ETHICAL DIALOGUE IN WITTGENSTEIN FROM THE PERSPECTIVE OF CHARLES TAYLOR'S NOTION OF "EMBODIED UNDERSTANDING"

DIEGO ALBERTO RIVAS DIAZ

ORCID.ORG/0009-0006-5330-6718

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú

Departamento Académico de Filosofía

drivasd@unsa.edu.pe

Abstract: *In this paper, the complexity of dialogue in ethical impasses is approached from Wittgenstein's point of view. With the analogy of language with games, Wittgenstein shows us what it means not to share the same background of implicit rules. In the case of ethical impasses, two points of view with different ethical backgrounds are opposed. However, this does not imply ethical relativism, since the fact that the backgrounds are different does not presuppose that they have nothing in common. Establishing a dialogue requires an "embodied understanding", that is, seeking similarities by means of explicit figures that are not separated from the implicit.*

KEYWORDS: ETHICAL IMPASSE; ETHICAL BACKGROUND; ETHICAL UNIVERSALISM; MISUNDERSTANDING

RECEPTION: 08/08/2023

ACCEPTANCE: 11/08/2023

EL DIÁLOGO ÉTICO EN WITTGENSTEIN DESDE LA NOCIÓN DE “COMPRENSIÓN ENCARNADA” DE CHARLES TAYLOR

DIEGO ALBERTO RIVAS DIAZ

ORCID.ORG/0009-0006-5330-6718

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú

Departamento Académico de Filosofía

drivasd@unsa.edu.pe

Resumen: En este artículo, se aborda, desde Wittgenstein, la complejidad del diálogo en los impasses éticos. Con la analogía del lenguaje con los juegos, Wittgenstein nos muestra lo que implica no compartir el mismo trasfondo de reglas implícitas. En el caso de los *impasses* éticos, se contraponen dos puntos de vista con diferentes trasfondos éticos. Ahora bien, de esto no se sigue un relativismo ético, pues el que los trasfondos sean diferentes no presupone que no tengan nada en común. Establecer un diálogo requiere una “comprensión encarnada”; es decir, buscar semejanzas mediante figuras explícitas que no se separen de lo implícito.

PALABRAS CLAVE: IMPASSE ÉTICO; TRASFONDO ÉTICO; UNIVERSALISMO ÉTICO; MALENTENDIDO

RECEPCIÓN: 08/08/2023

ACEPTACIÓN: 08/11/2023

INTRODUCCIÓN

“Al conectar la barra con la palanca puse el freno.”— Sí, dado todo el resto del mecanismo. Sólo como parte de este es ella la palanca de freno, y separada de su soporte no es siquiera una palanca, sino que puede ser cualquier cosa o nada”. (Wittgenstein, 1988: § 6)

Los escritos del segundo Wittgenstein suelen ser entendidos como una terapia para liberarnos de los (pseudo) problemas de la filosofía. Esto se puede notar cuando, en las *Investigaciones*, él se pregunta por el objetivo de la filosofía, a lo cual responde: “Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas” (1988: § 309). Con esta terapia, sin embargo, Wittgenstein no está sugiriendo ninguna clase de relativismo. En general, no hay mucha controversia en relación con la idea según la cual los juegos del lenguaje no suponen relativismo alguno sobre nuestros acuerdos explícitos. En efecto, el que éstos tengan reglas implícitas sugiere que no usamos las palabras arbitrariamente, sino en función de los criterios normativos de uso. La terapia wittgensteniana, en este sentido, nos liberaría de nuestra búsqueda por los fundamentos últimos del lenguaje; pues, mediante la analogía juego-lenguaje, intenta mostrar que las reglas son constitutivas de cada caso. Teniendo en cuenta que los juegos no tienen fundamentos más allá de las reglas contenidas en cada uno, si se cambian sus reglas, simplemente sería otro juego. Del mismo modo, los fundamentos del lenguaje radican en un trasfondo de reglas; si se cambian éstas, ya no es el mismo.

