

WITTGENSTEIN: LENGUAJE, ACCIÓN Y FILOSOFÍA POLÍTICA

CARLOS JIMÉNEZ ARDILA

DIRECTOR

FREDDY SANTAMARIA Ph. D.

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Bogotá, 2020

RESUMEN

El propósito de la presente investigación es demostrar que lenguaje y acción constituyen el marco de sentido de la política, y las herramientas conceptuales que se encuentran al interior del pensamiento de Wittgenstein respecto a ambos permiten realizar una descripción filosófica de aquella mostrándola como una actividad fundada en prácticas lingüísticas dirigidas a lo común, en el interior de las formas de vida. Esto implicó describir la gramática que rige la institucionalización y el significado de los hechos políticos, establecer el papel político que tienen las proposiciones gramaticales como condiciones de sentido en la constitución de lo común, y describir el carácter normativo de la política en cuanto instituye las normas que deben regir en una comunidad y las gestiona.

Palabras claves: Wittgenstein, lenguaje, acción, política, filosofía. Línea de investigación: filosofía y lenguaje.

ABSTRACT

The purpose of the present investigation is to demonstrate that language and action constitute the politics meaning framework, for which the Wittgenstein's thinking conceptual tools allow to make a philosophical description of politics like an activity based on linguistic practices aimed at the common, inside of life forms. This led to describe the grammar that governs the institutionalization and the meaning of political facts; to establish the political role that grammatical propositions have as conditions of meaning in the constitution of the common, and to describe the normative nature of the policy insofar as it institutes the norms that must govern in a community and manages them.

Key words: Wittgenstein, language, action, politics, philosophy. Research line: philosophy and language.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPITULO 1. CONTEXTO FORMATIVO DE WITTGENSTEIN: EL LUGAR DE LA POLÍTICA.....	9
1.1 LA ‘FORMA DE VIDA’ EN LA VIENA FINISECULAR.....	10
1.1.1 La gramática de su contexto biográfico	11
1.1.2 Wittgenstein y la política.....	17
1.1.3 Antecedentes de su pensamiento.....	20
1.1.4 Contexto filosófico.....	20
1.2 LA EPISTEMOLOGÍA REPRESENTACIONALISTA DE LA MODERNIDAD...	22
1.2.1 Frege y Russell: lógica y lenguaje	30
1.2.2 Dificultades conceptuales de la epistemología moderna; el giro logicista.....	41
1.3 LOS GIROS LINGÜÍSTICOS: LÓGICO Y PRAGMÁTICO.....	45
1.3.1 El giro lingüístico.....	45
1.3.2 El giro pragmático en las <i>Investigaciones Filosóficas</i>	52
1.3.3 el espacio de las razones.....	62
1.4 RELACIÓN WITTGENSTEIN Y LA POLÍTICA: ENFOQUES EXTERNOS.....	63
1.4.1 Atribución de doctrinas políticas a su pensamiento y a su obra.....	68
1.4.2 Instrumentalización de su pensamiento.....	77
1.4.3 Uso de sus ideas para el análisis del discurso político	79
1.5 PROBLEMAS CONCEPTUALES DE LOS ENFOQUES EXTERNOS	87
CAPITULO 2. LAS RELACIONES FILOSOFÍA-ACCIÓN-POLÍTICA En la Modernidad y en Wittgenstein.....	90
2.1 RASGOS GENERALES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA.....	92
2.1.1 La relación filosofía-política en la Modernidad	92
2.1.2 El cientificismo	101
2.1.3 La concepción regulista de la normatividad política	107
2.1.4 El representacionalismo	111

2.1.5	Papel del lenguaje y su relación con la acción en la filosofía política moderna.....	115
2.2	LA CONCEPCIÓN WITTGENSTEINIANA DE LA ACCIÓN.....	120
2.2.1	En el <i>Tractatus</i>	120
2.2.2	La acción en <i>Investigaciones Filosóficas</i>	123
2.2.3	La relación entre la filosofía y la acción en Wittgenstein.....	137
2.2.4	La relación filosofía-política desde Wittgenstein.....	152
CAPÍTULO 3. LAS FORMAS DE VIDA Y LA GRAMÁTICA DE LA POLÍTICA.....		158
3.1	LAS FORMAS DE VIDA.....	159
3.1.1	Enfoques interpretativos del concepto.....	165
3.1.2	Noción pragmática de las formas de vida.....	172
3.1.3	Hechos y gramática.....	177
3.1.3.1	Los hechos sociales.....	177
3.1.3.2	El trasfondo gramatical.....	182
3.2.	LA POLÍTICA EN EL MARCO DE LAS FORMAS DE VIDA.....	186
3.3	PAPEL POLÍTICO DE LAS PROPOSICIONES GRAMATICALES.....	210
3.4	La constitución pragmática-lingüística de la política.....	217
3.5	LA LUCHA POLÍTICA. CONSENSO Y CONFLICTO.....	224
CAPÍTULO 4: LA NORMATIVIDAD POLÍTICA DESDE WITGENSTEIN.....		231
4.1.	REGLA Y NORMA.....	231
4.1.1.	Interpretación kripkeana de seguir reglas.....	233
4.1.2.	Seguir reglas en el segundo Wittgenstein.....	244
4.1.3.	la normatividad política.....	267
4.2.	LA INTENCIONALIDAD POLÍTICA Y LAS REGLAS.....	274
4.2.1.	La conexión intencionalidad-acciones.....	283
4.2.2.	Las alienaciones de la intencionalidad.....	290
4.2.3.	Relaciones ética-política.....	297
CONCLUSIONES.....		300
REFERENCIAS.....		307

INTRODUCCIÓN

Política y lenguaje son dos de las instituciones humanas cuya comprensión ha sido fundamental en la filosofía, y en los estudios wittgensteinianos llama la atención la diversidad de planteamientos que se han hecho acerca de la relación que se ha intentado establecer entre la obra de Wittgenstein y la política. Sin embargo, la revisión bibliográfica permite ver que esa relación se ha establecido de manera periférica en cuanto que, por un lado, algunas investigaciones se han orientado a demostrar que tanto en el pensador, Wittgenstein, como en su obra es posible encontrar un conjunto de ideas que pueden interpretarse como expresión de un pensamiento conservador; otros consideran que esas mismas ideas u otras del mismo autor demuestran en ella un pensamiento liberal; e incluso otros más han visto en su obra la manifestación de una mentalidad de izquierda cercana al marxismo.

Por otro lado, algunas de sus ideas se han usado como instrumentos metodológicos para el análisis de conceptos políticos, tanto diacrónica como sincrónicamente; en este caso, se asumió el supuesto de que su pensamiento es un método teórico que contribuye al esclarecimiento conceptual de los términos usados en diferentes teorías en la filosofía política. Ambos enfoques son interesantes debido a que llevan consigo la posibilidad de ampliar un campo que tiene muchas posibilidades de crecimiento en los estudios de filosofía política desde el lenguaje, y no merecen permanecer en la periferia de ella; sin embargo, el primero da la impresión de ser un terreno de inacabables controversias que parecen exigir más una toma de posición a favor de determinada interpretación y en contra de las demás, antes que una dilucidación de la relación estudiada; el segundo ha permitido que se hagan aportes valiosos para esclarecimientos conceptuales en la filosofía política y parece a primera vista menos especulativo ni dado a controversias irresolubles como el primero. Sin embargo, si se toma al lenguaje entrelazado con la acción, al modo del segundo Wittgenstein, como marco de significado de la política, es posible desarrollar una forma de analizar la política que permita ingresar a la relación misma entre la política y el lenguaje y exponer la manera en que ella se da.

Lo anterior lleva plantear la tesis general del trabajo de investigación junto con el objetivo general y los objetivos específicos de la siguiente manera. El planteamiento de la tesis

consiste en demostrar que es posible un estudio de la política desde el interior del pensamiento del segundo Wittgenstein, sin necesidad de interpretar a este encajándolo en doctrinas políticas ya establecidas como el liberalismo, el conservatismo o el marxismo; este enfoque, además, permite ver la política como constituida, antes que por vivencias, estados mentales autónomos o formas metafísicas o lógicas universales, por un conjunto de creencias, normas y prácticas que están dirigidas a *lo común* y cuyo fundamento se halla en un tipo de prácticas contingentes y lingüísticas que se usan como reglas de sentido de las demás.

El objetivo general de la investigación es entonces demostrar que lenguaje y acción constituyen el marco de sentido de la política, y las herramientas conceptuales que se encuentran al interior del pensamiento de Wittgenstein respecto a ambos permiten realizar una descripción filosófica de aquella, mostrándola como una actividad fundada en prácticas lingüísticas dirigidas a lo común, en el interior de una forma de vida. Para desarrollarlo, los primeros objetivos específicos son, por un lado, analizar críticamente los enfoques externos con los que se ha estudiado la obra de Wittgenstein desde la filosofía política, evaluando los supuestos de la interpretación de su marco biográfico y de sus influencias filosóficas; y, por otro lado, especificar el sentido en que se tomarán los conceptos del autor en estudio, y que se emplearán para tal propósito.

El siguiente objetivo es el de exponer las características de la relación que se ha dado tradicionalmente entre filosofía y política, y confrontarla con la relación entre la concepción del lenguaje y la acción en el pensamiento de Wittgenstein, y así replantear la manera de pensar filosóficamente a la política desde las prácticas lingüísticas.

