despreciarlo, o se le niega la atención. En la obra se hacen explícitos diversos mensajes del protagonista acerca del dolor que le ocasiona el menosprecio y las consecuencias que tiene, los cuales son claramente comprensibles.

A partir de la diferencia entre los enunciados en primera y tercera persona, Wittgenstein va a plantear las siguientes tesis frente a la posibilidad de la comprensión del dolor ajeno:

1. Es distinto sentir y conocer el dolor.
2. No es cierto que el dolor sea absolutamente privado.
3. No es preciso sentir el mismo dolor que el otro para entenderlo.⁶

⁶ Estas tesis están basadas en la discusión de Wittgenstein frente a la teoría figurativa que reúne tres concepciones equivocadas sobre el lenguaje: nominalismo, referencialismo y aprendizaje ostensivo (cfr. Hacker, 1998, pp. 37-38). El nominalismo privilegia al sustantivo y desconoce la pluralidad de los elementos del lenguaje, que tiene diversos tipos de palabras que cumplen diversas funciones y significan algo distinto de acuerdo con el contexto. (cfr. *II. FF.*, I, §§ 14, 15 y 17). El referencialismo afirma que el significado de las palabras son los objetos que nombran; en términos de Arregui: “cabe decir que el objeto que la palabra representa es una idea mental, o que es un hecho o que es una cosa. En cualquier caso ha de haber ‘algo’ que sea el significado” (Vicente Arregui, 1984, p. 190). Esta teoría conduce a la cosificación. Por su parte, el aprendizaje ostensivo dice que el significado se aprende al señalar o mostrar el objeto (cfr. *II. FF.*, I, § 30). Los primeros cuarenta y ocho aforismos de las *Investigaciones filosóficas* están dedicados a estas críticas, así como a demostrar que el significado

Respecto a la primera tesis, hemos dicho que Wittgenstein afirma que la primera persona no conoce su dolor por observación empírica (en el sentido que el empirismo le ha dado al concepto de “observación empírica”); conoce su dolor simplemente porque lo siente y lo sabe. No tengo que observar frente al espejo que pongo las manos en la cabeza ni oír una expresión de mi parte para saberlo (cfr. *II. FF.*, I, § 285). Este saber no se consigue a través de la percepción según había sido concebida por Locke, pues, si se piensa bien, no existen dos formas paralelas de percepción, una interna para los objetos internos y otra externa para los objetos externos. Este sigue siendo un ídolo difícil de derrumbar.

En relación con la segunda tesis, Wittgenstein se ocupa de demostrar que ni vivencias como el dolor y los sentimientos ni el lenguaje que las expresa son privados de manera absoluta. Dedicó unos ciento cincuenta aforismos a pensar el asunto (cfr. *II. FF.*, I, §§ 243-390). El pensador “consideraba que la noción de un lenguaje privado descansa en dos equivocaciones fundamentales: una acerca de la naturaleza de la experiencia; la otra acerca de la naturaleza del lenguaje” (Kenny, 1995, p. 161). El tema de la privacidad de la sensación y la vivencia expresa un asunto gramatical: la relación de la primera persona entre “yo” y “mí” (cfr. Hacker, 1998, pp. 211-212). Carece de sentido enunciarla como oración empírica verificable, porque tampoco puede ser falsa. La consideración de la naturaleza privada del lenguaje es falsa por tres razones: porque “el dolor” no es un nombre de la sensación de dolor, de acuerdo con el modelo nombre/cosa; porque no es posible un significado ostensivo y referencial de ese lenguaje, y porque se adquiere de manera pública en el mundo social.

Observemos la reflexión de Wittgenstein:

¿Qué pasa, pues, con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo mismo puedo entender?
¿Cómo designo mis sensaciones con palabras?—¿Del mismo modo en que lo hacemos ordinariamente?
¿Están entonces mis palabras de sensaciones conectadas con mis manifestaciones naturales de sensaciones?—
En este caso mi lenguaje no es “privado”. Otro podría entenderlo tan bien como yo (*II. FF.*, I, § 256).

está determinado por el uso del lenguaje en el contexto de la acción en medio de una comunidad lingüística.

En la primera persona hay una relación entre sentir el dolor y su expresión. Al expresarlo, lo siento; por ello, “tengo dolor” es semejante al grito de dolor. sin embargo, no se confunden. La oración está ligada al sentir el dolor y lo expresa, pero no se agota en él; es una manifestación de dolor. Wittgenstein insiste en que la relación no es la del significado referencial ni del aprendizaje ostensivo. En “tengo dolor”, el dolor no es un objeto significado por el nombre que pueda ser señalado. Aquí no cabe la relación nombre-objeto; tampoco “tener” tiene el significado de la “relación de tener”, como en “tengo mil pesos en el bolsillo”, que sí puede ser una oración descriptiva. Así mismo, el aprendizaje del significado de la oración se adquiere en una situación o un contexto social antes que señalando un objeto o una conducta puntual; no se le enseña al niño “llévate las manos a la cabeza y di ‘me duele la cabeza’ cuando tengas dolor” (cfr. *II. FF.*, I, § 257).

Respecto a la tercera persona, es correcto afirmar que ella siente el dolor y lo expresa; también en el otro hay una relación entre la sensación de dolor o el sentimiento de tristeza y la expresión que se emite. Si bien es correcto que cada quien siente su propio dolor, para Wittgenstein es falso que el dolor se sienta de manera absolutamente privada, en condición de puro solipsismo, puesto que aprendemos a distinguir el dolor y la tristeza, incluso los nuestros, en medio del mundo social y público. “Solo de lo que se comporta como ser humano se puede decir que *tiene* dolor” (*II. FF.*, I, § 283). Es el mundo intersubjetivo el que nos provee de los medios lingüísticos y expresivos para comprender lo que nos pasa. Todas esas experiencias personales están mediadas por el lenguaje social. Porque el lenguaje no es privado y un tal lenguaje no existe ni es posible. Enseguida ahondaremos más en esta tesis mediante la crítica al lenguaje privado.

Tercera tesis: no es preciso sentir el dolor del otro para entenderlo. Esta tesis es epistemológica, pues afirma que yo puedo entender la vivencia de esa tercera persona a través de la observación de lo que le pasa y de la interpretación del significado del enunciado que usa, así como de los gestos que hace (cfr. *II. FF.*, I, §§ 243-244). Ella se apoya, primero, en la teoría de que el significado del lenguaje se funda y se adquiere en el uso; y, segundo, en la crítica a la teoría de que los sentires, sentimientos y emociones de los otros se conocen por la analogía con mi propia experiencia, con mi propio caso. Esto significa que el tratamiento que se da a las expresiones de dolor y de la afectividad humana en medio de las formas de vida y en el lenguaje ordinario es más adecuado

que el de la psicología científica (cfr. *OFP*, § 62) en cuanto la última está sumergida en graves errores conceptuales y metodológicos por su subordinación a los prejuicios de la metafísica moderna y, con ella, del positivismo, el conductismo y el mentalismo. Observemos esta anotación de Wittgenstein sobre el funcionamiento de estas expresiones en la vida cotidiana: “¿Qué me mueve a sentir compasión por *este hombre*? ¿Cómo se cuál es el objeto de la compasión? (La compasión, puede decirse, es una forma de convicción de que otro tiene dolor.) Tanto comprendo el dolor del otro, que me produce compasión” (*II. FF.*, I, § 287).

Las tres tesis de Wittgenstein se apoyan en la crítica a tres posiciones metafísicas heredadas de la filosofía moderna que funcionan como prejuicios del conocimiento: 1) en el plano ontológico, substancialismo y dualismo: el mundo está compuesto de sustancias (una, dos o tres); existen dos sustancias separadas e independientes que se conocen de manera distinta y separada: el pensamiento y la materia. 2) En el plano epistemológico: mientras la materia se conoce por observación empírica, a la mente se accede por introspección; las cosas del mundo se conocen por observación externa y las de la mente por observación interna; la siguiente presentación lockeana del asunto sigue latente:

Todas las ideas vienen de la sensación o la reflexión [...]. Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es la que provee a nuestro entendimiento de los materiales del pensar (Locke, 1973, libro segundo, I, § 2, p. 83).

Las ideas simples de la percepción externa e interna son los átomos o elementos básicos del conocimiento. El prejuicio de los dos tipos de percepción mantiene, sin debatir, el dualismo substancialista. 3) En el plano de la filosofía del lenguaje: nominalismo, referencialismo y aprendizaje ostensivo.