Ahora bien, la división entre las interpretaciones de Wittgenstein tiene que ver con el diálogo, a saber, ¿cómo podrían entenderse dos personas con trasfondos diferentes? Esta cuestión es de gran importancia en las discusiones éticas, pues considerar a los juicios éticos como determinados por el trasfondo de reglas de cada juego del lenguaje puede llevarnos a un tipo de relativismo ético. Efectivamente, dichos juegos no sugieren que nuestros acuerdos explícitos sean arbitrarios, el que cada uno tenga sus propios fundamentos podría generar un relativismo en relación con las reglas implícitas.

Analizaré el tema en cuestión a partir del desarrollo que Charles Taylor, en el Capítulo 9, “Seguir una regla” de *Argumentos filosóficos*, realiza. Sostengo que Wittgenstein no sólo deconstruye los obstáculos del camino para afrontar el problema de los *impasses* éticos, sino que también da luces para establecer diálogos. Para tal propósito, divido este artículo en dos bloques: primero, me concentraré en la noción de juego del lenguaje y los malentendidos;

segundo, presento lo relacionado con el diálogo ético, en concreto, el concepto de “comprensión encarnada” del texto de Taylor y su conexión con la propuesta wittgensteniana.

LOS JUEGOS DEL LENGUAJE

De una diferencia entre géneros de palabras no habla Agustín. (Wittgenstein, 1988: § 1).

El primer párrafo de las *Investigaciones* es una cita de las *Confesiones* de Agustín donde se menciona la idea primitiva de la concepción agustiniana del lenguaje. Wittgenstein le presta tanta importancia a esta idea porque la considera la raíz de la que surgen diversas perspectivas filosóficas en relación con el significado. Dicho de otra manera, hay un gran número de propuestas filosóficas que, a pesar de sus diferencias, tienen la creencia común de que el lenguaje está conectado con la realidad debido a las palabras que nombran objetos del mundo. Wittgenstein pretende barrer con esta concepción, pues, para él, el lenguaje no tiene fundamentos extralingüísticos. Su crítica se apoya en la analogía entre el lenguaje y los juegos, para eliminar la carga metafísica de la concepción agustiniana.

Como se asume desde la concepción agustiniana, si las palabras nombran objetos extralingüísticos, la función de las oraciones, al ser combinaciones de aquellas, tendrían como papel fundamental describir la realidad. Dicho de otro modo, “el pensamiento de que así como la esencia de las palabras es nombrar y así también la esencia de las oraciones es describir invita a la incorporación a la concepción agustiniana” (Baker y Hacker, 2005: 11). En consecuencia, si bien las oraciones se presentan de diversas maneras (por ejemplo en forma de preguntas), todas tienen en común su carácter descriptivo. Por lo tanto, la concepción agustiniana sugiere que a todo el lenguaje subyace un criterio único normativo fundamentado en la realidad mediante palabras que nombran objetos extralingüísticos (objetos simples) y las oraciones, que son combinaciones de ellas, describen la realidad.

Siguiendo el criterio de esta concepción, hay palabras definibles e indefinibles. Las primeras pueden ser explicadas por medio de otras palabras, pero las segundas se suelen llamar *indefinibles*, porque no se pueden explicar usando otras palabras, pues refieren a objetos simples y no a hechos. Las definiciones analíticas no son las únicas maneras de dar explicaciones, tam-

bién se puede explicar el uso de una palabra ostensivamente. Este tipo de definiciones suele tener una fórmula verbal ('Esto es ...' o 'Esto se llama ...') acompañada de un gesto deíctico.

Como todos los tipos de definiciones, las explicaciones ostensivas muestran el criterio normativo del uso de las palabras. Si pensamos en la analogía entre un juego del lenguaje y el ajedrez, el significado de la pieza llamada "Alfil" depende de las reglas que norman la manera de usarla. Similarmente, cada juego del lenguaje tiene su criterio normativo sobre el uso de expresiones,, en este sentido, las explicaciones ostensivas son definiciones intralinguísticas.