El tercer objetivo específico es describir la gramática que rige la institucionalización y el significado de los hechos políticos al interior de las formas de vida, y establecer el papel político que tienen en ellas las proposiciones gramaticales como condiciones de sentido en la constitución de lo común.

El último es el de describir el carácter normativo de la política en un doble sentido: en cuanto que ella es la que instituye las normas que deben ser las propias de una comunidad, y en cuanto que regula a la comunidad; para tal efecto, se mostrará la relación entre las reglas que se siguen en una comunidad política, y las normas que establece la política para el control y dominio de la comunidad.

Estos objetivos se desarrollan de la siguiente manera en la estructura capitular de la investigación: el primer capítulo establece las condiciones formativas de Wittgenstein y los antecedentes e influencias filosóficas que recibió; respecto a esto último, el de su pensamiento filosófico, se explica la problemática a la que se enfrentó y las diversas soluciones que le dio tanto en su primera época como en la segunda, lo que permitirá analizar críticamente las interpretaciones externas que se le han dado a la conexión de sus ideas con la filosofía política y evaluar sus limitaciones y aportes.

El segundo capítulo comienza planteando algunas características de la política en la Modernidad y su concepción abstracta de la acción, y se exponen las críticas que en el siglo XX se le han hecho al tipo de relación que se ha establecido entre filosofía y política. Seguidamente, se presenta la concepción de Wittgenstein del papel de la filosofía y de las acciones humanas, y con base en ellas se deriva el tipo de relación que es posible establecer entre ambas, y que servirá como base para una forma wittgensteiniana de comprender la filosofía política desde un enfoque interno a su marco conceptual.

En el tercer capítulo se elabora la demostración de que la política requiere que en las formas de vida haya condiciones previas que posibiliten su formación, pues esta no es previa a, sino que surge en determinados contextos de prácticas y juegos de lenguaje, y se describe el papel político que juegan en esto las proposiciones gramaticales al instituir lo común y público y al definir, clasificar y jerarquizar políticamente a los individuos, los hechos, las acciones que son parte de las formas de vida.

En el cuarto capítulo se desarrolla un análisis del carácter normativo de la política mostrando sus fundamentos en las reglas que se siguen, y el poder normativo que tiene la política para moldear, controlar y regir el orden en una comunidad.

Esto lleva a tomar determinadas decisiones bibliográficas, además de conceptuales; en primer lugar, para desarrollar este enfoque no se adopta un marco teórico al modo convencional, es decir, no se pretenden elaborar conceptos o definiciones universales ni identificar supuestos rasgos comunes a todos los casos ni dar explicaciones generales y totalizantes de la política, de las acciones que componen ese heterogéneo e irreducible conjunto de prácticas llamadas políticas, sino que lo se hará es describir aspectos fundamentales suyos, desde un enfoque pragmático- lingüístico.

En segundo lugar, la base bibliográfica será la proporcionada por su obra posterior, en especial *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre La Certeza*. Igualmente, debido a la complejidad conceptual de estas fuentes bibliográficas, se tomarán de ellas conceptos como formas de vida, juegos de lenguaje, proposiciones gramaticales y seguir reglas, en la medida en que permiten mostrar los fundamentos pragmático-lingüísticos de la política. Para finalizar, se puede hacer una indicación con respecto a la proyección de los resultados de la tesis; uno de sus recursos centrales es el de describir los fundamentos de la política desde el enfoque del lenguaje, la acción y la normatividad en los términos en que Wittgenstein los presentó; sin embargo, este enfoque es evidente que no se restringe a las condiciones de sentido de la política, y es posible hacerlo extensivo a temas específicos de ella como el poder, la legitimidad, la justicia, los movimientos sociales, la representación política, las doctrinas políticas, la relación política y derecho, entre tantos otros; este enfoque permitiría tratar estos temas con relativa independencia y sin necesidad de subsumirlos bajo una doctrina política general; y por lo mismo, los planteamientos de la tesis se pueden proyectar también hacia una filosofía social cuyos fundamentos conceptuales sean gramaticales, es decir, una filosofía que permita mostrar las estructuras que le dan unidad y cohesión a una comunidad a partir del lenguaje y acción como su marco de sentido.

CAPITULO 1

1. CONTEXTO FORMATIVO DE WITTGENSTEIN: EL LUGAR DE LA POLÍTICA

El objetivo del presente capítulo es el de plantear el problema de investigación: la relación de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein con lo político desde el interior de su pensamiento, buscando una comprensión del problema desde sus fuentes en los textos e ideas de Wittgenstein, y no desde marcos interpretativos externos a su pensamiento, que es como se ha pretendido estudiar dicha relación. En otras palabras, como no hay en la filosofía del lenguaje de Wittgenstein categorías políticas explícitas, el estudio de la relación de su pensamiento con la política se ha hecho empleando categorías externas al suyo, ya sea justificándolas desde el contexto histórico en que vivió o desde la lógica de filosofías políticas modernas. En el primer caso, se buscó en su biografía componentes sociológicos o familiares que sirvieran como evidencia para atribuirle determinadas convicciones políticas, en el supuesto de una continuidad vida-obra. Sin embargo, una descripción de la 'gramática' de su contexto -diferente a una interpretación sociológica o solo biográfica-, puede permitir comprender de manera distinta la formación del pensamiento de Wittgenstein en su relación con lo político, una manera que evita caer en las polémicas de si su pensamiento fue conservador o liberal o apolítico, pues éstas son ya interpretaciones políticas de su pensamiento, y no tanto una descripción de él.

En el segundo caso, se ha procedido generalmente a extraer de su obra algunos conceptos para interpretarlos desde determinada corriente filosófica-política; pero, como se verá, el estatus de las categorías desde las que se ha procurado interpretar su contexto biográfico y su pensamiento es por lo general abstracto y explicativo, y además con un carácter normativo: llevan una pretensión de cómo debe ser la política; mientras que el estatus del pensamiento de Wittgenstein es descriptivo y gramatical, dirigido a clarificar las estructuras práctico-lingüísticas que le dan sentido a las realidades humanas. Desde tales categorías externas (conservadoras, liberales, marxistas) se ha buscado identificar convicciones políticas en sus acciones u opiniones, o en sus textos; también, se ha pretendido usar sus conceptos para sustentar teóricamente argumentos de la filosofía política tradicional (cuyo carácter es explicativo, universalista y normativo);

o, también, establecer una relación de derivación entre su pensamiento y las categorías de este tipo de filosofía política; pero al pretender encajar de esa manera su pensamiento en marcos teóricos externos, el carácter descriptivo y gramatical de sus conceptos se pierde y estos adquieren un estatus teórico al modo tradicional, explicativo y normativo que no les es propio, como se verá al final de este capítulo.

Al desarrollar una investigación sobre la política desde las mismas categorías wittgensteinianas, es decir, manteniendo el carácter descriptivo y gramatical de ellas, cambia el enfoque de la investigación y, con él, cambian las cuestiones y el modo de abordar el tema de la política desde el pensamiento de Wittgenstein; por tanto, es necesario exponer los componentes del contexto de formación del autor (su forma de vida), los antecedentes e influencias que recibió, así como los conceptos centrales de sus planteamientos y las transformaciones que estos sufrieron, para elaborar una comprensión del problema de investigación desde sus fuentes.

1.1. LA 'FORMA DE VIDA' EN LA VIENA FINISECULAR.

Wittgenstein describe las formas de vida como constituidas por el tejido de innumerables acciones y proposiciones de las cuales muchas de ellas actúan como reglas de sentido de las demás; estas acciones y proposiciones normativas forman el nicho de aprendizaje de los miembros de aquellas y se convierten en parte de su identidad, de su forma de actuar y de ser, aunque en algún momento pueden llegar a ser conscientes de ellas y decidir cambiarlas o dejarlas; esto significa que la vida de este pensador se produjo al interior de una forma de vida que lo proveyó de un conjunto de creencias y prácticas que actuaron como criterio de sentido para sus acciones y convicciones, ya sea porque las asumió 'ciegamente' o porque fue consciente de ellas y las dejó fuera de su vida; es posible, entonces, preguntar por lo siguiente: entre las proposiciones gramaticales que rigieron en la vida cotidiana de Wittgenstein, ¿las de carácter político fueron fundamentales en su vida y moldearon su pensamiento, como creen algunos autores?

Las proposiciones gramaticales son la expresión verbal de maneras de actuar que se han aceptado como 'naturales', es decir, son la expresión de acciones y prácticas que se realizan sin dudar; Moyal-Sharrock (2004) las considera creencias o certezas básicas, que actúan como marco de sentido de las demás acciones y lenguajes; según esta

autora, el carácter primitivo que Wittgenstein le señala al lenguaje se refiere a “nuestras creencias básicas -los puntos de partida del pensamiento y la acción” (p. 7), y las caracteriza como “certezas cuya sola ocurrencia *qua* certezas es en la acción -esto es: en lo que decimos... y en lo que hacemos” (p. 8); ellas forman el tejido de toda forma de vida, son el trasfondo contra el cual las actuaciones de sus integrantes toman sus significados diarios. Según Moyal-Sharrock (2004), Wittgenstein ve que las creencias básicas comienzan en el instinto y la acción, no en la esfera conceptual o intelectual (p. 9), y señala que:

En *Sobre la Certeza*, Wittgenstein subvierte la imagen tradicional de las certezas básicas. Ellas no son proposiciones indudables o autojustificadas, sino certezas animales. Con la palabra ‘animal’, Wittgenstein no quiere reducir estas certezas básicas a impresiones brutas. Lo que está diciendo es que estas certezas no son producto de reflexiones... (p. 8).

