

## ¿Principio de caridad o hybris?<sup>1</sup>

### Principle of Charity or Hybris?

*Victor Krebs*  
*Pontificia Universidad Católica*  
*Lima - Perú*

*Only the fight to recover what has been lost*  
*And found and lost again and again:*  
*and now under conditions*  
*That seem unpropitious*  
T.S. Eliot

#### Resumen

“¿Principio de caridad o hybris?” La intuición de Wittgenstein, de que el significado lingüístico se constituye dentro de la trama de vida pareciera hacer posible un acercamiento entre la tradición hermenéutica continental y la filosofía analítica del lenguaje. En el presente artículo se sostiene que esta intuición debe ir acompañada de una revisión de la concepción del sujeto implícita en el “principio de caridad” de Donald Davidson. Sin esa reconcepción, el principio de caridad se convierte en una forma encubierta de imperialismo conceptual incompatible con el espíritu de la hermenéutica continental. Se concluye el artículo con algunas observaciones sobre el relativismo a la luz de las consideraciones anteriores.

**Palabras clave:** Hermenéutica, Filosofía analítica, Wittgenstein, Gadamer, Davidson.

---

1 Una versión anterior del presente artículo apareció bajo el título: “Interpretando al otro: Imperialismo conceptual y relativismo como síntomas”, en *Relativismo y racionalismo*, L.E. Hoyos, ed., Bogotá: Siglo del hombre editores, 2005. El presente artículo desarrolla explícitamente la crítica que había quedado implícita en aquella versión.

## Abstract

“Principle of charity or hybris?” Wittgenstein’s insight that linguistic meaning is constituted within the fabric of life seems to bridge the gap between the continental hermeneutic tradition and analytical philosophy of language. This article sustains that such an intuition ought to be accompanied by a revision of the human subject concept implicit in Donald Davidson’s “principle of charity.” Without this re-conception, the principle of charity becomes a disguised form of conceptual imperialism, incompatible with the spirit of continental hermeneutics. The article concludes with some observations on relativism in light of the previous remarks.

**Key words:** Hermeneutics, analytic philosophy, Wittgenstein, Gadamer, Davidson.

## Introducción

Tomo como punto de partida la afirmación de Gadamer<sup>2</sup>, que “*todo Ser que puede ser entendido es Lenguaje*”, para empezar esta reflexión con la pregunta acerca de la concepción del lenguaje que subyace a nuestras consideraciones sobre la interpretación. Pablo Quintanilla propone redefinir la racionalidad como una propiedad relacional, adaptando de ese modo la intuición wittgensteiniana de que el significado lingüístico se constituye dentro de la trama de una forma de vida. Este recurso le permite una oportuna ampliación del principio de caridad de Davidson, mediante la cual pareciera acercarse a la tradición hermenéutica continental y la filosofía analítica del lenguaje.

Mi intención en lo que sigue es examinar ese intento con el fin de apuntar a diferencias, a mi parecer teóricamente insalvables, entre estas dos tradiciones en lo que se refiere a la interpretación del otro que se tienden a ignorar. Pretendo mostrar que a pesar de su profesa intención de extender el principio de caridad, Quintanilla al igual que Davidson, permanece tácitamente comprometido a una concepción del sujeto que impide el acercamiento que se pretende con la hermenéutica continental. El diagnóstico de este fracaso nos dará pie, como conclusión, para hacer algunas reflexiones sobre el relativismo.

---

2 GADAMER, Hans-Georg: *Truth and Method*, Crossroad, New York, 1989, p. 474. Citado en adelante como *Truth*.

El mismo Gadamer, a pesar de reconocer las obvias afinidades con Davidson, no deja de observar que existe un problema con la posición davidsoniana, en tanto que en su análisis,

....sigue sonando como si la conversación y la estructura de la conversación en todas las áreas que tienen que ver con la comprensión se refirieran principalmente sólo a la adquisición de un conocimiento correcto. Pero de lo que se trata fundamentalmente no es de la ciencia o la epistemología sino [...] de la ‘ontología’ de la vida comunicándose a través del lenguaje."<sup>3</sup>

Esta especificación de Gadamer me parece admirablemente directa y en extremo importante. Quisiera llamar la atención especialmente al contraste entre “la adquisición de un conocimiento correcto” aliado a “la ciencia o la epistemología”, por un lado, y “la ‘ontología’ de la vida comunicándose a través del lenguaje”, por el otro. En él, Gadamer hace eco de una distinción desarrollada por Walter Benjamin en función de dos paradigmas del lenguaje. En su ensayo “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, Benjamin se pregunta si el hombre se comunica *por medio* de las palabras o *en ellas*, y advierte que

...el que crea que el hombre comunica su naturaleza espiritual *por medio* de los nombres, estará impedido de asumir que es, efectivamente, su entidad espiritual lo que comunica, ya que esto no ocurre por medio de los nombres de las cosas [...] A lo sumo, podrá asumir que comunica algo a otros hombres, pues eso es lo que [...] facilita la palabra con que señalo una cosa. He aquí el enfoque burgués del lenguaje [...] que dice: la palabra es el medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre. Contrariamente, [la posición que queremos defender] no sabe de medio, objeto o depositario de la comunicación.[...] El lenguaje carece de contenido; en tanto comunicación, el lenguaje comunica una entidad espiritual, es decir, una comunicabilidad por antonomasia."<sup>4</sup>

---

3 GADAMER, H.-G.: “Reply to David Hoy” en: Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1997, p. 129. Citado en adelante como “Reply”.

4 BENJAMIN, Walter: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” en: *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 62, 64.

Estos dos paradigmas que distingue Benjamin aquí, digamos, entre el lenguaje concebido designativa e instrumentalmente y el lenguaje concebido existencial o expresivamente, como manifestación del ser del hombre<sup>5</sup>, permanecen aun vigentes y en pugna en nuestros días. Y la distinción a la que hace eco Gadamer marca una diferencia radical a mi parecer también insalvable, entre las aspiraciones de cada una de estas dos tradiciones o inclinaciones filosóficas. Él está sugiriendo, en efecto, aunque sea tácitamente, que en la aproximación de Davidson está implicada lo que Benjamin llama una concepción “burguesa” del lenguaje que es necesario superar. Esta es una sugerencia que estaré explorando en lo que sigue.

Observo, para empezar, que no es accidental que para Gadamer el paradigma de la comprensión sea el juego,<sup>6</sup> mientras que para Davidson el significado se constituye en la interacción de las diversas *hipótesis* interpretativas de los interlocutores.<sup>7</sup> La organicidad del juego contrasta significativamente con la intelectualidad de las hipótesis, de manera análoga al contraste entre una concepción expresiva de la palabra —en la que se privilegian capacidades sintéticas, intuitivas y estéticas del sujeto—, y una concepción designativa, que depende más bien de la capacidad analítica y la razón instrumental. Se marcan así puntos de partida, y de apoyo o fondo, diametralmente opuestos. Por más que podamos aproximar e incluso asimilar las intenciones detrás de ellos, la escogencia de cada uno implica irreductibles diferencias de postura frente al mundo y acarrea sus respectivas consecuencias. Pero en todo caso, es a este nivel y a causa de esta diferencia actitudinal que se abre la brecha a la que estoy apuntando.

Gadamer insiste, además, en que es una virtud hermenéutica, indispensable para la perspectiva que él propugna, la conciencia de que todo lo que interpretamos “siempre *quiere decir algo distinto* de lo que dice, por lo

---

5 El primero generalmente va asociado a una concepción internalista de la mente, mientras que el segundo concibe la mente en función de su constitución social; aunque en el caso de Davidson esta caracterización resulta por momentos inadecuada, pienso que es precisamente una oscilación entre ellas la que marca lo que es una profunda ambivalencia en su posición.

6 Cf. *Truth*, II, Chap. 4.

7 cf. DAVIDSON, Donald: “A nice derangement of epitaphs”, en: Ernest Lepore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford, 1986.

que uno siempre debe permanecer abierto a ello.”<sup>8</sup> La implicación, nuevamente, es que ésta actitud de apertura permanente a la ambivalencia del lenguaje se encontraría ausente en Davidson y en su principio de caridad. Pero además, al asumir Gadamer el lenguaje como un territorio de ambivalencia, se aproxima deliberadamente al psicoanálisis el cual, al tomar el sueño como modelo de su objeto de investigación, se abre al lenguaje, como “una región [...] de significaciones complejas donde *otro* sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato”, en palabras de Ricoeur.<sup>9</sup> El lenguaje es esencialmente entonces para Gadamer también un escenario de “las vicisitudes de las pulsiones” donde se articula una auténtica semántica del deseo; y su problemática central gira precisamente en torno a la tendencia que tenemos de ocultarlo o negarlo o reprimirlo en el mismo lenguaje. Cabría preguntarse si es posible decir esto también de Davidson y de la aproximación analítica al lenguaje o si es más bien cierto afirmar de ella como lo hace Descartes de sí mismo, que “como hombre del deseo avanzo enmascarado —*larvatus prode*.” La tesis que quiero defender es obviamente la última. La razón del fracaso del proyecto de Quintanilla de extender la posición davidsoniana para acercarla más a la hermenéutica continental se debe precisamente a una limitación existencial en su teoría, que es además inmune a la argumentación.

