

SOBRE LAS CONDICIONES DE LA COMPRESION TRANSCULTURAL[†]

(On the Conditions of Transcultural Understanding)

Julián MARRADES*

Recibido: 1994.11.3.

* Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement, Facultat de Filosofia i CC. de l'Educació, Universitat de València, Blasco Ibáñez 21, 46010 València.

BIBLID [ISSN 0495-4548 (1996) Vol. 11: No 25; p. 161-183]

RESUMEN: En la primera parte del artículo examino la interpretación que hace Karl O. Apel de varios textos de Peter Winch sobre el problema de la comprensión de culturas ajenas, distinguiendo aquellos aspectos de la crítica de Apel que me parecen plausibles de otros que considero infundados. En la segunda parte trato de demostrar que en la obra del último Wittgenstein hay elementos para una teoría de la comprensión transcultural libre de las limitaciones que Apel atribuye a Winch, pero a la vez enfocada desde una perspectiva naturalista diametralmente opuesta a la aproximación trascendental de Apel a la hermenéutica.

Descriptores: Apel, comprensión, cultura, ciencia social, formas de vida, hermenéutica, relativismo, Winch, Wittgenstein.

ABSTRACT: *The first part of the article considers Karl O. Apel's interpretation of various texts by Peter Winch dealing with the problem of understanding alien cultures. I distinguish those aspects of Apel's critique that seem plausible from others that I consider to be ill-founded. The second part seeks to demonstrate that Wittgenstein's works contains elements that allow for a theory of transcultural understanding wich is free from the limitations that Apel attributes to Winch. However, such a theory should be developed from a naturalistic perspective that is diametrically opposed to Apel's transcendental approach to hermeneutics.*

Keywords: *Apel, culture, forms of life, hermeneutics, relativism, social science, understanding, Winch, Wittgenstein.*

En 1964 publicó Peter Winch un extenso artículo titulado "Understanding a Primitive Society"¹, que suscitó de inmediato una amplia polémica filosófica desarrollada en muy diversos frentes², y que ha seguido siendo, a lo largo de los años, un punto de referencia obligado en la discusión de determinados tópicos involucrados en la problemática de la comprensión de otras culturas³. Aquí me propongo abordar uno de los problemas que Winch plantea en su artículo -el de las condiciones de tal comprensión-, polemizando con la lectura que de ese y otros textos de Winch hace Karl O. Apel en varios trabajos suyos recogidos en su libro *La transformación de la filosofía*⁴. En la primera parte del artículo me ocuparé de algunos aspectos de la crítica de Apel, distinguiendo aquéllos que me parecen plausibles de otros que considero

infundados. En la segunda, trataré de mostrar que algunas de las limitaciones que Apel atribuye a Winch no derivan, como aquél pretende, de sus compromisos con Wittgenstein, sino más bien de una posible aproximación de Winch hacia posiciones intelectualistas en determinados puntos de su teoría de la comprensión transcultural, que chocan aparentemente con la filiación wittgensteiniana de la misma.

1

El interés que, de entrada, presenta a los ojos de Apel la obra de Winch *The Idea of Social Science* se halla en "el intento de desarrollar las consecuencias de la concepción wittgensteiniana de los juegos lingüísticos para una fundamentación filosófica de las «ciencias del espíritu»" (1965, p. 68)⁵. En esa tarea, Winch procede de un modo que Apel no duda en calificar de "un pensar con Wittgenstein contra Wittgenstein" (*ib.*). Así, Winch piensa *con* Wittgenstein cuando concibe la función del comprender como un mutuo entretrejimiento de los presupuestos del juego lingüístico con su realización práctica, en todos sus múltiples aspectos. Pero, al propio tiempo, piensa *contra* Wittgenstein al no extraer de este análisis la consecuencia de que la filosofía es un juego lingüístico que discurre en el vacío y sólo tiene la función de desenmascarar las causas de su propio origen, y al tratar de convertirla en la ciencia de las formas *a priori* de la comprensión de la realidad. Al atribuir a la ciencia social la función de determinar las formas *a priori* de la comprensión, Apel cree que Winch ha llevado la filosofía analítica del lenguaje al encuentro de la concepción del sentido propia de las «ciencias del espíritu», asumiendo, en clara oposición al enfoque positivista de la sociología (S. Mill, Pareto, Durkheim, etc.), la tesis diltheyana de que la *comprensión* de la acción social es intrínsecamente diversa de la *explicación* de los fenómenos de la naturaleza. Eso no implica, sin embargo, que Winch haya restaurado el concepto psicológico de la comprensión propio de Schleiermacher y Dilthey; su pretensión sería, más bien, concebir la comprensión a partir del análisis wittgensteiniano de los juegos de lenguaje.

Apel considera que, en principio, un planteamiento así sólo podrá contribuir a superar las limitaciones del enfoque comprensivista tradicional en la medida en que logre rescatar la noción de 'juego lingüístico' de dos interpretaciones opuestas que, a su juicio, sugieren los propios textos de Wittgenstein: a) la interpretación *cuasi-conductista* de los juegos lingüísticos como meros *objetos* dados, mediante cuya *descripción* se trata de captar el sentido que en ellos se muestra; y b) la interpretación *cuasi-trascendental*, que hace depender la comprensión de la *participación subjetiva* en el juego lingüístico en cuyo contexto se libera *a priori* la estructura de sentido de una situación⁶. Mientras que la primera interpretación supondría la pérdida de todo valor trascendental, pues el juego de lenguaje de la descripción filosófica no podría ser tematizado como condición de posibilidad de la validez de los juegos que describe, la segunda impediría hablar de juegos lingüísticos como sistemas concretos de usos lingüísticos, acciones y situaciones objetivas en formas de vida particulares. Ambas interpretaciones parten del supuesto de la *separación* entre sujeto y objeto, tradicional en la filosofía cartesiano-kantiana. Pero esa separación ha sido rechazada precisamente

por la concepción hermenéutica de las «ciencias del espíritu» -desde Schleiermacher hasta Dilthey, Weber y Collingwood-, para quienes la sociedad es un "sujeto-objeto con el que nos podemos identificar mediante la comprensión, y no sólo un objeto descriptible o explicable según reglas aplicadas desde fuera" (1972, p. 237).

La aproximación de Winch a la problemática de la comprensión desde la concepción de los juegos de lenguaje presenta, a los ojos de Apel, una cierta convergencia con ese enfoque hermenéutico. Así, cuando Winch se pregunta cómo llegan a adquirir un significado inteligible las acciones de los individuos, su respuesta -dada, según Apel, desde el espíritu de un Wittgenstein interpretado hermenéuticamente- es que sólo podemos constatar que alguien habla o actúa con sentido en la medida en que contextualizamos su conducta en un determinado juego de lenguaje, lo cual supone una participación en el mismo (cf. Winch 1958, p. 84). Apel considera de suma importancia este punto de vista, ya que "en la noción de participación en un juego lingüístico común está abierto el camino para aquella superación de la separación sujeto-objeto, que sólo puede exigirse con pleno sentido a las ciencias del espíritu o sociales comprensivas y que el siglo XIX no pudo establecer suficientemente, debido a la teoría psicologista de la comprensión *qua* «empatía» o «revivencia»" (Apel 1972, p. 239).

Para valorar hasta qué punto toma la comprensión una dimensión lógica más sería al situarla en el contexto de los juegos de lenguaje que al representársela como una vivencia psicológica, Apel cree importante apreciar el giro que se produjo desde el enfoque semántico-trascendental del lenguaje en el *Tractatus* hasta la consideración pragmática del lenguaje en la filosofía posterior de Wittgenstein. Dicho giro no implica, sin embargo, que en el nuevo enfoque perdiera peso la *lógica* del lenguaje, sino más bien la aparición de una nueva concepción de la lógica, que lleva a Wittgenstein a identificar lo lógico con lo *conforme a reglas*. Ahora bien, así como para el autor del *Tractatus* el sentido del lenguaje venía posibilitado por la lógica del mundo, el reconocimiento por parte del autor de las *Investigaciones* de una pluralidad de juegos lingüísticos conlleva la idea de "una diversificación, a la vez que una relativización" (Apel 1965, p. 72) de la forma del lenguaje. Según Apel, este cambio ha llevado a algunos seguidores del último Wittgenstein a prejuzgar el concepto de la lógica del lenguaje por las reglas de uso fácticamente existentes en cada lenguaje. Pero, en tal caso, ¿no se incurre en el riesgo de sustituir el psicologismo de la vieja teoría de la comprensión por una especie de sociologismo?

La respuesta que haya que dar a esta pregunta dependerá, a juicio de Apel, de cómo se entienda la noción wittgensteiniana de 'seguir una regla', que Winch sitúa en el centro de su análisis de la conducta con sentido. Ahora bien, teniendo en cuenta que el criterio de que una conducta se ajusta de hecho a una regla -y, por tanto, tiene un sentido- es, para Winch, la posibilidad en principio de que *otros* descubran la regla y comprendan esa conducta, lo fundamental de dicha noción para la idea de inteligibilidad es que hace depender ésta de la existencia de instituciones sociales. Desde el momento en que la cuestión acerca de si alguien actúa conforme a reglas exige recurrir a la interacción social en el marco de formas de vida compartidas, la noción de 'seguir una regla' permite, según Apel, poner los fundamentos de una hermenéutica filosófica capaz, no sólo de superar ciertas limitaciones de la «sociología comprensiva»

tradicional alemana, sino también de sortear el sociologismo que se derivaría de una interpretación conductista de Wittgenstein.