Con base en esto, la autora las caracteriza como aquellas certezas “cuya sola ocurrencia *qua* certeza está en la acción -esto es: en lo que decimos... y en lo que hacemos” (p. 8); en otras palabras, que una certeza cuyo carácter de *certeza* esté en la acción significa que no se basa razones previas, en explicaciones o ‘sustentos teóricos’ que la justifiquen (pues ante la exigencia de justificaciones, las razones se agotan en algún momento y solo queda la acción: Wittgenstein, 2008, § 217), sino que su justificación está en ella misma, en su ocurrencia, y es en ese sentido en que Moyal-Sharrock las llama creencias básicas (p. 17). Este tipo de creencias no son un conocimiento empírico ni basado en razones o demostraciones, sino un conocimiento pragmático, que está en la acción; y en este sentido, tales certezas “constituyen las bases no fundamentadas, necesarias y pragmáticas de nuestro conocimiento” (p. 8), debido a lo cual tienen una función lógica en cuanto que son condición de constitución del significado (Wittgenstein, 2003 §§98, 136, 167, 341-342).

Sin embargo, los estudios acerca de la relación de la obra de Wittgenstein con su vida han tenido, por lo general, o un enfoque sociológico desde el que se ha buscado comprender la primera desde el marco social de la segunda; o, si no, han asumido una perspectiva biográfica en la que se ha supuesto que en la obra se reflejan los intereses, preocupaciones, inquietudes vitales del autor. Como se verá seguidamente, estos enfoques tienen sus limitaciones para comprender la relación de la obra de Wittgenstein con la política, limitaciones que se superan claramente desde un enfoque gramatical.

1.1.1. La gramática de su contexto biográfico.

Wittgenstein vivió en una sociedad compleja en la que había instituciones y movimientos sociales y políticos diversos que moldeaban muchos de los aspectos de la vida de sus integrantes, no solo en cuanto a las normas, leyes y deberes que debían cumplir y a los derechos que tenían sino también en cuanto a su modo de vivir, a lo que se admitía como la forma de vida correcta y adecuada y que estaba establecido firmemente por las acciones y proposiciones gramaticales que constituían su trasfondo; sin embargo, las biografías de Wittgenstein tienen generalmente enfoques o sociológicos o biográfico-filosóficos; es decir, estos enfoques describen las corrientes filosóficas, artísticas, políticas, etc., que había en su momento histórico, cómo el autor se relacionó con ellas y cómo se reflejan en su vida y obra; o intentan mostrar las actitudes y convicciones que asumió el autor en vida y cómo su obra es un reflejo de ellas; y la gramática de su forma de vida, de las creencias básicas, las reglas, proposiciones gozne y prácticas que se tomaban como indudables, como reglas de sentido, y que no se cuestionaban en su momento, son escasamente tratadas o lo hacen de manera anecdótica, como en el caso de la biografía de Bartley III, que trata la vida íntima de Wittgenstein como un asunto de conflictos morales provocados por los prejuicios de su tiempo.

Respecto a estos enfoques biográficos, Conant (2001) observa: “Actualmente, parece haber dos formas estándar de entender la relación entre la filosofía y la biografía: la primera mantiene que la biografía posee el secreto para entender el trabajo del filósofo, y la segunda, que el entendimiento de la vida del filósofo es irrelevante para comprender su obra” (p. 17); desde la reductivista, se supone que el sentido de la obra depende para su comprensión del conocimiento del contexto de su vida; mientras que para la concepción compartimentalista vida y obra están separadas, cada una en su compartimiento, y no se requiere conocer la vida del autor para comprender su obra. La concepción de que hay una continuidad entre la vida y la obra del autor corre el riesgo de diluir una en la otra confundiendo dos ámbitos que son muy diferentes; el ámbito de la vida es el de seguir reglas ciegamente, el de las prácticas en que se ha concordado comúnmente y se aceptan como las correctas, el de la trama inseparable y compleja de las acciones y el lenguaje en la que los significados de las preferencias dependen de su uso. Mientras que el plano de su obra es el de la actividad por ver con claridad y hacer

explícitas las estructuras de la realidad, que están ahí, ante los ojos, pero que precisamente el hábito, la familiaridad continua las hace asumir como dadas y no deja verlas; es el del esfuerzo de tomar distancia frente a ellas para establecer la razón de esas estructuras; es también el esfuerzo por ver conexiones y establecer distinciones para poner en evidencia las falsas analogías o usos confusos, y alcanzar una mejor comprensión de la realidad, de aquello que se presenta como familiar y ya dado.

Los enfoques reductivistas, como los de Nyiri o Gellner, por ejemplo, implican cierto determinismo en cuanto que significan que las ideas políticas que eran comunes en la forma de vida vienesa de su época tuvieron poder para determinar el pensamiento y las actitudes de Wittgenstein; su forma de vida la concibieron como el conjunto de hechos políticos que formaron el marco que actuó como fuente y límite del sentido de su vida y obra. Este enfoque reductivista que se presenta en algunas interpretaciones 'políticas' de la obra de Wittgenstein pareciera fundamentarse en algunos de los conceptos de sus obras, como los de forma de vida, juegos de lenguaje o seguir reglas, como lo creen Nyiri, Gellner o Bloor. El riesgo de estos enfoques sociológicos es el de reducir la complejidad de la forma de vida a amplios patrones o conceptos generales que suprimen la complejidad, la diferenciación y la contingencia, imponiendo una mirada homogeneizadora y reductora. Estos enfoques, debido a las exigencias de su carácter teórico, tienden a suponer que hay patrones regulistas en las formas de vida, es decir, asumen que las actividades y prácticas humanas están gobernadas por reglas que se cree son reducibles a enunciados generales que permitirían explicar teóricamente la composición y dinámica de la forma de vida de la sociedad objeto de estudio; esto en parte sería cierto si no se le diera a esas reglas el carácter reificado y autónomo que se les da cuando se las convierte en 'leyes' sociales, en normas con pretensiones de universalidad o en acuerdos independientes de todo contexto de acción.

Sin embargo, la 'forma de vida' de la sociedad en que vivió Wittgenstein se puede analizar también desde el marco pragmático-lingüístico en el que se toma en consideración no los hechos y las corrientes de ideas dominantes, sino las prácticas, las creencias y certezas que se encuentran más allá de toda duda y que rigen de manera inconsciente la forma de actuar y de pensar. Al respecto, Wittgenstein analiza en detalle el seguir reglas por parte de los individuos en una comunidad y señala que el significado de las reglas, de su

seguimiento, se justifica por la concordancia en las acciones y las prácticas que se llevan a cabo al interior de aquella, por la concordancia en los procedimientos, en hacer las cosas de la misma manera, como señala este autor (1989, 184), como se verá con más detalle en el último capítulo.

La concordancia quiere decir que no se trata del dominio de una especie de ‘opinión de las mayorías’ que forman una comunidad, sino de las reglas que se siguen en ella, independientemente de opiniones, reglas que son una práctica¹ (Wittgenstein, 2008, § 202). Las prácticas que se usan como reglas tienen sentido en sí mismas, están ahí, son lo dado y son puestas por sus practicantes al margen del escepticismo; esas prácticas, como lo plantea Wittgenstein (*Sobre la Certeza*, 2003, §148, 150, por ejemplo), las usa la comunidad como fundamentos contingentes del significado de sus demás acciones y lenguajes; son, así, certezas básicas (Moyal- Sharrock, 2004, 7-8) que se originan en las prácticas que se han reconocido como las correctas, las habituales o ‘naturales’: son la forma en que las cosas se han hecho durante mucho tiempo, y por eso funcionan como reglas: han pasado de lo empírico a lo normativo; esto quiere decir que la vida política al interior de una comunidad funciona con base en innumerables acciones y proposiciones que se dan por sentadas, se admiten sin cuestionamientos y se usan como reglas de sentido que orientan, facilitan, y hacen práctica la forma de vivir; estas acciones y creencias actúan también como las reglas de sentido de la intencionalidad de los individuos y permiten comprender la relación del individuo con las creencias políticas dominantes en su sociedad.