Estos postulados fueron desarrollados por la filosofía analítica, incluso en el *Tractatus* del mismo Wittgenstein, mediante la teoría del atomismo lógico, según la cual los elementos más simples del conocimiento no son ideas sino proposiciones, llamadas “elementales”, las cuales llegan hasta la realidad y la tocan. Las proposiciones constan de nombres y relaciones, donde el significado de los nombres son los referentes, los objetos a los cuales se refieren y cuyo aprendizaje se

realiza de manera ostensiva. Siguiendo a tono con la teoría de Locke y del primer Wittgenstein, Neurath (1993) diría que las proposiciones de la vida psíquica debían ser formuladas en un lenguaje fisicalista, esto es, en el lenguaje de los procesos físicos, con el fin de que cumplieran los criterios de significatividad y verificabilidad de las proposiciones científicas. Estas ideas condujeron a un paralelismo psicofísico que, junto con la postura egocéntrica, el lenguaje privado y las dos formas de percepción, constituyen los blancos centrales de la crítica de Wittgenstein a la epistemología heredada.

3. Críticas a la filosofía tradicional y a la epistemología

Como bien sabemos, en los últimos veinte años de su vida, Wittgenstein desarrolló una nueva teoría del lenguaje que da un giro completo a sus estudios, pues se orienta desde el lenguaje de la ciencia natural como modelo hacia el estudio de la comunicación humana. Recordemos las ideas nucleares de esta teoría: el significado del lenguaje no está determinado por el objeto al cual se refiere sino por el contexto social y cultural; el sentido se fundamenta en “la praxis vital humana” (Vicente Arregui, 1984, p. 125). Así como existen múltiples tipos de actividades humanas, existen múltiples juegos de lenguaje; los juegos de lenguaje se entretajan con las formas de vida que les dan sentido. El lenguaje es constituyente, es el medio a través del cual se constituyen las formas de vida. El juego de lenguaje de la ciencia natural y el de la lógica no son los únicos juegos de lenguaje ni los más importantes; el juego de lenguaje fundamental, el que funda los demás juegos, es el lenguaje ordinario, el de la vida pública, social e intersubjetiva del ser humano. Los distintos juegos de lenguaje no deben confundirse ni imponer sus criterios.

En este marco teórico, la filosofía consiste en el análisis de los conceptos y los enunciados de la filosofía y la ciencia, en la descripción de los usos lingüísticos y en la clarificación del mal uso del lenguaje en la metafísica. El aporte del análisis crítico de la filosofía es esclarecedor y terapéutico; dice Wittgenstein:

¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que solo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando solo pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos

y dejamos libre la base del lenguaje sobre el que se asientan (*II. FF.*, I, § 118).

Parece haber una clara referencia de Wittgenstein a la metáfora cartesiana que abrió el camino a la destrucción del edificio del conocimiento para construir uno nuevo sobre cimientos nuevos. El edificio construido no resultó ser otra cosa que una urbe de castillos en el aire, que tuvo gran impacto en la filosofía y que Wittgenstein se dispone a derribar mediante la clarificación del lenguaje. La metáfora que propone el pensador para mostrar los frutos del análisis es contundente: “Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Estos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento” (*II. FF.*, I, § 219).

El ejercicio de clarificación filosófica da como resultado el debate a concepciones metafísicas clave de la filosofía tradicional, cuyas nociones debemos comprender en red porque configuran los fundamentos metafísicos, epistemológicos y de estudios del lenguaje, que conducen a la filosofía y a la ciencia por un camino incorrecto. Cabe afirmar que buena parte de la filosofía de la ciencia y la mente, así como de la epistemología y otras ciencias, aún persisten en estos problemas en cuanto no consiguen someter a crítica los fundamentos que les sirven de soporte (cfr. Kenny, 2000, p. 31).⁷ Las críticas se entrecruzan, pero no deben confundirse. Enseguida vamos a centrarnos en el paralelismo psicofísico y la postura egocéntrica, más ligados al asunto epistemológico.

La perspectiva egocéntrica es la postura filosófica que basa la investigación sobre el conocimiento y la existencia en la reflexión de la primera persona; Ryle la denomina “doctrina del acceso privilegiado” (1975, p. 18); fundada por Descartes en el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*, considera que el “yo pienso” es la primera certeza absoluta del conocimiento y el fundamento de todo lo demás (Descartes, 1980, pp. 224-225). Da origen a la filosofía de la conciencia o de la inmanencia, donde se entiende el pensamiento como substancia

⁷ Al respecto, afirma Kenny (2000, p. 31): “Por supuesto es todavía la concepción más extendida de la mente entre los occidentales cultos que no son filósofos profesionales. La mayoría de los filósofos contemporáneos rechazarían el dualismo cartesiano, pero incluso aquellos que explícitamente renuncian a él están profundamente influenciados por esa concepción”.

y como contenido de la conciencia de un yo. Desde Descartes, el pensamiento es privado y equivale a la conciencia, que es lo primero y lo que más inmediatamente se conoce, por intuición intelectual, mientras que el conocimiento del cuerpo y de la materia está mediado por mis ideas e imágenes: no es inmediato; el conocimiento de la conciencia, en cambio, es inmanente, inmediato y “cierto”. Todo conocimiento del mundo y de los otros ha de hacerse a partir de la propia conciencia. El ámbito de la conciencia es el campo de lo mental y lo privado, y se logra por autognosis. Por su parte, el cuerpo y la materia son trascendentes, están determinados por leyes mecánicas y se conocen por la observación empírica. “Sitúa Descartes la tesis de la mejor cognoscibilidad del alma que del cuerpo; la mejor cognoscibilidad de la conciencia y de lo privado que de lo corporal y lo público” (Vicente Arregui, 1984, p. 192). La tesis cartesiana tiene implicaciones adversas para la psicología científica al suponer que los diversos ámbitos de la vida psíquica se conocen por introspección, pues a ellos solo se accede por autorreflexión; además, el conocimiento del campo afectivo de las demás personas solo puede hacerse por analogía con la primera persona. Las *Investigaciones filosóficas* hacen una deconstrucción radical del “ego puro de Descartes poseedor de una *cogitata*” (Olvera, 2008, p. 50) como fundamento de la reflexión filosófica e incitan a orientar el pensamiento desde las bases de la intersubjetividad y del lenguaje social y público propio de los juegos de lenguaje.

La postura egocéntrica cae en el solipsismo, la afirmación del lenguaje privado y el paralelismo psicofísico. En el solipsismo porque implica la imposibilidad de afirmar la existencia de los otros al suponer que los demás pueden ser solo ideas o imágenes mías. Dado que solo tenemos certeza de nuestra propia existencia y de nuestros pensamientos, la existencia del otro es algo que hay que probar; es inferida a partir de mis ideas. Para Wittgenstein, estas ideas son contraintuitivas y carentes de sentido, pues la comunidad humana da por sentada la existencia de los otros y del lenguaje como mecanismo de comunicación; mi existencia en medio de un mundo social y cultural, con otros y por la mediación del lenguaje, es una verdad que no necesita ser probada porque constituye una verdadera certeza (cfr. Wittgenstein, 2008, §§ 1-35); constituye el telón de fondo, el suelo rocoso del cual partimos para hacer filosofía y ciencia.

Siguiendo a Wittgenstein, Paul Ricœur (2006) demuestra precisamente que al conocimiento del hombre no se accede, en primer

lugar, de manera fundamental, mediante la primera persona de un yo solitario que piensa, sino por medio del análisis y la interpretación del lenguaje en el cual habla, se expresa y se narra. Para Ricoeur, el ser humano no tiene una posición segura de sí mismo ni un conocimiento cierto de sí. Por el contrario, este es el más difícil y largo de conseguir dada la complejidad que nos constituye. Ni el yo es un yo puntual ni se conoce por autorreflexión inmediata. Como ya Freud, Nietzsche y Marx habían mostrado, el yo es un yo quebrado, discontinuo y perplejo, un tejido de fuerzas en oposición, que no está del todo definido ni fijado y que requiere de lentos y difíciles caminos de comprensión.

La perspectiva egocéntrica cae en la teoría del lenguaje privado (cfr. Kenny, 1995), prejuicio debatido por Wittgenstein. “La crítica al lenguaje privado constituye uno de los tópicos fundamentales de la filosofía última de Wittgenstein” (Vicente Arregui, 1984, p. 223). El ejercicio del filósofo consiste en separar lo que unió Descartes, lo mental con lo privado, a partir de la crítica “frontal a la conciencia como punto de partida del filosofar” (Vicente Arregui, 1984, p. 224). El lenguaje privado lo es en tres dimensiones: óptica, gnoseológica y semántica. Óptica, porque se refiere a sensaciones señaladas por definición ostensiva del sujeto; epistemológica, porque solo el sujeto sabe que las padece; semántica, porque sólo quien lo tiene conoce el significado del nombre (*II. FF.*, I, §§ 272 y 302). Wittgenstein, critica las tres ideas de “privacidad”.