Apel estima que las aportaciones más significativas de Winch a la hermenéutica resultan precisamente de su toma de posición en esos dos frentes. Por lo que respecta al primero de ellos, su confrontación crítica con Weber le lleva a reemplazar la *empatía* (Einfühlung), como forma de comprensión ligada al primado de la experiencia interna e individual, por la *participación* práctica en un juego de lenguaje o en la correspondiente institución social como presupuesto de toda comprensión. De esa participación depende, en primer lugar, la comprensión de los conceptos mediante los cuales nos entendemos a nosotros mismos -lo cual vacía de sentido el solipsismo metódico de la hermenéutica del primer Dilthey-. Pero también depende de ella la posibilidad de llegar a comprender culturas extrañas, pues, en la medida en que éstas son formas institucionales de vivir y entender el mundo, "no son para Winch inmediatamente comprensibles a partir de la íntima capacidad vivenciadora del individuo, sino como sistemas de reglas que difieren básicamente de los sistemas que constituyen la forma de vida del intérprete" (1965, p. 76).

En cuanto al segundo frente, conviene tener presente que Winch no entiende la participación en formas de vida social en términos de una mera conformidad *objetiva* con las reglas que las rigen, sino que subraya que las reglas implícitas en la conducta humana contienen siempre más de lo que de hecho puede establecerse mediante su formulación. Aunque la conducta de seguir una regla no es susceptible de fundamentación última mediante una reflexión acerca de por qué se sigue, Winch hace hincapié en que tal conducta implica en principio *reflexividad*, no porque quien la sigue pueda siempre formular la regla en cuestión, sino porque siempre tiene sentido distinguir, en lo que hace, entre una forma correcta y una forma incorrecta de proceder. En consecuencia, desde la perspectiva de Winch el aprendizaje de formas institucionales de conducta -y, *a fortiori*, la comprensión de culturas extrañas- no puede ser suficientemente explicado por una interpretación conductista de la noción de 'seguir una regla', que podría desprenderse de una lectura sesgada de ciertos pasajes de las *Investigaciones* (cf. Wittgenstein 1953, §§ 219, 198, 206 y 217). A diferencia de lo que sucede con la conducta causalmente determinada (reducible a adiestramiento), la conducta gobernada por reglas tiene un sentido que puede ser comprendido. Hacer depender el sentido de una acción de su subordinación a reglas, como hace Winch, equivale a hacer depender la inteligibilidad de esa acción de la existencia de una alternativa para ella. Esto no implica que el sujeto que actúa sea necesariamente consciente de esa alternativa; pero sí implica la posibilidad de que se le haga consciente.

En relación con esto, Apel hace notar la existencia de cierta circularidad en la noción wincheana de 'conducta con sentido', en la medida en que ésta se caracteriza por presuponer la idea de un principio reflexivo preexistente -la regla-, pero la idea de ese principio "presupone también, a la inversa, siempre ya una conducta fáctica, una forma de vida que encarna la máxima" (1965, p. 78). Aquí se pone de manifiesto el componente *a priori* de la aproximación de Winch a la problemática de la comprensión, cuyo principal objetivo es llevar a cabo una investigación *filosófica* de las condiciones necesarias de posibilidad de la misma⁷. A juicio de Apel, dicho apriorismo plantea

serios problemas al enfoque hermenéutico de Winch en relación con las «ciencias del espíritu» tradicionales, en la medida que éstas "no pretenden comprender un sistema válido *a priori* del entendimiento interhumano, sino «objetivaciones del espíritu» (Dilthey) de carácter individual, es decir, obras y hechos de los hombres históricos" (1965, p. 79). Precisamente esta tarea empírica fue la que originariamente condujo a la vieja hermenéutica a una confrontación con las ciencias naturales, y a recurrir a una forma de experiencia interna como vía de acceso a la comprensión del sentido. Por el contrario, Winch habría tratado de resolver la oposición entre la tarea empírica y la propiamente filosófica apelando a una instancia *a priori* en la que se funda toda posible comprensión del otro, tanto en la experiencia interna (vieja hermenéutica) como en la experiencia externa (ciencia natural). Esa instancia es, según Apel, "la reflexión sobre una comprensión del mundo que el investigador, en cuanto partícipe del mismo juego lingüístico, tiene en común con el otro al que trata de comprender" (1965, p. 80).

El recurso a los presupuestos de toda comprensión del lenguaje parece llevar la hermenéutica de nuevo "a la doctrina paradójica del *Tractatus*, según la cual toda experiencia empírica presupone ya la comprensión de su posible sentido, por lo que no se puede concebir el problema de la comprensión como un problema empírico" (*ib.*). Ciertamente, haber sustituido el *a priori* de la forma lógica del lenguaje constitutiva del mundo por la pluralidad de los juegos lingüísticos *dados*, pone de relieve que de lo que se trata es de comprender conductas empíricas por referencia a sistemas de reglas que rigen juegos de lenguaje fácticos. Ahora bien, como tal comprensión sólo es posible "si antes se comprenden las reglas universales de juego que la conducta fáctica sigue en cuanto conducta con sentido" (1965, p. 81), Apel cuestiona que desde esa perspectiva metodológica pueda justificarse ninguna *nueva* experiencia del sentido, ya que "lo que se trata de comprender del caso singular parece como si pudiera y tuviera que ser reducido mediante una suerte de *anamnesis* en el sentido de Platón a lo en todo caso ya comprendido: las reglas de juego de la vida social, que al mismo tiempo representan el *a priori* de la comprensión del mundo" (1965, pp. 81-82)⁸.

Dicha precomprensión no parece suscitar grandes problemas cuando se trata de entender conductas de sujetos pertenecientes al grupo social del investigador, ya que vendría garantizada por el sistema de reglas compartido por ambos. Pero Apel se pregunta qué es lo que ocurre cuando se trata de hacer inteligible una conducta que nos resulta extraña: "Aquí, al parecer, es donde se abre -ya en el plano mismo de lo precientífico- la problemática específica de la comprensión en las ciencias del espíritu. ¿No tiene que haber ya aquí en el propio «caso» empírico una indicación del sentido que se trata de comprender, una indicación de mayor contenido que la mera provocación de un recuerdo de las reglas de juego ya conocidas?" (1965, p. 82).

Con razón plantea Apel el problema de la comprensión de conductas ajenas a nosotros como la piedra de toque de una hermenéutica que aspire seriamente a proponer alternativas plausibles a las tradicionales «ciencias del espíritu». Y, aunque reconoce que "Winch es bien consciente de este problema" (*ib.*), cree que sólo llega, "fiel a su punto de vista wittgensteiniano" (*ib.*), a plantear la comprensión de modos de pensar y de actuar histórica o culturalmente alejados, como una función de la precomprensión de las reglas que las rigen. Así lo ilustra, en su opinión, el siguiente ejemplo del propio

Winch, característico de la problemática tradicional de la vieja hermenéutica: "La conducta del Troilo de Chaucer hacia Criseida es inteligible únicamente en el contexto de las convenciones del amor cortés. Entender a Troilo presupone entender esas convenciones, porque es de ellas de donde sus actos extraen su significado" (Winch 1958, p. 78). A esto opone Apel que, tan necesario como pueda ser para nuestra comprensión de los cuentos de Chaucer la presuposición de las convenciones del amor cortés, la lectura de esos cuentos constituye una experiencia del sentido sin la cual no podríamos llegar, a su vez, a una comprensión del amor cortés. Este inevitable círculo hermenéutico que se establece entre la comprensión de las reglas como condiciones de posibilidad del sentido de los casos singulares y la comprensión de ese sentido inducida por la experiencia de esos mismos casos, lleva a Apel a postular un modelo de la comprensión que, en lugar de representarse ésta como una *subsunción* de lo particular bajo reglas generales, permita concebirla como una *ampliación* de nuestra comprensión de las reglas, a partir de las indicaciones contenidas en los casos que se tratan de comprender: "¿No consiste la labor de las ciencias histórico-filológicas del espíritu -se pregunta Apel- en una constante ampliación de nuestro conocimiento de las reglas de juego de formas de vida extrañas a nosotros mediante la interpretación de obras singulares y acciones?" (1965, p. 82).

El modelo en cuestión requerido en las «ciencias del espíritu» lo halla Apel en la comprensión de la obra de arte. Lo significativo aquí es que en el fenómeno artístico hay un *novum* de sentido cuya comprensión no depende de una forma de experiencia convencionalmente regulada, sino de una interpretación particular de la obra. "Entre la preconcepción y la pretensión de sentido de la obra de arte surge una «disputa» que ha de dirimirse en la interpretación; y sólo en la resolución de esta disputa -y no en la subsunción de datos bajo reglas fijas- realizan las ciencias hermenéuticas del espíritu -la «comprensión» que éstas desarrollan- su contribución suprema a la vida" (1965, p. 83). La comprensión histórica de lo extraño coincide con la comprensión de la obra de arte precisamente en que "en ella se condicionan mutuamente la experiencia del sentido basada en el caso singular y la comprensión de un sistema de reglas que posibilita la experiencia" (1965, p. 84). Aunque Apel reconoce que "Winch se aproxima a esta problemática" (1965, p. 83), también cree que su compromiso con el modelo interpretativo postulado por Wittgenstein le lleva a concebir la comprensión de las acciones humanas particulares en función de su "dependencia unilateral (...) respecto de una forma de vida existente" (1965, p. 84), lo cual le impide ver la dependencia recíproca entre los presupuestos formales -relativos a las reglas- y los presupuestos materiales de la comprensión.

