



La comprensión de fuerzas y actitudes. Notas para una contribución wittgensteiniana a la hermenéutica*

Miguel Ángel Pérez Jiménez**
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá-Colombia

Para citar este artículo: Pérez Jiménez, Miguel Ángel. «La comprensión de fuerzas y actitudes. Notas para una contribución wittgensteiniana a la hermenéutica». *Franciscanum* 167, Vol. LIX (2017): 51-76.

Resumen

El objetivo de este escrito es señalar algunas contribuciones que pueden desprenderse de los trabajos del Wittgenstein tardío para la hermenéutica. Aprovechando las distinciones entre actitud psicológica y contenido, y entre fuerza ilocucionaria y contenido, defendemos que la hermenéutica es una teoría de la interpretación útil para los contenidos, pero insuficiente para las actitudes y las fuerzas.

El texto es resultado del proyecto de investigación «Expresión, interacción y naturaleza de la emoción», ID PRY 004061, de la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Este texto se ha nutrido de conversaciones con colegas del grupo de investigación *Problemas de Filosofía*, de la Pontificia Universidad Javeriana, y de su semillero de investigación sobre el pensamiento de Wittgenstein. Agradezco especialmente a Adriana Pérez, Alejandra Rojas, Ana María Giraldo, Camila Suárez, Daniel Murillo, Eduardo Rincón y Hernán Rodríguez sus aportes al mismo. Agradezco también sus recomendaciones a dos pares evaluadores anónimos de la revista *Franciscanum*. Ninguna de estas personas es responsable por los errores que pueda contener el texto.

** Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada, España. Profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Director del grupo de investigación *Problemas de Filosofía* de la Pontificia Universidad Javeriana. Contacto: miguel.perez@javeriana.edu.co.

Allí estaría una de sus limitaciones. Con ayuda de los trabajos de Wittgenstein reconstruimos algunos elementos básicos que permiten la interpretación de las actitudes, incluso con independencia de la interpretación de los contenidos. En ello reposaría una de sus contribuciones a la hermenéutica.

Palabras clave

Hermenéutica, fuerza ilocucionaria, actitud psicológica, contenido proposicional, Wittgenstein.

Understanding Forces and Attitudes. Notes for a Wittgensteinian Contribution to Hermeneutics

Abstract

The aim of this paper is to introduce some of the main contributions from Wittgenstein's latter work to Philosophical Hermeneutics. We take into account the classical distinction between psychological attitudes and its propositional contents, and between illocutionary force and propositional content. We argue that Philosophical Hermeneutics is a good theory of content interpretation. Nevertheless, Hermeneutics has no resources to deal with the interpretation of Psychological Attitudes and Illocutionary Forces. We propose that Wittgenstein's remarks on the common behavior of mankind are a good source to understand how hermeneutics can face the problem of attitude and force interpretation.

Key Words

Philosophical Hermeneutics, Illocutionary Force, Psychological Attitude, Propositional Content, Wittgenstein.

«El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño»
Ludwig Wittgenstein¹

1. La hermenéutica y el reto de la comprensión

En este trabajo entendemos la hermenéutica en un sentido genérico, como un proyecto de investigación filosófica pautado por tres elementos: un campo problemático y dos postulados teóricos. En lo que sigue asumiremos los trabajos de Hans-Georg Gadamer y Donald Davidson como ejemplos de esta concepción genérica de la hermenéutica².

El campo problemático de la hermenéutica es lo que llamaremos el reto de la comprensión. Hay dos elementos que destacar al respecto. El primero es que la hermenéutica asume la comprensión como un hecho. No importa que sea o no esporádica, que sea o no completa, e incluso que sea o no correcta, la comprensión ocurre. El segundo es que la hermenéutica reconoce también que la comprensión no es inmediata, sino que es más bien un resultado, algo a lo que se llega, el fruto de una tarea, pero que puede fracasar. En ese sentido la comprensión, si bien es un hecho, es siempre también un reto.

Al respecto vale la pena aclarar que la hermenéutica no es una metodología sistemática, ni siquiera un conjunto de preceptos que

1 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas* (Barcelona: UNAM-Crítica, 1988), §206.

2 Estrictamente hablando, en este texto quisiéramos hablar menos de «hermenéutica» cuanto de «filosofías de la interpretación». La hermenéutica es una teoría de la interpretación que tiene compromisos teóricos bien definidos. Por ejemplo, guarda notables relaciones de continuidad y ruptura con la fenomenología, tiene en altísima consideración la historicidad de la comprensión, se guía por el modelo de la interpretación del texto escrito y se distancia de tendencias psicologistas e historicistas. Es claro que no todas las teorías de la interpretación en el pensamiento contemporáneo asumen estos compromisos teóricos. La de Davidson, por ejemplo, reconoce el indispensable valor de las intenciones para la interpretación, pero no se plantea como una discusión con la fenomenología, y tampoco asume la interpretación del texto escrito como modelo fundamental de la interpretación. Por eso «filosofías de la interpretación» sería un nombre más justo, en cuanto abarcante, para la genérica concepción que aquí nos interesa. Hablaremos, no obstante, de «hermenéutica» –para referirnos genéricamente a las diversas teorías de la interpretación que coinciden con los tres aspectos que mencionamos– con el fin de indicar nuestro interés explícito en señalar aportes de Wittgenstein no solo a la filosofía angloamericana, sino también al pensamiento continental. Acogiéndonos a la iniciativa terminológica de Ramberg en *Donald Davidson's Philosophy of Language* (Oxford: Blackwell, 1989), hablaremos del trabajo de Davidson como una «hermenéutica de la interpretación radical».

nos permitan alcanzar la interpretación correcta, que nos permitan ejecutar la tarea interpretativa o superar el reto de la comprensión. Es más bien una empresa filosófica que, asumiendo la comprensión como un hecho, intenta establecer las condiciones que lo hacen posible. La hermenéutica es una empresa filosófica de tipo trascendental. Precisamente Gadamer expresa su proyecto hermenéutico diciendo que, «kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión»³.

Algo análogo ocurre en el caso de Davidson, quien sostiene que, dado que efectivamente podemos comprender, las preguntas relevantes para una teoría de la interpretación son «¿Qué podríamos saber que nos capacitase para hacer esto [comprender]? [y] ¿Cómo podríamos llegar a saberlo?»⁴. Pues, aunque estas preguntas parecen poder responderse de un modo empírico, y no trascendental, es claro que este no es el sentido de la indagación. El interés explícito de Davidson no es el conocimiento efectivo –y por tanto contingente– que tiene un intérprete y que le hace posible interpretar, sino las condiciones formales y empíricas cuya satisfacción es necesaria si ha de ser posible la comprensión para un intérprete cualquiera, de cualquier expresión posible de un número finito de lenguas. En este sentido podemos decir que su proyecto también es de corte trascendental.