Respecto a la naturaleza privada de las experiencias y el lenguaje (cfr. Hacker, 1998, pp. 7 y 9) de las vivencias psicológicas de la primera y la tercera persona, es claro que, aunque su experiencia en parte sea privada, no lo es de manera absoluta, en cuanto el ser humano ha aprendido a entender su propia experiencia a través de las “situaciones de la vida”, el espacio social en el cual ha desarrollado la habilidad para entender y expresar su dolor y sus emociones, así como a identificar y comprender los del otro. El contexto intersubjetivo ha ido constituyendo criterios para determinar el dolor ajeno (cfr. *II. FF.*, I, §§ 253-254). Wittgenstein se opone al argumento de que conocemos el dolor y la emoción del otro por analogía con la propia sensación, mostrando que no es necesario (ni es el caso) que cada quien tenga que imaginar o pensar su propia vivencia para entender la del otro. (cfr. *II. FF.*, I, § 302). Además, no es cierto que se conozca por analogía con mi propio caso, porque esto supondría una generalización indebida en cuanto no es posible generalizar a partir de mi experiencia personal (*II. FF.*, I, § 293) Puede decirse que hay un intercambio en la comprensión del

dolor del otro y del mío que no constituye una práctica extraña en el ámbito intersubjetivo; hay una reciprocidad constante de perspectivas. Si atendemos a la película *Guasón*, cabe reconocer que, si bien las vivencias del protagonista son experiencias vitales subjetivas, suyas, también es cierto que son vivencias ampliamente comprensibles en el contexto social, tanto para sus interlocutores en la cinta como para los espectadores. No es cierto que sean experiencias netamente subjetivas, interiores y privadas a las que no se pueda acceder.

La crítica a la analogía con el propio caso no debe entenderse como un rechazo de Wittgenstein a la necesidad vital de sentir dolor y de tener sensibilidad y empatía frente al dolor de los otros para comprender el dolor; debe ser entendida en el contexto de la crítica a la falsa imagen de la confrontación entre lo interno y lo externo, según la cual “la mente de los otros la conocemos solo de manera indirecta, a partir únicamente de un indicador externo (su conducta). Lo mental permanece en un mundo inobservable al ojo cotidiano, permanece oculto ‘en la cabeza’, por decirlo de alguna manera, hace parte de la vida mental privada de cada individuo” (Moreno, 2011, p. 195), y en el contexto de la crítica a las teorías nominalista y referencialista. En esta misma crítica de Wittgenstein se basa el cuestionamiento radical al paralelismo psicofísico, para el cual existen dos órdenes de cosas en el mundo o sustancias: la física y la mental; estos, además, solo deben ser explicados a partir del orden físico. El pensador no resuelve el problema del dualismo, sino que lo diluye (cfr. Olvera, 2008, p. 57) al demostrar que el problema se origina en una comprensión inapropiada del lenguaje: la suposición de que todas las palabras son nombres que significan cosas y la asimilación en esa figura de las otras palabras, como los verbos, los adjetivos, los pronombres, los adverbios. De acuerdo con esta figura del lenguaje, es preciso buscar la entidad significada por los nombres “pensar”, “pensamiento” o “dolor”; hace que busquemos cosas donde no hay, lo que desencadena el error categorial de entender un orden del mundo a partir del otro, en la contraposición entre cuerpo y alma y en el intento de explicar la lógica de la vida mental y espiritual del ser humano a partir de la lógica del mundo físico, esto es, las vivencias o situaciones de la primera en términos de la segunda.

El paralelismo psicofísico (Hacker, 1998, pp. 83-84) considera que las actividades humanas deben entenderse a través de dos procesos

paralelos, uno mental y otro físico,⁸ bajo el presupuesto de que el ser humano es un compuesto de dos sustancias. El proceso mental propio de la conciencia es privado, mientras que el físico es público y exterior; está sometido a las leyes de la mecánica y es observable. “Esta consideración hace que los actos mentales sean interpretados en estricto paralelismo con lo físico [...] [;] lo mental se estudia con las mismas nociones que lo físico, ahora bien, definido como no físico” (Vicente Arregui, 1984, p. 194). Como plantea Olvera (2008, p. 59): “El dualista pasa de un orden a otro, conservando modelos de uno que no se aplican al otro”. Todavía hoy Cornman, Lehrer y Pappas (2006) destacan entre los problemas centrales de la filosofía contemporánea la contraposición e interacción mente/cuerpo y persisten en la sustentación de la teoría dualista e interaccionista al presentar a la persona como un compuesto complejo de dos tipos de entidades:

Hemos descrito a una persona como una entidad compleja con una mente y un cuerpo; una entidad que involucra a la vez sucesos físicos y mentales [...] [;] de acuerdo con esta teoría, una persona consta de dos partes radicalmente diferentes, una mente y un cuerpo, cada una de las cuales puede actuar causalmente en la otra (Cornman, Lehrer y Pappas, 2006, p. 240).

En esta teoría, las dos partes son definidas como entidades u objetos, entre los cuales hay una interacción causal.

Esta es precisamente la empresa que quiere llevar a cabo Edelman (2004, p. XIII): “Una explicación científica debe proporcionar un relato causal de conexión entre estos dominios, de modo que las propiedades en un dominio puedan ser comprendidas en términos de eventos en el otro”. El problema consiste en que el dualismo confunde dos juegos distintos de lenguaje y busca explicar las operaciones y actividades mentales en términos del funcionamiento fisiológico que las produce.

⁸ El paralelismo psicofísico se basa en el dualismo. Cfr. Kenny (2000, p. 32): “El dualismo es la idea de que hay dos mundos. Existe el mundo físico, que contiene la materia, la energía y todos los contenidos tangibles del universo, incluyendo a los seres humanos. Pero hay otro mundo psíquico: los acaecimientos y estados mentales pertenecen a un mundo privado que es inaccesible a la observación pública”. El dualismo y paralelismo conducen al conductismo y al mentalismo.

Efectivamente, el estudio del funcionamiento orgánico puede aportar y propiciar elementos para la comprensión de la vida psíquica; sin embargo, las complejas características de la vida mental no pueden ser completamente explicadas a través de dicho funcionamiento. No se pueden confundir juegos de lenguaje, los cuales no son excluyentes y pueden entrecruzarse, captando la diferencia y aceptando los frutos de los parecidos de familia.

Así, el análisis del lenguaje de la psicología tiene como consecuencia la revisión crítica de esta ciencia, la cual adolece, a juicio de Wittgenstein, de confusión conceptual y equivocación metodológica; es presa de una confusión de juegos de lenguaje, que pasa por alto la diferencia entre el lenguaje de la ciencia natural y el de otras ciencias, como la psicología y la matemática.⁹ El filósofo cuestiona el reduccionismo en que han caído la epistemología y las ciencias (cfr. Gil de Pareja, 1992, p. 79). El problema de la psicología está en los fundamentos en que se basa. Este análisis del lenguaje puede entenderse como “la perspectiva wittgensteiniana” (Pérez, 2006, p. 395) en filosofía de la mente, la cual se relaciona con los caminos que esta sigue actualmente. En discusión con la exposición de Pérez, quien considera que esta perspectiva “no tiene que ver en absoluto con lo que hoy llamamos filosofía de la mente” (2006, p. 395), es preciso mostrar que la perspectiva de Wittgenstein sí tiene que ver, aunque de manera crítica, con la visión naturalista, pues devela y denuncia los fundamentos ontológicos, epistemológicos y lingüísticos en que se funda y que son relevantes en la discusión. La siguiente apreciación de Pérez sobre la perspectiva de Wittgenstein puede ser matizada y precisada: “Más bien podemos interpretarla como un cambio de perspectiva en la contemplación de los problemas, que hace que muchas de las aporías y confusiones de la ciencia cognitiva contemporánea desaparezcan. Para Wittgenstein el problema de la mente en perspectiva filosófica no es ontológico ni epistemológico, sino gramatical” (Pérez, 2006, p. 395). Es correcto, como afirma este investigador, que la labor de Wittgenstein consiste en haber develado, mediante el análisis de los enunciados y

⁹ Cfr. Wittgenstein (*OFP*, § 62): “Los conceptos psicológicos son sólo conceptos cotidianos. No son conceptos puestos de moda recientemente por la Ciencia para su propio propósito, como son los conceptos de la Física o de la Química. Los conceptos psicológicos están relacionados con los propios de las ciencias exactas como los conceptos de la Ciencia Médica lo están con los de las mujeres que pasan el tiempo cuidando a los enfermos”.

los conceptos psicológicos, los errores categoriales que conducen a la comprensión equivocada del problema de la mente; no obstante, este análisis pone en evidencia el trasfondo ontológico y epistemológico que subyace a la concepción naturalista, que conduce a un “rompedero de cabeza” y que, además, se funda en la metafísica moderna.