El significado de una palabra, como el precio de un bien, no es una entidad de ningún tipo. Una palabra tiene su significado de una manera similar a la relación entre una moneda y su uso (no la relación entre la moneda y un objeto comprado). (Baker y Hacker, 2005: 16)

Ahora bien, Wittgenstein considera que toda explicación puede ser malentendida. El que A señale un objeto y diga "azul", no sugiere necesaria y unívocamente a B interpretar eso como la definición de un color. B podría pensar, por ejemplo, que "Azul" no es un color, sino un número. "Aquel a quien se da la definición no sabe qué se quiere nombrar con 'dos'; ¡supondrá que nombras ese grupo de nueces! — Puede suponer eso; pero quizá no lo suponga" (Wittgenstein, 1988: § 28). La posibilidad de los malentendidos es justo el punto que resalta Charles Taylor, pues lo considera como una cuestión que desconcierta a los intelectualistas (1997: 221). Asimismo, la respuesta al porqué de los malentendidos abre un debate sobre las maneras de interpretar al segundo Wittgenstein.

La posibilidad del equívoco puede incluir lo que consideramos más obvio. Efectivamente, Wittgenstein "está pensando en cualquier tipo de prescripción, incluidas las instrucciones más cotidianas, como las que podemos encontrar en los carteles de la calle o en las señales de tránsito" (Gamio, 2004: 3). Taylor utiliza el ejemplo del sentido de dirección implícito que tenemos sobre el uso de las flechas como señales, pero alguien no familiarizado con la manera en que las usamos podría malentender una simple indicación. "¿Quiere usted llegar a la ciudad? Sencillamente siga las flechas. Pero supongamos que para él el modo natural de seguir una flecha fuera ir en la dirección de las plumas y no de la punta" (1997: 221).

Con la posibilidad de malentender lo que para otros puede ser obvio surge el problema de la explicación final; verbigracia, para entender la explicación ostensiva de “rojo”, debe saberse lo que significa “color”. Asimismo, esta palabra pertenece a otra categoría a ser explicada. “Bueno, sólo tenemos que explicarlas. — ¡Explicarlas, pues, por medio de otras palabras! ¿Y qué pasa con la última explicación en esta cadena?” (Wittgenstein, 1998: § 29).

¿Qué se requiere para entender las explicaciones sin necesidad de ninguna explicación previa? Para Wittgenstein, la respuesta está en el proceso de adiestramiento que desde neonatos recibimos, el cual cimienta los fundamentos de nuestras formas de vida. Posiblemente, creemos que la normatividad proviene de entidades extralingüísticas debido a que fundamenta el criterio del uso de los términos, el cual es normativo porque lo adquirimos antes de ser usuarios lingüísticos competentes. “La definición ostensiva explica el uso —el significado— de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje” (Wittgenstein, 1988: § 30). En consecuencia, la respuesta a la pregunta sobre el significado de un término es su regla del uso, la cual tiene sus raíces en el proceso de formación de la enseñanza ostensiva. “El significado de una palabra es lo que se da mediante una explicación del significado, y una explicación del significado es una regla para el uso de la palabra explicada, un estándar de uso correcto” (Baker y Hacker, 2005: 15). En otras palabras, la comprensión depende de un trasfondo normativo implícito. En efecto, “la comprensión siempre opera sobre un trasfondo de lo que se da por garantizado y simplemente descansa sobre él”, en consecuencia, los malentendidos nunca dejan de ser una posibilidad, pues “siempre podemos encontrar a alguien que no tenga este trasfondo” (Taylor, 1997: 221).

La capacidad para jugar un juego y ser un usuario competente del lenguaje reside en el aprendizaje proveniente de la práctica o, en términos de Wittgenstein, del adiestramiento. Estas prácticas no implican explicaciones, es decir, no se dan razones, más bien se inculcan hábitos por medios imitativos. “Las regularidades conductuales y reactivas resultantes proporcionan la base para la posibilidad de enseñar” (Baker y Hacker, 2005: 30). Una parte del adiestramiento es la enseñanza ostensiva, basada en relacionar sonidos con imágenes. “Consistirá en que el instructor señale los objetos, dirija la atención del niño hacia ellos y pronuncie a la vez una palabra; por ejemplo, la palabra “losa” mientras muestra esa forma” (Wittgenstein, 1988: § 6). Pero

esta práctica es insuficiente, pues el uso de la palabra depende de diversos propósitos. “Centrarse en la enseñanza resalta los propósitos y, por lo tanto, el estándar de satisfacción de las explicaciones” (Baker y Hacker, 2005: 32). En otras palabras, la relación entre sonido e imagen va acompañada de una instrucción, cuya enseñanza ya contiene la instrucción de relacionar un sonido con una imagen.