El proyecto hermenéutico genérico que hemos descrito ha tomado cuerpo en dos postulados teóricos, también genéricos: (1) La interpretación es la tarea de hacer de lo incomprensible algo comprensible, hacer de lo extraño algo familiar; y (2) la interpretación acontece fundamentalmente en el medio del lenguaje⁵. Las teorías

3 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método* (Salamanca: Sígueme, 2001), 12.

4 Donald Davidson, «Interpretación Radical», en *La búsqueda del significado*, ed. Luis M. Valdés (Madrid: Tecnos, 2004), 378.

5 No pretendemos aquí hacer una comparación en términos de encuentros y desencuentros entre los proyectos filosóficos de Gadamer y Davidson, ni señalar que todas las filosofías de la interpretación tienen que acogerse a los tres aspectos que estamos señalando. Solo nos interesa mostrar que en los trabajos de estos dos autores puede encontrarse sin dificultad la aceptación de que la tarea interpretativa se entiende a partir de los tres elementos señalados. Como hemos dicho, Gadamer y Davidson son tomados aquí como ejemplos. En este sentido, de haber una teoría de la interpretación que no se acogiese al campo problemático y a los dos postulados que señalamos, estaría por fuera del alcance de los argumentos que aquí proponemos.

de la interpretación de Gadamer y Davidson coinciden abiertamente en el primer punto. Gadamer lo dice así:

Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea hermenéutica, pero no en el sentido psicológico de Schleiermacher, como el ámbito que oculta el misterio de la individualidad, sino en un sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta una tensión. La oposición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*⁶.

Davidson por su parte afirma que

Una teoría de la interpretación para un lenguaje objeto puede ser contemplada entonces como el resultado de la fusión de una teoría de la interpretación para un lenguaje conocido que sea estructuralmente reveladora, y un sistema de traducción del lenguaje desconocido al conocido⁷.

Respecto del segundo punto hay también una convergencia general, aunque hay divergencias en los detalles. Tanto Gadamer como Davidson consideran que el medio de la interpretación es el lenguaje. Gadamer sostiene:

No en vano la verdadera problemática de la comprensión y el intento de dominarla por arte –el tema de la hermenéutica– pertenece tradicionalmente al ámbito de la gramática y de la retórica. El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa misma⁸.

Davidson, por su parte, manifiesta que «sin el habla no podemos hacer las finas distinciones entre pensamientos que son esenciales para las explicaciones que damos cotidianamente»⁹.

6 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, 365.

7 Donald Davidson, «Interpretación Radical», 383.

8 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, 462.

9 Donald Davidson, «Thought and Talk» en *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 163.

No obstante, esta convergencia general básica no debe hacernos pasar por alto la divergencia que hay en los detalles. Seguramente Gadamer no vería con buenos ojos la idea de Davidson según la cual el lenguaje es una estructura abstracta que se instancia en nuestros intercambios comunicativos efectivos. Quizá tampoco admitiría de buena gana que las convenciones son inesenciales para la comprensión lingüística y que la verdad es un predicado mejor explicado por la semántica formal de Tarski que por la etimología griega de la palabra, la preciada *Aletheia* de Heidegger. Davidson, por su parte, no estaría muy cómodo en un escenario que privilegia el lenguaje poético como casa del ser y quizá no consideraría del todo relevante ver en la voz del hablante la vida de una tradición.

Así descrito, el proyecto hermenéutico tiene una limitación interna, que es la siguiente: aunque su esfuerzo es dar con las condiciones que hacen posible que lo extraño se nos haga familiar, al circunscribir la tarea interpretativa al medio del lenguaje, limita su propio campo problemático excluyendo los casos donde lo que deseamos comprender no es de naturaleza lingüística.

En los últimos años esta limitación se ha convertido en el centro de importantes discusiones que, seguras del valor de los aportes de la hermenéutica, resienten su escasa contribución a la comprensión de fenómenos interpretativos de creciente importancia, como la interpretación del comportamiento infantil, la del comportamiento animal y la del comportamiento de las máquinas. No basta hoy en día sostener simplemente que los animales son pobres de mundo¹⁰, o que nuestro lenguaje tiene insuficiencias semánticas para interpretar a los infantes¹¹, o que las máquinas piensan, aunque en un sentido muy distinto del que lo hacemos los seres humanos¹². La primatología, la etología cognitiva, la psicología funcionalista y la psicología del

10 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, 532.

11 Donald Davidson, «La aparición del pensamiento», trad., Olga Fernández, en Donald Davidson, *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo* (Madrid: Cátedra, 2003), 182.

12 Stuart Shanker, *Wittgenstein's Remarks on the Foundations of A.I.* (Londres: Routledge, 1998), 1-33.

desarrollo reclaman de la filosofía algo más que abiertos rechazos a sus esfuerzos teóricos. Si la comprensión de lo diferente es un reto para el pensamiento filosófico, es preciso correr los límites de la diferencia más allá de la palabra y tratar de entender cómo se comprende eso que no es lenguaje.

2. Una insuficiencia de la hermenéutica

Nuestro interés en definir el proyecto hermenéutico de un modo muy general es poder dar cabida en él a por lo menos dos tipos distintos de filosofías de la interpretación: la hermenéutica dialógica de Hans-Georg Gadamer y la teoría de la interpretación radical de Donald Davidson. A la fecha son ya bastantes los trabajos que se han ocupado de poner en evidencia las enormes convergencias que hay entre estas dos filosofías de la interpretación¹³. Es claro, no obstante, que hay importantes diferencias entre los proyectos y propuestas de cada uno de estos dos autores. Voy a empezar repasando muy brevemente algunos puntos de convergencia que tienen la filosofía continental y la angloamericana respecto de lo que es la interpretación. El objetivo es presentar con un poco más de detalle la pequeña limitación de la hermenéutica que mencionamos al final de la sección precedente.

Gadamer sostiene que la tarea fundamental de la hermenéutica es superar la distancia entre la pertenencia y el extrañamiento. La fusión de horizontes es, precisamente, el modo en que acontece la interpretación porque, cuando lo propio y lo extraño se aproximan, se funden. La fusión de horizontes es la fusión de lo propio y lo ajeno, la superación de la distancia entre lo familiar y lo extraño.

La tarea hermenéutica, que Gadamer define como una tarea interminable, consiste en ampliar la comprensión en círculos

.....