El paso de Wittgenstein consiste en analizar la forma en que el lenguaje de las actividades mentales del ser humano funciona en el contexto del mundo de la vida social. El estudio se aborda desde un enfoque pragmático, a partir de la manera en que este lenguaje se entrecruza con las situaciones y las acciones de la vida práctica. Por esta razón, el estudio de Wittgenstein no se dirige al análisis de los enunciados empíricos de la psicología, “pues su indagación se centra en una consideración gramatical del uso de los términos y enunciados psicológicos tal como aparecen en el lenguaje ordinario” (Gil de Pareja, 1992, p. 75). Además, en el marco de dicha teoría, es posible abordar la comprensión del dolor humano mediante la experiencia de la observación interpretante del rostro y de las expresiones simbólicas.

4. La observación interpretante

Wittgenstein trató con detenimiento el tema de la observación interpretante en una larga sección, la segunda parte, de las *Investigaciones filosóficas*, a través de la fórmula del “ver como”, que significa “ver otorgando un significado” o ver algo como si significara esto o aquello, actividad muy común y propia de la vida humana. Se trata de experiencias y actividades usuales en las cuales el ser humano percibe algo a la vez que lo interpreta: actividades como observar un cuadro, oír una melodía, ver una película, percibir un rostro u observar un hecho social, interpretando el sentido que expresan. Son actividades comunes en la investigación de las ciencias sociales y humanas. En las *Investigaciones* analizó estas experiencias en relación con tres tipos de expresiones figurativas: los símbolos, el lenguaje y el rostro, que solo pueden ser comprendidos en contexto y aparecen en prácticas y experiencias propias del ser humano, en las que rodean a los objetos de una actitud y un sentido.

El filósofo considera la manera en que se observa la multiplicidad de hechos que no encajan en el modelo de hechos de la ciencia natural. Busca dar salida a una paradoja que lo asedió durante largo tiempo: el valor que les otorgaba a la expresiones y enunciados psicológicos, antropológicos, éticos y estéticos, en contraste con la significatividad

exclusiva de los enunciados empíricos en el *Tractatus*. Para Wittgenstein, no es lo mismo observar un ritual que observar la enfermedad de una planta, ni es lo mismo observar un virus que la tristeza en el rostro de un niño. Así, en sus observaciones acerca de la antropología de J. Frazer, Wittgenstein plantea la necesidad de abordar el estudio de las prácticas rituales a partir del contexto vivo en que se presentan y de la relación del juego de lenguaje con la forma de vida que le da sentido. Critica la perspectiva reduccionista de Frazer, que las somete a los cánones de la ciencia natural y las toma por prácticas absurdas, un resultado de errores intelectuales.

Mediante el análisis de expresiones típicas de un juego de lenguaje en que un sujeto manifiesta la experiencia de ver e interpretar en medio de un contexto, Wittgenstein aborda el estudio de las experiencias típicamente humanas de “percibir aspectos”, “fulgurar un aspecto” y “percepción continua de aspectos”, características de la observación interpretante en la que se entrecruzan las diversas facultades y se interpretan matices de las figuras simbólicas.

El análisis del “ver como” rechaza la separación completa entre las actividades intelectuales de ver, imaginar, sentir, ocuparse de algo (todo esto relacionado con la voluntad) y pensar, las cuales se dan de manera integral en la actividad de observar interpretando. Señala los diversos matices que muestran las peculiaridades de su uso y el grado de complejidad que involucran. Pueden hallarse los siguientes niveles de complejidad en la obra de Wittgenstein:

1. “Veo un conejo que cruza el bosque”, “veo un pato en el estanque”; “en esa imagen veo un pato” o “veo esa imagen como la de un conejo”.¹⁰
2. “Veo ese símbolo, es la letra H”, “leo esta frase”.¹¹
3. “Ahora veo el símbolo como si significara una grafía árabe”.

¹⁰ Cfr. Wittgenstein (*II. FF.*, II, § 11, p. 447). Las expresiones están parafraseadas.

¹¹ Cfr. Wittgenstein (*II. FF.*, II, § 11, p. 481). Las expresiones están parafraseadas.

4. “Ahora veo la frase ‘la fisonomía de las palabras como si significara el cariño por las palabras y el hecho de que ellas contengan un significado’”.¹²

Los cuatro grupos de frases con el verbo “ver” o “percibir” corresponden a los siguientes grados de complejidad de la percepción:

1. Percibir las cosas y los seres como objetos de cierta clase: “veo el virus en la muestra”, “veo una bacteria”.
2. Ver las figuras como si significaran: “veo el símbolo del coronavirus”.
3. Pasar de ver un símbolo de una manera a percibirlo de otra: “no es un pato, es un conejo”, “hoy te veo triste”, “caigo en la cuenta de que esa figura es un autorretrato de Rafael”.
4. Percibir la fisonomía del rostro y de las palabras.

El primer tipo corresponde a la clase de percepciones más sencillas pero que ya incluyen la posición activa del sujeto. La percepción no constituye una vivencia pasiva, sino una actividad. Percibir un animal como de cierta clase implica la clasificación de los seres a la luz de la organización del lenguaje; es un ejercicio de selección, clasificación y organización de la realidad a través de la función constituyente del lenguaje, que ya había mostrado, muy a su pesar, Locke. Esto se hace aún más complejo y evidente en la experiencia del investigador en el laboratorio cuando afirma algo como “la muestra es positiva al virus” o “hay tal número de bacterias”. La percepción no es una copia fiel ni la experiencia de una *tabula rasa*, sino una construcción del sujeto que se vincula con la realidad, se ajusta a ella y la lee: una observación mediada por el conocimiento previo, la intencionalidad (detectar una enfermedad o elegir una mascota para mi hijo), la imaginación (que permite diferenciar la imagen de un ser de la de otro) y la voluntad de

¹² Cfr. Wittgenstein (*II. FF.*, II, § 11, p. 499). Las expresiones están parafraseadas.

fijar la atención. En muchos casos influye el sentimiento: imaginemos a un niño seleccionando a su mascota.

Los demás grupos de percepción representan aun mayor complejidad. El segundo tipo da cuenta de la capacidad del ser humano de percibir figuras y símbolos dando por sentado que tienen significado. Es la manera usual de relacionarnos con los símbolos religiosos, culturales, sociales y políticos: los católicos se santiguan ante la imagen de Dios o de la Iglesia, los pueblos árabes quemaron la bandera inglesa por la ridiculización de la imagen de Mahoma; la máscara de *Guasón* es un símbolo de rebeldía y resistencia, llega a expresar el resentimiento de la comunidad. Estos actos en relación con los símbolos tienen una carga altamente significativa; tienen un sentido social y público. A pesar de que en ello haya algunos niveles de subjetividad, son comprendidos de manera compartida socialmente, en medio del contexto. La actitud de observar símbolos considerando su significado es propia también de otras figuras, como el rostro humano, el lenguaje y la acción misma. Leemos un poema intentando comprender las metáforas que el poeta propone. La acción de leer¹³ es una observación interpretante en cuanto consiste en el ejercicio de observar unas grafías atendiendo al significado del texto. La acción de ver interpretando se basa en la actitud humana ante los símbolos, el lenguaje, el rostro y las acciones humanas, que en adelante llamaremos, siguiendo al autor, “objetos figurativos”. Ver una película es un caso de ver interpretante. El filme tiene objetos figurativos de valor significativo: la máscara muestra el rol del comediante que quiere hacer reír a los demás mientras oculta el rostro de quien vive una tragicomedia, y la risa incontrolable de Arthur que manifiesta esas vivencias de malestar, contrariedad y dolor por el desprecio social.

El tercer nivel de complejidad lo introduce Wittgenstein mediante el concepto de “notar un aspecto”, esto es, captar algo nuevo en una figura, un aspecto que no había sido visto antes. Por ejemplo, captar una semejanza con otra cosa: aunque es el mismo objeto, de pronto, lo vemos distinto. El pensador lo trata en relación con varias experiencias: ver una figura como un pato y pasar a verla como un conejo, estudio que había sido hecho por Köhler (cfr. Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 11, p. 467) y en torno a cuya teoría debate Wittgenstein, y la experiencia de percibir un rostro de diversas formas.