En el párrafo, 11 de las *Investigaciones*, se menciona que lo desconcertante sobre el significado de las palabras, por un lado, su uniformidad en la escritura y, por otro, la variedad de sus usos. “Es como cuando miramos la cabina de una locomotora: hay allí manubrios que parecen todos más o menos iguales” (Wittgenstein, 1988: § 12). Usando la analogía del lenguaje con el ajedrez, el significado de una de sus piezas es como el significado de una palabra. Evidentemente, saber a qué pieza le corresponde el nombre “Alfil” es necesario, pero no podemos jugar sin conocer cómo se utiliza. De hecho, si se perdiese el “Alfil”, podría reemplazarse con cualquier ficha de otro juego. De igual manera, no basta con conocer la relación palabra-imagen, también es necesaria la instrucción.

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. — Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí). (Wittgenstein, 1988: § 11)

La enseñanza ostensiva sienta las bases de las competencias lingüísticas. En efecto, tras las explicaciones subyace un aprendizaje previo que fundamenta las bases normativas de los juegos lingüísticos y sus expresiones. “Con los estudiantes de idiomas como con nosotros, la explicación tiene un papel pedagógico sólo después de que el entrenamiento bruto ha sentado las bases de las habilidades lingüísticas elementales” (Baker y Hacker, 2005: 30).

La analogía del ajedrez muestra que el lenguaje es autónomo, pero no se está diciendo que sea un sólo juego, sino una diversidad de ellos, esto es: “juegos del lenguaje”, de lo contrario se presupondría un sistema de reglas computables único.

Rápidamente se hizo evidente que la concepción del lenguaje como cálculo era defectuosa. Tenía que ser reemplazado por algo mucho más relajado y

flexible, algo así como la actividad de jugar un juego, gobernado libremente por reglas que no intentan (absurdamente) presupuestar todas las eventualidades concebibles. (Baker y Hacker, 2005: 50).

Los juegos del lenguaje, no se rigen por criterios metafísicos, sus reglas son constitutivas. Las actividades en los diferentes juegos son tan diversas que no están unidas por características esenciales sino por similitudes y Wittgenstein entiende éstas como una semejanza familiar entre los juegos.

Taylor menciona que hay dos maneras para interpretar el trasfondo de los juegos del lenguaje. De acuerdo con la primera, no es posible dar razones sobre el trasfondo en el que uno está parado. “Las conexiones que forman nuestro trasfondo son sólo vínculos *de facto*, no susceptibles de justificación posterior”. La segunda, considera que el trasfondo supone un tipo de comprensión. “Los vínculos no serían simplemente *de facto*, sino que generarían un tipo de sentido”. De acuerdo con Taylor, la última interpretación es consecuente con Wittgenstein en sostener que seguir una regla supone una práctica social. En efecto, comparar al lenguaje con los juegos ayuda a entenderlo como producto de las interacciones sociales. “Esta conexión entre trasfondo y sociedad, en realidad, refleja una posibilidad de otra visión alternativa” (1997:224).

Cuando se presenta un equívoco, pueden darse razones aclarativas. Muchos malentendidos suelen solucionarse agregando la categoría gramatical a la que pertenece la palabra (señalando un objeto y diciendo “color azul”). Además, cuando alguien señala un objeto y dice “color rojo”, no está necesariamente pidiendo relacionar la palabra con el objeto, la expresión podría tener una instrucción diferente, por ejemplo, que la otra persona traiga el objeto rojo. Pero, ¿cómo sabemos si la explicación ha sido entendida?