## 1. El Principio de “Caridad”

Estoy de acuerdo con Quintanilla, en que no es cierto, como lo han afirmado algunos críticos, que el principio de caridad no deja lugar para el reconocimiento, por parte del intérprete, de alguien radicalmente diferente de él. Si hay un problema con el principio éste no es que la proyección sobre el otro de nuestros propios criterios impida que lo veamos como realmente es, de tal modo que “nos estaríamos engañando a nosotros mismos, pensando estar comprendiendo al otro cuando en realidad sólo estaríamos imponiendo nuestras propias creencias sobre él.”<sup>10</sup> Si podemos hablar de

---

8 “Reply”: 1997, p. 130.

9 RICOEUR, Paul: *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1973, p. 11.

10 QUINTANILLA, Pablo: “El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro”, en: S. López Maguiña, G. Portocarrero, R. Silva-Santisteban, V. Vich (eds.), *Estudios Cultu-*

imposición aquí, ésta es relativamente inocua, ya que es sólo provisional y en principio sujeta a modificación pues, como bien lo ha explicado Quintanilla en otro lugar,

la interpretación es un proceso dinámico que se desarrolla incorporando elementos del comportamiento extraño dentro de los bordes familiares. Cuando la intérprete proyecte sus estados mentales en el otro probablemente descubrirá que el comportamiento del agente no llega a satisfacer sus expectativas originales, con lo cual se verá obligada a modificar sus atribuciones simulando ser él en circunstancias diferentes. En otras palabras, la intérprete deberá alejarse de sus propios estados mentales para atribuir al agente estados mentales muy diferentes a los de ella.<sup>11</sup>

El verdadero problema con el principio de caridad es que a pesar de permitir la variación, la interpretación articulada en él de todos modos impone una lógica particular como marco indispensable para la comprensión del otro. Y aunque ello no impida el reconocimiento de otro diferente a mí, sí termina ignorando toda una dimensión de la experiencia humana que es indispensable para la integridad de ese reconocimiento.

Pienso que esta es la objeción de fondo de Jonathan Lear, por ejemplo, a la aplicación que hace Quine del principio de caridad.<sup>12</sup> Cuando Quine dice que si un intérprete afirmase que una tribu acepta como verdadera una cierta oración de la forma ‘p y no-p’, tendríamos evidencia *no* de que los nativos desconocen el principio de no contradicción, sino más bien de la incompetencia del intérprete, Lear le responde que ello no es otra cosa que un desconocimiento frontal de “la vida mental arcaica”. El comportamiento de los nativos podría venir avalado por una lógica distinta e irreconocible para nuestra mente consciente sin por ello significar que no es inteligente. El problema no es, por lo tanto, que desde este principio no se puede lidiar con las inconsistencias que puedan surgir en las acciones o el discurso del otro, como interpreta Quintanilla la objeción de Lear.<sup>13</sup> Obviamente, de ser así el

---

*rales. Discursos, poderes, pulsiones*, Red Para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, 2001, p. 4. Citado en adelante como “Lugar”.

11 QUINTANILLA: Ob. cit., p. 10

12 QUINE, Willard Van Orman: “Carnap and Logical Truth”, en: *The Ways of Paradox*, Random House, New York, 1996.

13 cf. QUINTANILLA: Ob. cit., p. 5

principio de caridad no serviría siquiera para sortear las más elementales diferencias que pudiésemos tener con los demás. El problema es que desde el principio de caridad tal como éste es articulado por Davidson, sólo discerniremos aquellas diferencias visibles desde la lógica racional y desconoceremos todo lo demás como carente de sentido.

Como nos recuerda Lear, “no sabemos *a priori* qué es ser nosotros mismos, y por lo tanto no podemos fijar límites que podamos reconocer como inteligibles al comportamiento de los otros.”<sup>14</sup> Por ello es sorprendente que Davidson afirme —como lo hace hablando de la interpretación radical—, que

si no podemos encontrar una manera de interpretar las preferencias y el comportamiento de una criatura como la manifestación de un conjunto de creencias básicamente consistente y verdadero *según nuestros propios estándares*, no tenemos ninguna razón para considerar a esa criatura como racional, como poseedora de creencias o como capaz de decir nada.<sup>15</sup>

Irónicamente la “caridad” de este principio de Davidson parece consistir precisamente de *imponer* como criterio, *a priori* de toda interacción, la lógica de lo que Freud llama el *proceso secundario*, es decir, la lógica del sujeto cognitivo y consciente, ignorando completamente (casi como por un principio heurístico) la lógica de lo que Freud distinguió como el *proceso primario*, que no es sino la lógica del inconsciente. Aquí la caridad de Davidson hace recordar la ceguera de Frazer, sobre la cual Wittgenstein escribió sus observaciones sobre *La Rama Dorada*, calificando de una estrechez espiritual increíble el intento de explicar los ritos primitivos en función de la racionalidad científica moderna. En ambos casos se presupone una concepción del sujeto que ignora completamente la realidad del inconsciente —o, en todo caso, desconoce su pertinencia para una teoría de la interpretación— y por lo tanto deja fuera de consideración todos aquellos niveles de experiencia implícitos en el concepto wittgensteiniano de las formas de vida a los que Quintanilla, sin embargo, pareciera también querer apelar.

---

14 LEAR, Jonathan: *Love and its Place in Nature*, Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1990, p. 191.

15 DAVIDSON, D.: “Radical interpretation”, en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 137.

Si pensamos en la racionalidad consecuentemente como una propiedad relacional que surge en el intercambio entre dos seres, entonces no cabe la idea —que pareciera dominar la teoría de interpretación radical davidsoniana—, de que para poder declarar racional a otro ser debemos hacerlo sobre la base de nuestra propia racionalidad tal como esta es concebida por nosotros *previamente* a cualquier nuevo encuentro. Como dice Lear, el *principio* puede ser *a priori*, pero no *su contenido*. Y ese contenido está sujeto no solamente a criterios de inteligibilidad regidos por la lógica del sujeto consciente sino además por procesos psicológicos de transferencia y contratransferencia, que escapan de ella. El problema es que el cálculo que presupone el principio de caridad desconoce la importancia, incluso la prevalencia posible en algunos casos, de la lógica del inconsciente. El principio de caridad establece así límites a la interacción que impiden la real emergencia —en la práctica— de la racionalidad como propiedad relacional. Aunque nuestra incapacidad inicial para adscribirle racionalidad al otro ciertamente signifique que no tenemos razones para creer en su racionalidad, ello aún ni es suficiente ni nos da razones, para dudar de que la pueda [llegar a] haber. El paso que exige Davidson, de la inconclusividad de la evidencia de racionalidad a la negación de la posibilidad de racionalidad o inteligibilidad del otro, manifiesta una especie de imperialismo conceptual, es decir no sólo la ausencia de aquella apertura hermenéutica que recomendaba Gadamer, sino además una actitud solapadamente dogmática, cuyas raíces y motivaciones me parece importante examinar.

Quizás una manera más acertada de decir lo que estoy queriendo decir es que la propuesta de considerar la racionalidad como una propiedad relacional, como el resultado de la interacción en lugar de como una propiedad monádica del sujeto, sobre todo cuando se entiende, como lo propone Quintanilla, en función de nuestra capacidad de “crear un espacio de interpretación intencional común, [...] que dará lugar a una forma de vida compartida”<sup>16</sup>, debe ser entendida más ampliamente que en relación a la conducta interpretable exclusivamente en términos de razones (creencias y deseos). Esto es lo que pareciera proponer esperanzadoramente Quintanilla al apelar

---

16 QUINTANILLA, Pablo: “Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo”, en: HOYOS, Luis Eduardo (ed.): *Relativismo y racionalismo*, Siglo del hombre editores, Bogotá, 2005, p. 23. Citado en adelante como “Interpretando”.



a la forma de vida wittgensteiniana, pero, en mi opinión, sin asumir consecuentemente la profundidad del compromiso y todas las consecuencias que exige esa apelación. Quisiera, en lo que sigue, intentar darle contenido a esa afirmación.