¹³ Un estudio detallado de este tema puede encontrarse en Betancur (2006).

Frente a la figura pato conejo (P-C), Wittgenstein concuerda con Köhler en que aquello que se percibe es más que la suma de las partes: es una figura integral, a la que se fija un contorno y se organiza como un todo. Pero disiente de la idea de que, cuando se percibe algo distinto, lo que cambia es el objeto (cfr. Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 11, p. 447-455). No: lo que cambia es la observación interpretante. La propuesta es contundente: cambian tanto la percepción como la interpretación; dice: “Pero también podemos ver la ilustración unas veces como una cosa, otras veces como otra.—O sea que la interpretamos y la vemos tal como la interpretamos” (*II. FF.*, II, § 11, p. 445); vemos la imagen como un pato o como un conejo, donde prima la interpretación. Por esta razón “notar aspectos” y “ver como” son un tipo peculiar de experiencia que está entre el ver y el interpretar. Sin embargo, no es un ver al que se añada un interpretar, sino una ocurrencia compleja en la que suceden los dos fenómenos entrecruzados. Es una percepción ligada a la interpretación.

“Contemplo un rostro, y, de repente, me percató de su semejanza con otro. Veo que no ha cambiado; sin embargo, lo veo distinto. A esta experiencia la llamo ‘Observar un aspecto’” (Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 11, p. 451). En la experiencia de “notar un aspecto” hay una paradoja: que la cosa no cambia, pero vemos algo nuevo; la primera explicación podría ser psicológica, pero es inadecuada porque supone una impresión visual anterior que cambia cual objeto interior que se transforma. Dice Wittgenstein: “En este punto es útil introducir el concepto de objeto figurativo: Un rostro figurativo [...] En ciertos respectos, me puedo comportar con él como con un rostro humano. Puedo estudiar su expresión, reaccionar ante él como ante la expresión de un rostro humano. Un niño puede hablarle a un hombre figurativo o a un animal figurativo, tratarlo como trata a las muñecas” (*II. FF.*, II, § 11, p. 447).

El cambio en la interpretación de una observación, la experiencia de notar un nuevo aspecto, se basa en la “percepción continua de aspectos”, esto es, en la habilidad común de percibir objetos figurativos de acuerdo con matices de significación. Y el acto de empezar a ver una cosa de una forma nueva es denominado por Wittgenstein el “fulgurar de un aspecto”, caracterizado por la necesidad sentida del observador de emplear una representación que pueda expresar la experiencia: “Veo tristeza en tu rostro”, “hoy tu carcajada es de llanto”, propio de adultos y niños, personas comunes o cultivadas. Una de las representaciones del filósofo del “fulgurar de un aspecto” se halla en la descripción de un juego infantil:

Los niños juegan este juego. De una caja dicen, por ejemplo, que ahora es una casa; y a continuación la interpretan completamente como casa. Se ha tejido en ella una ficción. ¿Y *ve* el niño la caja como casa? “Se olvida por completo de que es una caja; para él es realmente una casa”. [...] ¿No sería entonces también correcto decir que la *ve* como casa? Y quien pudiera jugar así, y en una situación determinada exclamara con un tono especial “¡Ahora es una casa!” —ése le daría expresión al fulgurar de un aspecto (*II. FF.*, II, § 11, p. 473).

Son expresiones emitidas en medio de la vivencia; para comprenderlas se requiere del contexto. Sucede con la madre que entiende y respeta la interpretación de la caja cuando el niño evita dañarla. A la luz de la expresión “¡Ahora es una casa!”, Wittgenstein describe las características de este juego de lenguaje peculiar al ser humano: primero, solo se comprende en el contexto del vínculo entre el juego de lenguaje y la forma de vida. Segundo, es ante todo una expresión más que una descripción; sin embargo, también describe. Tercero: su formulación y comprensión incluye de manera integral el ejercicio de las diversas facultades; estas tres ideas también tienen profundas implicaciones epistemológicas y vinculan el análisis del lenguaje con la fenomenología y la hermenéutica.

La expresión del niño que dice “Ahora esta caja es una casa” solo puede ser entendida en el contexto del juego del niño; su significado es comprendido tanto por los compañeros de juego como por los adultos que se vinculan a ese contexto. El significado se da atendiendo a la relación de una palabra con las vecinas y con la situación de comunicación. De la misma manera, la explosión de risa/llanto de Arthur llega a ser comprendida por los espectadores como una manifestación especial del personaje, como una expresión de su dolor más profundo, especialmente frente a situaciones adversas de menosprecio. Al interior de la cinta, es entendida como un gesto de grosería, que se observa cuando él debe mostrar el carné que describe su estado para orientar la interpretación. El significado está ligado al rostro maquillado del payaso, a las situaciones que vive el personaje e incluso a la historia de su vida. El rostro maquillado no es una simple suma o combinación de colores: su significado se interpreta de manera integral, ligado a la situación de

comunicación. Si se observan con cuidado, los episodios desgarradores de la explosión de risa/llanto de Arthur exponen la profunda tragedia que encarna su vida. La interpretación de los espectadores del filme contrasta con la actitud despectiva de los personajes que se relacionan con él en la cinta y que provocan su dolor.

En cuanto a la proferencia: “ahora veo risa y llanto en su carcajada” no es una descripción indirecta de una experiencia, sino la expresión directa de la experiencia del observador. Dice Wittgenstein que se asemeja más a una exclamación y a un grito de dolor, es decir, que es la expresión directa de una experiencia primera, irreductible: “Ambas cosas, el parte y la exclamación, son expresiones de la percepción y de la vivencia visual. Pero la exclamación lo es en un sentido distinto al parte. Se nos escapa. — Está asociada a la vivencia de manera análoga a como lo está el grito de dolor” (*II. FF.*, II, § 11, p. 453). Aplica la diferencia entre juegos de lenguaje: el lenguaje descriptivo, que dice algo sobre el mundo, es distinto al juego de lenguaje expresivo o exclamativo, que “muestra”, expresa, en este caso, una experiencia que involucra la subjetividad del observador, una vivencia. No es tanto una descripción de la percepción como una exclamación irreductible. Wittgenstein utiliza el sustantivo *Ausdruck* y el verbo *ausdrucken*, que constan de *aus*, ‘afuera’, y *Druck*: ‘presión’: llevar afuera, manifestar la vivencia.

Sin embargo, es una exclamación que hace un “parte”: también describe, enuncia lo que observa interpretando. Prosigue Wittgenstein:

Pero como es la descripción de una percepción, también se la puede llamar expresión de un pensamiento. — Quien contempla el objeto, no tiene por qué estar pensando en él; pero quien tiene la vivencia visual, cuya expresión es la exclamación, ése piensa también en lo que ve. Y por eso el fulgar del aspecto aparece a medias como vivencia visual y a medias como un pensamiento (*II. FF.*, II, § 11, p. 453).

Son expresiones de la percepción interpretante.

Finalmente, la observación del “fulgar un aspecto” es, simultáneamente, percepción e interpretación, pero también implica a la voluntad, la imaginación y la afectividad. A la voluntad porque implica “ocuparse de”, “prestar atención” o “atender a”. Roderick Chisholm (1994) utiliza la expresión *attend to*: prestar atención a unos datos y desatender otros, “ocuparse de”. Se da de la mano de la percepción en

cuanto supone atender a unos rasgos del objeto observado. Además, el acto de “atender a” vincula la percepción con la interpretación. Se pregunta Wittgenstein: “¿Es el llamar la atención resultado de mirar + pensar? No. Aquí se cruzan muchos de nuestros conceptos” (II. FF., II, § 11, p. 485). Las tres acciones se dan entrecruzadas: ver, prestar atención, interpretar. Incluso le sorprende que se consideren separadas, que cause extrañeza el concebirlas vinculadas: “pero, ¿cómo es posible que se *vea* una cosa de acuerdo con una *interpretación*? —La pregunta lo presenta como un hecho singular; como si aquí se hubiera forzado algo a tomar una forma que no le convenía. Pero aquí no ha habido ningún presionar ni forzar (II. FF., II, § 11, p. 461). El fulgurar de un aspecto se da en el acto simultáneo de ver, “atender a” e interpretar.

Ahora bien, mientras que “interpretar” es una acción, es pensar, “ver” puede ser algo que pasa: “Interpretar es pensar, un acto; ver, un estado” (II. FF., II, § 11, p. 487), pues puede ser que veamos algo sin que lo interpretemos. Interpretar es hacer una conjetura, proponer una hipótesis sobre el significado del objeto; es tomar la figura por lo que quiere significar: “El tipo de conjetura o hipótesis supuesta al interpretar algo que vemos es una conjetura de lo que se supone que el artículo es [*what the item is meant to be*]” (Budd, 1989, p. 90): cómo se toma, qué significa. Veremos ahora cómo en el fulgurar de un aspecto y la percepción continua de aspectos se cruzan también la imaginación y el sentimiento. Implican la capacidad de asombro y de sorpresa, cuarto caso de la observación interpretante.