Lo anterior implica que la significación política del pensamiento de un individuo como Wittgenstein se encuentra en la manera como él se haya relacionado con tales prácticas

¹ Según Wittgenstein, hay creencias que se admiten sin ser cuestionadas, sin exigir para ellas fundamento; estas creencias se encuentran en aquellas acciones que se realizan sin dudar; y el fundamento o justificación del significado se encuentra en tales creencias y acciones; en *Sobre la Certeza* (2003) lo dice en varios párrafos: “[Los seres humanos] siempre han aprendido de la experiencia, y podemos ver en sus acciones que creen firmemente en ciertas cosas, tanto si expresan tales creencias como si no lo hacen” (§ 284); y: “En el fondo de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamento” (§ 253) señalando dos tipos de creencias: las que se fundamentan en algunas anteriores a ellas, y las que fundamentan pero no tienen fundamento, excepto la acción, por lo que son contingentes: “Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; -pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje” (§ 204). Por tanto, las creencias no están separadas de las acciones y las reglas que orientan las actuaciones de los individuos; lo que ocurre es que hay acciones que se realizan creyendo en ellas firmemente, sin dudar, como certezas básicas, y se usan como reglas para las demás acciones y usos del lenguaje; además “es posible que alguna vez hayan sido objeto de controversia” (§ 211), y en determinados momentos pueden convertirse, de reglas, en proposiciones empíricas (§§96, 98, 167).

que, entrelazadas, forman el tejido, la red que le da sostén a ella, y no en conceptos teóricos que reducen tales prácticas a un conjunto de enunciados teóricos, como los del liberalismo, el conservatismo, etc., desde los cuales se pretendería explicar el significado de las acciones políticas; esto significa que adoptar un enfoque ‘gramatical’ en el estudio del contexto biográfico de Wittgenstein permite ver las relaciones que él tuvo con las creencias y prácticas políticas de su momento, y su posible relación con su obra filosófica. De acuerdo con lo anterior, se puede señalar que el mundo de “certezas básicas” en que Wittgenstein se educó estaba constituido por una “forma de vida” en la que se daba por sentado la validez e incuestionabilidad de prácticas y creencias de fondo tales como la homofobia, que consideraba al homosexualismo como una perversión moral y antinatural; el machismo, que juzgaba a la mujer como inferior al hombre en determinados roles y la recluía en el hogar fijándole el papel de ‘ama de casa’, o el antisemitismo, muy arraigado en la sociedad europea, que consideraba a los judíos como inferiores y con tendencias inmorales; igual ocurría con el nacionalismo cultural, racial y lingüístico y con la sobrevaloración del militarismo patriótico -el cual se mostró en la vida de Wittgenstein al decidir ir voluntariamente a la guerra porque se sentía “profundamente alemán”-, y con la estética, que llegó a constituirse en uno de los ejes centrales con significación espiritual para la élite burguesa de la Viena finisecular.

Algunas de estas prácticas eran compartidas en general y legitimadas por la sociedad, que reconocía y aceptaba el ejercicio del poder político como mecanismo de reproducción de ellas; se les admitía como algo ‘natural’ y no se les sometía a cuestionamientos². Estas prácticas eran políticas en la medida en que instituían criterios y actividades para clasificar, incluir o excluir a miembros de la comunidad, valores para jerarquizar a los individuos, los hechos, acciones y cosas, roles para asignarles identidades y lugares sociales, etc.; estas prácticas pertenecían a ese tipo de creencias sin fundamento que fundamentan a todas las demás, a las que alude Wittgenstein en *Sobre la Certeza* (2003, § 253), las cuales le daban sentido, orden, unidad y estructura a la comunidad vienesa.

² Esta ‘despolitización’ a que estaban sometidas dichas prácticas era ya una situación política pues las mantenía por fuera de la esfera de lo público, entretelas con lo que Sartori (2008) llama los ‘actos espontáneos’ de la sociedad, es decir, aquellos que no están regulados por el Estado, pero que sí reciben un ‘control social’ por parte del público (p. 244-245).

En ese mundo, Wittgenstein se “entrenó” en unos lenguajes y no en otros, en determinadas prácticas y no en otras; así, como componente de su ambiente formativo, los valores artísticos fueron parte de su forma de vida para las familias burguesas como los Wittgenstein, pues en el ambiente social y cultural vienés de fines de siglo XIX y comienzos del XX, a la estética se le había otorgado un valor especial por encima de las demás actividades humanas; estos valores llegaron a ser fuente de sentido moral y espiritual para esta burguesía, un medio de diferenciarse de los demás e identificarse entre ellos socialmente. Esta vida artística se manifestó brillantemente en la música clásica, la pintura, la literatura, la arquitectura, las cuales fueron los componentes pedagógicos que Wittgenstein encontró en su ambiente formativo y los aprendió como algo que por naturaleza tenían valor absoluto, lejos de la posibilidad de ver que tal estatus era más producto de convenciones sociales, como lo muestra, por ejemplo, Bourdieu. Este autor, en *La Distinción* (2012) señala la conexión existente entre lo que en determinada época se consideran valores estéticos “legítimos”, y sus usos y condicionamientos sociales, políticos e históricos, y muestra que aquellos, los valores estéticos junto con las vivencias e intenciones que se le adscriben, son “producto de las normas y convenciones sociales” (p. 34), conexión que no era reconocida por la burguesía vienesa; estas creencias formativas fueron las que Wittgenstein aprendió en la casa- palacio de su familia, en las reuniones de artistas que apadrinaba su progenitor. Igualmente, por influencia de su padre, Wittgenstein recibió una formación técnica que lo condujo a interesarse ya más personalmente por las matemáticas y sus fundamentos, lo cual lo llevó a la lógica, a los textos de Frege y Russell y al estudio del lenguaje; sin embargo, su interés por el lenguaje no se vio influenciado por las luchas sociales, culturales y políticas que en la Viena de su momento lo habían puesto como su campo de batalla, sino por la visión más abstracta y metafísica de este que había encontrado en sus guías, Frege y Russell; por tanto, su actitud ante el lenguaje no fue todavía la del filósofo que quiere reconducir las palabras desde su uso metafísico a su empleo cotidiano (*Investigaciones Filosóficas*, §116), incluidas las Grandes Palabras, sino la del sujeto tractariano que asume sus deberes como valores absolutos. El joven Wittgenstein, por ejemplo, creyó ir a la Gran Guerra a luchar por grandes palabras: por el *Deber*, la *Patria*, lo *Alemán*, conceptos que le parecían de un valor absoluto; pero, como la gran mayoría,

no se daba cuenta, en ese momento de su desarrollo filosófico, que tras esas palabras se escondían tanto valores nacionales convencionales y creencias formularias en una superioridad cultural cuyo deber creía era el de defenderlas, como los intereses económicos y geopolíticos de los capitales nacionales en proceso de expansión colonialista³ (Frieden, J. 2013). Esas creencias lo llevaron igualmente a enrolarse voluntariamente como soldado en esta guerra porque, según señala Engelmann (2009), Wittgenstein “Consideraba su obligación de ir a la guerra como algo que había que cumplir en cualquier circunstancia” (p. 125); sin embargo, esta creencia en que era un deber que había que cumplir con el país, era una de las creencias que en ese momento en Europa eran incuestionables, que se admitían sin dudar, y por las que los pueblos estuvieron dispuestos a ir a la guerra⁴.

1.1.2. Wittgenstein y la política

En su mundo familiar, la actitud de indiferencia hacia la política no fue original de Wittgenstein, a la que hubiera llegado por medio de una reflexión crítica, sino que la había tomado de los suyos, como lo describen Wuchterl y Hubner, (Bouveresse, 2006), quienes más bien lo plantean como una tradición familiar en la que

... hijos y nietos vivían en esos tiempos como si la política simplemente no existiera en absoluto. No es casual que entre los amigos íntimos de la casa no se encontrara ningún político; se ignoraba la política y se despreciaba a los políticos. Fue así que aceptaron como una fatalidad, por así decirlo, tanto la guerra como los desarrollos que condujeron a ella (En: Bouveresse, 2006, 192).

³ Faltarían muchos años todavía para que Wittgenstein llegara a darse cuenta del origen convencional de tales ideas, como se ve en el reproche que le haría a Malcolm más de veinte años después; en efecto, Norman Malcolm (1990) relata al incidente que tuvo con Wittgenstein durante una de sus conversaciones, en el que aquel invocó el “espíritu nacional” inglés como garantía de decencia frente a Alemania, al inicio de la II Guerra Mundial y que dio pie a Wittgenstein para hacer una breve reflexión sobre el “primitivismo” de dichas expresiones y lo “peligrosas” que son cuando hay quienes las emplean “para sus propios fines” (p. 48), y enfatiza que ante tales expresiones, el papel de la filosofía es el de hacer pensar “o tratar de pensar, con verdadera honestidad sobre la propia vida y la vida de otras gentes” (p. 48), según las palabras de Wittgenstein evocadas por Malcolm, mostrando que aquel ya no reconocía tales ideas sobre el patriotismo y su cultura como valores absolutos, sino materia de reflexión crítica; su inicial actitud ante la Gran Guerra fue uno de los signos del convencionalismo político de Wittgenstein, sobre el cual, la pretensión de buscar una ‘filosofía política’ o una doctrina política, es claramente errado.

⁴ Wittgenstein se formó dentro del círculo elitista de la sociedad liberal burguesa, ilustrada y empresarial de Viena, en una vida familiar con valores de honestidad, sacrificio y dignidad absolutos e incuestionables, como lo describe McGuinness (1991, 23); un círculo social dentro del cual, continúa diciendo McGuinness, la idea de autoridad “tenía un gran atractivo para ambos [Ludwig y su hermano Paul]: estaban dispuestos a aceptar un mundo de absolutos morales que podían percibirse de inmediato, sin necesidad de sopesarlo antes, y de los que cualquier desviación era un completo error” (p. 50).