Saber lo que significa una palabra es poder usarla de acuerdo con las explicaciones generalmente aceptadas de lo que significa, poder explicar apropiadamente lo que significa y lo que uno quiere decir con ella en un enunciado, y poder responder con palabras. (Baker y Hacker, 2005: 15)

Cuando se piden explicaciones, nuestras representaciones explícitas pueden ser articuladas en función de un trasfondo proporcionado por una com-

presión práctica. Por lo tanto, como sostiene Taylor, “lo que necesitamos hacer es seguir una sugerencia de Wittgenstein y tratar de dar cuenta del trasfondo como comprensión, de modo que lo sitúa también en el espacio social” (1997: 225). Corregir los malentendidos en relación con los colores o el sentido de una flecha no representa grandes problemas, como sí podría suceder con los *impasses* éticos. Este es justamente el punto que desarrollaré en la siguiente sección.

“LA COMPRENSIÓN ENCARNADA” PARA VER SEMEJANZAS

A nuestras acciones siempre subyace un trasfondo de reglas implícitas compartida por la comunidad, ésta se da a partir de una sincronía entre los participantes de un juego lingüístico. Por ejemplo, si un grupo de colegas intentan ponerse de acuerdo sobre la hora de una reunión, parten de creencias implícitas, tales como la zona horaria. Mientras las creencias son el fundamento de un juego, no se duda de ellas, se aceptan tácitamente. En *Sobre la Certeza*, Wittgenstein las llama “proposiciones bisagra” o eje. La bisagra es una pieza metálica que articula la puerta, y permite abrirla y cerrarla. Una proposición bisagra va a ser justamente una pieza fijada, una creencia que, hasta cierto punto, fundamenta otras creencias no-bisagra. Este tipo de creencia va a jugar un rol sistemático en las creencias y acciones de un agente. “En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos” (Wittgenstein, 2003: 33).

Este trasfondo implica no sólo es que las situaciones donde realizamos acuerdos explícitos tienen reglas implícitas, sino también aquellas en las que actuamos de manera espontánea, pues “situar nuestra comprensión en las prácticas es entenderla como implícita en nuestra actividad y, por lo tanto, como excediendo todo aquello con que llegamos a formarnos representaciones” (Taylor, 1997: 226).

Taylor señala dos aspectos importantes sobre el trasfondo de reglas implícitas y las representaciones (lo explicitado). 1) Siempre actuamos en función de un trasfondo proporcionado por una comprensión inarticulada; por consiguiente, hay una comprensión continua que le da sentido a nuestro actuar. Por otro lado, las representaciones no tienen esa constancia; es decir, sólo “a veces formamos representaciones” (Taylor, 1997: 227). La comprensión no puede ser articulada mientras no haya representación. Si lo comparamos

con la analogía de los juegos, se puede decir que hay un tipo de comprensión continua a partir de la cual actuamos desde un trasfondo de reglas implícitas; esto es, comprendemos en qué juego estamos. “La remisión a este trasfondo implica un ‘saber’ que no es propiamente *episteme* sino más bien *sophrosyne*. Se trata del saber práctico propio de las interacciones sociales” (Gamio, 2004: 4). 2) El sentido de las representaciones depende de su relación con el trasfondo. En otras palabras, “las representaciones que hacemos son sólo comprensibles en relación con el trasfondo proporcionado por esta comprensión inarticulada” (Taylor, 1997: 227). Por lo tanto, lo explícito tiene sentido en tanto se articula desde lo implícito, por medio de esta comprensión, que se puede entender como una *comprensión encarnada*, y articula también a muchos de nuestros movimientos con nuestro cuerpo.

Efectivamente, un trasfondo no sólo fundamenta nuestras expresiones lingüísticas, sino también las corporales. Uno de los ejemplos de Taylor es el baile en pareja, donde hay una sincronía a partir de la comprensión mencionada antes, ésta también se da cuando uno baila sólo, pues lo hace a partir de un trasfondo. De igual manera, en una conversación, la coordinación surge por el uso palabras con el mismo significado. “A partir de cierto punto, de tranquilidad e intimidad, van más allá de la mera coordinación y tienen un ritmo común” (Taylor, 1997: 229). Los movimientos corporales, las miradas y los gestos son cada vez más espontáneos, pero siempre en función de un trasfondo implícito.