Cabe subrayar que la vivencia del “fulgurar de un aspecto” “es una forma extendida de la experiencia que se hace posible a través del lenguaje y que abre el horizonte para el pensar filosófico” (Krebs, 2003, p. 6); es una percepción diferente a la normal, una modificación del concepto de “ver” en cuanto “ver como” que entrecruza e integra diversas facultades. Ahora bien, esa habilidad para interpretar una expresión figurativa de una nueva forma se funda en la “percepción continua de aspectos”, esto es, en la capacidad común de notar aspectos e interpretar matices en las figuras simbólicas.

Para Wittgenstein, la clave está en la manera en que en la vida y el lenguaje ordinarios nos relacionamos con esos objetos, en la actitud y la disposición a percibir aspectos, pues solo es capaz de captar el fulgurar de un aspecto quien posee la actitud de “percepción continua de aspectos”. Y Wittgenstein da ejemplos diversos de la habilidad de percibir aspectos en relación con la actitud, en cuanto hay también

quienes carecen de esta habilidad para relacionarse con diversos objetos figurativos, como los símbolos, las obras de arte y el rostro. Quienes carecen de la habilidad de percibir aspectos en el arte carecen de la disposición a disfrutarlo; quienes son insensibles a la expresión de un rostro no podrán interpretar sus significados, como es el caso de Wayne en la película *Guasón*. Porque vivenciamos el significado de las palabras. Dice Wittgenstein:

La importancia de ese concepto radica en la conexión entre los conceptos “ver un aspecto” y “vivir el significado de una palabra”. Pues queremos preguntar: “¿qué le faltaría a quien no *vive* el significado de una palabra?”. [...] El “ciego para los aspectos” tendrá hacia las figuras una relación absolutamente distinta de la nuestra. (Es fácil imaginarnos anomalías de *este* tipo) (II. FF., II, § 11, p. 489).

Es decir, podemos responder: tiene ceguera de aspectos frente a un juego de lenguaje. La falta de sensibilidad y habilidad hacia la interpretación de alguna clase de figuras es “ceguera para los aspectos” porque la percepción continua de aspectos implica sensibilidad y “disposición a” observar o escuchar. Habrá quienes tienen ceguera de aspectos para escuchar una obra musical, leer un poema o contemplar un rostro humano, y quienes poseen la actitud para vivenciar el significado de las palabras: “‘Cuando leo con sentimiento un poema, una narración, ocurre sin duda algo en mí que no ocurre cuando sólo leo el texto por encima en busca de información’ — ¿A qué procesos estoy aludiendo? — Las oraciones suenan distintas. Pongo mucha atención en la entonación” (II. FF., II, § 11, p. 493). Leemos y escuchamos de distinta manera un poema o una fórmula matemática, un relato y un informe científico. Es usual en la vida cotidiana vivir e interpretar los significados sin confundir los juegos de lenguaje.

En el filme que estoy comentando hay una alusión a la ceguera de aspectos. Arthur presenta enunciados que expresan sus estados de conciencia, pero los sujetos se niegan a ver y a escuchar; el filme muestra la tendencia de quienes manejan el poder a desatender las enunciaciones de dolor. En la cinta aflora esa actitud frívola e insensible de quienes se niegan a atender al dolor afectivo y espiritual de las comunidades, a las que, más bien, invisibilizan, excluyen e ignoran. En una escena, en la entrevista con el presentador Murray, después de comentar los

asesinatos, Arthur replica: “ahora sí soy visible; antes, nadie me veía” (Phillips y Scott, 2019). Solo la radicalidad de la muerte les obliga a verle, a prestarle atención, pero ahora solo para juzgarlo. También la respuesta del personaje más poderoso del filme, el empresario y candidato a la alcaldía Thomas Wayne, al referirse a la movilización social, da un testimonio de dicha actitud, de “ceguera de aspectos”, cuando en tono despectivo dice: “son sujetos resentidos que tienen envidia de quienes obtenemos éxito” (Phillips y Scott, 2019), a la vez que los califica de “payasos”.

En la vida cotidiana, el ser humano trata las palabras con familiaridad y se encariña con ellas; busca la palabra acertada. Wittgenstein identificó esta característica en relación con el rostro mediante la metáfora de la “fisonomía de las palabras”. Sentimos que una palabra expresa mejor que otra tal significado: “El rostro familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado —podría haber seres humanos a quienes todo eso fuera ajeno. (Les faltaría el cariño por sus palabras.)—¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros?—En que escogemos y valoramos las palabras” (*II. FF.*, II, § 11, p. 499). Con el significado, las palabras encarnan y expresan vivencias, sentimientos. Tienen una fisonomía; incluyen la afectividad (cfr. Mulhall, 1990, pp. 28-29); manifiestan los diversos aspectos del significado: “Siento como si el nombre de Schubert concordara con la obra de Schubert y con su rostro” (Wittgenstein, *II. FF.*, II, § 11, p. 493).

Como las palabras, el rostro tiene una fisonomía: es la expresión de las vivencias, los sentimientos y las emociones de la persona. Y los seres humanos nos relacionamos con el rostro, con la capacidad de percibir aspectos. Observamos el rostro con la actitud de que él es la expresión de la vida psíquica, del alma de la persona, como la llama Wittgenstein: “‘Creo que sufre’.—¿Creo también que no es un autómatas? [...] Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la *opinión* de que tiene un alma” (*II. FF.*, II, § 4, p. 417). La actitud es diferente a la opinión. La segunda es un punto de vista, la asunción de una posición teórica; la actitud es una posición más bien afectiva y volitiva, desde la cual nos relacionamos con las personas y con el mundo: es la manera en que nos disponemos a relacionarnos. La opinión debe argumentarse; la actitud no es conocimiento teórico, es algo que damos por sentado en el contexto social e intersubjetivo en que nos desenvolvemos. Y en ese

espacio social y simbólico, [e]l cuerpo humano es la mejor figura del alma humana" (*II. FF.*, II, § 4, p. 417).

La interpretación de la expresión de un rostro ejercita también la imaginación, supone la evocación de imágenes: "El concepto de aspecto está emparentado con el concepto de imagen. O bien: el concepto 'ahora lo veo como...' está emparentado con 'ahora me imagino esto'" (*Wittgenstein, II. FF.*, II, § 11, p. 489). Es preciso acudir a la imaginación tanto para rememorar la imagen del mismo objeto como para aprehenderlo de distinta forma; se compara, se hace analogía. En el segundo caso, la imaginación se acompaña del asombro, porque "el cambio produce un asombro que no produjo el reconocimiento" (*Wittgenstein, II. FF.*, II, § 11, p. 457).

Ahora bien, la habilidad para interpretar la expresión del dolor de un rostro no solo se vincula a la comprensión del dolor físico, sino también del espiritual. Pensemos en la manifestación de dolor de Arthur frente a las distintas acciones de menosprecio: cuando los chicos le destruyen la pancarta, lo tiran al piso y lo pisotean, Arthur se contorsiona; la expresión de dolor en su cuerpo y en su rostro es claramente comprensible y es interpretada por los espectadores de la película. Lo mismo sucede respecto a las consecuencias del desprecio del rico empresario y candidato a la alcaldía, quien le niega el más mínimo gesto de reconocimiento en cuanto ser humano frágil, con problemas psicológicos. En el ambiente social y cultural, la interpretación de las escenas de dolor no ofrece mayores dificultades, como tampoco la comprensión de las actitudes frívolas del candidato a la alcaldía.

Un episodio del filme puede resultar ilustrativo. La parte final de la entrevista del frívolo presentador, Murray, quien se ha burlado de él en varias ocasiones con signos de desprecio, contiene el siguiente diálogo:

[Arthur:] ¿Has visto cómo es ahí fuera, Murray?
¿Alguna vez dejas este estudio? Todo el mundo se grita el uno al otro. Ya nadie es civilizado. Nadie piensa en lo que es ser el otro. ¿Crees que los hombres como Thomas Wayne alguna vez pensaron en lo que es ser un tipo como yo? Ser cualquiera menos ellos mismos. No lo hacen. Creen que todos nos sentiremos ahí y lo tomaremos como buenos niños. Que no nos volveremos locos. Bueno, esto es para todos ustedes por ahí. [...] Eres horrible, Murray. [...] Reproduciendo mi video,

invitándome al programa—solo querías burlarte de mí. Eres como el resto de ellos, Murray. Todo te resulta demasiado fácil. [...] ¿Qué tal otra broma, Murray? [...] ¿Qué obtienes cuando cruzas a un enfermo mental solitario con un sistema que lo abandona y lo trata como basura? (Phillips y Scott, 2019).