## 2. La apelación a la forma de vida wittgensteiniana

Charles Scott observa en su libro *Las vidas de las cosas*, que

hay también experiencias de intimidad con animales que exceden las proyecciones que las acompañan. Podemos encontrar tales instancias no sólo cuando nos acercamos desprevenidamente al dolor o placer de un animal. Podemos encontrarlo en momentos de intuición o comunicación en la que la gente tiene la sensación de una entonación profunda y no racional con él. A veces esa experiencia sucede por medio de un contacto visual. Puede suceder también de maneras más amplias y afectivas en las que un animal se me muestra en su diferencia con un sentimiento de intimidad o relación que no sé bien cómo describir excepto con la frase “reconocimiento intuitivo”. No quiero decir que en ese reconocimiento la gente se halle libre de antropomorfismos u otros tipos de proyección. Dudo que ningún reconocimiento esté totalmente libre de esas imposiciones constitutivas. Pero sí quiero decir que lo que sucede es más que una proyección, [...o más que] una apropiación subjetiva.”<sup>17</sup>

Es claro que para que este tipo de experiencia nos sea accesible es necesaria *una actitud particular*, como la que necesita el entrenador de sabuesos, por ejemplo, quien debe subordinarse a la demostración del perro y asumir su propia ignorancia como prerrequisito de una relación productiva con el animal que desea entrenar. Hay casos en los que debe suspender sus propios criterios de veracidad o certeza, incluso de inteligibilidad, y asumir *ciegamente* que el perro sabe más, y de manera distinta a la que es posible para uno, si ha de ser exitoso el entrenamiento —es decir, si ha de entrar en verdadera comunicación con el animal. Como explica Vicki Hearne,

---

17 SCOTT, Charles: *The Lives of Things*, Indiana University Press, Indianapolis, 2002, p. 88.

es aprendiendo a creer [en el perro] que aprendo a dudar de mis propios ojos; adopto un escepticismo que es un verdadero “asce-tismo del intelecto”, como diría Santayana, de tal modo que eventual-mente, tras la pista de un niño, cuando mis ojos me dicen que ningún niño de cinco años podría jamás haber trepado por esa pendiente y que por lo tanto su rastro debe de ir más bien por el barranco, simplemente tomo nota de esto. Pero creo en el perro y lo sigo. Es de esta manera que comienza a existir para mí, en nuestras conversaciones acerca de rastreos, un tipo de saber que sería imposible de cualquier otra manera.”<sup>18</sup>

Este ejemplo puede parecer quizás escandaloso, pero es también útil e iluminador. Aunque sea cierto que hablar de comunicación con los animales aquí extiende a límites aparentemente irrisorios el sentido de la comunica-ción, de todos modos me parece que existe una intersección importante entre estos casos de “comunicación” animal y la comunicación humana, que me parece salútfero tomar en consideración si hemos de dar cuenta cabal de lo que significa interpretar al otro. Y aunque también admitamos que la complejidad del espacio de intimidad no alcance niveles muy profundos con los animales, yo no creo como Quintanilla, que ello signifique que al adscribirles intencionalidad lo hagamos solamente “en un sentido metafóri-co y en analogía con [nosotros...] para hacerlos más familiares e inteli-gibles.”<sup>19</sup> —a no ser que estemos dispuestos a decir lo mismo de nuestra rela-ción con los niños o por lo menos con seres humanos con retardo mental, con quienes la complejidad del espacio de intimidad tampoco puede alcan-zar niveles muy profundos (aunque habría que preguntar aquí tanto como en los anteriores casos, ¿qué quiere decir “profundo”?). Antes que nada, es preciso recordar que el que hagamos esas adscripciones no nace de ninguna decisión (“de hacerlos más familiares o inteligibles”, por ejemplo) sino que obedece a una posibilidad de proyección que *descubrimos* en la interacción misma. La apelación a la forma de vida, en otras palabras, no es una apela-ción a una decisión racional sino a un llamado a cambiar nuestra actitud y asumir una receptividad vital dentro de nuestra vida concreta. Por esta ra-zón la afirmación que hace Quintanilla de que “sería imposible atribuir a un

---

18 HEARNE, Vicki: *Adam's Task: Calling Animals by Name*, Random House, New York, 1986, p. 99.

19 “Interpretando”: p. 24.

animal la riqueza de estados mentales que podríamos atribuirle a un humano, fundamentalmente [...] porque es relativamente reducida la forma de vida común que podemos crear y compartir con el animal”, traiciona el espíritu mismo de la apelación a Wittgenstein.

Desde la perspectiva de Davidson, por supuesto, es cierto que sabemos ya por anticipado cuánto podemos esperar de nuestra interacción con el animal, pero es precisamente esa seguridad la que pretende desarmar la apelación a la forma de vida, para sugerir que *en la práctica*, con una diferente actitud —más receptiva y expectante— nuestra relación con los animales puede llegar incluso a transformar “nuestra comprensión de [ellos y] también de nosotros mismos y de ambos como comunidad”<sup>20</sup> —aun cuando las maneras en que ocurra esto se resista a la explicación estrictamente intelectual. Es en este sentido que es necesario modificar nuestra concepción de racionalidad, donde de lo que hablamos ya no se limite a las razones, sino que se refiera más ampliamente a la pertenencia posible del otro en nuestra forma de vida —en todos los niveles y gradaciones en los que esto sea posible desde ella. Y la pertenencia del otro en nuestra forma de vida es algo que se *descubre* en la experiencia, no algo que se *decide* en la mente. Por ello, la mera ausencia de razones no puede hacernos concluir, como lo hace en un momento Quintanilla, que “no queda nada para ser interpretado, [o] que se desvanece el contexto mismo que hace posible la interpretación.”<sup>21</sup> El intento de comprender nuestra relación con el otro a partir de criterios de naturaleza intelectual, o la resistencia a articular los niveles de interacción vital por medio del lenguaje que le corresponde, me refiero al lenguaje imaginario y metafórico en lugar del teórico, me parece que nos hace ciegos a la complejidad de nuestra forma de vida, y nos impide así una comprensión cabal de lo que está implicado, *en nuestra vida concreta*, en la interpretación del otro. Pero una vez que reconocemos nuestra resistencia se hacen accesibles formas de comprensión que, lejos de ser raras, son más bien comunes y frecuentes en nuestra experiencia cotidiana.

El lenguaje, como nos lo recordaba Benjamin, no sólo comunica contenidos mentales. No es sólo por medio de nuestras palabras que nos comunicamos con el otro, sino además *en ellas*. Y entonces no son sólo nuestras

---

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*

opiniones y teorías lo que se comunica sino nuestros sentires y deseos, nuestras aficiones y aversiones, es decir todo ese ámbito expresivo al que Merleau-Ponty se refiere como “el estilo”, y Benjamin llama la “entidad espiritual” del lenguaje. Pero es precisamente esta dimensión del lenguaje la que está negada la perspectiva “burguesa” de Davidson, a la que Quintanilla pareciera permanecer comprometido.

Esto se hace incluso más evidente si consideramos nuestra experiencia con la traducción: Davidson concibe el proceso de traducción como producto de la proyección de “la estructura lógica y categorial de nuestro lenguaje en el otro”.<sup>22</sup> Quintanilla en efecto afirma esto, aclarando que no quiere decir que “todos los lenguajes compartan la misma estructura lógica o esquema conceptual que los haría traducibles”,<sup>23</sup> aunque insiste en que la posibilidad de traducción de otro lenguaje requiere de que podamos proyectar sobre él *la estructura lógica y categorial del nuestro*. Pero es necesario insistir aquí que lo que se requiere en la traducción de un lenguaje a otro no es sólo la posibilidad de proyección de la estructura lógica o esquema conceptual de nuestra lengua sino además —y principalmente— la capacidad de proyección *vivencial*, que le permita al intérprete volver a articular aquello que se articulaba en el primer lenguaje de manera comprensible en el suyo, o incluso reconocer *reconocer aquello* en un lenguaje que es *imposible de traducir en el suyo*. Para repetir las palabras iniciales de Gadamer, “de lo que se trata fundamentalmente no es de la ciencia o la epistemología sino [...] de la ‘ontología’ de la vida comunicándose a través del lenguaje.”

Alasdair MacIntyre observa además, en este mismo sentido, que

una de las características de un conocimiento realmente adecuado de dos diferentes lenguas por parte de una misma persona es su habilidad para discriminar entre aquellas partes de una lengua que son y aquellas partes que no son traducibles a la otra. [...] Este reconocimiento de intraducibilidad nunca implica el reconocimiento de algún límite al entendimiento.<sup>24</sup>

---

22 “Lugar”: p. 13.

23 *Ibid.*

24 MacINTYRE, Alasdair: “Relativism, Power, and Philosophy”, en: KRAUSZ, M. (ed): *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame University Press, Notre Dame, Indiana, 1989, pp. 188-9.