Sin embargo, aunque Wittgenstein actuara “como si la política no existiera en absoluto”, de todos modos no podía sustraerse a ella, y las prácticas políticas dominantes en su sociedad moldearon algunos aspectos de sus condiciones de vida y rigieron algunas de sus acciones y decisiones: su pertenencia a un grupo social históricamente excluido pero que había podido asimilarse a la cultura alemana gracias a las condiciones políticas creadas por la Monarquía y el liberalismo, sus actitudes machistas, su participación en la Gran Guerra, su sobrevaloración de una vida estética, fueron, entre otros, situaciones y prácticas aceptadas y difundidas en la forma de vida que prevalecía en la élite de la Europa Central en proceso de modernización; y, con palabras que diría él mismo más adelante, en esos momentos Wittgenstein siguió las reglas “ciegamente” creyéndolas como normas que están ahí y deben cumplirse, o como ‘una fatalidad’, en las palabras de Wuchterl y Hubner citadas más arriba; es decir, veía lo político como hechos que no encajan con los ideales estéticos de “lo más alto” pero cuyas obligaciones eran ineludibles, tal y como se lo mandaba su formación en una noción absolutista del deber, a la que se refirió McGuinness.

A esas fuerzas políticas que le daban forma a su realidad, Wittgenstein estaba vinculado a en la medida en que, en la práctica, ellas moldeaban aspectos importantes de su vida, pero él no había hecho explícitas las conexiones entre su vida y esas actividades e instituciones políticas que lo comprometían; más bien, asumió la actitud de negligente menosprecio que ha sido caracterizada erróneamente o como escepticismo, según afirma Heyes (2003)⁵; o como una especie de apoliticismo crítico según Bouveresse y McGuinness (1991): este último creía que Wittgenstein “estaba firmemente convencido que en lo relacionado con los asuntos públicos no había nada que mereciera la pena más allá de los deberes más obvios de un ciudadano” (p. 128); pero ni esos deberes eran tan obvios ni los asuntos públicos tan intrascendentes como para creer que no valían la pena, ya que su manejo terminó desembocando en la Gran Guerra.

Más bien, sus opiniones políticas y sociales fueron ingenuas, superficiales, -como lo señala Fania (1989)-, producto de sus prejuicios convencionales, y no tanto de un

⁵ Heyes cree esto apoyándose en la respuesta que dio Wittgenstein al comentario que le hizo Drury acerca de un amigo que realizaba una investigación sobre el fracaso de las Naciones Unidas: “¡que primero averigüe porqué los lobos se comen a las ovejas!”, de lo cual Heyes concluye apresuradamente que “La respuesta de Wittgenstein revela su creencia en la futilidad del análisis político de la acción humana” (p. 1-2).

apoliticismo crítico hacia los problemas políticos que, en el fondo, no comprendía; no le dedicó un esfuerzo reflexivo y crítico a la política en ningún momento, pero no porque ella no sea una de las cuestiones fundamentales en las sociedades, sino porque era un ciudadano cuya vida política fue regida ‘ciegamente’ por las prácticas y reglas gramaticales de su momento; es decir, su reflexión filosófica no se dirigió - como sí ocurrió en el caso de la lógica y el lenguaje- a buscar comprender las estructuras políticas que le daban orden y sentido a su forma de vida, y desconoció sus complejidades, e incluso no fue consciente de que su estatus y sus oportunidades y limitaciones sociales eran producto de las complejas condiciones políticas de la vida austriaca. Así fue, pues, el mundo de “creencias básicas” en que Wittgenstein se educó, la “forma de vida” en la que se daba por sentado la validez e incuestionabilidad de tales proposiciones gramaticales. Con base en lo anterior, se puede decir que Wittgenstein fue un individuo de convencionalismos políticos en cuanto que aceptaba ciegamente y sin cuestionarse ni reflexionar sobre ellas, las reglas, prácticas e instituciones políticas de su sociedad; a esto le sumaba la actitud de indiferencia hacia la política, propia de su familia, e incluso una actitud de desprecio aristocrático y desdén hacia ella⁶. Este convencionalismo político no permitió que Wittgenstein viera la dimensión política del lenguaje y, por tanto, que la concurrencia del lenguaje y la política como articuladores de las realidades humanas no formara parte de sus reflexiones; en sus descripciones de los juegos de lenguaje y de las formas de vida no se encuentran explícitamente sus aspectos políticos, pero esto no significa que no estén ahí, en el lenguaje y las formas de vida, como se verá más adelante. Considerarlo como un filósofo que era parte de una “constelación de pensadores conservadores” (Nyri, 1982, 45), que desarrolló en su obra “el marco categorial total del pensamiento conservador” (Bloor, 1983, 162), es suponer que ese conjunto de prácticas y creencias políticas habían estado presentes de manera consciente y crítica en sus reflexiones, y que había establecido compromisos explícitos

⁶ Fania (1989), su profesora de ruso, por ejemplo, señala que, a pesar de su amistad con personajes que tenían afinidad con la Rusia comunista, como Keynes, Sraffa, etc., Wittgenstein no se veía afectado por las convicciones de ellos: “En una época en que los intelectuales de Cambridge comenzaban a volverse de izquierda él continuaba siendo un conservador a la antigua del viejo imperio austro-húngaro” (p. 50); y las manifestaciones de simpatía que mostró hacia la Unión Soviética o hacia Stalin, Fania considera que hay que valorarlas en el marco de las convicciones morales y espirituales suyas, antes que desde cualquier tipo de reflexión política: “En mi opinión, sus sentimientos hacia Rusia tenían mucho más que ver con las enseñanzas morales de Tolstoi, con las instituciones espirituales de Dostoievski, que con cualquier asunto político o social” (p. 50).

con ellas y los había hecho efectivos en sus acciones y en su obra. Pero sus acciones y decisiones relacionadas con las prácticas políticas de su momento, aunque tuvieron también motivos éticos y psicológicos, fueron productos de los compromisos que como ciudadano creía su deber cumplir. Es más acertado señalar que su importancia para la filosofía política nada tiene que ver con su apoliticismo ingenuo o sus prejuicios, sino con la capacidad crítica de su pensamiento sobre el lenguaje, pues, al estar la política entrelazada con éste, aquel puede ejercerse en la dimensión política de la realidad; la preocupación de su pensamiento por el esclarecimiento de las estructuras de esa realidad es lo que hace posible extender su filosofía al estudio de la política; al respecto, Janik (2003) cree que “Wittgenstein fue profundamente apolítico como persona y como filósofo, y es esta postura apolítica y lo que ella le permitió observar, paradójica y precisamente, lo que constituye su importancia para la filosofía política” (p. 104); con esta aparente paradoja, Janik señala hacia esa dimensión política que está en potencia en las características del lenguaje y las formas de vida que Wittgenstein analiza.

1.1.3 Antecedentes de su pensamiento

La formación del pensamiento filosófico de Wittgenstein estuvo directamente influenciada por Frege y Russell, cuyos trabajos en filosofía de la matemática y en lógica, y en la metafísica que derivaron de ellas, lo hicieron girar del estudio de la ingeniería aeronáutica hacia la filosofía; esta influencia se combinó con la recibida por temas que había conocido en Viena, como el trascendentalismo kantiano, la ética de Kierkegaard o la concepción schopenhaueriana de la voluntad (Toulmin y Janik, 1998). En su pensamiento se unieron de manera compleja estos temas, a los cuales intentó darles unidad en una visión coherente y sinóptica en el *Tractatus*, y que permanecerán a lo largo de su obra, con mayor o menor presencia, aunque algunos modificados de manera tan radical desde su regreso a Cambridge en 1929, que condujo a que se hable de un segundo Wittgenstein.

1.1.4 Contexto filosófico.

Alice Crary (2001) señala que “...cualquier evaluación precisa de las implicaciones [políticas de su obra] debe comenzar por equiparse con una más fiel interpretación de su punto de vista acerca del significado” (p. 118); pues, como ella misma lo muestra en el artículo citado, las interpretaciones que se han hecho de algunas ideas de Wittgenstein

desde marcos teóricos externos a su pensamiento corren el riesgo de atribuirle a su obra significados políticos que no se derivan efectivamente de ella, si no se realiza un análisis de sus ideas más ajustado a sus planteamientos. En otras palabras, en lugar de partir de un marco conceptual filosófico-político previo (conservatismo, liberalismo, marxismo) y adaptar las ideas de Wittgenstein a él, lo más razonable, si se quiere permanecer en el interior de su pensamiento, es partir de las ideas de Wittgenstein y dirigirse desde ellas hacia la política. Por tanto, en lo que sigue, se situará el pensamiento de Wittgenstein con respecto a sus antecedentes e influencias, y se precisarán aquellas de sus ideas que pueden ponerse en relación con la política, entendida esta no como teoría sino como las prácticas políticas de una comunidad.

Acerca de la formación filosófica de Wittgenstein, Toulmin y Janik (1998) plantearon que no se limitó solo al problema del lenguaje, que estaba presente en el ambiente cultural de su época en los debates políticos y literarios, pues sus “preocupaciones nacieron de la educación y del fondo cultural” de la Viena de su época (p. 224); tales preocupaciones abarcaron cuatro temáticas que se entrelazaban en ese complejo cultural vienés, según estos autores; y un tema fundamental fue el del lenguaje, que había ido problematizándose debido en parte a la conformación plurinacional y plurilingüística del Imperio Austro-húngaro, en el que la lucha por la hegemonía y el reconocimiento político de los diferentes pueblos que lo integraban se expresó en una mayor conciencia de la lengua, de su papel en la identidad de los pueblos y de su relación con otras lenguas; de este problema fueron conscientes pensadores contemporáneos a Wittgenstein, pero tal parece que él no:

Los nacidos, como Mauthner y Kraus, en una región eslava en tiempos de la monarquía austrohúngara, no solo comprendieron las leyes que rigen el lenguaje comparando las diversas lenguas que les fue necesario aprender, sino que, desde muy pronto, percibieron la capacidad del lenguaje para establecer distintivos sociales y procesos de poder (Santana, 2011, 30).