A pesar de los trastornos psíquicos, Arthur comprende las expresiones de desprecio, mientras que otros personajes entienden que tiene problemas y sufre. Es posible la comprensión intersubjetiva y compartida de las expresiones de dolor de Arthur, mientras que es falsa la afirmación de que la comprensión sea una acción singular, subjetiva y privada. En la película hay una referencia a la posible objetividad o subjetividad en las consideraciones acerca de los valores sobre lo que es correcto e incorrecto, gracioso o aburrido, que terminan siendo definidos de manera social y cultural a través de quienes detentan formas de poder y los configuran como valores intersubjetivos y públicos.

Hay en el trabajo de Wittgenstein una aproximación juiciosa al acto común en la vida cotidiana, pero también en la ciencia, de realizar la experiencia de observar de manera interpretativa, de observar interpretando un evento comunicativo complejo, de cierto tipo, en su integralidad. Un evento en el que la observación se cruza con la interpretación y, por tanto, se vinculan las actividades de “tener una experiencia” y “pensar”, que supera la dicotomía entre empirismo y racionalismo. Hemos mostrado de la mano del filósofo que es una actividad que se realiza en un contexto, en la relación entre un juego de lenguaje y la forma de vida que se interpreta, así como mediante el entrecruzamiento de las facultades de percibir, pensar, ejercer la voluntad, imaginar y sentir. Ahora bien, este ejercicio de interpretar un evento comunicativo completo, en su complejidad, no es suficiente para comprender la vida psíquica de una persona. El evento particular es punto de partida de un estudio que debe ser integrado a la historia de vida del personaje.

Para transitar de la observación interpretante a la comprensión del estado psíquico, Paul Ricœur considera necesario estudiar la configuración narrativa de la vida; a la luz de la aplicación de la teoría de Wittgenstein de los juegos de lenguaje, Ricœur afirma que el relato constituye el juego de lenguaje correspondiente a la forma de vida

histórica y temporal del ser humano, el cual permite tanto construir como comprender la historia de la vida. Afirma Ricœur:

Mi primera hipótesis de trabajo consiste en que la narratividad y la temporalidad se encuentran estrechamente vinculadas, tan férreamente como pueden estarlo, según Wittgenstein, un juego de lenguaje y una forma de vida. Considero que la temporalidad es una estructura de la existencia —una forma de vida— que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que esta es la estructura lingüística —el juego de lenguaje— que tiene como último referente la temporalidad (2000, p. 183).

La teoría de Ricœur significa el paso hacia la comprensión de las características psíquicas del individuo mediante la interpretación de las obras y las acciones, suyas y de los otros, y donde la comprensión del yo es un punto de llegada a través del rodeo por las obras; siguiendo la visión de Wittgenstein, Ricœur continúa así la superación de la postura egocéntrica.¹⁴

5. Implicaciones epistemológicas

La teoría de la multiplicidad de juegos de lenguaje reclama hablar de diversos tipos de ciencias, irreducibles entre sí. La diversidad de los juegos de lenguaje da cuenta de la variedad de formas de vida humana, también irreducibles. La diversidad lingüística es un testimonio de la riqueza de la vida social y cultural del hombre y pone en evidencia la equivocación de los esfuerzos por reducir la multiplicidad a la unidad, que terminan en posiciones reduccionistas. En este sentido, de acuerdo con el análisis realizado respecto de la psicología, cabe afirmar que el juego de lenguaje de esta ciencia es distinto al juego de lenguaje de la ciencia natural y la matemática. El intento por reducir una ciencia a otra es la causa de los desvíos y desaciertos de la psicología y de otras ciencias sociales, como la antropología.

¹⁴ Ricœur (2006, pp. XI-XL) hace un estudio cuidadoso de la necesidad de superar dicha postura egocéntrica y propone el paso hacia el estudio hermenéutico de la configuración de una identidad narrativa del ser humano. Págs. XI a XL.

Efectivamente, las ideas de Wittgenstein desarrolladas en este escrito han tenido eco y se van abriendo paso en la ciencia; pueden hallarse sus influencias en la psicología humanista, el constructivismo social y el constructivismo sistémico. La teoría de los juegos de lenguaje, la crítica al lenguaje privado y la relación entre vida pública y comprensión de los conceptos psicológicos (cfr. Sánchez, 2016, p. 49), así como la crítica a las teorías clásicas del positivismo, conductismo y mentalismo, son fundamentos comunes que comparten esas vertientes actuales de la psicología. La psicología humanista se define como una propuesta filosófica que busca proseguir “la tradición teórica que se ha resistido de diversas formas a considerar la psicología como una simple ciencia natural” (Gergen, 1996, p. 48). Para el constructivismo social, su teoría es una compañera “compatible para la concepción wittgensteiniana del significado como derivado del uso social” (Tortosa y Civera, 2006, p. 421).

Wittgenstein da cabida a una nueva vía para la investigación del ser humano y la cultura en cuanto abre una puerta a la relación entre el análisis del lenguaje y la hermenéutica. El análisis de la diferencia entre tipos de enunciados como la expresión de primera persona “tengo dolor” y la de tercera persona “él tiene dolor” manifiesta la necesidad de comprender de manera diferente los enunciados y las expresiones que los acompañan, los cuales deben abordarse en su contexto verbal y no verbal, esto es, en medio de la forma de vida en que aparecen. Esta vía ha sido bien aprovechada por Ricœur para la comprensión del ser humano a través del entrecruzamiento entre el análisis de los enunciados y la interpretación de su significado en medio del contexto. Mediante estas interacciones entre forma de vida y juego de lenguaje, Ricœur ha hecho avances en torno al estudio de la comprensión del ser humano, tanto respecto de sí mismo como de los otros. Sí mismo como otro es un fiel ejemplo de ello, demostrar lo cual ha de ser objeto de otro escrito.

Respecto a la forma en que funcionan la psiquiatría y la psicología en cuanto campos del saber que se enfrentan al estudio de la vida psíquica, cabe subrayar que la posición del terapeuta frente al paciente que tiene cara a cara es la de “percepción continua de aspectos” y la de “fulgurar un aspecto” en cuanto se ubica en la posición de observar, esto es, escuchar y ver (aunque en ocasiones falle), las expresiones lingüísticas y gestuales de una persona, un otro, que asiste en busca de ayuda. El profesional no se limita a hacer una observación pasiva ni meramente receptora; él observa en la perspectiva hermenéutica de organizar la

información e interpretarla, en una actitud de comprensión más que de juzgamiento; da por sentada su propia capacidad para entender el evento comunicativo, así como las expresiones del paciente, sin necesidad de recurrir al propio caso; es capaz de abordar la interpretación de las nuevas expresiones significativas y los nuevos relatos, especialmente si le brindan una información distinta o le dan nuevas pautas para comprender la situación del interlocutor. Además, el terapeuta no se queda con la exposición de una situación concreta, aislada, por parte del paciente; necesita articular los episodios de su vida en un relato: él integra en un relato coherente, unitario, la narración de los fragmentos más determinantes del drama de la vida. Solo esa armazón narrativa, esa coherencia integradora de las incoherencias de la existencia, es capaz de configurar un diagnóstico, que seguirá siendo revisado y reconstruido.

La investigación científica en estas áreas es hermenéutica en un sentido por lo menos sin que ello implique la exclusión de los recursos de la investigación empírica: la psiquiatría y la psicología se basan tanto en la interpretación de las obras de la tradición como en la de las experiencias y los episodios típicos de las enfermedades o los estados mentales que ha ido sistematizando la ciencia, así como de la experiencia concreta en la interacción con los pacientes. Cabe afirmar que tanto la práctica de la profesión como la investigación en estos casos es hermenéutico-fenomenológica: se realiza mediante la interacción comunicativa entre profesionales y pacientes, la expresión y narración de episodios de la existencia (formas de vida y mundo de la vida), y su interpretación.