Para ponerlo de otro modo, el entendimiento del intérprete así como el proceso mismo de traducción (si no ha de ser solo un intento de traducción crudamente literal), no pasa primero por la lógica del sujeto cognitivo. Sólo si consideramos con Davidson que el significado se constituye en función de hipótesis interpretativas o, con Quintanilla, que la posibilidad de traducción de otro lenguaje requiere que podamos proyectar sobre él la estructura lógica y categorial del nuestro, estaremos dispuestos a pensar de esta manera. Es precisamente a esta omisión o represión implícita del vínculo vivencial en la concepción de lo que es la traducción (y más generalmente, la interpretación del otro) que estoy objetando. Desde la perspectiva davidsoniana parecería hacerse difícil no concebir la labor de interpretación como algo que le pertenece exclusivamente al ego, a la conciencia cognitiva, al sujeto cartesiano. Se ignora así el hecho de que el lenguaje lo aprendemos y lo usamos cotidianamente de manera vital, efectivamente desde todo el cuerpo y no sólo en la cabeza.

Descartes –al preguntarse, en su segunda meditación, si los hombres que dice ver caminando en la calle afuera de su ventana no son solamente sombreros y abrigos cubriendo *autómatas*– está colocándose en la perspectiva desde la cual este análisis tiene sentido. Pero bajo condiciones normales, “mi actitud hacia [el otro]”, como nos recuerda Wittgenstein, “es *una actitud* hacia un alma. No tengo la *opinión* de que tiene un alma.”<sup>25</sup> Aquí no tiene cabida, por lo tanto, ningún análisis de mi percepción para *decidir* si lo que percibo es o no un ser animado en lugar de un autómatas. Mi reconocimiento del otro, de sus acciones y palabras como acciones y palabras intencionales, ocurre al mismo nivel visceral desde el cual reacciono ante una persona herida. Frente a un hombre sufriente, no tendría cabida un análisis de su comportamiento en función de algún juicio racional que me lleve a atribuirle creencias o actitudes para convencerme de que debo ayudarlo. Simplemente actúo, del mismo modo en que mi mano se mueve para agarrar lo que tengo frente a mí o igual que, cuando estoy hablando con alguien, no calculo los movimientos de mis labios o gestos, sino que mi cuerpo entero se concentra en encontrar y decir la palabra, y ni siquiera, como

---

25 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Investigaciones Filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, UNAM-Editorial Crítica, Barcelona, 1988, II, iv, p. 417. Citado en adelante como *IF*, con número de párrafo.

acotaría Merleau-Ponty, pensando en la palabra o la frase sino en la persona con la que hablo.<sup>26</sup> La creencia o la hipótesis aquí no tiene ningún lugar pues, como quisiera insistir, lo que hace posible la atribución de intencionalidad pertenece a otro nivel de la experiencia que el entendimiento exclusivamente intelectual y consciente.

Por eso observa Wittgenstein que nos resulta tan difícil, por ejemplo, atribuirle sufrimiento a una piedra. Lo que lo hace difícil es que no nos encontramos frente a ella en la actitud en la que sí nos hallamos, natural y espontáneamente, frente, por ejemplo, a una mosca que se retuerce ante nuestros ojos:

¡Mira una piedra e imagínate que tiene sensaciones! —Uno se dice: ¿Cómo se puede siquiera tener la idea de adscribirle una *sensación* a una *cosa*? ¡Igualmente se la podría adscribir a un número! —Y ahora mira una mosca retorciéndose y al momento esa dificultad ha desaparecido y el dolor se puede adherir aquí, donde antes la superficie era, por así decirlo, demasiado lisa para él."<sup>27</sup>

No es que tenga *la idea* de adscribirle a la mosca una sensación y no la tenga en el caso de la piedra, sino que *me encuentro mirando* a la mosca *como si* estuviese retorciéndose de dolor. A una piedra no la puedo mirar de ese modo, aun cuando sí pueda deliberar todo lo que quiera acerca de la posibilidad de que tenga sensaciones. Para comprender verdaderamente al otro, entonces, necesitamos, antes que nada, *encontrarnos* en una cierta postura actitudinal desde donde se dé lo que podríamos llamar una identificación empática, donde pueda verlo bajo el aspecto de “otro”.

“Nuestra *actitud* hacia lo vivo”, nos vuelve a recordar Wittgenstein,

no es la misma que hacia lo muerto. Todas nuestras reacciones son diferentes —Si alguien dijese: “Esto no puede consistir simplemente en que lo vivo se mueve de tal y cual manera y lo muerto no” —entonces quisiera decirle que aquí tenemos un caso de transición ‘de la cantidad a la cualidad.’<sup>28</sup>

---

26 MERLEAU-PONTY, Maurice : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, cap. VI.

27 *IF*, § 284.

28 *Ibid.*

El que le adscriba o no estados mentales a alguien es una cuestión que presupone *la idoneidad* de esa atribución, independientemente de la corrección de su contenido. Y la idoneidad de nuestra atribución de estados mentales es algo que depende no de un cambio de opinión sino de un cambio en nuestra sensibilidad o en nuestra capacidad de percepción. Y ello no solamente es algo radicalmente distinto de la lógica que rige la hipótesis explicativa o nuestros criterios establecidos de racionalidad, sino que además es presupuesto, y por lo tanto no puede ser explicado ni establecido, por la teoría. La atribución de estados mentales o creencias, en otras palabras, es posterior a mi identificación de ese ser como un ser susceptible de tener mente, y esa identificación sucede en otro ámbito y obedece a otra lógica que el de la opinión o el juicio. La inteligibilidad del otro no es, como lo pone Wittgenstein, un asunto de *grado*<sup>29</sup>. Implica, más bien, un “salto de la cantidad a la cualidad.” Podríamos decir que la atribución de estados mentales es una cuestión de *eros* y no de *logos*, de tal modo que es precisamente la dimensión erótica de nuestra relación con el mundo la que hace posible la interpretación. Por ello la semejanza relevante para el reconocimiento del otro no es susceptible de argumentación sino que dependerá en todo caso de *la persuasión*. Tendríamos que llevar a la persona a un cambio de actitud, convertirla a una nueva forma de ver. Cualquier explicación racional o nuevo cálculo que yo pueda hacer en nuestras articulaciones (“es que se mueve de tal y cual manera”, por ejemplo) sucedería ya demasiado tarde, o resultaría sencillamente insuficiente.

Es claro que el principio de caridad no pretende afirmar nada tan burdo como que el uso del lenguaje o nuestro reconocimiento del otro surge del razonamiento; lo que se propone es más bien una reflexión sobre lo que es, en realidad, una actividad prereflexiva. Es simplemente una descripción de lo que Davidson ha llamado una interpretación radical —una *Interpretierung* y no una *Auslegung*.<sup>30</sup> Pero el modelo de interpretación regido por el

29 Cf: “En efecto, una tesis obvia que se sigue del principio de caridad es que no podemos entender algo que sea radicalmente diferente de nosotros. Si el comportamiento del agente fuese radicalmente diferente de cualquier cosa que podamos encontrar familiar, no estaríamos en condiciones de atribuirle estados mentales ni acciones y, entonces, sólo podríamos verlo como un conjunto de eventos físicos [...] la diferencia es un asunto de grado” (“Lugar”: pp. 7-8).

30 Cf: “Normalmente, *Auslegung* implica habilidades cotidianas y comunes como martillar, escribir a máquina, conducir y conversar. Pero Heidegger también sugiere que *Ser*

principio de caridad, que formula su estructura principalmente en función de *asumir una teoría acerca del otro* o la *atribución* de creencias que sean básicamente verdaderas, lleva de contrabando ya una concepción errada (por lo demasiado parcializada) de lo que es el sujeto, y por lo tanto distorsiona lo que es, en el caso concreto de la interpretación del otro, un nivel de interacción eminentemente práctico y visceral. A lo que estoy objetando, en otras palabras, es a la imposición de una lógica de fondo que simplemente no corresponde a los hechos y a una concepción del lenguaje que ignora su dimensión expresiva y la lógica imaginal que ella involucra. No está demás repetir la observación de Merleau-Ponty, que la claridad del lenguaje pertenece no al orden del intelecto sino al orden de la percepción:<sup>31</sup>

... no es el análisis lo que hace posible la comunicación. En cada momento, debajo del sistema gramatical oficial que le atribuye una significación a cada signo, uno puede ver emergiendo otro sistema expresivo que es el vehículo de la significación, pero procede de modo diferente: *la expresión* en este caso no se acopla punto por punto a lo que es expresado; cada elemento es no-específico y obtiene su existencia lingüística sólo de lo que recibe de los demás y de la modulación que introduce al resto del sistema.<sup>32</sup>

En el mismo espíritu observaba Wittgenstein que el lenguaje no surge del raciocinio sino de algo instintivo o animal. Cada lenguaje tiene su propia cadencia y música, y aun antes de que entendamos las palabras particulares captamos la forma en que estas palabras están siendo estructuradas, sus armonías y sus disonancias, sin las cuales carecerían incluso de sentido. Sólo nuestro prejuicio intelectualista y la inclinación a la que somos propensos al hacer filosofía, a “pensar en lugar de mirar lo que está sucediendo

*y tiempo es él mismo* una interpretación y en ese caso él usa el término *Interpretierung*. [...] La *Interpretierung* filosófica es una forma de *Auslegung*, aunque se trata de una forma más articulada, explícita, reflexiva o ‘teórica’”: HOY, David: “Post Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson”, en: LEWIS Edwin Hahn (ed.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 1997, p. 112.