Apel llega así a la conclusión de que, desde la presuposición wittgensteiniana de que los juegos lingüísticos determinan los límites de la comprensión del mundo, Winch sólo puede perfilar una hermenéutica filosófica concebida como "una ciencia de las formas *a priori* de la comprensión" (1965, p. 86), e interesada únicamente en el análisis formal comparativo de los juegos lingüísticos como formas de vida. Pero esta tarea le parece insatisfactoria por varias razones. En primer lugar, porque hace abstracción de la situación histórica concreta de las formas de vida, a la que sólo es posible acceder mediante un "diálogo histórico en el que los juegos lingüísticos -a pesar de sus presupuestos *a priori* de comprensión- estarían referidos unos a otros en un contexto

objetivo y asociados constituyendo una, aunque incompleta, unidad de la historia humana del espíritu" (1965, p. 85). En segundo lugar, porque convierte la filosofía en un discurso descomprometido que deja todo como está y renuncia a "comparar críticamente las diferentes formas de comprensión (...) en lo relativo a su capacidad cognoscitiva sustancial y referirlas a un propósito cognoscitivo común de humanidad en su concreta situación histórica de diálogo" (1965, p. 86). Y finalmente porque, al situar dentro de cada juego de lenguaje las condiciones de su propia inteligibilidad -los juegos de lenguaje o formas de vida son "sólo comprensibles desde sí mismos" (1965, p. 87)-, "Winch llega a establecer una suerte de monadología de los diferentes sistemas culturales como formas de comprensión (y a un consecuente relativismo radical de la filosofía, traducida a ciencia social)" (1965, p. 86).

Las anteriores observaciones críticas las hace Apel en un extenso trabajo titulado "El desarrollo de la «filosofía analítica» del lenguaje y el problema de las «ciencias del espíritu»", posterior en un año a la publicación de "Understanding a Primitive Society", donde Winch se proponía aplicar su epistemología de la ciencia social, tal como fuera desarrollada en *The Idea of a Social Science*, al ámbito particular de la antropología cultural. El objetivo de Winch en este artículo era examinar los problemas que plantea la comprensión de acciones humanas que nos resultan *prima facie* ininteligibles, porque supuestamente remiten a juegos lingüísticos que no compartimos y a formas de vida que nos resultan extrañas. El hecho de que en aquel trabajo Apel no haga referencia alguna a este artículo de Winch, hace suponer que cuando lo redactó aún no lo conocía. En cambio, sí lo menciona -como también "Nature and Convention", que data de 1960- en su posterior trabajo "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales". Sin embargo, que Apel reconozca aquí que, pese al intento de Winch por corregir o atenuar en esos dos artículos "su posición básica relativista" (Apel 1972, p. 240), ello no le ha impedido "conservar claramente ciertos presupuestos fundamentales de su anterior relativismo" (1972, p. 241), hace pensar que la lectura de ambos trabajos de Winch no hizo variar a Apel su punto de vista sobre los fundamentos de la crítica que le dirigió en su primer ensayo, sino que incluso le permitió reforzarla y extenderla a nuevos aspectos.

Me parece, empero, muy discutible que, tras una lectura atenta de "Comprender una sociedad primitiva", se pueda atribuir a Winch la defensa de "una hermenéutica relativista que sacrifica su propia condición de posibilidad al pluralismo de las mónadas de los juegos lingüísticos" (Apel 1972, p. 249). Pues, si algo debe quedar claro como resultado de esa lectura, es que Winch se propone abordar ahí el problema de la *comunicabilidad* entre juegos lingüísticos regidos por sistemas de reglas incomunicados histórica y culturalmente entre sí, tratando de determinar las condiciones de posibilidad de la comprensión intercultural. Ahora bien, si Winch se pronuncia ahí a favor de tal posibilidad, obviamente no es dando por supuesta una comunidad de formas de vida entre el intérprete y los sujetos que trata de comprender, pues el hecho de que ciertas acciones de esos sujetos resulten *prima facie* ininteligibles, es indicio suficiente de que *no hay* un juego de lenguaje compartido que pueda servir como horizonte para su comprensión. Pero si, a pesar de ello, Winch cree posible la comprensión, no se entiende cómo podría darse ésta si los juegos de lenguaje

fueran concebidos como cuasi-mónadas leibnizianas, esto es, como sistemas cerrados y "sólo comprensibles desde sí mismos" (Apel 1965, 87). Por el contrario, para Winch resulta ineludible apelar a una interacción dialógica entre nuestras propias formas de vida y aquéllas que nos resultan ininteligibles, si ha de ser posible comprender éstas.

De acuerdo con los principios de *Ciencia social y filosofía*, Winch hace depender la posibilidad de esa comprensión del acceso a los conceptos que en la sociedad en cuestión están internamente conectados mediante reglas específicas con las acciones -lingüísticas y no lingüísticas- que tratamos de comprender, pues es en virtud de dichas relaciones internas como éstas adquieren un sentido y resultan inteligibles para los miembros de esa sociedad. Ahora bien, la situación de partida de quien desea comprender las prácticas de una sociedad culturalmente alejada de la suya (llamémosla S), se define por la conjunción de estas dos constataciones: a) de un lado, por el desconocimiento de las reglas que vinculan las prácticas de S a los conceptos que las dotan de sentido para sus miembros, y b) de otro, por la incapacidad aparente de comprender esas prácticas a partir de los patrones de inteligibilidad propios del intérprete -supuestamente, nosotros-. Si en tal situación adoptamos la decisión caritativa de considerar S como una sociedad con un lenguaje, ya estamos con ello atribuyendo a los miembros de S una noción de inteligibilidad o racionalidad en general -sin la cual no podemos dotar de sentido el concepto mismo de 'lenguaje'-, que es *nuestra* noción de inteligibilidad en general. Dicha presuposición funciona aquí como una condición (cf. Winch 1964, p. 99) de cualquier interpretación que hagamos de las acciones de los miembros de S para que aquéllas nos resulten inteligibles o racionales. Sin embargo, ese concepto general de inteligibilidad, supuestamente compartido por nosotros y los miembros de S para poder considerarlos como seres lingüísticos, es meramente formal y de todo punto insuficiente para comprender su modo de pensar y de actuar, lo cual requiere llegar a conocer *sus normas particulares* de inteligibilidad.

Así pues, el problema que de entrada plantea para Winch el intento de comprender las acciones de los miembros de S que nos resultan ininteligibles conforme a nuestras normas de inteligibilidad, pero que a ellos les resultan inteligibles conforme a sus propias normas, es poner en relación nuestras normas de inteligibilidad con las suyas, relación que, sin embargo, inicialmente sólo podemos entender en virtud de nuestra propia noción de inteligibilidad. Esa relación entre dos sentidos diferentes del término 'inteligible' es lo que distingue el tipo de inteligibilidad requerido por la ciencia social para *comprender* los fenómenos sociales, del que necesita la ciencia natural para *explicar* los hechos naturales, donde los científicos sólo están limitados por lo que para ellos cuenta como inteligible. De acuerdo con la estructura relacional que presentan esos dos sentidos diferentes de 'inteligibilidad', Winch hace depender la posibilidad de la comprensión de que logremos "poner la concepción de la inteligibilidad de S en relación (¡inteligible!) con nuestra propia concepción de la inteligibilidad" (1964, pp. 98-99). Hay que destacar que Winch no concibe esa presentación de la noción de inteligibilidad de S mediante nuestra noción de inteligibilidad como una subsunción de aquélla bajo ésta, sino como una auténtica mediación, desde el momento en que nuestra noción de inteligibilidad resulta modificada como consecuencia de su aplicación a la de S. El resultado de tal mediación -que tiene la forma e implicaciones de un diálogo

intercultural efectivo entre dos diferentes concepciones particulares de la inteligibilidad- es, pues, una *ampliación* de nuestro concepto inicial, como el propio Apel exigía para la comprensión histórica al apelar al modelo de la obra de arte (cf. Apel 1965, pp. 82-83). Winch describe esa mediación dialógica de la comprensión intercultural en estos términos:

Tenemos que crear una nueva unidad para el concepto de inteligibilidad que guarde una cierta relación con nuestro antiguo concepto, y que acaso requiera una considerable reformulación de nuestras categorías. No estamos persiguiendo un estado en que las cosas nos aparezcan a nosotros tal y como les aparecen a los miembros de *S*, aunque tal vez ese estado sea inaccesible de todos modos. Más bien, *estamos* persiguiendo un modo de mirar las cosas que vaya más allá de nuestro modo previo de hacerlo, en la medida en que, de alguna manera, se ha tomado en cuenta y se ha incorporado el modo propio que los miembros de *S* tienen de mirar las cosas. Estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente tratar de ampliar el nuestro, no simplemente replegar ese otro modo distinto dentro de los límites existentes del propio, pues lo relevante de este último en su forma actual es que, *ex hypothesi*, excluye al otro (1964, p. 99).

Winch deja bien claro que la posibilidad de llegar a comprender modos de vida culturalmente alejados de los nuestros no depende sólo del descubrimiento de las reglas particulares que en la sociedad en cuestión expresan determinadas prácticas mediante determinados conceptos, sino que exige comprender el sentido de esas mismas reglas (cf. 1964, pp. 100 ss.). Pero esta comprensión no se puede lograr en términos de otro sistema de reglas -que, obviamente, habrían de ser nuestras propias normas de inteligibilidad-, sino que requiere apelar a una perspectiva diferente, que permita coordinar nuestro sistema de reglas con el otro. Tal perspectiva es aquella que contempla los dos sistemas de reglas en relación con el concepto de 'significado de la vida humana', noción que, para Winch, "es indispensable para cualquier descripción de lo que se halla implícito en la comprensión y aprendizaje a partir de una cultura extraña" (1964, p. 105).