En las cuestiones éticas, debemos considerar la posibilidad de algo similar al caso imaginario del malentendido acerca del sentido de la flecha como señal. En el diálogo ético también subyace un trasfondo implícito, una ontología moral compartida que fundamenta el punto de vista de una comunidad ética. No se presentan dificultades sobre aquello tomado como obvio, es decir, el “ineludible marco de referencia” (Taylor, 2006). Ahora bien, un *impasse* en el diálogo ético puede surgir cuando no se comparte el trasfondo.

Nuestra actitud de certeza tras los juicios éticos hace más complejas estas situaciones de aparentes callejones sin salida. El sentido ético, a diferencia de otros juicios, como menciona Wittgenstein, es absoluto. Palabras como *correcto*, *bueno*, *justo*, “cada una de ellas se usa, de hecho, en dos sentidos diferentes. Voy a denominarlo el sentido trivial o relativo, por una parte, y el sentido absoluto o ético, por otra” (Wittgenstein, 1997: 58-59). Los juicios éticos son similares a: “Estoy a salvo, nada puede dañarme, pase lo que

pase»” (Wittgenstein, 1997: 62). Considerarlos como absolutos se puede entender como una actitud universalista. “¿Se puede decir en algún sentido que la ética que subyace a la posición encarnada es ‘universalista’? En todo caso, la respuesta depende de aquello que entendamos por universalismo” (Gamio, 2004: 14).

Podría estar equivocado en mi elección —tendría que reformular mis argumentos e impresiones— pero no puedo evitar pensar que, si mi evaluación ha sido correcta, estimo que lo que voy a hacer es lo que cualquiera de nosotros haría no en todo tiempo y lugar, pero sí en una situación análoga a la que ahora enfrento. Es obvio que todo agente moral —y toda teoría ética en general— es inevitablemente universalista. (Gamio, 2004: 15)

El universalismo de nuestro sentido ético podría, por un lado, intensificar un *impasse*, al producir una actitud de rechazo e intolerancia frente a otro punto de vista. Muchas veces se considera que nuestro punto de vista responde a leyes universales —mandatos divinos, culturales, biológicos, de la esencia humana—. Por otro lado, el universalismo del sentido ético nos impulsa a querer solucionar los conflictos éticos; en consecuencia, nos esforzamos por establecer diálogos. Solemos valernos de diversos recursos para generar suelos comunes. Si queremos hacernos comprender, podríamos decir “*p* es incorrecto porque es como si...”. “Comprendo tu punto porque es como si...”. El recurso de la metáfora y la analogía permite establecer un diálogo ético, esto intenta hacer Wittgenstein en su “Conferencia sobre ética”. En sus palabras, “voy a describir esta experiencia con el fin de hacerles recordar, si es posible, la misma experiencia u otras parecidas, de modo que podamos tener una base común en nuestra investigación” (Wittgenstein, 1997: 61).

Wittgenstein no sostiene un relativismo ético, más bien critica los vicios del intelectualismo en relación con los juicios éticos. La pretensión de entenderlos separados de los entramados sociales —un trasfondo y una comprensión encarnada— es un error tan grande como tratar de entender el funcionamiento de una pequeña pieza separada de su maquinaria. Un juicio ético, visto de esta manera, se presenta como un sinsentido. Los juicios son absolutos, pero cuando hablamos de ellos recurrimos a experiencias en las que usamos expresiones éticas. “La idea de una experiencia particular, que es, por lo tanto, en algún sentido, se me presenta como si, en cierto sentido,

fuera, y de hecho lo es, mi experiencia por excelencia” (Wittgenstein, 1997: 61). Lo paradójico es que una experiencia se refiere a hechos y los juicios éticos se toman como absolutos.

Parece que cuando estamos usando la palabra *correcto* en un sentido ético, si bien lo que queremos decir no es correcto en un sentido trivial, es algo parecido, cuando decimos: «Esta persona es buena», aunque la palabra «bueno» aquí no significa lo mismo que en la oración: «Este es un buen jugador de fútbol», parece haber un parecido. (Wittgenstein, 1997: 63)

Wittgenstein se esfuerza en aclarar que el sentido ético no se puede reducir a un estado mental, pues de este modo no se capta lo que implica un juicio ético.