31 MERLEAU-PONTY, Maurice: *The Prose of the World*, Northwestern University Press, Chicago, 1973, pp. 28-29. Compárese también, al respecto, la discusión de Condillac con Locke a propósito de la naturaleza sintética de la percepción sensible.

32 MERLEAU-PONTY, M.: Ob. cit., p. 28.



frente a nuestros ojos,”<sup>33</sup> nos puede llevar a explicar este proceso ignorando este hecho.

Es saludable recordar que el habla natural no consta sólo de lo que los filósofos llamamos “proposiciones” sino que incluye toda una dimensión expresiva, cuya captación es esencial –incluso, en ciertos contextos, más importante que la cognitiva–, para la comprensión del sentido de las palabras. Este hecho se hace evidente en el caso de los afásicos, como lo explica Oliver Sacks. Debido a una lesión del lóbulo temporal izquierdo, estas personas son incapaces de entender las palabras en función de su significado conceptual. Pero esta deficiencia es compensada naturalmente por un hiperdesarrollo en su sensibilidad para el “tono emocional” –lo que Frege llamaba el *Klangfarbe* o “colorido tonal” del lenguaje. A pesar de su incapacidad cognitiva, entonces, captan con precisión infalible *la expresión* –esa expresividad involuntaria, totalmente espontánea, que acompaña a las palabras pero que las palabras mismas pueden a veces encubrir tan efectivamente. Evidencian así, estas personas, una forma de comprensión del otro que no sólo es más certera,<sup>34</sup> sino que además ocurre a un nivel distinto del de la interpretación intelectual, donde hablar de teorías (aun cuando sean las “teorías al paso” de Davidson<sup>35</sup>) puede resultar engañoso.

Es sintomático del fenómeno al que apuntan mis críticas de Davidson y Quintanilla, el que esta hipersensibilidad expresiva nos parezca, en nuestra cultura intelectualista, como apunta Sacks, “casi una inversión del orden usual de las cosas: una inversión, y quizás una reversión también, a algo

33 WITTGENSTEIN, Ludwig: “Notas para las clases sobre ‘la experiencia privada’ y ‘los datos de los sentidos’”, en: *Ocasiones filosóficas 1912-1951(OF)*, Cátedra, Madrid, 1997, p.193. Citado en adelante como *OF*.

34 Es de notar que aun los pacientes con los más graves casos de afasia, a pesar de no entender las palabras mismas, de todos modos entienden la mayor parte de lo que se les dice. Sacks relata que en algunos casos “para poder demostrar su afasia, [el neurólogo] tenía que llegar a los extremos de hablar de manera no-natural, eliminar los indicadores extraverbales —los tonos de voz, la entonación, el énfasis o la inflexión sugerente, tanto como los signos visuales (sus expresiones, gestos, la postura y todo el repertorio de expresiones y gestos mayormente inconscientes) [...] para reducir el habla a puras palabras” (SACKS, Oliver: “The President’s Speech”, en *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, Harper & Row, New York, 1987, p. 80).

35 DAVIDSON, Donald (1986): “A nice derangement of epitaphs”, en: LEPORE, Ernest (ed.): *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford, p. 81.

más primitivo o elemental.”<sup>36</sup> Pues es precisamente en esta inversión o reversión que yace el poder de entendimiento de los afásicos, quienes logran detectar la falsedad o la incoherencia del discurso de una persona.<sup>37</sup> Y, fuera ya de la patología, es importante recordar además, que hay algunas culturas en las que esta capacidad de percepción expresiva (el oído musical, la conexión con el cuerpo), es mucho más importante que la habilidad intelectual. En la comunidad negra de los Estados Unidos, por ejemplo, sin esa capacidad de reconocimiento expresivo una persona está perdida;<sup>38</sup> pero esto es cierto también, y de modos diversos, en nuestras culturas latinas, sobre todo en contraste con los temperamentos anglo-sajones y nórdicos. El desconocimiento de este nivel de la captación del otro, y todo lo que ello implica, es a lo que estoy tratando de llamar la atención al hablar del imperialismo conceptual implícito en el principio de caridad, incluso a pesar del intento de extensión que hace Quintanilla mediante su apelación a la forma de vida wittgensteiniana.

Tal vez todavía no esté de más mencionar que la importancia en nuestra comunicación del nivel expresivo del lenguaje es un asunto central en las reflexiones de Wittgenstein: es lo que motiva su concepción del lenguaje como juego, su insistencia en la íntima relación entre el significado y el uso, y su investigación de la fisonomía de nuestras palabras y de lo que él llama

36 SACKS, O.: Ob. cit., p. 81.

37 Así lo evidencia la anécdota de Sacks: “Fueres carcajadas provenían de la estación de los afásicos justamente cuando pasaban el discurso del presidente [...] Ahí estaba el viejo encantador, el actor con su adiestrada retórica, su histrionismo, su poder de atracción emocional, y todos los pacientes se morían de la risa [...] ¿No eran capaces de entenderlo? O quizás lo entendían demasiado bien? [...] [el afásico] no puede captar tus palabras y por eso no puede ser engañado por ellas; pero lo que él capta lo capta con infalible precisión; a saber: la expresión que viene con las palabras, la expresividad completa, espontánea, involuntaria que no puede ser simulada o falsificada, como sólo las palabras pueden hacerlo y demasiado fácilmente...[...] En esto, pues, reside su capacidad de comprensión; comprensión, sin palabras, qué es auténtico y qué inauténtico. Eso era lo que en las muecas, las expresiones histriónicas, los falsos gestos y, sobre todo, en los tonos falsos y las cadencias de la voz sonaba falso para aquellos pacientessin palabras pero inmensamente sensibles. Fue a esas incongruencias y a esos desatinos, mcho más evidentes (para ellos), incluso más grotescos, a lo que respondieron mis pacientes afásicos, sin ser engañados y sin poder serengañados po las palabras. Por so era que reían durante el discurso del presidente” (SACKS, O.: Ob. cit., pp. 80-83).

38 “You see, there’s such a thing as a feeling tone... And if you don’t have this, baby, you’ve had it” (Studs Terkel citado en SACKS, O.: Ob. cit., p. 82).

“nuestro apego” a ellas, así como la prominencia que le otorga al fenómeno de ver aspectos,<sup>39</sup> también se manifiesta en su uso del método de descripciones perspicuas y casos intermedios, en la primacía que le da a la persuasión por sobre la argumentación, y en su interés en la explicación estética y psicoanalítica por sobre la explicación científica. Define, en otras palabras, la intención misma de todo su pensamiento, incluso, agregaría yo, desde el *Tractatus*.<sup>40</sup> Pero lo que he llamado el imperialismo conceptual de Davidson evidencia una inclinación contraria a la de este aspecto de Wittgenstein –y, por lo tanto, también contraria a la intención profesa de Quintanilla de extender el principio de caridad mediante una apelación wittgensteiniana a las formas de vida–, pues al desconocer o simplemente obviar la lógica del inconsciente desvaloriza tácitamente la capacidad expresiva del lenguaje haciéndola invisible dentro del restringido ámbito demarcado por un criterio particular de “consistencia racional”.

Sin embargo, sospecho que de lo que se trata este imperialismo no es solamente de un simple prejuicio intelectual en contra de lo sensible. Este es, por otro lado, un prejuicio que Quintanilla (lo sabemos por lo que nos dice) no sólo no comparte, sino que se empeña en superar. En mi opinión el problema que comparten Davidson y Quintanilla es más profundo y pertenece a otro orden. Servirá considerar, para empezar, que en los estados extremos de ansiedad que nos puede producir la extrañeza del otro, nuestra comunicación puede degenerar en el terror, pero las más de las veces en la cotidianeidad esa ansiedad se expresa en el desprecio o la descalificación del comportamiento en cuestión como salvaje, o mecánico, o instintivo –en todo caso como *no racional*.<sup>41</sup> Lo que esto sugiere es que el dogmatismo, en particular estoy pensando en el dogmatismo del principio de caridad en imponer una idea preconcebida de lo que es racional y consistente, puede surgir como un intento de evasión o auto-defensa contra todo aquello cuya extrañeza amenaza lo que concebimos como nuestra in-

39 Véase al respecto KREBS, Víctor J.: “El problema de la subjetividad y la importancia de ver aspectos en Wittgenstein”, en: FLÓREZ, Alfonso, MELÉNDEZ, Raúl, HOLGUIN, Magdalena (eds.): *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Editorial Siglo del Hombre, Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, 2003.