Esta incardinación de la inteligibilidad de los diferentes sistemas de reglas en un horizonte de comprensión que permita concebirlos como diferentes maneras de dar significado a la vida, implica hacer depender la inteligibilidad de formas de vida dadas y *particulares*, de condiciones formales que trascienden dicha particularidad -y, por tanto, el ámbito de lo arbitrario y convencional- y que se inscriben en un marco de referencia *generalizable* a toda sociedad humana. Tal marco de referencia viene definido, según Winch, por

ciertas nociones fundamentales -que yo llamaría 'nociones limitadoras'- que tienen una obvia dimensión ética, y que de hecho determinan en un sentido el 'espacio ético' en el que pueden ejercerse las posibilidades de lo bueno y lo malo en la vida humana. Las nociones que ahora trataré muy brevemente corresponden estrictamente a aquellas en que Vico fundamentó su idea del derecho natural, sobre las cuales pensó que descansaba la posibilidad de comprender la historia humana: nacimiento, muerte, relaciones sexuales. Su significación consiste aquí en que ellas están *ineludiblemente implicadas* en la vida de todas las sociedades humanas *conocidas*, de un modo que nos proporciona una clave donde mirar si nos encontramos desorientados sobre el sentido de un sistema de instituciones extraño (1964, p. 107. Subrayados de J.M.).

Tal vez no le falten razones a Apel para reprochar a Winch la ambigüedad de que adolece su modo de determinar el *status* conceptual de esas "nociones limitadoras" y la función que desempeñan en la comprensión de formas de vida que nos resultan extrañas (cf. Apel 1972, pp. 242-3). Pues el pasaje que acabamos de citar puede dar lugar a dos interpretaciones diferentes: o bien los principios de la comprensión que tales nociones designan se desprenden de comparaciones empíricas entre las sociedades humanas *conocidas*, en cuyo caso quedaría sin aclarar cómo la mera presencia fáctica en todas ellas les permite desempeñar el papel de condiciones de posibilidad de la comprensión; o bien esas nociones limitadoras, en tanto que *ineludiblemente implicadas* en la vida de todas las sociedades humanas, constituyen las condiciones necesarias de posibilidad del encuentro intercultural, en cuyo caso no pueden derivarse de la comparación empírica.

Esta última posibilidad, que según Apel parece ser la que mejor cuadra en principio con la caracterización del nacimiento, la muerte y la sexualidad como "nociones limitadoras", exigiría, en su opinión, situar tales condiciones de posibilidad de la comprensión en un plano puramente *trascendental*. Sin embargo, Winch nunca abandona el plano de lo *dado*, de modo que sus nociones limitadoras, en cuanto *condiciones* de posibilidad de la comprensión, vienen a reflejar, a juicio de Apel, una paradoja que se hallaba en la propia concepción wittgensteiniana de los juegos de lenguaje, a saber: la pretensión de que algo fáctico -los juegos lingüísticos dados- tenga que constituir *a la vez* el horizonte último cuasi-trascendental para comprender el sentido de los usos lingüísticos de cada juego particular (cf. 1972, pp. 241-2). En el caso de Winch, esa paradoja se manifestaría también en la doble exigencia que al filósofo se le plantea de participar de algún modo en los juegos lingüísticos que le son dados como objeto de comprensión, y tener que considerar su propio discurso filosófico como un juego lingüístico dado más, lo que le prohíbe adoptar una actitud crítica respecto a los demás para poder compararlos. Apel recuerda, a propósito de esto, la observación de Winch acerca del "carácter descomprometido de la filosofía" (Winch 1958, p. 96) en su tarea de tratar de comprender "modos de vida diferentes y competitivos, cada uno de los cuales ofrece una explicación distinta de la inteligibilidad de las cosas" (*ib.*).

Frente a Winch, Apel sostiene que, para poder hablar de juegos lingüísticos dados como hechos cuasi-trascendentales, es preciso postular *un* juego lingüístico -el de la filosofía- como "unidad trascendental de los diferentes horizontes regulativos" (Apel 1972, p. 242), que ha de establecer *a priori* "una conexión comunicativa entre los juegos lingüísticos dados cuasi-empíricamente" (*ib.*). En virtud de ese carácter *a priori* del juego trascendental, el filósofo puede participar en *todos* los diversos juegos lingüísticos, comparándolos y trascendiéndolos, ya que éstos no le son dados únicamente como fenómenos. Pero, a la vez, el juego trascendental de la filosofía debe ser considerado como "un ideal (todavía) no realizado" (1972, p. 243), si es que ha de hacer posible al filósofo mantener una distancia crítica respecto a todos los juegos lingüísticos dados⁹.

Recapitemos cuanto hemos venido diciendo hasta aquí. El interés que en principio presentaba a los ojos de Apel la noción wittgensteiniana de los juegos de lenguaje para una hermenéutica filosófica que, al situar en un contexto pragmático y social el problema de la comprensión, tratase de superar los compromisos psicologistas de la

vieja hermenéutica de las «ciencias del espíritu», dependía de la posibilidad de eludir una interpretación unilateral de la misma, pues sólo así podría contribuir a una superación del tradicional hiato entre sujeto y objeto, la cual viene exigida por la propia estructura de la comprensión hermenéutica. La conclusión que cabe extraer de la lectura apeliana de Winch es que éste no logra resolver satisfactoriamente ese problema, en la medida en que propone una interpretación ambigua de la noción de los juegos lingüísticos, según la cual éstos, en cuanto determinan el horizonte de la comprensión, no deben tomarse como simples fenómenos, sino como condiciones cuasi-trascendentales, pero sin perder por ello en ningún momento el carácter de «dados». Así, Winch sólo evita una interpretación unilateral de los juegos lingüísticos en la medida en que entiende éstos como estructuras empíricas caracterizadas por una ambivalencia intrínseca, sin plantear la relación entre el plano de lo trascendental y el plano de lo empírico como una auténtica mediación dialéctica. A tal efecto, Apel propone independizar las condiciones de la comprensión del ámbito de lo dado y constituir las como un juego lingüístico trascendental que, al ser *a priori*, está ya *presupuesto* en la comprensión de todos los juegos lingüísticos dados, pero que, al concebirse al propio tiempo como un ideal regulativo, es a su vez progresivamente *realizado* por esa misma comprensión (cf. 1972, p. 249).

2

En la primera parte de este artículo me he centrado en la discusión que Apel mantiene con Winch a propósito de determinadas tesis de su epistemología de la ciencia social, y he intentado distinguir aquellos aspectos de su crítica que me parecen poco plausibles de otros que pueden tener cierto fundamento. Entre estos últimos figura la acusación de ambigüedad de que se hace acreedor Winch por su caracterización del *status* de los principios de la comprensión, acusación que Apel extiende a Wittgenstein por entender que se halla implícita en su concepción de los juegos de lenguaje (cf. 1972, p. 239). Lo que me propongo en esta segunda parte es mostrar que la posible ambigüedad de Winch en este punto no deriva de sus presupuestos wittgensteinianos, y que en los propios textos de Wittgenstein hay elementos para una teoría de la comprensión intercultural que permite sortear dicho problema, si bien desde una perspectiva naturalista que se opone frontalmente al enfoque trascendental de la hermenéutica de Apel.

En primer lugar, quisiera indicar dónde se halla, a mi juicio, el problema implícito en la concepción wincheana de las "naciones limitadoras" del nacimiento, la muerte y el sexo, en cuanto condiciones de posibilidad de la comprensión de instituciones pertenecientes a culturas distantes. Según Apel, el problema radica en concebir tales nociones como algo ya comprendido lingüísticamente -por tanto, interno a marcos lingüísticos dados y relativo a ellos- y, a la vez, como condición de posibilidad del acuerdo -lo cual exigiría desligar tales condiciones del ámbito de los juegos lingüísticos dados y situarlas en un plano puramente trascendental- (cf. 1972, pp. 243-4)¹⁰. Apel considera que Winch no ha logrado sacar todo el potencial implícito en el carácter *conceptual* de tales "«limiting notions»" o «limiting concepts» [subrayado

de K.O.A.]" (*ib.*), lo que le hubiera permitido situar la auténtica condición de posibilidad del acuerdo en "el *juego lingüístico trascendental* que, ciertamente, tiene su *base real* y su punto de partida genético en los hechos fundamentales de la vida humana genérica" (1972, p. 244). En definitiva, Winch parece haber incurrido en el error categorial de tomar como *fundamento* necesario de la comprensión intercultural lo que sólo constituye su *punto de partida fáctico*.

Sin embargo, en mi opinión es discutible que Winch confiera un *status* trascendental -o siquiera cuasi-trascendental- a esas nociones limitadoras. Lo que él literalmente dice es que "están ineludiblemente implicadas en la vida de todas las sociedades humanas conocidas, de un modo que nos proporciona una clave donde mirar si nos encontramos desorientados sobre el sentido de un sistema de instituciones extraño" (1964, p. 107). También dice que "esos conceptos limitadores constituirán necesariamente una característica importante de cualquier sociedad humana y que las concepciones de lo bueno y lo malo en la vida humana estarán necesariamente conectadas con tales conceptos" (1964, pp. 110-1), por lo cual "investigar las formas que tales conceptos adopten (...) proporcionará una base sobre la cual edificar nuestra comprensión" (*ib.*) de instituciones extrañas de otra sociedad. En estos textos se establece una conexión interna -gramatical- entre las nociones limitadoras y determinadas concepciones presentes en la vida de toda sociedad humana, y sobre esa base se sugiere que una investigación de la forma particular que adopten tales nociones en una determinada sociedad puede permitir avanzar en la comprensión de otros aspectos de su vida que no entendemos, en la medida que éstos se hallan conectados necesariamente con tales nociones. Pero no se dice que las nociones limitadoras sean idénticas para todas las sociedades, ni tampoco que sean condición *necesaria* de posibilidad de nuestra comprensión de instituciones extrañas pertenecientes a culturas remotas.