13 Por ejemplo: Bjørn Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language*; Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (Illinois: Open Court, 1997); Jeff Malpas, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Jeff Malpas, Ulrich Arnsward y Jens Kertscher, eds., *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer* (Londres: The MIT Press, 2002); Jeff Malpas, ed., *Dialogues with Davidson* (Cambridge: MIT Press, 2011).

concéntricos: «la tarea es ampliar la unidad de sentido comprendido en círculos concéntricos»¹⁴. El ir y venir de la comprensión es un movimiento en el que lo propio y lo ajeno se fusionan de modo que ya prácticamente ninguno de los dos es reconocible, aunque ninguno de los dos se pierde, solo se supera.

En la hermenéutica de Gadamer el movimiento circular de la comprensión acontece en el medio del lenguaje y tiene como centro el lenguaje. La comprensión adopta la forma del diálogo. Si Heidegger le enseñó que toda comprensión está articulada por el lenguaje y la afectividad, Hegel y Platón le proporcionaron alimento suficiente para revestir el círculo hermenéutico de conversación.

La interpretación, esencialmente circular y lingüística, y estructurada como una fusión de horizontes, no es otra cosa que una conversación interminable en la que carece de sentido tanto preguntar por la primera palabra como indagar quién puede tener la última. Pero más allá todavía, Gadamer preserva en sus reflexiones la iniciativa de Heidegger de reconocerle a la interpretación su carácter ontológico. Interpretar no es una tarea psicológica entre otras, es, más bien, un movimiento en el que en el ir y venir de la palabra se desoculta lo que es. La verdad acontece en el seno de la interpretación. Esta, a su vez, es ontológica y lingüística. En consecuencia, el ser que puede ser comprendido es lenguaje. «Comprender lo que alguien dice es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro o reproducir sus vivencias. [...] Ahora consideraremos que todo este proceso es lingüístico»¹⁵.

Esta manera general de entender la interpretación encuentra primos lejanos en algunas teorías de la interpretación desarrolladas por filósofos angloamericanos, en particular por Donald Davidson. Para este último también la interpretación es una tarea de comprensión que busca aproximar lo próximo y lo distante. Interpretar es siempre

14 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, 361.

15 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, 361.

un esfuerzo por allegar lo que uno comprende y lo que no. Davidson también considera que la interpretación es un ir y venir de preguntas y respuestas estructurado dialogalmente, orientado a la comprensión. Esa conversación interminable que es la interpretación se constituye en el escenario en el que la verdad se hace patente y con ayuda de la cual los intérpretes acceden a lo que es.

Por esta razón, las dos prominentes tradiciones hermenéuticas que venimos comentando nos ofrecen una visión global de lo que es la interpretación. Los tres rasgos básicos de la misma pueden ser (1) su lingüisticidad, (2) ser el espacio de desvelamiento de lo que hay, y 3) que interpretar es la tarea de superar la distancia entre lo familiar y lo extraño. No tengo el interés de ser exhaustivo con esta enumeración, señalo estos tres puntos con el fin de apuntar que la conjunción de los puntos 1 y 3 encierra una dificultad para la hermenéutica.

La tarea interpretativa se plantea como el desafío de hacer de lo extraño algo familiar. No obstante, tanto en la hermenéutica de Gadamer como en la Davidson hay poco lugar para la extrañeza. Esto se aprecia con claridad en el hecho de que si la comprensión es una conversación en la que se fusionan las voces del intérprete y del interpretado, es preciso que uno y otro sean hablantes e intérpretes. Esto quiere decir que la diferencia que puede superarse en la fusión de horizontes es siempre una diferencia al interior de la lingüisticidad. La hermenéutica impone al intérprete el reto de aproximarse a lo ajeno, pero en el caso de Gadamer, y también en el de Davidson, hay una concepción lingüística de lo que es ajeno. La idea de una alteridad por fuera del lenguaje no tiene lugar en la hermenéutica.

Una prueba de lo anterior es el manifiesto interés de nuestros dos autores por la traducción y por señalar que toda traducción es una interpretación. La traducción es el modelo por excelencia en el que lo ajeno se hace propio, y en el que lo ajeno es esencialmente lingüístico. Gadamer y Davidson acogieron los casos de traducción como escenarios paradigmáticos de interpretación. Gadamer,

hombre de clásicos y testigo de la historia de un siglo, tuvo siempre presente la inquietud filológica de la interpretación del texto antiguo y de la lectura; Davidson, viajero infatigable e hijo de la nación de los inmigrantes, siempre tuvo como modelo la comprensión conversacional entre exploradores e indígenas, entre turistas y hospederos. Pero fuese de cara a la historia o de cara a la conversación llana, para los hermeneutas la constante es que la comprensión es siempre comprensión de la palabra en la palabra y por medio de la palabra. Por tal motivo puede decirse que uno de los límites de la hermenéutica filosófica y de la teoría de la interpretación radical es la interpretación de lo que no sea lenguaje.

La pregunta rectora de mi investigación es si acaso podríamos hacerle un lugar en la hermenéutica a la tarea de comprender allí donde no hay lenguaje. ¿Acaso no tiene sentido indagar si podemos comprender lo que no es lenguaje?¹⁶ Creo que no, y creo también que la hermenéutica misma admitiría que podemos ir más allá de la palabra. A decir verdad, el encierro lingüístico de la hermenéutica riñe un poco con sus pretensiones. La pregunta fundamental de la hermenéutica es cuáles son las condiciones necesarias de la interpretación. No le es esencial a ella el hecho de que lo que sea comprensible sea lenguaje o no. El reto hermenéutico es averiguar qué necesitamos para entender lo ajeno, sea verbal o no. En lo que resta de este trabajo voy a señalar de qué manera algunas observaciones de Wittgenstein pueden ayudarnos a enriquecer la hermenéutica en este punto. Me limitaré a considerar el caso de la interpretación del habla sin decir apenas una palabra sobre la interpretación de lo escrito.

.....

16 Es preciso señalar que los héroes de la hermenéutica intentarían disuadirnos de inmediato de preguntar cosas así. ¿En qué estamos pensando? ¿En interpretar a los animales, a lo bebés o a las máquinas? El animal y el niño son pobres de mundo, no tienen tradición ni experiencia de la verdad, diría Gadamer. Es un absurdo pensar que podemos entenderlos interpretativamente. Por su parte Davidson señalaría que los balbuceos no pueden llamarse lenguaje sino por cortesía, y que el comportamiento comunicativo animal siempre se ve desbordado por nuestra interpretación lingüística. Por tanto, tampoco hay interpretación estricta cuando se trata de animales o niños.