En el Imperio Austro-húngaro, debido al pluralismo de nacionalidades y pueblos que lo formaban, la problemática del lenguaje se hizo evidente y pasó a ser uno de los elementos centrales en los debates políticos, estéticos y filosóficos. Las élites gobernantes de pueblos del imperio como el alemán o el checo consideraban su lengua como portadora de valores culturales que les daban unidad e identidad y la consideraban superior frente a las demás, incitando choques por el predominio de su idioma: “El

conflicto nacionalista... tenía como uno de sus centros el problema lingüístico en las áreas donde convivían varias nacionalidades diferentes” (Santana, 2011, 23). Esta problemática les mostraba que el uso de un determinado lenguaje clasifica, jerarquiza a sus hablantes, les da acceso o les cierra posibilidades para la educación, la política y el reconocimiento social y cultural; Santana señala que algunos intelectuales austrohúngaros vivieron directamente esta problemática: nacieron en áreas donde coexistían varias comunidades lingüísticas, aprendieron otras lenguas y se dieron cuenta del papel político jerarquizador social y culturalmente que tenía el lenguaje según el idioma que se hablara (p. 23-32).

Es decir, algunos de ellos se hicieron conscientes de la importancia del lenguaje de una manera muy distinta a como lo llegó a ser Wittgenstein, lo que se refleja en el parágrafo 4.0031 del *Tractatus* en donde este autor se distancia de la manera de pensar de Mauthner, pues el marco en el que ambos se plantearon el problema del lenguaje fue muy distinto: para Mauthner, ese marco fue el del multiculturalismo que vivió y que lo condujo a un relativismo lingüístico y su derivación en un rechazo a la posibilidad de conocimientos universales (Casals, 2003, 203-215), mientras que para el segundo, que estudió el lenguaje desde la lógica de Frege y Russell, fue el de la búsqueda de la ‘esencia’ de la proposición como elemento fundamental; por eso, Wittgenstein deja sentada su diferencia con él diciendo en el *Tractatus* § 4.0031 que “Toda filosofía es ‘crítica del lenguaje’. Eso sí, no en el sentido de Mauthner”. Su preocupación e interés por el lenguaje no se desarrolló en el “terreno áspero” de las realidades lingüísticas, sino en el ámbito abstracto de la lógica y el análisis filosófico que aprendió de Frege, Moore y Russell, quienes eran ajenos a la cultura vienesa. Por tanto, su primera concepción del lenguaje en del *Tractatus* surgió desconectada del contexto social, cultural y político en el que el lenguaje encaja su sentido, y fue, como él diría más adelante, una concepción de “pureza cristalina” (2008, §97, §108) pero que “marcha en el vacío” (2008, §132).

La lógica fue otro tema presente en la formación de Wittgenstein y en su momento estaba alcanzando nuevos desarrollos con Frege, quien, en su pretensión de darle fundamentos sólidos a la matemática en aquella, elaboró una lógica totalmente nueva y con mayor capacidad de análisis y descripción que la aristotélica, que no le servía para su empresa debido a que estaba basada en la gramática sujeto- predicado; sin embargo, estos temas

del lenguaje y la lógica fueron desarrollados por estos autores en el marco de la epistemología Moderna iniciada por Descartes, como se verá seguidamente.

1.2 LA EPISTEMOLOGÍA REPRESENTACIONALISTA DE LA MODERNIDAD

En efecto, las influencias que recibió Wittgenstein se dieron dentro del paradigma de la epistemología moderna aparecida con Descartes y continuada de manera sostenida hasta Kant. La epistemología, en sentido amplio de teoría del conocimiento, apareció con el planteamiento cartesiano de que, para conocer algo, primero se debe investigar al mismo conocimiento, y el ámbito en que Descartes creyó que se debía investigar a este fue el de la mente.

Descartes inició la Modernidad filosófica al articular categorías nuevas como las de *res extensa* y *res cogitans* que redefinieron el marco ontológico, y las de ideas innatas y evidencia mental, entre otras, que establecieron el marco gnoseológico moderno y plantearon una solución nueva para la búsqueda de la ‘sabiduría universal’, la cual con Descartes tuvo como eje central la búsqueda del método universal (Turró, 1985, 245-285). Este marco categorial fue establecido por Descartes en el desarrollo de su “programa de investigación pura” (Williams, 1995, 30-70) sobre el conocimiento, es decir, una investigación que fuera independiente de todo factor externo y libre de los presupuestos hasta su momento presentes, como lo caracterizó Descartes; esta investigación debería liberarse de presupuestos, creencias, costumbres o conocimientos admitidos sin revisión de sus fundamentos, hasta encontrar aquellos principios que fueran tan claros y evidentes que estuvieran libres de toda duda, como lo expone en el primer párrafo de sus *Meditaciones Metafísicas* (Descartes, 1997, 17); este propósito cartesiano se convirtió en el propósito de la filosofía moderna, poniendo a la gnoseología como una filosofía primera en remplazo de la metafísica del ser: según Habermas (1990), Descartes, al dar el paso “del pensamiento ontológico al mentalismo” (p. 23), trasladó las categorías articuladoras del ser al interior de la razón, en un lenguaje que le daba a esta una naturaleza epistémica.

Esa búsqueda de un fundamento incondicional para el conocimiento llevó a Descartes a creer que la razón posee ideas innatas cuyos rasgos de universalidad y aprioridad garantizaban su evidencia inmediata y su validez absoluta. El argumento cartesiano

defendió que todo conocimiento verdadero está basado en este tipo de ideas, que lo fundamentan. Este planteamiento llevó a dividir el conocimiento en dos grandes tipos, según Dancy (1993): aquellos que estaban al comienzo, en la base de todo proceso cognoscitivo y que debían ser conocimientos inmediatos y evidentes, no necesitados ellos mismos de comprobación o ningún tipo de verificación; y aquellos que se podían derivar de estos (p. 71-73); la problemática estaba entonces en establecer la naturaleza y el origen de esos primeros conocimientos básicos; como se sabe, un enfoque ubicó ese origen en la misma razón, en la mente, en la que se supuso que de alguna manera había estructuras innatas que los sostenían, pues no de otro modo se podían explicar conocimientos que permitían comprender algunas características del mundo y que no se encontraban en él, sino que parecían ser a priori, como los principios lógicos conocidos: el todo es mayor que la parte, una idea no puede ser verdadera y falsa a la vez, o los axiomas de la geometría euclidiana o los teoremas matemáticos, etc. “Con Descartes surge, pues, la concepción del entendimiento como conjunto de representaciones internas” (Muñoz, 2009, 30) a las cuales la mente tiene un acceso inmediato que garantiza su verdad.

Y el empirista enfoque ubicó ese origen en las percepciones de los sentidos, en las experiencias que el sujeto tiene en el mundo. El empirismo aceptó el carácter indudable y primario de las ideas, pero las consideró a posteriori, ubicando su origen en las percepciones provocadas por los hechos externos, pues, según lo expone Locke en su *Ensayo*: “tener ideas es lo mismo que percibir” (Libro II, capítulo I, párrafo 9). Se pensó, así, que el conocimiento consistía en una actividad en la que la mente opera con ideas, ya sea conectándolas por medio de principios lógicos innatos, en la versión racionalista, o por medio de relaciones de asociación, contigüidad o semejanza entre ellas, en la versión empirista; conocer, según esto, es poseer representaciones mentales del mundo. Kant (1999) le dio a este programa de investigación el giro trascendental con el que replanteó de manera nueva el programa epistemológico; sin salirse del paradigma mentalista, Kant introdujo un giro en la concepción de la constitución del conocimiento al darle el papel central en ese proceso no a las ideas, sino al sujeto, cuyo entendimiento concibió como poseedor de estructuras a priori, tanto de los sentidos como del entendimiento, y una actividad constitutiva por medio de la cual construye el objeto de

conocimiento. Kant elaboró al respecto un proceso más complejo, que él mismo sintetizó en tres pasos:

Lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos a priori es lo diverso de la intuición pura; lo segundo es la síntesis de tal diversidad mediante la imaginación, pero ello no nos proporciona todavía conocimiento. Los conceptos que dan unidad a esa síntesis pura y consisten solo en la representación de esta necesaria unidad sintética son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente, y se basan en el entendimiento (A 78-79/ B 104).

Con este giro, Kant buscó establecer las condiciones y los límites de todo conocimiento en supuestas estructuras a priori de la razón, condiciones que permitieran diferenciar el conocimiento verdadero y fundamentado del que es solo apariencia producida por las antinomias de la razón cuando hace un mal uso de las categorías al pretender aplicarlas a las intuiciones y formular conocimientos.