Sin embargo, aun aceptando esta interpretación del papel que Winch asigna a las nociones limitadoras en la comprensión intercultural, lo indiscutible es que vincula de alguna manera dicha comprensión a las *nociones* de nacimiento, muerte y sexo. Este punto de vista es coherente con su tesis básica de que aquello que dota de sentido a las acciones humanas y las hace inteligibles son sus relaciones internas con determinados conceptos. Sin embargo, es importante determinar cómo se entiende este carácter *conceptual* de las 'nociones limitadoras' en cuanto principios de la comprensión de instituciones extrañas. En *Ciencia social y filosofía* Winch apela a una vaga distinción entre "ideas discursivas y no discursivas" con la intención de eludir, en su explicación de las relaciones internas entre acciones y conceptos, el "peligro de intelectualizar en exceso la vida social" (1958, p. 118). Ahora bien, siendo así que la comprensión de ideas no discursivas sólo se da en un marco de vida compartido¹¹, las nociones limitadoras no pueden ser consideradas como no discursivas, pues en ese caso habría que presuponer, para comprenderlas, aquello que ellas mismas han de hacer posible.

Pero si las nociones limitadoras tienen el rango de conceptos *discursivos*, entonces tampoco queda claro cómo pueden desempeñar su función como principios de la comprensión de instituciones pertenecientes a un esquema conceptual ajeno. Pues, o bien las nociones que permiten comprender instituciones extrañas resultan ellas mismas comprensibles por referencia al esquema conceptual al que pertenecen esas

instituciones, en cuyo caso no se ve cómo podrían ellas mismas proporcionar una base o una clave para la comprensión de tales instituciones; o bien la comprensión de las nociones limitadoras es independiente de todo esquema conceptual particular, en cuyo caso queda sin determinar cómo podríamos entenderlas, siendo así que los conceptos adquieren sentido únicamente en el contexto de juegos de lenguaje determinados. Trataré de mostrar, a continuación, que el problema con que aquí tropieza Winch deriva de una interpretación excesivamente intelectualista de la noción wittgensteiniana de 'formas de vida'.

El recurso a dicha noción por parte de Wittgenstein se produce en un ámbito de problemas que conciernen a las condiciones de la comprensión del lenguaje. Es bien sabido que para él las expresiones adquieren sentido sólo en el marco de juegos de lenguaje. Sin embargo, la comprensión del sentido de una expresión no depende únicamente de la apelación a las reglas que rigen su uso en un juego de lenguaje determinado, sino que exige comprender el sentido de las reglas mismas. Ahora bien, el tipo de comprensión que se requiere en este caso no se basa en explicaciones causales -en las que Wittgenstein no estaba interesado en absoluto-, ni tampoco depende de una justificación racional, pues es obvio que las reglas que rigen el juego de lenguaje no pueden justificarse por apelación a una instancia ulterior y ajena al lenguaje. La comprensión del juego de lenguaje que se necesita para entender el sentido de las expresiones empleadas, es aquella que se deriva de considerarlo en determinada relación con la vida de quienes participan en él. De acuerdo con esto, comprender el sentido de una expresión exige, no sólo apelar a las reglas que justifican su uso, sino también ver dicho uso en el marco de referencia de una estructura existencial más amplia, de la cual forma parte el juego de lenguaje. Esa contextualización no se lleva a cabo de igual manera en unos juegos lingüísticos que en otros, pues no es una contextualización del lenguaje en la vida en general, sino una contextualización de juegos de lenguaje *particulares* en formas de vida *determinadas*. La noción de 'forma de vida' apunta, así, a un modo particular -aunque indefinido- de estar relacionadas las expresiones de un juego de lenguaje con otros aspectos de la vida de sus usuarios. Más concretamente, una forma de vida designa, en Wittgenstein, un entramado fáctico de relaciones entre conducta lingüística, conducta no lingüística y situaciones en el mundo, que constituye el elemento en que se desarrolla un juego de lenguaje.

Winch sitúa la noción de 'forma de vida' en el centro de interés de su epistemología de la ciencia social, hasta el punto de afirmar que "el propósito de la epistemología es, precisamente, comprender la naturaleza de los fenómenos sociales en general, es decir, elucidar el concepto de «una forma de vida»" (1958, p. 43). El concepto de 'fenómeno social' resulta para él inseparable del de 'conducta significativa', el cual a su vez se elucida mediante las relaciones internas que guarda la conducta en cuestión con ciertos conceptos que los agentes, por principio, pueden comprender (cf. 1958, p. 47). Como esas relaciones son *internas* precisamente porque dependen de reglas específicas de juegos de lenguaje o formas de vida particulares, la noción de 'seguir una regla' pasa a desempeñar un papel tan crucial en la elucidación del concepto de 'forma de vida', que ésta tiende a concebirse como un marco institucional que contiene, en el sistema de reglas que convencionalmente vinculan las prácticas de sus agentes con determinados conceptos, los principios de inteligibilidad de dichas acciones. Este enfoque permite a

Winch dar cuenta de la posibilidad de la comprensión cuando se trata de prácticas pertenecientes a una forma de vida compartida por el intérprete y los agentes. Pero plantea dificultades cuando se trata de comprender prácticas extrañas, que resultan *prima facie* ininteligibles porque no se da entre ellos una comunidad de formas de vida. Ahora bien, como para Winch la inteligibilidad de una acción depende de su conexión interna con determinados conceptos, cabe suponer que su apelación a ciertas 'nociones limitadoras', en tanto que "implicadas en la vida de todas las sociedades humanas conocidas" (1964, 107), responde precisamente a la exigencia metodológica de extender dicho principio interpretativo a aquellos casos de comprensión transcultural donde no hay un marco institucional compartido por referencia al cual pueda alcanzarse la comprensión.

Hay que señalar, sin embargo, que en la aplicación que hace de la noción wittgensteiniana de 'forma de vida', Winch pasa por alto un aspecto crucial de la misma. En los pocos textos donde Wittgenstein menciona explícitamente esa expresión, la conecta con la imposibilidad de justificar en última instancia la actividad lingüística mediante argumentos racionales. Con esto no pretende negar que podamos dar razón del uso que hacemos de las expresiones lingüísticas por apelación a las reglas que lo rigen en un determinado juego de lenguaje. Pero sí niega que podamos justificar a su vez nuestra apelación a las reglas. Pensemos qué ocurriría si tratásemos de argumentar que, al actuar de determinada manera, estamos siguiendo una regla. Wittgenstein se plantea la pregunta en estos términos:

«¿Cómo puedo seguir una regla?» -Si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola. Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se tuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo» (IF, § 217). Has de considerar que el juego de lenguaje es, por así decir, algo imprevisible. Quiero decir: No está fundamentado. No es racional (ni irracional). Está ahí -como nuestra vida (1969, § 559).

La noción de 'forma de vida' apunta precisamente a una *manera de actuar* sobre la cual se asienta la práctica lingüística (cf. 1953, § 23). Remontarse a esa actividad no es, sin embargo, recurrir a la causa explicativa del juego de lenguaje, ni tampoco apelar a un fundamento racional capaz de justificarlo. Más bien, por el contrario, responde al intento de señalar que la pretensión de justificar racionalmente la práctica lingüística está abocada al fracaso:

La fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un término; -sin embargo, el término no consiste en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de manera inmediata, como si se tratase de una manera de *ver* por nuestra parte, sino que es nuestro *actuar* lo que yace en el fondo del juego de lenguaje (1969, § 204)¹².

El propio Wittgenstein caracteriza la noción de 'forma de vida' como algo "que yace más allá de lo justificado y lo injustificado; como algo animal, por así decir" (1969, § 359). Y, aunque dicha expresión no se mencione en los tres pasajes siguientes, en ellos se apunta a una forma de conducta prelingüística que se halla en la base del lenguaje:

Quiero observar aquí al hombre como un animal, como un ser primitivo a quien se atribuye instinto, pero no razonamiento. Como un ser en un estado primitivo. No hemos de avergonzarnos de una lógica suficiente para un medio de comunicación primitivo. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento (1969, § 475). Nuestro juego de lenguaje es una extensión de la conducta primitiva. (Pues nuestro *juego de lenguaje* es conducta). (Instinto) (1967a, § 545). Pero, ¿qué quiere decir aquí la palabra «primitivo»? Sin duda, que este tipo de conducta es *prelingüístico*: que un juego de lenguaje se basa en él, que es el prototipo de un modo de pensar y no el resultado de pensar (1967a, § 540).

Al vincular la noción de 'forma de vida' con estos textos, no pretendo decir que aquélla pueda explicarse únicamente mediante el recurso a la 'conducta primitiva' o 'prelingüística' que Wittgenstein sitúa en la base del lenguaje, sino más bien llamar la atención sobre el papel que dicha noción desempeña en su escepticismo respecto a la posibilidad de fundamentar racionalmente el lenguaje. Contextualizar la actividad lingüística en el marco de formas de vida no consiste simplemente en conectar aquélla con un sustrato conductual prelingüístico. No hay que olvidar, a este respecto, que las formas de vida son particulares y variables, pues aparecen configuradas siempre en el seno de comunidades culturales. Y, en tanto que las formas de vida son formas *sociales* de vida, contienen reglas y convenciones. Pero eso no quiere decir, como Winch tiende a suponer, que tengan una realidad meramente institucional -en el sentido de depender *esencialmente* de reglas y convenciones (cf. Winch 1958, p. 121)-. Si así fuera, la inteligibilidad de una forma de vida -la comprensión de su sentido- dependería de la apelación a reglas y podría justificarse racionalmente. Por el contrario, es más bien la inteligibilidad de las instituciones la que depende de la incardinación de éstas en formas de vida que se sitúan más allá de lo racional y lo irracional. En esa comprensión de las instituciones sociales -que se logra al aprehender las relaciones que guardan con otros aspectos de la vida de sus usuarios- la noción de 'forma de vida' designa algo que se halla en el término de dicho proceso. Wittgenstein apunta a este rango de presupuesto de la comprensión cuando dice: "Lo que hay que aceptar, lo dado -podríamos decir- son formas de vida" (Wittgenstein 1953, II, p. 517).