3. Wittgenstein y la interpretación de actitudes y fuerzas

Wittgenstein no suele ser considerado un protagonista de la reflexión hermenéutica. Sin embargo, algunos de los múltiples ejemplos que utiliza nos sitúan exactamente en una situación hermenéutica como las que apreciaban Gadamer o Davidson. Así, por ejemplo:

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 etcétera?¹⁷

Este pasaje del párrafo 206 de las *Investigaciones filosóficas* es un texto ampliamente reconocido y frecuentemente citado. Es uno de los más importantes ejes de discusión en el debate sobre seguimiento de reglas. En nuestro contexto, no obstante, lo usaremos como ilustración de una situación hermenéutica¹⁸. Wittgenstein nos sitúa a nosotros mismos como exploradores de un país que habla un lenguaje que nos es extraño por completo. En su ejemplo están todos los ingredientes relevantes de una situación hermenéutica conversacional: un intérprete, alguien por interpretar, y una tarea interpretativa, a saber: ¿con qué criterios diríamos que nuestro interpretado da órdenes, obedece, se rebela contra órdenes y demás?

El problema que Wittgenstein plantea en este párrafo, no obstante, es inquietante para la hermenéutica, pues se dirige a un terreno no siempre frecuentado por ella: las actitudes psicológicas y pragmáticas de los seres humanos. La hermenéutica conversacional de Gadamer y Davidson tiene excelentes recursos para descifrar el contenido de una actitud, ese es, precisamente, su fuerte. La mayoría

17 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, §206b.

18 En «Wittgenstein y la familiaridad de lo humano», *Universitas Philosophica* 60, Vol. 30 (2013): 161-175, Adriana Pérez muestra el alcance del párrafo 206 de las *Investigaciones filosóficas* para la antropología hermenéutica en un sentido compatible con el que aquí desarrollamos.

de ellos apela al círculo hermenéutico¹⁹. Sin embargo, por lo general asume o da por supuesto que un intérprete puede identificar la actitud psicológica o pragmática del interpretado. La hermenéutica apunta a la interpretación de grano fino, a la comprensión de los detalles del contenido del lenguaje. No obstante, no parece haberse preocupado por los recursos interpretativos necesarios para la comprensión de las actitudes.

Las actitudes psicológicas o pragmáticas resultan desafiantes para la hermenéutica, pues no necesitan ser manifiestas lingüísticamente para ser captadas. Tanto la teoría de las actitudes psicológicas, comúnmente llamada teoría de las actitudes proposicionales, como en la teoría de las actitudes pragmáticas, llamadas fuerzas ilocucionarias, hay un reconocimiento explícito de que las actitudes –crear, desear, anhelar, esperar, por ejemplo– y las fuerzas –ordenar, prometer, declarar o informar, por ejemplo– pueden ser explicitadas mediante palabras, pero que la naturaleza de la actitud o de la fuerza no está constituida por su lingüisticidad. Otra cosa es el contenido de la actitud o el contenido del acto de habla. En estos casos es manifiesto que su naturaleza sí es por entero lingüística. Un ejemplo puede ayudar a ver este punto.

Si pensamos en el caso de las órdenes, el caso que pone Wittgenstein, es claro que pueden reconocerse los dos componentes: la orden y el contenido de la orden, una actitud pragmática imperativa y lo que se ordena. En el ejército, por ejemplo, pueden pedirnos que demos diez vueltas a un campo de fútbol. Esto puede hacerse mediante una expresión lingüística que ponga en evidencia los dos componentes, como la siguiente: «Le ordeno que dé diez vueltas a la cancha», donde la fuerza ilocucionaria viene explicitada mediante la expresión «Le ordeno a x que» y el contenido proposicional «x da

.....

19 En «La triangulación del círculo. Ser, interpretación y acontecer práctico en la ontología hermenéutica», *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, xxxiv, (2007): 387-401, hemos explorado las convergencias y divergencias que hay entre la idea gadameriana de la interpretación como un círculo y la idea davidsoniana de que la interpretación reviste una forma triangular.

10 vueltas a la cancha», a lo que quizá deba agregarse la cláusula «x es usted». No obstante, la orden también puede darse con una expresión que no incluya explícitamente un vocabulario deóntico para la fuerza. Así, por ejemplo: decir con voz firme «¡Diez vueltas a la cancha!» o «¡Diez!», mientras se hace un movimiento circular con el dedo índice y se mira en dirección de la cancha. Para señalar esta importante diferencia Austin introdujo una diferencia entre emisiones realizativas explícitas y emisiones realizativas «primarias», así: «"Te ordeno cerrar la puerta" sería una emisión realizativa explícita, mientras que "Cierra la puerta" no lo sería –esto sería una emisión realizativa «primaria» o como quiera que deseemos llamarla»²⁰.

El hecho de que las fuerzas ilocucionarias no tengan que ser necesariamente lingüísticas motivó que Austin se preocupara por entender qué papel juegan en el lenguaje los verbos realizativos explícitos. Tales verbos enuncian acciones que de todos modos pueden hacerse sin decirlos explícitamente: puedo saludar sin decir «te saludo», ordenar sin decir «te ordeno» o disculparme sin decir «me disculpo». La pregunta es por qué existen tales verbos realizativos, si en todo caso podemos realizar esas acciones sin usar esos verbos. Su respuesta es fascinante: el vocabulario realizativo tiene una función expresiva, hace explícita la acción que puede ejecutarse implícitamente. Explicitar verbalmente la acción es una manera de lograr refinamiento en nuestras interacciones comunicativas, no la manera de realizar esas acciones. Veamos cómo lo dice el propio Austin: «Al usar el imperativo puede que estemos ordenándote cerrar la puerta, pero no queda justamente claro si estamos ordenándote o rogándote o implorándote o solicitándote o incitándote o tentándote, o uno u otro de entre muchos otros actos sutilmente diferentes que, en un lenguaje primitivo poco sofisticado, es muy probable que no sean discriminados»²¹.

20 John L. Austin, «Emisiones realizativas», en *La búsqueda del significado*, ed. Luis M. Valdés (Madrid: Tecnos, 2012), 424.

21 John L. Austin, «Emisiones realizativas», 424.

Ahora bien, al reconocer la diferencia entre emisiones realizativas explícitas y primarias podemos retornar al problema que Wittgenstein le plantea a la hermenéutica. El punto al que se dirige la pregunta hermenéutica de Wittgenstein es, precisamente, cómo reconoceríamos que se dan órdenes, o que alguien se rebela contra una orden. El desafío es cómo reconocer la actitud imperativa, más que cómo reconocer el contenido de la actitud, el contenido de la orden, dado que la actitud puede ser explícita verbalmente, pero puede no serlo.

Pensemos en la dificultad del problema. Cuando no conocemos el lenguaje de alguien y nos ponemos en la tarea de entenderlo en la conversación ¿qué recursos podríamos emplear? El contenido de las expresiones no está entre ellos. De hecho, es una de las últimas cosas que podemos averiguar. ¿Cómo averiguar la actitud de un hablante? ¿No sabemos qué dice al saludar, al preguntar o al ordenar algo? ¿Tampoco sabemos si saluda, pregunta o da una orden?