40 Sobre este último punto consúltese también KREBS, V. J.: “Ver aspectos, imaginación y sentimiento en el pensamiento de Wittgenstein”, *Apuntes filosóficos*. 18, 2001.

41 Cf. HEARNE, V.: *Ob. cit.*, pp. 99-100.

tegridad. Y entonces, lejos de ser un prejuicio, la estrechez del principio de caridad puede ser más bien parte de un mecanismo de defensa en contra precisamente de aquello sobre lo cual tanto Davidson como Quintanilla permanecen en silencio, a saber, el ámbito de lo inconsciente y de lo irracional; y delata al mismo tiempo una concepción demasiado estrecha del sujeto humano, en el que el ámbito del inconsciente, aun cuando se admita, se desconoce o se le niega directa pertinencia. Pero es precisamente en este ámbito que pertenece la inconmensurabilidad —aquella irreductible inconmensurabilidad residual de la comunicación humana, que Quintanilla ha llamado la indeterminación de la interpretación—, que permea y oprime a nuestra relación con el otro y que George Steiner ilustra dramáticamente, en este ejemplo, en el centro mismo de la experiencia humana, es decir, en la comunicación entre los sexos:

Los hombres y las mujeres se comunican a través de una interminable modulación. Como la respiración, la técnica es inconsciente; como la respiración también, está sujeta a la obstrucción y al colapso homicida. Bajo la presión del odio, del aburrimiento, del pánico súbito, se abren grandes vacíos. Es como si un hombre y una mujer entonces se escuchasen por primera vez y supiesen, con una certeza escalofriante, que no comparten ningún lenguaje común, que su previo entendimiento se había basado en una lengua rudimentaria que dejaba el corazón del significado intacto. Repentinamente se cortan los circuitos y el pulso nervioso debajo de la piel queda al descubierto en la mutua incomprensión."<sup>42</sup>

Es frente a este hecho que surge, me parece a mí, la pregunta acerca del relativismo.

### 3. El “problema” del relativismo

Quintanilla distingue dos formulaciones de este supuesto problema. La primera versión del relativismo está predicada sobre la supuesta inconmensurabilidad de marcos conceptuales y no resulta ser más que una confusión intelectual, pues supone la posibilidad de situarnos en lo que Thomas Nagel

---

42 STEINER, George: *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 45-46.

ha llamado “a point of view from Nowhere” [un punto de vista desde ninguna parte]. La segunda, sin embargo, es aquella forma de relativismo que sostiene que no hay criterios objetivos para comprobar “más allá de toda duda concebible, la verdad de una creencia o el valor moral de una acción;”<sup>43</sup> esta modalidad es la más nociva así como la más dominante en nuestra cultura, presente en la actitud nihilista generalizada de estos tiempos, en especial en lo que se refiere a la posibilidad de verdades y valores comunes más allá de los gustos y opiniones subjetivas de los individuos. Lo que encierra esta concepción del problema, como quisiera ahora sugerirlo, no es otra cosa que aquella actitud dogmática cuya raíz se encuentra en nuestra resistencia frente al compromiso personal que implica la relación con el otro y que hemos sugerido infecta el principio de caridad davidsoniano aun después de la extensión de Quintanilla.

Quintanilla nos ha propuesto, con Wittgenstein, que veamos a la racionalidad, al igual que al significado de nuestras palabras, como algo “que surge en la interacción comunicativa” como “una obra compartida.”<sup>44</sup> De ese modo no sólo se evita ontologizar una facultad sino que además se nos permite ver a la racionalidad como un producto de la interacción y por lo tanto como un asunto de carácter principalmente práctico; pero no sólo práctico sino de naturaleza *moral*, ya que implica la pregunta (así como nuestra relación con ella), sobre lo que exige y significa la inclusión del otro en nuestra comunidad; y ello no es otra cosa que la confrontación con uno mismo, pues como señala Merleau-Ponty, “hablar y escuchar al otro no sólo presuponen el pensamiento sino —aun más esencial por ser prácticamente el fundamento del pensar— la capacidad de permitirse ser demolido y vuelto a levantar por el otro [...]”<sup>45</sup>.

En el relativismo, entonces, no es sólo un problema intelectual ilusorio lo que tenemos, sino, más significativamente, el producto de un temor moral; la forma como concebimos y tratamos generalmente este problema muestra, a mi modo de entender, no sólo cómo logramos a veces en la filosofía evadir la tarea que nos propone nuestra perplejidad filosófica, sino además cómo un *false* problema filosófico puede alimentar una perniciosa

---

43 “Interpretando”: p. 29.

44 “Interpretando”: p. 22.

45 MERLEAU-PONTY, M.: Ob. cit., p. 20.

actitud generalizada en la cultura. El relativismo, en este sentido, no es un problema sino un síntoma y, en este sentido también, un llamado para el cambio de actitud, para la aceptación de la limitación intrínseca de nuestra condición. Es por ello que el trabajo que se requiere en la filosofía, como bien lo dice Wittgenstein, es antes que nada un trabajo sobre uno mismo.<sup>46</sup>

Las reflexiones de Wittgenstein están repletas de situaciones en las que la comunicación entre personas se encuentra comprometida por indicaciones de extrañeza. El famoso pupilo al que se le está instruyendo para que siga una serie matemática pero de pronto comienza a aplicar nuestras instrucciones de maneras bizarras, o los vendedores de madera que se empeñan en medir la madera por área cubierta en lugar de cantidad de madera, o los comerciantes de queso que utilizan una balanza que cambia sus registros con la temperatura, son sólo algunos de los casos memorables en sus textos. Lo que más nos debería impactar de estos ejemplos es la ansiedad con la que Wittgenstein deliberadamente los presenta y su prisa por establecer criterios claros y seguros de normalidad –como si aquella ansiedad y esta prisa, con la que nos contagian sus discusiones, fuesen datos filosóficos para tomar en cuenta. Stanley Cavell sugiere que aquí la ansiedad refleja el temor a nuestro posible fracaso en el intento de *hacernos inteligibles* al otro, como si ello nos amenazara con la evidencia de nuestra propia y real ininteligibilidad.

Nuestra habilidad para comunicarnos [...] depende de nuestra mutua entonación en los juicios. [...] pero esto tiene sus límites; [...] no [...] meramente [...] los límites del conocimiento, sino los límites de la experiencia. Y cuando se alcanzan estos límites, cuando nuestras entonaciones son disonantes, yo no puedo ir por debajo de ellos en busca de un suelo más firme. El poder que sentía en mi aliento cuando mis palabras fluían para conseguir su efecto se desvanece en el aire. Pues no se trata solamente de que él no me recibe porque sus reacciones naturales no son las mías; sino que mi propio entendimiento se encuentra en la condición de no poder ir más allá de lo que mis propias reacciones naturales lo permiten. [...] La ansiedad no está [sin embargo] en el hecho de que mi entendimiento *tenga* límites, sino en que yo tengo que *trazar*

---

46 OF: pp. 171-72.

esos límites sobre una base que aparentemente no es más sólida que la mía propia.<sup>47</sup>

Puede bien ser que nuestra incapacidad de encontrar alguna manera de interpretar el comportamiento o los pronunciamientos del otro de tal modo que revelen creencias consistentes y verdaderas de acuerdo a nuestros criterios, en lugar de mostrarnos una carencia de racionalidad en el otro más bien nos muestre *una carencia de imaginación en nosotros*;<sup>48</sup> o, lo que es más, una falta de coraje, una incapacidad de asumir la fragilidad de la comunicación. El “todo vale” del relativista dogmático, al igual que su exigencia de fundamentación y certeza, no es entonces sino un intento desesperado por deshacerse de la incomodidad que produce la persistente indeterminación de la interpretación, que nos pone al desnudo frente a nuestra propia limitación.<sup>49</sup>

Es en contra de esta tendencia al dogmatismo, propelerada por lo que podríamos identificar como un miedo existencial, que Wittgenstein nos advierte: “Quien crea que ciertos conceptos son absolutamente los correctos y que quien tuviera otros no se percataría de lo que nosotros nos percatamos, que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales fuesen distintos a los que conocemos, y entonces se le hará comprensible la formación de conceptos distintos a los conocidos.”<sup>50</sup>

Pero, consciente de la tendencia contra la cual está luchando, inmediatamente descarta la problematización *epistemológica* del asunto, aclarando:

47 CAVELL, Stanley: *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford, (Sección 3 del cap. V: “Normal and natural”).