Para apreciar la importancia que tiene la noción de 'forma de vida' en relación con el problema de la comprensión de un lenguaje extraño, conviene situarla en el marco de una consideración metodológica que Wittgenstein acuñó en relación con su propio quehacer filosófico. Me refiero al método de la *representación sinóptica* (*übersichtliche Darstellung*):

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos sinópticamente el uso de nuestras palabras.- A nuestra gramática le falta visión sinóptica.- La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*. El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas (1953, § 122).

A tenor de esta observación, cabe decir que lo que Wittgenstein perseguía en su análisis filosófico del lenguaje era aprehender los usos de las palabras en una red de conexiones reales y posibles -con otros usos, actividades, situaciones, intenciones, etc.-, de tal modo que lograrse, mediante esa visión sinóptica, una *comprensión* del modo como funciona de hecho nuestro lenguaje. Para entender esto mejor, recurramos a un

ejemplo del propio Wittgenstein: "Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla (...) E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" (1953, § 19). Mi pregunta es: ¿En qué consistiría imaginar un lenguaje así? Según lo apuntado, consistiría en imaginar un conjunto de expresiones imperativas *en conexión con* un conjunto de situaciones, acciones e intenciones tales, que sólo en virtud de dichas conexiones adquirirían aquellas expresiones un uso real. Lograr una representación sinóptica de este juego de lenguaje -y, por tanto, conseguir una comprensión del sentido del mismo- requiere, pues, representarse qué lugar tendría el dar órdenes y el hacer la guerra en la vida de los usuarios de ese juego de lenguaje.

Justamente eso es lo que pretende destacar Wittgenstein al añadir a continuación que "imaginar un juego de lenguaje significa imaginar una forma de vida" (*ib.*). Cuando más adelante asevera que "si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender" (1953, II, p. 511), lo que viene a querer decir es que si nos encontrásemos con un león y éste emitiera, por ejemplo, los sonidos «Arrodillaos ante mí y rendidme pleitesía», no podríamos establecer ninguna conexión entre su uso de la expresión y el resto de la vida del león. Esa incompreensión se parece *prima facie* a la que se puede dar entre seres humanos pertenecientes a mundos culturales distantes que no se entienden entre sí:

(...) Es importante que una persona pueda ser un completo enigma para otra. Eso es lo que se experimenta cuando uno llega a un país extraño con tradiciones completamente extrañas; e incluso cuando se domina la lengua del país. No se comprende a la gente. (Y no porque uno no sepa lo que se dicen a sí mismos). No podemos reencontrarnos en ellos (1953, II, p. 511).

Esta falta de entendimiento mutuo radica precisamente en la ausencia de lo que Wittgenstein llama en otro lugar "una concordancia de forma de vida" (1953, § 241). De nuevo, la incompreensión se basa aquí en la incapacidad para hacernos una representación sinóptica de su lenguaje, que conecte sus expresiones lingüísticas -que *ex hypothesi* entendemos- con otros aspectos de su vida. Pero hay una diferencia esencial entre el león y los miembros de la tribu extraña: con el león no podemos compartir ninguna forma de vida, mientras que con los habitantes de la tribu sí podemos. En la medida en que lo logremos, será posible llegar a una comprensión de su conducta.

La cuestión es, pues, ésta: ¿De qué depende que llegue a darse una comprensión de las acciones de miembros de una sociedad con los que aparentemente no concordamos en las formas de vida? Cuando Wittgenstein se plantea cómo es posible acceder al sentido de las acciones de sujetos cuyo lenguaje nos es completamente desconocido, la estrategia que sugiere no es que tratemos de identificar los *conceptos* asociados a tales acciones, bajo el supuesto de que la comprensión de aquéllos nos suministra una clave para la comprensión de éstas, sino más bien que tratemos de establecer analogías entre sus *modos de actuar* y los nuestros, en el supuesto de que hay una comunidad de actuación en situaciones ordinarias que puede servir de marco de referencia para descubrir las conexiones entre el lenguaje y la conducta de tales sujetos.

Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.? El modo de actuar humano común (die gemeine menschliche Handlungsweise) es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño.

Imaginémonos que la gente de ese país ejecutase las acciones humanas ordinarias y al hacerlo se sirviese, al parecer, de un lenguaje articulado. Si se observa su ajeteo (Treiben), es comprensible, nos parece 'lógico'. Pero si tratamos de aprender su lenguaje, encontramos que es imposible. No hay concretamente entre ellos ninguna conexión regular de lo dicho, de los sonidos, con las acciones; pero, con todo, estos sonidos no son superfluos; pues si, por ejemplo, amordazamos a una de estas personas, ello tiene las mismas consecuencias que entre nosotros: sin esos sonidos sus acciones caen en confusión -como me gusta expresarlo (1953, §§ 206-207).

Ese recurso a modos comunes de actuar como procedimiento para formular hipótesis interpretativas que permitan correlacionar expresiones de nuestro lenguaje con otras que forman parte de un lenguaje ininteligible, sólo puede justificarse en la medida en que se cumplan estas dos condiciones: por un lado, que se disponga de un criterio que permita decidir cuándo se da esa comunidad de actuación; y, por otro, que sea posible acceder al sentido de las acciones de esos supuestos hablantes con independencia de la comprensión de sus preferencias lingüísticas asociadas a ellas. Respecto a lo primero, hay que decir que para Wittgenstein el criterio en cuestión no se halla en la mera identidad externa u objetiva entre dos pautas de conducta -una perteneciente a nuestro sistema y otra perteneciente al de los sujetos observados-, sino en la analogía entre el modo como se halla conectada una pauta de conducta con otras acciones y situaciones en nuestra vida, y el modo como se halla conectada cierta pauta de conducta -que puede diferir externamente de la primera- con otras acciones y situaciones en la vida de esos sujetos. En cuanto a lo segundo, importa señalar que, si para Wittgenstein es posible que determinadas acciones de tales individuos nos resulten comprensibles aun cuando su lenguaje sea completamente ininteligible, lo es en la medida en que pone en juego un concepto no logocéntrico de comprensión, según el cual comprender una acción no es *entenderla* por referencia a un principio universal, sino *verla* a través de otra acción particular¹³.

No es aventurado afirmar que en los textos wittgensteinianos hay elementos para una teoría de la comprensión transcultural. Y, aunque no es posible reconstruirla aquí con detalle, quisiera al menos esbozar algunos de sus lineamientos, a partir de ciertas indicaciones sobre los actos rituales que se encuentran en las *Observaciones a 'La Rama Dorada' de Frazer*, donde Wittgenstein se enfrenta al tipo de explicaciones que da el historiador de las religiones inglés acerca de la magia. Partiendo del presupuesto de que las acciones sólo resultan inteligibles cuando se las explica por su conexión con determinados conceptos y creencias, Frazer tiende a explicar las prácticas mágicas de los pueblos primitivos como una especie de pseudociencia o pseudotécnica basada en una falsa idea de las conexiones causales entre los fenómenos naturales. Wittgenstein, en cambio, parte de una visión más compleja del ser humano, según la cual éste no es únicamente un ser racional que invariablemente guía su conducta a la luz de consideraciones intelectuales, sino también "un animal ceremonial" (Wittgenstein 1967b, p. 62) que realiza determinadas acciones -entre las que figuran las llamadas 'acciones rituales'- cuyo sentido no deriva de su dependencia respecto a

representaciones verdaderas o falsas de la realidad, sino de su conexión simbólica con sentimientos e inclinaciones que se sitúan en un nivel previo a toda racionalización. De este tipo son, para Wittgenstein, los ritos mágicos, cuya inteligibilidad constituye sin duda un reto para cualquier tentativa de comprensión de las diferencias culturales.

Supongamos, conforme a un ejemplo del propio Wittgenstein, que nos hallamos ante determinado rito mágico de curación de una enfermedad, del que forma parte "hacer indicaciones a ésta para que abandone al paciente" (1967b, p. 62). Desde una perspectiva como la de Frazer, hacer inteligible ese acto consiste en explicarlo como consecuencia de la creencia -falsa, en su opinión- de que la enfermedad está causada por la presencia en el enfermo de un espíritu -es decir, un ser cuasi-personal- con el que podemos comunicarnos. Por el contrario, y de acuerdo con su concepción ritual de esa práctica, Wittgenstein busca un tipo de comprensión que nos la presente como una acción que, al dar expresión al deseo de protegerse frente a la amenaza que la enfermedad supone, logra dar una satisfacción sustitutiva a ese deseo mediante la comunicación verbal que simbólicamente establece con la enfermedad.

Cabe, desde luego, preguntarse sobre qué base podemos alcanzar *tal* comprensión de esa práctica extraña, pues es obvio que *nosotros* no interpelamos a las enfermedades, es decir, no las tratamos como seres cuasi-personales. Sin embargo, el hecho de que en la experiencia ordinaria los peligros se nos presenten frecuentemente bajo la forma de una amenaza personal -"es algo conocido que los hombres (...) pueden ser peligrosos para los hombres" (1967b, p. 59)-, nos puede sugerir que la personalización ha desempeñado un papel importante en las representaciones que los seres humanos se hacen de las amenazas y peligros que no proceden de otros seres humanos (catástrofes naturales, plagas, enfermedades, etc.). Y nos lo puede sugerir, no sólo por nuestra familiaridad con aquella experiencia cotidiana, sino también porque la representación personalizada de un peligro facilita una transacción comunicativa con él con vistas a satisfacer la inclinación natural a protegerse frente al mismo (cf. *ib.*). De acuerdo con esto, en la reacción humana *ordinaria* de intentar neutralizar mediante el recurso a la palabra los peligros que proceden de otros hombres, tenemos un modelo para la comprensión de ciertos ritos mágicos de sociedades primitivas en que se interactúa *simbólicamente* con peligros representados de una forma cuasi-personal. En el ejemplo que nos ocupa, la comprensión del rito mágico de la curación de una enfermedad por medio de indicaciones verbales (A'), consiste en *ver* dicha acción *en conexión con* él modo como nosotros transaccionamos en la vida cotidiana con otros seres humanos que suponen un peligro para nosotros (A), con vistas a protegernos de ellos (S).