Parte de nuestras experiencias interpretativas cotidianas son precisamente las de no saber muy bien qué nos dicen, aunque sí podamos entender que nos están diciendo algo. El contenido permanece oculto, pero la actitud es relativamente abierta. Podemos reconocer la amabilidad de un extranjero incluso sin comprender sus palabras, y por supuesto podemos hacer comprensibles nuestras actitudes a personas que no podrían saber de los contenidos de las mismas. Austin mismo se refirió a este punto con su claridad característica:

Pero necesitamos no sobreestimar la no sofisticación de los lenguajes primitivos. Hay una gran cantidad de recursos utilizables para aclarar, incluso al nivel primitivo, qué acto estamos realizando cuando decimos algo –el tono de la voz, la cadencia, los gestos– y ante todo podemos confiar en la naturaleza de las circunstancias, en el contexto en que la emisión es proferida. Esto muy a menudo hace totalmente inconfundible si se trata de una orden que se está dando o si, pongamos por caso, simplemente estoy instigándote o rogándote²².

Si aceptamos este hecho, resulta que, análogamente a lo propuesto por Austin, el párrafo 206 de las *Investigaciones*

22 John L. Austin, «Emisiones realizativas», 424.

filosóficas podría entenderse como una contribución para entender los recursos interpretativos de que disponemos para interpretar las actitudes más allá y más acá de la palabra. Wittgenstein podría ayudarnos a entender esos otros aspectos de la interpretación que ayudan a enriquecer la respuesta a la pregunta hermenéutica, pero que quedaron excluidos de la respuesta más clásica a esa pregunta. Vayamos un poco más al detalle.

A renglón seguido de su formulación de la situación hermenéutica ya descrita y del planteamiento de su pregunta hermenéutica, cómo saber si ellos dan órdenes, se rebelan contra órdenes, etc., Wittgenstein sostiene que:

El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño.²³

Con ello anuncia que hay alguna forma de actuar propia de los seres humanos que está más allá de nuestras diferencias lingüísticas parroquiales y que, por eso, puede funcionar como trasfondo para poder entendernos con otros, por extraños que parezcan²⁴. El modo de

23 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, §206c.

24 El parágrafo 206c es de difícil interpretación. Hay al menos tres lecturas que pueden hacerse: una *antropológica*, en la que hablaría de «el modo de actuar común a los humanos»; otra *interpretativa*, en la que hablaría de «el comportamiento humano que es común a nosotros y a los extraños»; y una *conceptual*, en la que hablaría de «el comportamiento humano común entre los extraños». Eike von Savigny en «Common Behaviour of Many of a Kind: *Philosophical Investigations* section 206», incluido en *Wittgenstein's Philosophical Investigations Text and Context*, eds. Robert Arrington y Hans Glock (Londres: Routledge, 1991), 105-119, ha argumentado en favor de la tercera interpretación y ha rechazado vehementemente la primera.

En su lectura, Wittgenstein no estaría proponiendo que hay rasgos comunes a toda la humanidad, y solo a ella, que fuesen el sistema de referencia a la base de cualquier interpretación del lenguaje. En su lugar habría unas condiciones que manifiestan las muchas formas de correlación entre lenguaje y acción que establece una comunidad específica. La tesis de Wittgenstein en este sentido sería que podemos comprender un lenguaje extraño cuando reconocemos regularidades conductuales en el comportamiento común de una comunidad, por extraña que nos parezca y por ajena que nos resulte. Nosotros nos acogemos a la lectura interpretativa según la cual para comprender lenguajes extraños, tarea propia de la hermenéutica, podemos valernos de un repertorio conductual común a nosotros y los extraños. Consideramos que esta interpretación no violenta las ideas de Wittgenstein, pues su cometido en los párrafos que estamos comentando es, como hemos mostrado, señalar las condiciones que debe tener un repertorio conductual para poder ser interpretado como lenguaje. Según von Savigny la respuesta a esta pregunta es que a menos que podamos reconocer regularidad en él no podemos hacerlo. Esto es correcto, pero vale solo como análisis del concepto de lenguaje: «para lo que llamamos "lenguaje" hace falta la regularidad» Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §207. Sin embargo, la interpretación conceptual no es por sí misma una interpretación convencionalista ni relativista, no excluye radicalmente que pueda haber repertorios de

actuar humano común, podríamos decir, es una condición necesaria para la interpretación de las actitudes. Pero ¿Qué es el modo de actuar humano común?

El punto hermenéutico de Wittgenstein es que, aunque no tenemos que compartir una forma de vida o un lenguaje para entendernos, para lograrlo sí es preciso que se den unas condiciones mínimas, lo que él llama, los «hechos de la vida». Si la interpretación resultara imposible no sería porque no compartimos lenguaje, sino porque no compartimos esos hechos cotidianos de la vida.

En lugar de lo inanalizable, de lo específico, de lo indefinible: el hecho de que actuemos de tal y cual manera; por ejemplo, que *castiguemos* ciertas acciones, *establezcamos* un estado de cosas de tal y cual manera, que *demos órdenes*, que rindamos informes, que describamos colores, que nos intereseemos por las sensaciones de otras personas. Lo que debe aceptarse –podría decirse–, lo dado, son los hechos de la vida²⁵.

Este punto es precisamente el que se pone de manifiesto en el famoso caso del león: «si un león hablara no podríamos entenderlo». No podemos entender un lenguaje felino porque no compartimos un repertorio de comportamiento con los felinos. No se trata de que no tuviéramos el mismo léxico, o que empleáramos diferentes sintaxis. Es que su forma felina de vivir y nuestra manera humana de hacerlo

comportamiento comunes a intérpretes e interpretados, no dice que para lo que llamamos lenguaje hace falta solo la regularidad de una comunidad específica. En este sentido, la lectura conceptual no es incompatible con la lectura interpretativa.

Nuestra lectura interpretativa sostiene que para que las regularidades funcionen como recursos interpretativos es preciso que quien dice que «eso que hacen ellos es lenguaje» haya podido reconocerlas en el comportamiento de los extraños, incluso si son por entero diferentes de las regularidades en que consiste su propio lenguaje. ¿El reto hermenéutico en este caso es cómo reconocemos regularidades incluso distintas de las nuestras? El reto interpretativo es cómo reconocemos que ellos dan órdenes, siguen órdenes, se rebelan contra órdenes, etc., para poder hacerlo sería indispensable poder recurrir a un comportamiento común no solo entre los extraños, sino entre ellos y nosotros. Si no podemos reconocer nada común entre ellos y nosotros simplemente perdemos las condiciones de aplicación de nuestros conceptos para actitudes y fuerzas, y, por lo tanto, no hay posibilidad de interpretación. En este sentido podemos decir que la lectura conceptual de von Savigny es correcta conceptualmente, pero insuficiente dar cuenta del desafío hermenéutico. Para dar cuenta de este último hay que aceptar la tesis conceptual, reconocer que ella no obliga a aceptar el relativismo, y ponerla en términos de comprensión de la acción del otro. Allí cobra sentido la lectura interpretativa y con ella la indagación de las condiciones del reconocimiento de regularidades.