48 Cf.: “Las palabras que pronuncia mi tejano vienen de un lugar desconocido. No puedo decir qué carga emocional las informa, qué ha conducido a este punto, a este extremismo juvenil. Quizás si pudiese imaginarme su infancia, la soledad y el enorme vacío del que habla, sabría lo que significan sus palabras para él. Pero cuando describe su casa neo-colonial, y a su padre siempre trabajando en el sótano, y a su madre, que estaba demasiado tiempo sola y que le aconsejaba hiciera del amor algo puro, las imágenes que él dibuja son fuertes y melodramáticas en mi mene, porque no conozco el contenido vivencial que las llena.” (Hoffman, Eva (1989): *Lost in Translation: a Life in a New Language*, New York: Penguin Books, p. 187).

49 He desarrollado esta intuición en relación a la intención de la filosofía de Wittgenstein en Krebs, Victor J. (2001a): “Around the Axis of our Real Need: The Ethical Point of Wittgenstein’s Philosophy”, *European Journal of Philosophy*, 9, esp. en las secciones 1 y 3.

50 *IF*, II, xii, p. 523b

“No digo: Si tales y cuales hechos naturales fueran distintos, los seres humanos tendrían otros conceptos (en el sentido de una hipótesis).” Parecería estar diciendo, con Gadamer, que no es la epistemología sino la existencia lo que nos debería interesar. Su propósito es práctico y moral, y por eso lo que nos ofrece, lejos de ser una hipótesis, es más bien una máxima de tolerancia hermenéutica:

Quien crea que ciertos conceptos son absolutamente los correctos y que quien tuviera otros no se percataría de lo que nosotros nos percatamos, *que se imagine* que ciertos hechos naturales muy generales fuesen distintos a los que conocemos, y entonces se le hará comprensible la formación de conceptos distintos a los conocidos.<sup>51</sup>

A través de la imaginación –no de la especulación o la inferencia, sino de *la imaginación*– se nos harán comprensibles otras formas de ver. Y no quiere decir que imaginemos para poder entender cómo son causados esos conceptos, sino para saber qué quiere decir reaccionar de ese modo, a fin de *sentirnos u orientarnos* de manera práctica en la situación y para tomar conciencia de manera indirecta pero *vivencial* de lo que sería una sensibilidad distinta a la nuestra, de cómo se ve el mundo desde ella.

Wittgenstein nos dice explícitamente, comentando sobre su método de invención de casos intermedios unas cuantas líneas antes de esta advertencia, que “para nuestros fines” es igualmente útil “*inventar* historias naturales,”<sup>52</sup> es decir, que da lo mismo que las situaciones distintas que considera sean reales o ficticias. El propósito de imaginarnos “historias naturales” diferentes es propiciar una exploración que nos ponga en contacto con aquella red de relaciones [tácitas] de nuestra sensibilidad que constituye [parte esencial de] nuestra “forma de vida”.<sup>53</sup> Sólo así podremos llegar a apreciar lo que significan los fenómenos para el otro. Lo que nos interesa en la reflexión filosófica acerca de diferentes conceptos, en estas exploraciones de formas de ver diversas, ni tiene que ver con el fenómeno en cuanto entidad

---

51 *IF*, II, xii, p. 523b

52 *IF*, II, xii, p. 523a

53 *Cf.* Krebs, Victor J. (1998): “‘Espíritus sobre las ruinas’: Wittgenstein y el pensamiento estético”, en: *Areté*, X, pp. 56-59, para un desarrollo de esta afirmación.



empírica, ni se encuentra en el ámbito de la verdad literal de las ciencias naturales para Wittgenstein.<sup>54</sup>

Ya en sus “Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer”, había escrito:

Podría decirse: “cada perspectiva tiene su encanto” [*jeder Aussicht ist ein Reiz zu gewinnen*], pero esto sería falso. Lo correcto es decir que toda perspectiva es significativa [*bedeutsam*] para el que la ve como significativa (esto no quiere decir que la vea como distinta de lo que es). Ciertamente, toda perspectiva es, en este sentido, igualmente significativa.<sup>55</sup>

“Cada perspectiva tiene su encanto” suena como el comentario cínico del relativista que no cree ya en la posibilidad de encuentro con los demás. Pero Wittgenstein rechaza esa actitud superficial, y modifica la afirmación para decirnos que toda perspectiva es significativa para quien la ve como significativa. Y esto ni admite una jerarquización de las múltiples perspectivas –todas son igualmente significativas– ni riñe con el modo como son en realidad las cosas.<sup>56</sup> Lo que implica es un cambio en el objeto de nuestra

54 Es un recordatorio en el espíritu de aquel comentario de Nietzsche en el que nos dice que una palabra es “sólo la imagen sonora de un estímulo nervioso. Pero sacar conclusiones a partir de un estímulo nervioso hasta una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de una aplicación falsa e injustificada del principio de razón.” Nietzsche, Friedrich: “Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral”, (traducción de José Jara), *Revista Venezolana de Filosofía*, p. 61).

55 Wittgenstein (1997), p. 153.

56 La impresión de que Wittgenstein pareciera estar defendiendo una posición de relativismo conceptual –y en la medida en que considera el lenguaje como una trama de acciones y palabras inmersas en una forma de vida particular, un relativismo cultural– se hace posible, sin embargo, simplemente porque tendemos a ignorar, en su método de descripciones y su estilo filosófico en general, la apelación implícita a un nivel de comprensión no cognitiva al que ya ha hecho alusión Quintanilla. Es precisamente en virtud de esta apelación que Wittgenstein pone fuera de juego el problema del relativismo y lo revela como un problema ilusorio. Reconocemos en las palabras y en las acciones –no como consecuencias ni como designaciones de deseos y pensamientos sino como manifestaciones o expresiones directas, es decir, como encarnación de ellas–, la racionalidad del otro, su pertenencia a un mundo inteligible para nosotros. Pero no es precisamente en el significado conceptual de las palabras ni en las acciones “interpretadas” como instancias de estados mentales hipotéticos que ocurre ese reconocimiento, sino en la gestualidad de las palabras y en la expresividad inmediata de las acciones. Ahí encontramos un principio de objetividad que se hace o se descubre más allá de los criterios que somos capaces de articular anticipadamente a nuestras interacciones. Hay en la visión

atención: *del contenido* de lo comunicado a *la significatividad* de lo dicho. No es la verdad o corrección de nuestra perspectiva, que el relativista reduciría al mero placer individual, lo que debería ocuparnos [Benjamin dice: el lenguaje (en el sentido que nos interesa) *carece de contenido*], sino las diferentes maneras de ver las cosas [Benjamin dice: “en tanto comunicación, el lenguaje comunica una entidad espiritual, es decir, una comunicabilidad por antonomasia”], aquello con lo que podemos entrar en contacto a través de la imaginación. Wittgenstein reubica así el ámbito de la interpretación, y concibe su tarea como un asunto de sensibilidad o conciencia, no de conocimiento. Nos está proponiendo, entonces, abandonar la preocupación epistemológica en favor de lo que Gadamer (en palabras de David Hoy) llamó “la ‘ontología’ de la vida comunicándose a través del lenguaje.”

#### 4. Epílogo: Apertura Psíquica y Tolerancia Conceptual

La raíz del problema al que he estado apuntando en relación con el principio de caridad, se encuentra, en última instancia, en una concepción particular y demasiado limitada de la racionalidad, de acuerdo con la cual el proceso de interpretación es dominio de un sujeto principalmente cognitivo. Por esta razón estoy de acuerdo con Quintanilla sobre la necesidad de ampliar nuestra concepción de la racionalidad para superar esa dicotomía moderna entre lo teórico y lo práctico, (la cual manifiesta, a su vez, una concepción limitada de la relación entre la razón y la sensibilidad, o entre el conocimiento intelectual y la experiencia estética, o entre la dimensión expresiva y la dimensión literal del significado de nuestras palabras). Pero lo que he estado proponiendo es que esta extensión no sólo debe incorporar al sujeto en su dimensión consciente, sino además integrar la consideración de funciones de conciencia distintas a la intelectual. Mi habilidad de escuchar

---

del lenguaje como gramática, en esa compleja mezcla de forma de vida y palabras que anuncia la concepción de juegos de lenguaje en Wittgenstein, un movimiento desestabilizador de nuestra concepción de lo objetivo, una deconstrucción de la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo y una reconstitución de lo que es el sentido –ya no sobre la base de una verdad fundamentalista o representacional, sino sobre la base de un movimiento fluido de conceptos encarnados, de una comprensión empática o gestual, de una configuración del lenguaje en la que se sintetizan lo empírico y lo racional en una sola realidad, frágil en su articulación, pero en principio accesible a todos los que constituimos la forma de vida humana.