El esquema de comprensión de las acciones rituales que acabamos de esbozar exige algunas aclaraciones. En primer lugar, hay que decir que la conexión entre los hechos A y A' no depende de su subsunción bajo un principio general (un concepto o una ley), sino de cierta coordinación que establecemos entre *esos mismos hechos* sobre la base de cierta analogía formal respecto al lugar que ocupan cada uno de ellos en las vidas de sus respectivos agentes¹⁴. Así, la comprensión de A' a través de su conexión con A se logra al coordinar A' con A de tal manera que A' nos aparezca, a la luz de esa coordinación, como siendo una expresión simbólica de S para los agentes de A'. Esto implica que, al coordinar ambos hechos, no los dejamos en un mismo plano, sino que utilizamos uno de

ellos (A) como un *modelo* que determina la manera de considerar el otro (A'). Al hacerlo así, constituimos aquél en principio de la comprensión de éste:

El modelo debe proponerse precisamente como tal, de modo que caracterice a toda la observación y determine su forma. Así pues, está en la cúspide y es generalmente válido porque determina la forma de la observación, y no porque todo lo que sea válido de él pueda atribuirse a todos los objetos de la observación (Wittgenstein 1977, p. 35).

Siendo así que la coordinación entre el modelo y el objeto de la comprensión no depende de que haya entre ambos determinadas semejanzas externas o materiales, pues un mismo modelo puede coordinarse con acciones muy diversas entre sí y con respecto al modelo, ¿cómo hay que proceder para efectuar dicha coordinación? Wittgenstein recurre, a este respecto, al método de *imaginar* casos intermedios entre el modelo y el objeto que nos permitan pasar de aquél a éste. Pensemos, en relación con nuestro ejemplo, en el temor que en ocasiones se puede sentir ante "la sombra de un hombre, la cual tiene forma humana" (1967b, p. 60). Reaccionar atemorizadamente ante una figura antropomórfica -una sombra, un rostro pintado o reflejado en un espejo- como si fuera un ser humano amenazador (designemos esta reacción como A''), es algo que forma parte de nuestra experiencia del temor a un peligro, y que se halla más cerca de A' de lo que se encuentra A. Podemos, entonces, poner la experiencia A'' en conexión con A y A', a modo de un eslabón intermedio que nos permita enlazar A con A' como elementos de una misma cadena. Esa "búsqueda o invención de casos intermedios" (1953, § 122) es lo que permite hacernos una representación sinóptica del conjunto, en virtud de la cual es posible alcanzar el tipo de "comprensión que consiste en ver las conexiones" (1967b, p. 68) que la acción que tratamos de comprender guarda con otras. Wittgenstein destaca que esa representación sinóptica no tiene la función de proporcionar una hipótesis explicativa sobre la génesis de tal acción, sino que pretende únicamente "llamar la atención sobre las semejanzas, sobre el nexo entre los *hechos* (...), para agudizar nuestra mirada ante una relación formal" (*ib.*).

En la representación sinóptica que hace posible la comprensión de un hecho particular a través de otro, el recurso a casos intermedios desempeña un papel importante, en la medida en que éstos facilitan la conexión entre el modelo y el objeto, y permiten ver éste a través de aquél. En las *Observaciones a 'La Rama Dorada' de Frazer* se encuentra la siguiente indicación sobre el tipo de hechos que Wittgenstein consideraba como posibles candidatos a desempeñar esa función en el intento de comprender una acción ritual extraña:

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

Wittgenstein menciona aquí una serie de hechos que, en tanto que están inmediatamente presentes de diversas maneras en la existencia de los seres humanos, pueden servir de guía para comprender sus modos sofisticados de pensar y de actuar. Él no está formulando aquí una hipótesis explicativa sobre las causas de estos modos de

pensar y de actuar. Lo que hace es sugerir que, si estamos interesados en comprender una costumbre extraña, podemos emplear esas experiencias como señales indicadoras que orienten nuestra mirada sobre esa costumbre en la misma dirección en que vemos otros hechos que nos resultan familiares.

Como se habrá advertido, entre los casos mencionados por Wittgenstein figuran la muerte, el nacimiento y el sexo, que Winch consideraba también como "una clave donde mirar si nos encontramos desorientados acerca del sentido de un sistema de instituciones extraño" (Winch 1964, p. 107). Sin embargo, hay diferencias importantes entre la apelación que uno y otro hacen a esos casos. En primer lugar, porque Wittgenstein no privilegia la muerte, el nacimiento y el sexo en la comprensión de las acciones rituales, sino que los incluye dentro de una lista abierta en principio a "todo lo que a lo largo de los años percibe el hombre alrededor suyo entrelazado de las más diversas maneras" (Wittgenstein 1967b, p. 60). Pero, sobre todo, porque Wittgenstein no se refiere ahí a los *conceptos* del nacimiento, la muerte y el sexo, en tanto que dichas nociones delimitan "el espacio ético en que pueden ejercitarse las posibilidades de lo bueno y lo malo en la vida humana" (Winch 1964, p. 107) y "están ineludiblemente implicadas en la vida de toda sociedad humana conocida" (*ib.*), sino a los *fenómenos* mismos del nacimiento, el sexo y la muerte, como objeto de un tipo de experiencia prerreflexiva -lo que el hombre "percibe"- que está en la base de las representaciones intelectuales -"su pensamiento (su filosofía)"- y de las prácticas rituales -"sus costumbres"- en que tal experiencia adquiere una fisonomía cultural particular. Más que de las relaciones internas que guardan con determinadas nociones, Wittgenstein hace depender la comprensión de las acciones rituales de su conexión simbólica con ciertas experiencias básicas y recurrentes en la vida humana.

Concebir, según hace Wittgenstein, la comprensión de una práctica extraña como una visión de las conexiones que guarda con otras acciones con las que estamos familiarizados, encierra aún otra implicación, que afecta a las repercusiones que tiene la comprensión de lo *otro* en la *propia* autocomprensión. Pues, desde el momento en que la comprensión se da en virtud de una proyección que hacemos sobre lo ajeno de algo ya comprendido que pertenece a nuestra vida, dicha comprensión adquiere inevitablemente la forma de un *re-encuentro* de sí mismo en lo otro (cf. Wittgenstein 1953, II, p. 511). Lo que esto significa es que llegar a ver un modo de vida que nos resulta extraño a través de un modo de vida familiar, reaccúa sobre la comprensión inicial de éste y la enriquece, en la medida en que amplía la propia perspectiva sobre la vida humana. Este aspecto dialógico de la comprensión es acertadamente subrayado por Winch cuando apunta que "estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente tratar de ampliar el nuestro, no simplemente replegar ese otro modo distinto dentro de los límites existentes del propio" (Winch 1964, p. 99). Tal enriquecimiento no prejuzga que la comprensión, si llega efectivamente a lograrse, presente la forma de una armonía carente de conflictos. Pues puede suceder, como consecuencia de esa misma ampliación, que se produzca un cambio en nuestra perspectiva sobre la vida humana que comporte un distanciamiento respecto a nuestro modo inicial de ver las cosas.

Esto nos devuelve a un punto de la discusión de Apel con Winch en que aquél reprocha a éste que una hermenéutica basada en una concepción meramente descriptiva de la filosofía, como es la de Wittgenstein, renuncia a toda dimensión crítica y sólo

puede aspirar a "dejarlo todo como estaba" (Winch 1958, p. 97; cf. Apel 1965, p. 86; Apel 1972, pp. 249-250). Hay que precisar, sin embargo, el sentido de esta falta de compromiso de la filosofía frente a las visiones del mundo competitivas que describe y analiza. Pues dicha renuncia a la crítica no responde a una actitud de aquiescencia frente a lo dado, ni debe atribuirse a un afán de objetivismo, sino que más bien deriva del rechazo de la perspectiva explicacionista que apela a principios de inteligibilidad *externos* a la realidad que se trata de comprender. Ahora bien, la contextualización de los principios de la comprensión en el marco de modos de vida *particulares*, es algo que ha de tener consecuencias para el propio juego lingüístico de la filosofía que, lejos de pretender constituirse en horizonte universal de comprensión de todos los juegos lingüísticos y formas de vida, debe ser relativizado a un marco particular de inteligibilidad. Bajo este punto de vista, la renuencia de Winch a formular juicios valorativos de aprobación o condena de instituciones de otras culturas debe atribuirse, más que a una actitud de neutralidad moral, a una prevención metodológica frente a la ilusión de tomar los patrones de inteligibilidad científica preeminentes en nuestra cultura occidental como criterios universales desde los cuales sancionar la racionalidad o irracionalidad de prácticas que aparentemente entran en conflicto con ellos. Por lo demás, que la filosofía lo deje todo como está no quiere decir que la comprensión de otras culturas que ella contribuye a esclarecer lo deje todo como está. Pues, en la medida en que tal comprensión se desarrolla, según acabamos de apuntar, bajo la forma de una interacción comunicativa, hace posible una revisión de los patrones de inteligibilidad mediante los cuales nos entendemos a nosotros mismos y, por consiguiente, revierte críticamente sobre nuestra propia autocomprensión.