En su investigación, Kant introdujo un enfoque sobre la razón que será de gran importancia en el posterior surgimiento de la filosofía analítica, y es el de considerar a la mente desde el punto de vista de los juicios: la mente como la facultad de juzgar. Así, planteó una íntima conexión entre el entendimiento y los juicios al considerar que todas las actividades que realiza aquel son reducibles a estos, lo que le permitió caracterizar al entendimiento, en su conocida fórmula, como la facultad de elaborar y aplicar juicios: “Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el entendimiento puede representarse como una facultad de juzgar” (A 69/B 94). Esta facultad es principio común a todo pensamiento (A 80/B 106), y por eso Kant creyó que hay que partir de ella para identificar las funciones que cumple el entendimiento; para hacerlo, consideró, primero, que se debe abstraer todo contenido empírico del juicio y dejar solo la forma lógica de su unidad, la cual, al recibir de la intuición un contenido trascendental (que no es empírico sino formal: es “la unidad sintética de lo diverso”), produce los conceptos puros del entendimiento:

... el mismo entendimiento y por medio de los mismos actos con que produjo en los conceptos la forma lógica de un juicio a través de la unidad analítica, introduce también en sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso en la intuición; por ello se llaman estas representaciones conceptos puros del entendimiento (A 79/B 105).

Estos conceptos básicos también los llamó Kant categorías, siguiendo a Aristóteles (A 79/B 105), en cuanto que son aplicables a todo objeto; tales categorías, al poder ser derivadas de las funciones de la forma pura del juicio, y al ser este a su vez una función

propia del entendimiento, le permitió a Kant afirmar que ellas se encuentran de manera pura y a priori en el mismo entendimiento, como lo indicó al final de su tabla de categorías: “Esta es la lista completa de los conceptos puros originarios de la síntesis contenidos a priori en el entendimiento, debido a los cuales éste es, a su vez, simple entendimiento puro” (A 80/B 106); por tanto, la función central de este, para Kant, es la de aplicar tales conceptos puros para producir representaciones con las que unifica en conceptos una diversidad de otras representaciones, ya sean de la intuición o de conceptos, formando juicios: “Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios” (A 68/B 93); y Kant señaló que su uso no consiste en que sean aplicados directamente a intuiciones, sino en que ellos “Tienen que constituir solo condiciones de una experiencia posible” (A 95), es decir, en que “tienen que incluir siempre, aunque no puedan venir de la experiencia..., las condiciones puras a priori de una experiencia posible y de un objeto de ésta” (A 96); son, pues, conceptos condicionantes, no conceptos condicionados; tales conceptos son como reglas que indican si es correcto, y cómo, elaborar el concepto de un objeto posible de experiencia.

Esta conexión entre entendimiento y juicio abre la posibilidad de tomar a este último como la unidad básica del significado; en otras palabras, este replanteamiento llevó a Kant a introducir un cambio que allanó el camino al logicismo de finales del siglo XIX y comienzos del XX, pues los juicios según Kant actúan como reglas: “Si definimos el entendimiento en general como la facultad de las reglas, entonces el Juicio consiste en la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada” (Kant, A 132/B 171); por esto, los conceptos del entendimiento establecen las condiciones de uso y aplicación de los demás conceptos, según lo interpreta Brandom (2005): “Para Kant, los conceptos tienen la forma de reglas, lo que quiere decir que indican cómo algo debería hacerse (conforme a la regla)” (p. 42); esto último significa también que siempre existe la eventualidad, imposible de erradicar, de usar de manera incorrecta los conceptos y de realizar juicios incorrectos, si al hacerlo se omite el papel de la intuición y se cree que basta el concepto puro a priori para obtener conocimientos, como lo creyó hasta él la metafísica, pues, según Kant:

Una vez que me hallo en posesión de conceptos puros del entendimiento, puedo también pensar objetos que tal vez sean imposibles o que, aun siendo posibles en sí mismos, no pueden ser dados en la experiencia, ya que al poner en conexión dichos conceptos puede haberse omitido

algo que pertenezca necesariamente a la condición de una experiencia posible (como ocurre en el concepto de espíritu). O también es posible que algunos conceptos puros del entendimiento se extiendan más allá de lo que puede abarcar la experiencia (como sucede en el concepto de Dios) (A 96).

Tales conceptos puros de los juicios lo que hacen, entonces, es regular la corrección del empleo de los demás conceptos para referirse al mundo; Brandom, en la obra citada, explica este carácter normativo de los conceptos a partir de diferenciar la concepción cartesiana de la mente como res, es decir, como “un tipo especial de sustancia mental en la que se tiene que influir con la aplicación de conceptos” (p. 43), de la concepción kantiana del entendimiento como la facultad de juzgar, o sea, “la facultad de entender reglas, es decir, de saber distinguir entre su aplicación correcta e incorrecta” (p. 42).

Por tanto, la naturaleza de estas formas puras a priori es la de ser condiciones universales y absolutas que permiten el conocimiento y la acción, e indican cómo conocer y actuar correctamente: es decir, establecen las reglas del empleo correcto de los conceptos y de la realización correcta de acciones. En el caso de los ejemplos que presenta Kant de los conceptos de espíritu y Dios, estos regulan a otros conceptos y no a intuiciones, y al pretender referirlos a objetos, se crea la ilusión de que estos son efectivamente objetos de conocimiento; pero los objetos de todo conocimiento deben ser producto de intuiciones y de los conceptos puros que reducen esas intuiciones a un objeto; tales intuiciones no se encuentran en dichos conceptos de espíritu y Dios, por lo que, en estos casos, el uso de estos conceptos viola las reglas de las formas puras a priori.

Lo mismo ocurre con el yo que es sujeto del conocimiento; fijarse en las funciones del entendimiento permite ver que el yo del yo pienso no se refiere a la naturaleza propia de este, sino que representa una mente con una estructura universal de reglas con funciones lógicas y categoriales para pensar y actuar correctamente, es decir, una mente con un carácter normativo, y por eso Brandom señala que “somos criaturas guiadas por reglas” (p. 42). Kant concibe que el yo representa una estructura fluida, dinámica, conformada por formas puras a priori de la intuición, el entendimiento y la razón: es el yo pienso que “tiene que poder acompañar todas mis representaciones” (B 132), tanto las que surgen de la intuición como las que se constituyen en el entendimiento y que reciben su unidad última de la razón, y este no es una referencia o un conocimiento de la naturaleza del sujeto como tal.

Es decir, para Kant el yo en sí mismo no es posible de conocer: “Si alguien me preguntara cómo es una cosa que piensa, no sabría dar ninguna respuesta a priori, ya que ésta debería ser sintética” (A 398), y no es posible porque ese yo no es objeto de intuición ni, por tanto, de conocimiento; él más bien es condición de todo conocimiento: “es evidente que no puedo conocer como objeto lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto” (A 402): lo que es condición de todo conocimiento no puede ser a su vez conocimiento condicionado, pues esto implica que hay más allá de él otra instancia que lo convierte en tal conocimiento condicionado; según Kant, el yo que aparece en el yo pensante “no es ni intuición ni concepto de ningún objeto, sino la mera forma de la conciencia que puede acompañar a ambas clases de representación y que puede convertirlas en conocimiento” (A 382); es decir, ese yo es una “representación de lo que constituye la condición de toda unidad, pero que es, por su parte, algo incondicionado” (p. 364). Por tanto, es claro que para Kant esa representación del yo no es como la de otros objetos de conocimiento, es decir, no es ni representación de intuiciones ni de conceptos, sino de “la mera conciencia que acompaña a cualquier concepto” (A 346/B 404) y, por tanto, es “unidad absoluta, aunque lógica, del sujeto” (A 356).

Sin embargo, debido a que este filósofo no se salió del paradigma mentalista cartesiano, se planteó el problema de si aún su pensamiento seguía siendo en el fondo psicologista; al respecto, el mismo Kant consideró que el tradicional estudio ‘científico’ del alma, que era llamado desde el escolasticismo como “psicología racional”, era producto de una de las ilusiones de la metafísica que criticó; esta metafísica partía del supuesto de que era posible “una ciencia del yo que podía desarrollarse, como la matemática pura o la lógica, de una manera totalmente a priori sin recurrir a ningún experimento u observación empírica” (Körner, 1987, 101); pero dicha ‘ciencia’ no cumplía los requisitos kantianos según los cuales todo conocimiento debía ajustarse a las condiciones a priori de la sensibilidad y por tanto, tener un contenido experiencial, y a las del entendimiento, el cual aporta el concepto a priori aplicable a ese contenido. Según Kant, esta psicología se basaba en silogismos falaces en cuanto que, primero, no empleaba un concepto que le era central, como el de sustancia, en el mismo sentido sino en sentidos diferentes; este concepto de sustancia tiene solo una función trascendental en cuanto que es condición de uso de otros conceptos y no es aplicable a intuiciones; pero esta psicología le daba al

concepto de sustancia un estatus de conocimiento científico en cuanto lo consideraba propiedad esencial del yo; Kant señala que “Tales atributos no son más que categorías mediante las cuales nunca pienso un objeto determinado, sino solo la unidad de las representaciones destinada a determinar el objeto de éstas” (A 399).