25 Ludwig Wittgenstein, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, México: UNAM, 1997, §630.

difieren profundamente. Los hechos básicos de su vida y los de la nuestra transitan por senderos distintos. Esto se hace manifiesto, por ejemplo, en que «no sabríamos qué hacer con sus expresiones faciales, sus gestos y su conducta»²⁶.

Es claro que los gestos, la expresión facial y la conducta son decisivos para entendernos en la conversación, sin embargo, la hermenéutica de la conversación no ha podido incorporar esta dimensión no verbal de la comprensión en sus elaboraciones teóricas. El modo de actuar común entre humanos distintos sería una manera de hacerlo. La dificultad es que el propio Wittgenstein no elaboró sistemáticamente qué es este modo de actuar humano común. Además de ello hay que anotar que son escasos los trabajos que han tratado de sacar en limpio qué es el modo de actuar humano común. Quizá el mayor esfuerzo en esta dirección sea el de Hans-Johann Glock.

El modo de actuar humano común es un conjunto abierto de formas de actuar que dependen al unísono de nuestra constitución biológica y de nuestra irrenunciable raigambre cultural. No es, por tanto, una categoría biológica que pretenda dar la esencia humana en términos naturalistas, ni una categoría convencionalista que pretenda desconocer nuestra común humanidad poniendo por encima de ella las particularidades que nuestras sociedades y culturas nos imprimen. El ser humano de Wittgenstein es tan natural y tan cultural como un baile o como la música²⁷. Los fenómenos del modo de actuar humano común son de ese estilo, solo pueden comprenderse como construcciones culturales, como el valet o las sonatas, de seres que tienen piernas y oídos como los nuestros, posibilidades de movimiento como las de un primate bípedo y posibilidades de escucha atenta por 30 minutos y dentro del rango de ciertas alturas sonoras, pero no de 76 horas continuas de sonidos, por ejemplo.

26 Hans-Johann Glock, «On Safari with Wittgenstein, Quine and Davidson» en *Wittgenstein and Quine*, eds. Robert L. Arrington y Hans-Johann Glock (Oxford: Routledge, 1996), 166.

27 Cf. G. Baker y P.M.S. Hacker, *Wittgenstein. Rules, Grammar, and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1985).

Glock reconoce cinco aspectos que conforman el modo de actuar humano común:

1. El deseo de comunicar
2. Universales del comportamiento
3. Trasfondos no cognitivos
4. Capacidades perceptivas
5. Patrones de comportamiento

Parece evidente que si no tuviéramos un interés explícito en comunicarnos la comprensión sería imposible. El modo de actuar humano común aprovecha el hecho de que somos seres sociales, que sabemos que nuestro comportamiento llama la atención de los demás y que el suyo llama nuestra atención, y aprovechamos este conocimiento intuitivo para entrar en contacto con ellos accediendo a ellos y haciéndonos accesibles a los demás. A la base de estas actitudes yace un deseo claro de mostrarnos y de acceder a los otros. Esto sería el deseo de comunicarnos.

Sin embargo, el deseo de comunicación no puede formar parte del modo de actuar humano común si lo entendemos como una actitud proposicional, como suele hacerse en los análisis clásicos del deseo. Es preciso que ese deseo se manifieste en nuestro comportamiento, que nuestro interés comunicativo se refleje en nuestra manera de hablar, en nuestra postura corporal, en la forma en que miramos, etc. Solo en la medida en que da forma a actitudes corporales manifiestas, el deseo de comunicar forma parte del actuar humano común.

Por esa razón un segundo elemento de ese modo de actuar humano común son lo que Glock llama «universales del comportamiento». Este punto queda bien ilustrado en un famoso pasaje de *Eine Philosophische Betrachtung* donde Wittgenstein sostiene que la traducción «reposa principalmente, si no exclusivamente, en gestos, expresiones faciales de los hablantes y su entonación vocal»²⁸. A

28 Ludwig Wittgenstein, *Eine Philosophische Betrachtung* (Fráncfort: Suhrkamp, 1984), 149.

primera vista no resulta claro por qué los gestos, las expresiones faciales y algunos rasgos conductuales deberían llamarse «universales del comportamiento», a fin de cuentas sabemos que una buena parte de la huella de la cultura es, precisamente, la diversidad de los gestos. Lo que Wittgenstein tiene en mente en este caso es, más bien, el hecho de que los seres humanos usamos la gestualidad, la mirada, el movimiento de las manos, la postura corporal y la entonación vocal, por ejemplo, como guías para entender a los demás. Wittgenstein llama la atención al hecho fundamental de que en los seres humanos sus creencias, sus deseos y sus sentimientos se hacen manifiestos en el comportamiento de un modo muy básico y general, pero en todo caso elocuente. Como suele decirse en el sentido común, los ojos son el reflejo del alma, pues esto no quiere decir otra cosa que al mirarnos a los ojos sabemos del otro. Esto solo sería posible si en algún sentido un conjunto de gestos y disposiciones corporales pudieran ser manifestadas y reconocidas transculturalmente.

Un buen ejemplo de este difícil pero inestimable punto es el de cómo asienten o dienten los turcos, ese problema que tanto inquietó a Quine. «Los gestos de asentimiento y disentimiento de los turcos son casi una inversión de los nuestros pero la expresión del rostro es reveladora y pronto nos pone en el buen camino»²⁹. Los turcos asienten moviendo la cabeza hacia los lados y disienten moviendo la cabeza de arriba abajo. Sus gestos son los opuestos a los nuestros. Esto parecería indicar que no hay tal cosa como comportamientos universales o al menos transculturales. Sin embargo, dice Quine, incluso en radical oposición de conducta entre intérprete e interpretado, «la expresión del rostro es reveladora y pronto nos pone en el buen camino».

El punto de Wittgenstein es similar. Podríamos entender a un turco, porque aunque nos equivocáramos al interpretar su gesto, por supuesto habría recursos adicionales para saberlo. Él nos puede

29 Willard van Orman Quine, «Significado y traducción» en *La búsqueda del significado*, comp. Luis M. Valdés, 268-291 (Madrid: Tecnos, 2012), 245.

corregir, por ejemplo, o hacer un gesto de desaprobación. Sin duda habría un repertorio básico de posibilidades que podríamos emplear para darnos cuenta del error.