Notas

- † La investigación conducente a este artículo ha sido financiada por la DGICYT como parte del proyecto PB93-0683. Quiero hacer constar mi agradecimiento a Nicolás Sánchez Durá, Josep Corbí, Carlos Moya, Vicente Sanfélix y Joan B. Llinares por sus comentarios y observaciones críticas a la primera versión del trabajo.
- ¹ El artículo apareció en *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), 307-324.
- ² Entre los autores que polemizaron con Winch a propósito de la posición que mantiene en ese y otros trabajos se encuentran: S. Lukes: 1967, 'Some Problems about Rationality', *Archives Européennes de Sociologie* 8, 247-264; M. Hollis: 1967, 'Reason and Ritual', *Philosophy* 43, 231-247; E. Gellner: 1968, 'The New Idealism. Cause and Meaning in the Social Sciences', in I. Lakatos & A. Musgrave (eds.): *Problems in the Philosophy of Science*, Amsterdam, North Holland, pp. 377-406; I.C. Jarvie: 1970, 'Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology', in R. Berger & F. Cioffi (eds.): *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge Univ. Press.
- ³ Así lo prueba el hecho de que, en las últimas dos décadas, la posición defendida por Winch haya estado en el horizonte de varios debates sobre problemas epistemológicos de las ciencias sociales (racionalidad, relativismo, etc.). Véanse, como muestra de ello, las siguientes publicaciones colectivas: B.R. Wilson (ed.): 1970, *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell; F.R. Dallmayr & Th. McCarthy (eds.): 1977, *Understanding and Social Inquiry*, London, Notre Dame; M. Hollis & S. Lukes (eds.): 1982, *Rationality and Relativism*, Oxford, B. Blackwell; M. Krausz (ed.): 1989, *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame Univ.
- ⁴ Los trabajos en cuestión son: 'El desarrollo de la «filosofía analítica» del lenguaje y el problema de las «ciencias del espíritu»' (1965) y 'La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales' (1972). La polémica entre Apel y

Winch ha tenido desarrollos posteriores (cf. K.O. Apel, 'Types of Social Science in the Light of Human Cognitive Interests'; P. Winch, 'Apel's Transcendental Pragmatics'; K.O. Apel, 'Reply to Peter Winch', todos ellos incluidos en S.C. Brown (ed.): 1979, *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Sussex, Harvester Press, pp. 3-86), pero en ellos se incide generalmente en problemas diferentes a los abordados en aquellos trabajos.

- 5 Véase la bibliografía al final del artículo. Las obras se citan por el año de su primera publicación, seguido del número de página en las ediciones que ahí figuran.
- 6 Cf. 1966, pp. 350 ss. Aunque Apel reconoce que Wittgenstein rechazó de forma explícita el enfoque conductista, igualmente afirma que muchos pasajes de las *Investigaciones filosóficas* "producen la impresión de que Wittgenstein pretende reemplazar la reconstrucción de intenciones por la «observación» y la «descripción» de la conducta objetiva" (*ib.*, p. 351). Por ello estima que Wittgenstein se mueve entre dos concepciones alternativas de la comprensión sin haber resuelto su aparente oposición, y plantea como una exigencia del enfoque hermenéutico el situar el problema de la comprensión "entre los dos modelos que sugiere al menos la concepción wittgensteiniana de los juegos lingüísticos" (*ib.*, p. 359). No es posible discutir aquí la interpretación que hace Apel de la noción wittgensteiniana de 'juego de lenguaje', pero quisiera al menos apuntar que, lejos de oscilar entre ambos modelos, dicha noción no encaja en ninguno de ellos, y que el modo como aplica Apel la distinción entre lo 'empírico' y lo 'trascendental' al último Wittgenstein no se ajusta al *uso* que éste hace de distinciones conceptuales análogas ('gramatical-empírico', 'definición-juicio', etc.).
- 7 De manera bastante sorprendente, Apel sostiene que en este punto Winch no hace sino "seguir la convicción general y fundamental de la filosofía analítica", según la cual "la solución a todos los problemas hay que buscarla en una estructura *a priori* del mundo" (1965, p. 79).
- 8 La comparación con Platón es ilustrativa del mal entendimiento, por parte de Apel, de la relación que Wittgenstein establece entre una regla y su aplicación. Apel concibe dicha relación según el modelo platónico de la rememoración del principio universal y de la ulterior subsunción de lo particular bajo aquél, de manera que la aplicación de la regla -y, por tanto, la comprensión de los casos particulares regidos por ella- vendría dada por anticipado en una precomprensión de la regla misma. Sin embargo, aquí se pasa por alto la importante observación wittgensteiniana de que una regla no determina causalmente su aplicación (cf. Wittgenstein 1953, §§ 195-198), por lo que esa aplicación es relevante de cara a la comprensión del propio sentido de la regla. En consecuencia, tal comprensión es planteada por Wittgenstein como un proceso abierto.
- 9 La necesidad de postular un juego de lenguaje trascendental en todos los juegos lingüísticos la justifica Apel, en principio, por la imposibilidad de iniciar un proceso de comprensión de formas de vida no compartidas sobre la base de "una confrontación entre dos sistemas de reglas inconmensurables y totalmente aislados entre sí" (1972, p. 244). Aunque Apel reconoce que históricamente el encuentro intercultural ha surgido por lo general de la fascinación por la diferencia producida como consecuencia de una experiencia de choque, la comprensión hermenéutica de lo otro sólo comienza metódicamente cuando la confrontación entre dos horizontes "presupone ya una unidad trascendental de interpretación" (*ib.*), pues sólo esa unidad -y no los diversos sistemas de reglas establecidos fácticamente- es lo que hace posible la síntesis del acuerdo. Pero, si esa unidad sintética del juego trascendental ha de ser presupuesta como condición de posibilidad del acuerdo entre los juegos lingüísticos dados, es porque en modo alguno puede tratarse de una unidad dada cuasi-empíricamente, sino solamente postulada como un ideal regulativo en la tarea hermenéutica de la comprensión.
- 10 Apel vincula la función que desempeñan las nociones limitadoras como condiciones de la comprensión, al hecho de que son "«paradigmas» comunes a todos los juegos lingüísticos" (1972, p. 244). A menos que él esté usando aquí la noción wittgensteiniana de 'juego lingüístico' en un sentido tan amplió que resulte coextensivo con el de 'sistema cultural' -lo que sería a todas luces inapropiado-, no se entiende cómo puede atribuir a

- Winch que las nociones de nacimiento muerte y sexo sean comunes a *todos* los juegos lingüísticos.
- 11 Winch ilustra la distinción entre ideas discursivas y no discursivas mediante un ejemplo tomado de la película *Raíces profundas*, en una de cuyas escenas dos personas que no se conocen -el forastero y el granjero- comprenden sus intercambios de miradas sin casi cruzar palabra, porque sus respectivas vidas *comparten* una serie de rasgos en común: la soledad, la constante amenaza de peligro, etc. (cf. Winch 1958, p. 119).
 - 12 La contraposición que aquí establece Wittgenstein entre *ver* y *actuar* tiene una connotación epistemológica muy precisa -rechazar la pretensión cartesiana de fundamentar el conocimiento en una *intuición* de verdades autoevidentes-, que está ausente en otros textos a que haré mención más adelante, donde el *ver* se concibe, no como un acto del entendimiento, sino como una función perceptiva que se inserta en un contexto *práctico*.
 - 13 Sobre la relevancia de la noción wittgensteiniana de la 'percepción de aspectos' para una teoría de la comprensión intercultural, véase N. Sánchez Durá: 1994, 'Miradas fulgurantes y traductores caritativos', en J. Marrades y N. Sánchez (eds.): *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Valencia, Pre-textos, pp. 269 ss.
 - 14 Hay que decir que en "Comprender una sociedad primitiva" Winch adopta esta misma estrategia interpretativa en su intento de comprender las prácticas mágicas de los zande. En el fondo, su crítica a las interpretaciones de la brujería zande propuestas tanto por Evans-Pritchard como por McIntyre, es similar a la que Wittgenstein dirige contra Frazer. Pues, aun reconociendo el distanciamiento explícito de aquéllos respecto a la interpretación frazeriana de la magia como pseudociencia, Winch muestra convincentemente que ambos siguen viendo inadecuadamente las prácticas zande a la luz de la ciencia, cuando sería más iluminador buscar en otras instituciones de nuestra cultura -por ejemplo, en la religión- el *análogon* adecuado para la comprensión de aquellas prácticas.

BIBLIOGRAFIA

- Apel, K.O.: 1965, 'El desarrollo de la «filosofía analítica» del lenguaje y el problema de las «ciencias del espíritu»', in Id., *La transformación de la filosofía. II: El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, pp. 27-90.
- Apel, K.O.: 1966, 'Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica', in *La transformación de la filosofía. I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Madrid, Taurus, pp. 321-362.
- Apel, K.O.: 1972, 'La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales', in *Op. cit.*, vol. II, pp. 209-249.
- Winch, P.: 1958, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Winch, P.: 1964, 'Understanding a Primitive Society', in B.R. Wilson (ed.): *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 78-111.
- Wittgenstein, L.: 1953, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica/UNAM.
- Wittgenstein, L.: 1967a, *Zettel*, México, UNAM.
- Wittgenstein, L.: 1967b, *Observaciones a 'La Rama Dorada' de Frazer*, Madrid, Tecnos.
- Wittgenstein, L.: 1969, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.
- Wittgenstein, L.: 1977, *Observaciones*, México, Siglo XXI.