al otro depende de que asuma su propia postura, de que imaginativamente me ubique en su lugar y me instale en una lógica y sensibilidad ajenas a la mía. En sus momentos más profundos, el proceso de interpretación involucra transformaciones de la inteligencia que no sólo no pueden anticiparse desde la perspectiva exclusivamente cognitiva y consciente, sino que además pueden subvertir todos nuestros esquemas, revelándonos una lógica tan ajena a lo conocido por nosotros que no podría habérsenos ocurrido *a priori*. Esto implica la necesidad de una receptividad estética e intuitiva que va más allá de lo intelectual, y a veces incluso de lo consciente.<sup>57</sup>

Hablando de la receptividad del psicoanalista, Freud nos dice que éste

debe dirigir su propio inconsciente como un órgano receptivo hacia el inconsciente transmisor del paciente. Debe ajustarse al paciente como un receptor telefónico se ajusta al micrófono transmisor. De igual forma como el receptor convierte de nuevo a ondas sonoras las oscilaciones eléctricas producidas en la línea telefónica por las ondas sonoras, así mismo, el inconsciente del doctor debe ser capaz, a partir de los derivados del inconsciente que le son comunicados, de reconstruir aquel inconsciente que ha determinado las asociaciones libres del paciente.<sup>58</sup>

Freud está describiendo el tipo de apertura hermenéutica necesaria en el encuentro entre paciente y analista. Pero en la medida en que al filósofo le concierne la interpretación del otro y la emergencia de lo que Merleau-Ponty llamaba la palabra auténtica<sup>59</sup>, es decir, no la palabra estereotipada sino aquella

57 Esto no quiere decir que la lógica operativa en esos casos sea incompatible o ininteligible desde la perspectiva racional y consciente, o incluso que termine ciñéndose a sus propios principios; de hecho ha de resultar así, si podemos hablar en absoluto de comunicación. Pero ello resulta por medio de acomodos *a posteriori*. Una vez que ya hemos adquirido la capacidad de articular en nuestro lenguaje convencional y sedimentado aquello que se nos ha mostrado en la práctica, podemos hacernos creer, equivocadamente, que podríamos haberlo entendido por nosotros mismos, en función de los criterios que ya poseíamos, olvidando así que la única razón por la cual podemos llegar a pensarlo es que hemos sido transformados por este proceso, haciéndonos capaces ahora de entenderlo y articularlo racionalmente.

58 Freud, Sigmund (1912): "Recommendations to Physicians Practising Psycho-analysis", en: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: Hogarth Press 1953-1973, Vol. 12, pp. 115-6.

59 "Il y a lieu bien entendu, de distinguer une parole authentique, qui formule pour la première fois, et une expression seconde, une parole sur des paroles, qui fait l'ordinaire du

palabra en la que se manifiesta originalmente el individuo, me parece que debe tomar en cuenta la amplitud de comunicación a la que alude Freud en su descripción. Y lo que esto significa es la necesidad de apertura a aquellas manifestaciones del pensamiento a las que Lear calificaba de “actividades arcaicas de la mente.” Aunque éstas han sido marginadas de la filosofía, constituyen objeto central de atención en la reflexión psicoanalítica, la cual puede resultar en ocasiones filosóficamente muy iluminadora. Christopher Bollas, por ejemplo, desarrolla el siguiente modelo, de acuerdo al cual,

...cada ego [...], cuando está involucrado en una interacción humana, reconoce un lugar de comunicación que le es bastante familiar, donde el efecto de la evocación del propio yo por parte del otro, en lugar de ser ubicado en un significado evolutivo [y predefinido] se abre al efecto particular [y diverso, incluso a veces imprevisto e imprevisible] de tal acción. El ego sabe, por decirlo así, que las unidades de sentido están siempre dispersas y desperdigadas a través de las acciones mentales que [en el psicoanálisis] llamamos desplazamiento, substitución y simbolización. Este es su *habitat*. Es su lenguaje. Y en las interacciones entre dos sujetos, ambos poseen egos que trabajan sobre el otro exactamente de esta manera; específicamente, cualquier sujeto que recibe la palabra y presencia del otro se abre a las evocaciones del [propio] yo que forman una unidad y luego se dispersan en las diseminaciones que ordena el ego, que es quien procesa los significados de la vida. Como tal, cualquier par de egos sabe que comunicarse con el otro significa evocar al otro, y en ese momento, ser distorsionado por las leyes del inconsciente. Ser tocado por el inconsciente del otro significa ser desperdigado por los vientos del proceso primario a lejanas asociaciones y elaboraciones, accesibles a través de los vínculos propios de cada subjetividad. Conocer al otro y ser conocido es tanto un acto de evocación inconsciente que divide a los sujetos y anuncia la soledad del yo, como un acto de comprensión inteligente en el que uno puede colocar el propio conocimiento del yo y del otro en un pensamiento y estructura lingüística coherentes.<sup>60</sup>

---

langage empirique. Seule la première est identique à la pensée.” (Merleau-Ponty (1945), p. 207.

60 Bollas, Christopher (1992): *Being a Character: Psychoanalysis and Self Experience*, New York: Farrar, Strauss & Giroux, p. 45.

Mi crítica a Davidson y a Quintanilla se ha orientado hacia una redefinición del sujeto filosófico, el sujeto de la interpretación ya no como limitado al yo consciente y cognitivo, al yo cartesiano, sino al yo de la psicología profunda y del lenguaje auténtico. Implícito en este modelo de comunicación está el rechazo del presupuesto “burgués”, es decir del lenguaje como un instrumento externo y la comunicación como un asunto de “conocimiento correcto”. El enfoque es en función de un proceso gradual de auto-develación, que me hace pensar [otra vez] en la caracterización de la función del lenguaje que nos ofrecía Benjamin, como la de la comunicación de una entidad espiritual, de “una comunicabilidad por antonomasia.”<sup>61</sup> Lo que hacemos en el lenguaje concebido desde esta perspectiva es, como sugiere Bollas, elaborar, a través de esta receptividad hermenéutica y nuestra interacción con los demás, aquellas potencialidades de sentido que cargamos en nuestra propia historia y que otro psicoanalista ha caracterizado como la “sombra” que proyectan sobre el futuro las experiencias que conservamos sin codificar simbólicamente en nuestras palabras.<sup>62</sup> Como explica Bollas,

estoy habitado [...] por estructuras internas que pueden ser sentidas cuando quiera que se evocan sus nombres; y al mismo tiempo, también estoy repleto de fantasmas de aquellos otros que me han afectado. En el psicoanálisis los llamamos “objetos internos”, que obviamente no designan imágenes ni lúcidos dramas internos, sino más bien *estructuras psíquicas sumamente condensadas*, huellas de nuestros encuentros con el mundo externo [...] Ser una persona [*to be a character*] significa hacerse acreedor de una historia de objetos internos, presencias internas que son los rasgos de nuestros encuentros, aun cuando no sean inteligibles, o ni siquiera claramente cognoscibles; sólo profundos fantasmas que [...] habitan la mente humana.”<sup>63</sup>

---

61 Benjamin, Walter (1991): “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” en: *Para una crítica de la violencia, Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus, p. 64.

62 Cf. Lichtenberg (1983, p. 168) (citado en Cavell, Marcia (1993): *The Psychoanalytic Mind*, Camdridge: Harvard University Press, pp. 53-4). He considerado algunas de las consecuencias de estas consideraciones para nuestro concepto de la subjetividad en Krebs, Victor J. (2003).

63 Bollas, Christopher (1992), p. 59.

Quisiera concluir agregando que, desde esta perspectiva, la indeterminación de la interpretación, aquello a lo que se ha reducido el relativismo después de nuestro examen, lejos de ser un pseudo-problema intelectual o un problema de mala fe, puede verse más bien como una ocasión de auto-descubrimiento, una oportunidad para conocer tanto nuestros propios límites como nuestros alcances. Así, la respuesta apropiada a este “problema” sería un cambio de actitud –un cambio de actitud que se me hace afín al que articulan estas palabras, con las que cierro, de una inmigrante polaca que reflexiona acerca de su experiencia de transculturación:

Cada lengua modifica a la otra, se cruza con ella, la fertiliza. Cada lengua hace de la otra algo relativo [y relacionado]. Como todos, yo soy la suma de mis lenguas –la lengua de mi familia, mi infancia, educación, amistad y amor, y del mundo ancho y cambiante– aunque tal vez tienda a ser yo más sensible que la mayoría a las fracturas entre ellas, y a sus cimientos. Las fisuras a veces me causan dolor, pero de alguna manera, ellas son lo que me hacen saber que estoy viva. El sufrimiento y el conflicto son la mejor prueba de que existe tal cosa como la psique o el alma; si no, ¿qué es lo que sufre? ¿Por qué necesitaríamos sufrir cuando tenemos alimento y abrigo, si no fuese por esa otra entidad dentro nuestro haciéndonos sus extrañas, irrazonables y a veces imposibles exigencias?<sup>64</sup>

---

64 Hoffman (1989), p. 273.