¿Pero cómo distingue el espectador en este caso entre un error de los jugadores y un desarrollo correcto del juego? –Hay para ello marcas características en la conducta del jugador. Piensa en la conducta característica de corregir un *lapsus linguae*. Sería posible reconocer que alguien lo hace sin entender su lenguaje³⁰.

Esos recursos son, básicamente, gestos y el repertorio de actitudes corporales que hoy en día llamamos microexpresión. La posición de las cejas, la corrugación de la frente, la dirección de la comisura de los labios, el brillo en los ojos, el tamaño de la pupila, por mencionar solo algunos. Creo que Glock no es muy acertado al llamar «conducta» a este tipo de recursos gestuales, pues no toda expresión es propiamente conducta. Considero parcialmente acertada su lectura de Wittgenstein, pero creo que sería más conveniente hablar de expresiones transculturales. Un punto a favor de esta lectura está en que el propio Glock cita a favor de su tesis los trabajos de Carrol Izard, a los que yo añadiría los de Paul Ekman, que son investigaciones sobre *expresión* facial, no sobre conducta facial³¹.

El tercer componente del modo de actuar humano común sería un repertorio de recursos básicos de tipo no cognitivo. «Estos rasgos compartidos no son exclusiva o puramente cognitivos por naturaleza, sino que conllevan aspectos conativos y afectivos de nuestra vida»³². Glock tiene en mente aquí los sentimientos y las emociones de los hablantes. La idea básica es que la comprensión mutua reposa parcialmente en el hecho de que los agentes involucrados reconocen cuándo el otro se ha molestado, cuándo algo le agrada, cuándo algo le intimida y cuándo se ha sentido ofendido o halagado, por ejemplo. Sin duda los sentimientos y las emociones son una muy buena guía

30 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, §54.

31 Cf. Miguel Ángel Pérez, «Un primate de tercera y una persona de segunda. Sobre el valor del rostro, la mirada y la piel para comprender a un extraño», *Universitas Philosophica* 57, Vol. 28 (2011): 265-293.

32 Hans-Johann Glock, «On Safari with Wittgenstein, Quine and Davidson», 168.

para saber cómo se encuentra otro y, por supuesto, para saber cómo tratarlo; en una palabra: para comprenderlo. Ahora bien, si esto es así, tenemos que admitir que los seres humanos gozamos de cierta capacidad para reconocer las emociones ajenas y para compartirlas. Por eso, en algún sentido, forma parte de nuestro repertorio un trasfondo de sentimientos y emociones comunes, tesis que ha recibido importante apoyo evidencial empírico en la psicología y suficiente respaldo argumentativo en filosofías de diversos tipos³³.

El cuarto aspecto del modo de actuar humano común es que tenemos que presuponer capacidades perceptivas similares. Este es un punto que no está completamente abierto en Wittgenstein, pero que sí es más claro en Davidson. Al igual que vimos en los puntos primero y segundo, compartir aspectos psicológicos es fundamental, sean estos deseos, emociones o sentimientos, pero lo es en la medida en que sean manifiestos para los otros. Por esa razón debemos suponer, como en el punto dos, un repertorio expresivo compartido rico y básico. Ahora tenemos que agregar que es indispensable no solo ese repertorio expresivo sino unas capacidades perceptivas suficientes para identificar, reconocer y aprovechar la expresividad ajena. Tanto el hablante como el intérprete deben ser agentes expresivos, pero también agentes perceptivos muy peculiares. Debemos compartir un repertorio expresivo, pero también unas capacidades perceptivas de orden psicológico. De no ser así toda nuestra expresividad, afectiva y no afectiva, y nuestro deseo de comunicar, no tendrían impacto alguno en los demás. Sin capacidades de percepción psicológica y lingüística

33 Según Glock, este sería un punto en el que Wittgenstein habría llegado más lejos que la hermenéutica de la conversación. Como se plasma en el principio de caridad de Davidson, para que haya comprensión entre dos agentes es indispensable un trasfondo mayoritario de creencias y deseos compartidos. Sin embargo, a diferencia del principio de caridad, ese cúmulo de pareceres compartidos no tiene por qué tener una estructura meramente cognitiva de actitudes proposicionales. También forma parte de él un entramado de sentimientos y rasgos afectivos que se le escapan al principio de caridad. En realidad el trasfondo afectivo común es una condición de la comprensión, aunque sea precognitivo. «El principio de caridad expresa esto en el nivel cognitivo. Wittgenstein lo habría hecho de un modo más completo, al menos en la medida en que habría involucrado todo aquello no cognitivo», Hans-Johann Glock, «On Safari with Wittgenstein, Quine and Davidson», 168. El apuntalamiento conceptual de la interpretación es una teoría de la verdad; la verdad descansa así, al final, en la creencia y, más al final incluso, en las actitudes afectivas.

seríamos inaccesibles para los demás y los demás serían inaccesibles para nosotros, lo que significaría simple y llanamente la imposibilidad de la interpretación conversacional. Como dice Davidson:

[E]s claro que las respuestas innatas del niño y el educador a la similitud –aquello que de forma natural agrupan conjuntamente– han de ser muy parecidas, pues en otro caso el niño responderá a lo que el educador considera como estímulos similares de maneras que el educador no encuentra similares. Una condición para ser un hablante o un intérprete es que ha de haber otros que se parezcan lo suficiente a uno mismo³⁴.

El quinto y último punto de Glock es que debemos compartir patrones de comportamiento. El énfasis de esta observación, claro está, no es en el comportamiento, sino en la idea de patrón, de regularidad. Este es un punto apenas básico, pues, como dice el propio Wittgenstein «para lo que llamamos "lenguaje" falta la regularidad»³⁵. En distintos pasajes de las *Investigaciones* Wittgenstein se pregunta si acaso podría haber un juego que alguien hubiese jugado solo una vez. La respuesta es siempre negativa. Una práctica que se precie de serlo como tal necesita de la repetición, de la recurrencia. Las actividades, acciones o conductas esporádicas no bastan para la comprensión, es indispensable la repetición, la existencia de patrones identificables y reproducibles³⁶.

En suma, nuestro deseo de comunicar manifiesto en distintos tipos de expresión corporal, nuestras valoraciones afectivas hechas carne en la expresión y perceptibles por los demás, y la recurrencia de percepciones y expresiones constituyen un repertorio básico de rasgos que nos permiten entendernos con otros, ajenos, distintos a nosotros mismos, pero no solo porque hablen un lenguaje diferente del nuestro. Esos cinco aspectos conforman el modo de actuar humano común, que es el marco de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño.