[...] las palabras de Hamlet: «Nada hay bueno ni malo, sino que el pensamiento lo hace tal». Pero también esto podría llevar a un malentendido. Lo que Hamlet dice parece implicar que lo bueno y lo malo, si bien no son cualidades del mundo externo, son atributos de nuestros estados mentales. (Wittgenstein, 1997: 60)

Esta crítica también la realiza Taylor contra cierto tipo de naturalismos, como la sociobiología, que intenta reducir el sentido ético a reacciones instintivas: “ese punto de vista sociobiológico o externo es totalmente diferente de la manera en que, de hecho, argumentamos y deliberamos en nuestras vidas morales” (2006: 24). Los juicios éticos parecen tener significados profundos, pero de esto no se sigue un esencialismo; sino que son significados irreductibles e inaprehensibles desde el lenguaje desencarnado. “Las representaciones, en lugar de ser el *locus* primario de la comprensión, son solamente islas en el océano de la aprehensión práctica y no formulada del mundo” (Taylor, 1997: 227).

La relación entre un juicio ético y una experiencia es de similitudes, que se captan por la comprensión encarnada. Wittgenstein, astutamente, tomó en cuenta una posible crítica a este punto: “Pero un símil debe ser símil de *algo*. Además, si puedo describir un hecho mediante un símil, también he de poder abandonar el símil y describir los hechos sin él” (1997: 63). Su respuesta a esta posible crítica es que en los juicios éticos “tan pronto como intentamos

abandonar el símil, aseverando simplemente los hechos que están detrás de él, nos encontramos con que no hay tales hechos. Así, lo que al principio parecía ser un símil, ahora parece ser simplemente un sinsentido” (Wittgenstein, 1997: 63). Vistos de esta manera, uno se preguntaría ¿qué queda de los juicios éticos? “Para encontrar la alcachofa real, la hemos despojado de sus hojas” (Wittgenstein, 1988: § 164).

El sentido de los juicios éticos se “activa”¹ con nuestras vivencias en primera persona, como seres situados socialmente, pero pierden su sentido si se les intenta entender fuera de su *habitat*. El sentido ético proviene del trasfondo proporcionado por la comprensión encarnada. Un juicio ético tiene sentido en tanto se articula a partir del sentido ético. Wittgenstein llama “el embrujo” a la pretensión de entender el lenguaje ético fuera de sus prácticas sociales:

Cuando Wittgenstein habla del “embujo” de nuestras palabras está refiriéndose entonces no tanto a una característica del lenguaje en sí, como a la tendencia en nosotros a usar nuestras palabras fuera de las prácticas ordinarias en que adquieren su sentido, es decir, fuera de sus juegos de lenguaje. (Krebs, 2008: 19-20)

Ahora bien, el trasfondo de un juicio ético permanece oculto mientras no se presenten malentendidos. En el ejemplo de la flecha ofrecido por Taylor, la dirección a la que apunta es una *creencia bisagra* a partir de la cual se actúa, el malentendido por parte del extranjero *des-oculta* lo tomado como obvio. Una creencia deja de ser “bisagra” cuando se muestra. No me refiero a los casos en los que sólo verbalizamos la duda sobre algo de nuestro trasfondo. Hasta la duda requiere fundamentos. No se trata de tener un fundamento último, sino certezas tras cada juego. Dudar debe ser algo más allá de la verbalización. Cuestionar todo no es una indagación real, es imposible hacerlo, pues requerimos de certezas. Comenzar a dudar de todo sólo supone una verbalización, mas no una duda genuina.

¹ El uso que hago de este término lo recojo de Taylor: “Este habitus es el que ‘activa’ las reglas” (1997: 238).

La duda presupone el dominio de un juego de lenguaje, pues esta tiene sentido sólo sobre la base de un conjunto de prácticas sociales que envuelven al sujeto, sin las cuales no habría un contexto indagatorio. La vacilación sólo es inteligible dentro de un juego del lenguaje. La duda cartesiana es tan radical que estaríamos obligados a cuestionar los significados que permiten verbalizar esa interrogante.

Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos. (Wittgenstein, 2003: 16)

Por lo tanto, es un des-ocultamiento parcial, pues, como menciona Gamio,

Sólo es posible someter a reflexión aspectos de este trasfondo, puesto que procurar hacer un escrutinio total de dicho trasfondo supondría incurrir nuevamente en la ilusión de convertirlo en un objeto, cobrar absoluta independencia del trasfondo y con ello, renunciar a ser un agente arraigado. (2004: 7)

Con todo lo mencionado hasta este punto, regreso al tema en cuestión: ¿cómo establecer un diálogo ético y superar un *impasse*? Posiblemente, aquí sirva la analogía lenguaje-juego. Las actividades que llamamos *juegos* no tienen reglas comunes a todos, sino un parecido de familias. “Si los miras, no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos” (Wittgenstein, 1988: § 66). Del mismo modo, los trasfondos de nuestros juicios éticos no tienen características esenciales, pero tampoco son inconmensurables entre ellos, tienen similitudes entre sí. Si seguimos este camino, las palabras *correctas* para establecer un diálogo ético y superar un *impasse* deben mostrar una figura relacionada con las vivencias de *uno* y del *otro*. Si las palabras son las correctas, “algo hace ‘click’” (Wittgenstein, 2004: 36), es decir, de pronto el punto de vista de la otra persona tiene sentido, analizamos otro aspecto de lo mismo. Las explicaciones que permiten encontrar similitudes entre trasfondos no

sólo se limitan a lo verbalizado: “Una explicación es como las muescas de una llave: abren una cerradura con su forma peculiar y la abren de un modo particular” (Wittgenstein, 2004: 36). Pero, no sólo se puede abrir una puerta con una llave, y una llave no habré todas las puertas.

Finalmente, reconozco que un tema como este supera todo lo mencionado en este artículo. Sin embargo, la manera más honesta de reflexionar sobre los *impases* éticos es tomando en cuenta el modo de hacerlo en nuestra vida, como agentes encarnados.

BIBLIOGRAFÍA

- Baker, Gordon y Peter Hacker (2005), *Wittgenstein: Understanding and Meaning. Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Massachusetts, Wiley-Blackwell.
- Gamio, Gonzalo (2004), “La comprensión como práctica social. El concepto de regla, Charles Taylor y la hermenéutica de las ciencias sociales”, en Alicia Villar Ezcurra y Miguel García-Baró López (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, pp. 441-464.
- Krebs, Víctor (2008), *La recuperación del sentido. Ensayos sobre Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente*, Caracas, Equinoccio.
- Taylor, Charles (2006), *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, Charles (1997), *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- Wittgenstein, Ludwig (2004), *Lecciones de filosofía de la psicología 1946-1947. Apuntes de Peter Thomas Geach, K. J. Shah y A. C. Jackson*, Madrid, Alianza Editorial.
- Wittgenstein, Ludwig (2003), *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.
- Wittgenstein, Ludwig (1997), *Ocasiones filosóficas*, Madrid, Cátedra.
- Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas*, México/Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México/Crítica.

Diego Alberto Rivas Díaz: Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa (UNSA), Perú. Doctorando en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Magíster en Filosofía (con mención Sobresaliente) por la PUCP. Licenciado en Filosofía por la UNSA. Bachiller en Filosofía (con el primer puesto en todos los años cursados) por la UNSA. Miembro del Círculo de Filosofía de la Naturaleza, del grupo interdisciplinario de investigación *Mente y Lenguaje* de la PUCP, y de la Sociedad Peruana de Filosofía. Autor de *La libertad desde Spinoza* (2023). Sus investigaciones y publicaciones se centran en Baruch Spinoza, Ludwig Wittgenstein, Stanley Cavell y Charles Taylor en torno a las áreas de Ética, Epistemología, Filosofía del Lenguaje y Filosofía de la Mente.

D. R. © Diego Alberto Rivas Díaz, Ciudad de México, enero-junio, 2024.