Como pensaba Wittgenstein, el lenguaje de la psicología es, inicialmente, un lenguaje de la vida cotidiana. En cierto sentido, todos somos psicólogos, toda vez que tenemos la inclinación a emitir juicios y entender la vida psíquica de los otros. La capacidad de interpretar el lenguaje, los gestos y las características del prójimo es parte del saber que rodea la interacción de las personas en el mundo social. El saber de la psicología y la psiquiatría está arraigado en un saber previo del mundo de la vida, el cual hace parte del conocimiento requerido para establecer buenas relaciones sociales. Hay un saber práctico, adquirido en medio del suelo social, que nos permite comprender los gestos de tristeza, alegría, depresión, sufrimiento o bienestar en el rostro. Vivimos inmersos en la comprensión y la interpretación de las expresiones de la vida psíquica de quienes nos rodean. Se trata de un saber común

compartido, distinto del científico, pero, al fin y al cabo, una forma de saber.

Este puede ser un modo de explicar la receptividad que logran en la gente común las películas que tratan estos temas, así como la provocación que generan. Es el caso de la película *Guasón*, que ha tenido gran audiencia y fue nominada a varios premios. Esta película valida las ideas de Wittgenstein acerca de la posibilidad de acceder a la comprensión del dolor psicológico y espiritual del ser humano y del significado que este tiene en la trayectoria de su vida, así como a la comprensión de los diversos estados de la vida psíquica. Toda persona medianamente culta comprende que Arthur tiene un trastorno primario del pensamiento. Todos entendemos sus expresiones de dolor físico y psíquico cuando es agredido y menospreciado; Arthur se comprime del dolor, su rostro expresa gran tristeza, tiene explosiones de risa/llanto y se impele a matar. Nuestra comprensión de estos episodios no es de primera persona, sino de tercera: es la comprensión del dolor del otro. No requerimos haber tenido un trastorno semejante para comprenderlo: tenemos un saber compartido que nos permite entender las escenas y la historia del personaje.

Compartimos la inteligencia narrativa, formada a través del juego de lenguaje de la narración, que nos capacita para configurar la historia que cuenta el filme, que integra los diversos episodios en una historia completa y que otorga una unidad al personaje a través de una trama, una unidad en la discontinuidad y la discordancia, en medio de los quiebres y los reveses de la vida. El problema psíquico de Arthur puede tener raíces genéticas y hereditarias; sin embargo, se ve desatado por los traumas de la historia de su vida, ligados al menosprecio: la relación familiar con su madre; el menosprecio por parte de su posible padre; los conflictos de la infancia, como la violación, el desprecio de los jefes y compañeros de trabajo, etcétera. La película pone en evidencia el carácter histórico y narrativo de la vida humana a la vez que muestra las consecuencias profundamente negativas del menosprecio en la formación del carácter y en el despliegue de los estados mentales. La situación de Arthur en su edad adulta es el fruto de una historia de vida. Además, deja ver la relación no causal determinada en la historia de la vida humana entre los diversos episodios y circunstancias. No hay una explicación causal estricta, cronológica, entre la infancia y el estado mental del adulto. No hay una ley causal que explique el hecho. Más bien existen diversas causas que confluyen en un estado mental y

permiten explicar comprensivamente la situación mental de Arthur. La explicación, en este caso, no es equivalente a la explicación causal de un proceso físico. Si en Arthur hablamos de un proceso psíquico, debemos hacerlo en otro sentido, en un sentido distinto al de la explicación causal física, teniendo en cuenta los diversos factores que inciden en la generación del trastorno mental y la manera en que las distintas formas de violencia y menosprecio incurren en la producción de las falencias mentales, así como las consecuencias que estos problemas tienen en la sociedad. En Arthur se desata su inclinación a la agresión y la violencia; su conciencia moral, los límites entre el bien y el mal se desvanecen. La película manifiesta los peligros de la frivolidad e insensibilidad hacia estos problemas humanos, así como la responsabilidad que tienen los líderes sociales que detentan el poder, quienes están en la obligación de entender y buscar caminos de prevención y protección.

La cinta pone en evidencia y casi hace un diagnóstico del estado mental colectivo de la sociedad. Pareciera que la población tuviera esquizofrenia, pues Arthur termina siendo la figura, el héroe que quiere ser seguido y en el que todos se sienten representados. De esta manera, el drama incita a la interpretación y nos lleva a pensar; conduce a los espectadores a examinar su propia vida, les invita a la autocomprensión, a la reflexión sobre sí mismos y la sociedad, sobre el mundo que hemos creado y sobre nuestra posición en él. Como pensaba Ricœur (2006), la obra narrativa enseña gracias a su poder comunicativo, e invita al espectador a observarse ante la obra a través de las figuras que le ofrece, recreadas de la vida práctica. El ser humano es el resultado de las obras mediante las cuales se ha leído, se ha visto, se ha imaginado y se ha pensado. La constitución del sí mismo de cada quien está atravesada por las obras de la cultura en que se ha visto representado y a través de las cuales se interpreta. Siguiendo a Wittgenstein, Ricœur avanza en la crítica de la postura egocéntrica a la luz del análisis de la asimetría entre la primera y la tercera persona y continúa trazando un puente entre la filosofía analítica y la hermenéutica.

Bibliografía

- Betancur García, M. C. (2006). *Metáfora y ver como. La creación de sentido de la metáfora*. Universidad de Caldas.
- Budd, M. (1989). *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Routledge.

- Chisholm, R. (1994). Act, Content and the Duck-Rabbit. En J. V. Canfield y S. G. Shanker (eds.), *Wittgenstein's Intentions*. (pp. 87-103). Garland Publishing.
- Churchland, P. (1994). *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*. McGraw Hill.
- Cornman, J. W., Lehrer, K. y Pappas, G. S. (2006). *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. G. Castillo Espejel, E. Corral Peña y C. Martínez Urrea (trads.). UNAM.
- Crick, F. (2003). *La búsqueda científica del alma*. F. Páez de la Cadena Tortosa (trad.). Random House Mondadori.
- Descartes, R. (1980). *Obras escogidas*. E. de Olaso y T. Zwanck (trads.). Charcas.
- Edelman, G. (2004). *Wider than the Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*. Yale University Press.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. F. Meler Ortí (trad.). Paidós.
- Gil de Pareja, J. L. (1992). *La filosofía de la psicología de Wittgenstein*. PPU.
- Hacker, J. (1993). *Wittgenstein. Meaning and Mind*. Blackwell.
- Hadot, P. (2004). *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. M. Arranz (trad.). Pre-textos.
- Kenny, A. (1995). *Wittgenstein*. A. Deaño (trad.). Alianza.
- ____ (2000). *Metafísica de la mente*. F. Rodríguez Consuegra (trad.). Paidós.
- Krebs, V. (2003). El problema de la subjetividad y la importancia de ver aspectos en: A. Flórez, M. Holguín y R. Meléndez (eds.), *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. (pp. 261-288). Universidad Nacional de Colombia-Pontificia Universidad Javeriana-Siglo del Hombre Editores.
- Locke, J. (1973). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. E. O'Gorman (trad.). FCE.
- Moreno, K. (2011). Wittgenstein y la naturalización de la mente. *Tesis Psicológica*, 6(1), 183-200.
- Mulhall, S. (1990). *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. Routledge.
- Neurath, O. (1993). Propositiones protocolares. En A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*. (pp. 205-212). L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel (trads.). FCE.
- Olvera, C. (2008). Wittgenstein y las objeciones a la primera persona. *Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, 12(24), 49-86.

- Penrose, R. (1994). *Shadows of the Mind*. Oxford University Press.
- Pérez, M. A. (2006). Mente y relevancia. *Universitas Psychologica*, 5(2), 385-396.
- Ryle, G. (1975). *El concepto de lo mental*. E. Rabossi (trad.). Paidós.
- Phillips, T. y Scott, S. (2019). *Joker*. [Guasón]. [Película]. DC Films-Warner Bros. Pictures-Village Roadshow Pictures.
- Ricœur, P. (2000). *Historia y narratividad*. G. Aranzueque Sahuquillo (trad.). Paidós.
- ____ (2006). *Sí mismo como otro*. A. Neira Calvo (trad.). Siglo XXI.
- Sánchez, H. (2016). *Movimientos sociolingüísticos en las conversaciones terapéuticas*. Universidad de Caldas.
- Tortosa, F. y Civera, C. (2006). *Historia de la psicología*. McGraw Hill-Interamericana.
- Vicente Arregui, J. (1984). *Acción y sentido en Wittgenstein*. EUNSA.
- Wittgenstein, L. (1988). [III. FF.]. *Investigaciones filosóficas*. A. García Suárez y U. Moulines (trads.). Crítica.
- ____ (2006). [OFP]. *Observaciones sobre filosofía de la psicología*. Dos volúmenes. L. F. Segura y C. Pereda (trads.). UNAM.
- ____ (2008). *Sobre la certeza*. J. L. Prades y V. Raga (trads.). Gedisa.