34 Donald Davidson, «Las condiciones del pensamiento», en *Mente, mundo y acción* (Barcelona: Paidós, 1992), 160

35 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, §207.

36 Cf. Miguel Ángel Pérez y José Luis Liñán, «Anáfora: la estructura normativa del contenido emocional», *Universitas Philosophica* 52, Vol. 26 (2009): 53-80.

Consideraciones finales

Hasta el momento hemos indicado dos cosas: en primer lugar, que la hermenéutica acoge sin dificultad la pregunta por la interpretación de lo no verbal, aunque de hecho se haya concentrado preferentemente en el problema de la interpretación del lenguaje. En segundo lugar, señalamos que al respecto Wittgenstein contribuye diciendo que el modo de actuar humano común sería una condición necesaria de la interpretación de lo no verbal. Además de estas dos cosas, hemos hecho un esfuerzo de sistematización sobre el trabajo de Glock, quien empezó a tratar de sistematizar lo que sería para Wittgenstein el modo de actuar humano común. Nosotros hemos organizado su propuesta indicando que hay cinco aspectos del mismo que serían lo decisivo en él. En mi opinión, son solo tres aunque ahora no puedo desarrollar mi argumento al detalle. Como ya comentamos en su momento, los dos primeros aspectos –el deseo de comunicarse y la existencia de conductas universales– son realmente uno: la necesidad de que haya comportamiento expresivo universalmente reconocible. Los aspectos tercero y cuarto –la existencia de elementos no cognitivos y las capacidades perceptivas– también se pueden aunar: se trata de que haya mecanismos perceptivos fiables para captar los aspectos relevantes del comportamiento en los que se manifiesta la psique ajena. El quinto y último aspecto –la existencia de patrones de comportamiento– permanece intacto y vendría a decir, en nuestra versión, que el comportamiento expresivo y los mecanismos perceptivos, deben tener una estructura repetible. Así pues, sistemáticamente hablando, el modo de actuar humano común incluiría tres elementos: comportamiento expresivo, mecanismos perceptivos característicos y la exigencia de que esos dos aspectos tengan una estructura repetible, de recurrencia, de patrón.

La conclusión del análisis realizado es que en la hermenéutica de la conversación, tan obstinadamente dedicada a la palabra, se tematiza poco la interpretación de las actitudes. Para comprenderlas, en cambio, cobra protagonismo una dimensión humana que es la

interacción basada en el reconocimiento de patrones de expresión y de percepción. Esto no sería otra cosa que lo que Wittgenstein llama el modo de actuar humano común.

Si concedemos que la interpretación de las actitudes es también algo que tiene interés hermenéutico genuino, una hermenéutica de la expresión no verbal vendría a enriquecer la hermenéutica conversacional clásica, pues respondería a la inquietud hermenéutica fundamental de hacernos comprensible lo extraño, pero lo haría yendo más allá de la palabra. En esto reposaría el valor hermenéutico del modo de actuar humano común de Wittgenstein.

Bibliografía

- Austin, John. «Emisiones realizativas». Traducido por Alfonso García. En *La búsqueda del significado*, editado por Luis Valdéz, 415-430. Madrid: Tecnos, 2004.
- Baker, G. y Hacker, P.M.S. *Wittgenstein. Rules, Grammar, and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1985.
- Davidson, Donald. «Estructura y contenido de la verdad». Traducido por María José Frápolli. En *Teorías contemporáneas de la verdad*, compilado por Juan A. Nicolás y María J. Frápolli, 189-247. Madrid: Tecnos, 2012.
- _____. «Interpretación radical». Traducido por Luis M. Valdés. En *La búsqueda del significado*, editado por Luis M. Valdés, 374-388. Madrid: Tecnos, 2004.
- _____. «La aparición del pensamiento». Traducido por Olga Fernández. En Donald Davidson, *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*, 176-190. Madrid: Cátedra, 2003.
- _____. «La segunda persona». Traducido por Olga Fernández. En Donald Davidson, *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*, 156-175. Madrid: Cátedra, 2003.

- _____. «Las condiciones del pensamiento». Traducido por Carlos Moya. En *Mente, mundo y acción*, 153-161. Barcelona: Paidós, 1992.
- _____. «Thought and Talk». En *Inquiries into Truth and Interpretation*, 155-170. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*, vol. I. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Glock, Hans-Johann. «On Safari with Wittgenstein, Quine and Davidson». En *Wittgenstein and Quine*, editado por Robert L. Arrington y Hans-Johann Glock, 144-172. Oxford: Routledge, 1996.
- Hahn, Lewis Edwin, ed. *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Illinois: Open Court, 1997.
- Malpas, Jeff. *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- _____, ed. *Dialogues with Davidson*. Cambridge: MIT Press, 2011.
- Malpas, Jeff; Arnsward, Ulrich y Kertscher, Jens, eds. *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Londres: The MIT Press, 2002.
- Pérez, Adriana. «Wittgenstein y la familiaridad de lo humano». *Universitas Philosophica* 60, Vol. 30 (2013): 161-175.
- Pérez, Miguel Ángel. «La triangulación del círculo. Ser, interpretación y acontecer práctico en la ontología hermenéutica». *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* xxxiv (2007): 387-401.
- _____. «Un primate de tercera y una persona de segunda. Sobre el valor del rostro, la mirada y la piel para comprender a un extraño». *Universitas Philosophica* 57, Vol. 28 (2011): 265-293.
- Pérez, Miguel Ángel y Liñán, José Luis. «Anáfora: la estructura normativa del contenido emocional». *Universitas Philosophica* 52, Vol. 26 (2009): 53-80.

- Quine, Willard. «Significado y traducción». Traducido por Aurelio Pérez. En *La búsqueda del significado*, compilado por Luis M. Valdés, 268-291. Madrid: Tecnos, 2012.
- Ramberg, Bjørn. *Donald Davidson's Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 1989.
- Shanker, Stuart. *Wittgenstein's Remarks on the Foundations of A.I.* Londres: Routledge, 1998.
- Von Savigny, Eike. «Common Behaviour of Many of a Kind: *Philosophical Investigations* section 206». En *Wittgenstein's Philosophical Investigations Text and Context*, editado por Robert Arrington y Hans Glock, 105-119. Londres: Routledge, 1991.
- Wittgenstein, Ludwig. *Eine Philosophische Betrachtung*. Fráncfort: Suhrkamp, 1984.
- _____. *Investigaciones filosóficas*. Traducido por Alfonso García y Ulises Moulines. Barcelona: UNAM-Crítica, 1988.
- _____. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología I*. Traducido por Luis Felipe Segura. México: UNAM, 1997.

Enviado: 3 de abril de 2016
Aceptado: 3 de mayo de 2016