Para Kant, el yo real no puede ser objeto de experiencia porque no es posible tener intuición de él; en su crítica a la psicología racional, señala que esta “hace pasar por conocimiento del sujeto real de la inherencia lo que es solo el sujeto lógico permanente del pensar... Fuera de tal significado lógico del yo, no conocemos en sí mismo al sujeto que, como sustrato, le sirve de base a él y a todos los pensamientos” (A 350); ese es el sujeto que conoce, el cual, a diferencia del cogito cartesiano -que surge del mal uso de la categoría de sustancia, aplicada incorrectamente a una aparente intuición de sí mismo y sus contenidos mentales-, surge a partir de la reflexión sobre las condiciones necesarias de todo conocimiento, y esas condiciones Kant no las plantea como ontológicas, sino como lógicas y epistemológicas, por eso lo llama un yo lógico o un sujeto lógico.

Por lo anterior, la epistemología terminó teniendo un papel central en la reflexión filosófica, en cuanto que se consideró que era la garante del conocimiento correcto y de la validez de las demás reflexiones que se hicieran en los otros campos de la cultura y de la filosofía, incluyendo a la política. Rorty (1995), en su análisis crítico de la epistemología moderna, consideró que Kant puso definitivamente a esta en el núcleo mismo de la filosofía

al suponer que todo lo que decimos trata sobre algo que hemos <<constituido>>, [Kant] hizo posible que la epistemología fuera considerada como ciencia de carácter básico, una disciplina basada en la reflexión y capaz de descubrir las características <<formales>> (o, en versiones posteriores, <<estructurales>>, <<fenomenológicas>>, <<gramaticales>>, <<lógicas>>, o <<conceptuales>>) de cualquier área de la vida humana (p. 133-134).

Así, temas kantianos como el de las condiciones trascendentales, los límites que a la razón le imponen esas condiciones en su búsqueda del conocimiento, junto con los sinsentidos que se producen cuando se las intenta traspasar, o la radical separación entre el mundo de los hechos y el mundo de los valores “formaban parte de la atmósfera intelectual en la que [Wittgenstein] respiraba” (Valdés, 2004, 50). Wittgenstein, sin embargo, no se planteó estos temas y problemas porque hubiera sido motivado por la lectura de la obra de Kant, pues es sabido que ya había concluido su propio trabajo cuando leyó la primera Crítica kantiana siendo prisionero en Italia, en 1918: “El *Tractatus*,

que suele considerarse famosamente como un libro de inspiración kantiana ya estaba terminado por aquél entonces...: es imposible por tanto que la lectura de Monte Cassino tuviera algún efecto en su confección” (Valdés Villanueva, 2004, 50). La influencia de Kant sobre Wittgenstein le llegó tanto mediada por su lectura de la obra de Schopenhauer, a quien ya había leído antes de iniciar sus escritos para el *Tractatus*, como porque estos temas eran parte de la atmósfera intelectual de su época, según señalaron Janik y Toulmin.

El desarrollo y las soluciones que sobre estos temas expuso Wittgenstein en su obra no son, entonces, una variante lingüística del pensamiento kantiano, como algunos pensaron inicialmente (Maslow, Stenius, Pears, entre otros), sino que los enfocó no desde el interior la razón sino desde el lenguaje; pero un lenguaje con el cual solo se pueden conocer hechos empíricos, ya sean los propios de la ciencia o del mundo cotidiano, y con el que no se puede conocer lo que es trascendental al mundo y, por tanto, al lenguaje, como el sujeto, la lógica o las acciones: acerca de ellos nada se puede decir, e intentar hacerlo conduce a sinsentidos, creará Wittgenstein en un primer momento.

Estos temas y los variados problemas que suscitaron sus planteamientos, fueron la sustancia de la que se alimentó el primer Wittgenstein, a los cuales abordó de una forma propia y original, dándoles una expresión sucinta en el *Tractatus*; en esta obra, la lógica simbólica de Frege y Russell es la estructura conceptual que le permite construir su ontología y sus análisis del lenguaje y, a partir de ellos, elaborar una crítica a la metafísica clásica y plantear una visión trascendental de la acción humana y de la ética.

1.2.1. Frege y Russell: lógica y lenguaje.

Las investigaciones que inició Frege y continuaron Russell y Wittgenstein transformaron el marco conceptual y la manera de plantear los problemas y las preguntas tal y como se hacía en el marco de la filosofía moderna. En esta, las cuestiones gnoseológicas y epistemológicas fueron centrales en la medida en que, para conocer la realidad, primero había que establecer las condiciones, fundamentos y límites del conocimiento. Una de las preguntas kantianas: ¿qué puedo conocer?, central en la filosofía moderna, llevaba a cuestiones como el origen del conocimiento, su fundamento, sus criterios de validez, el papel del sujeto y el objeto, etc.; sin embargo, el primero de ellos, Frege, no se dirigió a

responder esas preguntas sino a plantear el problema de las condiciones lógicas de significación del lenguaje, pero en discusión crítica con los planteamientos epistemológicos kantianos; según Hanna (2004), Kant vio dos aspectos distintos en el proceso del conocimiento, uno, subjetivo y el otro objetivo: “En su primer aspecto, un juicio es un mero ‘fenómeno mental’, un acto mental dado en la conciencia representacional de un sujeto al llevar a cabo un juicio” (p. 55); este es el proceso psicológico que sucede al interior de la mente de cada individuo; y el proceso objetivo es el aspecto en que “un juicio es de una ‘objetividad inmanente’...; una cosa que puede ‘descansar en razones objetivas y por tanto ser ‘objetivamente válido’; así, tiene un contenido proposicional comunicable con un valor de verdad” (p. 55); para Kant el aspecto objetivo del proceso del conocimiento es el esencial y primario, pues no solo es el que establece los fundamentos de todo conocimiento válido universalmente, sino que también posibilita que ocurra el proceso subjetivo.

El logicismo de Frege (2016) se inclinó por el aspecto objetivo de la teoría kantiana, al considerar que el conocimiento válido es un contenido conceptual -o lo que llamó ‘el pensamiento’- independiente de la mente de los individuos: “Por pensamiento no entiendo la actividad subjetiva de pensar, sino su contenido objetivo, que es apto para ser propiedad común de muchos” (Frege, 2016, 256), el cual es regulado por leyes lógicas universales; por esto, Frege consideró que no hay una razón universal repartida de manera igual en todos los seres humanos, como se pensó con Descartes, ni hay un sujeto trascendental cuyas estructuras mentales fueran a priori y universales, como propuso Kant; lo que hay son contenidos conceptuales que son el objeto del pensamiento, y leyes de la lógica independientes de todo pensar individual.

Esto condujo a Frege a buscar un lenguaje que permitiera expresar de manera exacta el pensamiento, y se encontró con una distinción que tendrá una importancia capital en el inicio del giro lingüístico, la distinción entre sentido y referencia; al respecto, valorando la influencia de Frege en la posterior filosofía analítica, Santamaría (2016) señala que “esta distinción... entre sentido y referencia marcará de manera importante el camino de la filosofía del lenguaje, y en especial influirá a las llamadas filosofías del sentido, aquellas que pregonan la importancia del contexto...” (p. 35) y más adelante, este autor explica que esta distinción entre sentido y referencia influyó en la ‘bifurcación’ de las reflexiones

sobre el lenguaje en dos grandes ramas: las que consideran que el contexto es parte fundamental del significado en cuanto que, para establecerlo, se deben considerar las diversas conexiones que tenga una palabra con otras y con las circunstancias en que se usan (teorías descriptonistas); y las que creen que el significado se encuentra en los objetos a que se refiere el lenguaje (teorías de la referencia) (p. 91-148); esta última es la que Wittgenstein asumió en el *Tractatus*, mientras que en *Investigaciones Filosóficas* presentará su versión de la segunda, en la cual desemboca precisamente como producto de la reflexión crítica de los errores que había encontrado en su primera gran obra, lo cual se verá más adelante en detalle. Inicialmente, Frege (2016) introdujo su distinción entre sentido y referencia en la *Conceptografía* cuando, al definir los símbolos lógicos que va a usar, en el párrafo 8 dice de la igualdad que "... se distingue de la condicionalidad y la negación en que se refiere a nombres, no a contenidos" (p. 64), pues en una igualdad los contenidos siguen siendo los mismos, así cambien los nombres o símbolos con que se los designa; y esto ocurre porque "Mientras que normalmente los símbolos son meramente representantes de sus contenidos, de manera que toda combinación en la que figuran expresa solo una relación entre sus contenidos, de pronto se muestran ellos mismos cuando se combinan por medio del símbolo de la igualdad de contenido; pues con ello se expresa la circunstancia de que dos nombres tienen el mismo contenido" (p. 64) Es decir, a diferencia de la disyunción o la conjunción, por ejemplo, en las que lo que se une o separa es el contenido conceptual de las proposiciones o conceptos relacionados, en la igualdad se tiene el mismo contenido, pero cambian los símbolos para referirse a ellos; este cambio significa, según Frege, que "el mismo contenido se puede determinar plenamente de diferentes modos" (p. 65). Estos planteamientos acerca de la diferencia entre los nombres para referirse a un mismo contenido, los desarrolla más en *Sobre sentido y referencia*, uno de los artículos que escribió para ampliar las ideas expuestas en la *Conceptografía*; dicho artículo lo comienza retomando su definición inicial de igualdad como igualdad entre signos y no entre referentes, expuesta en su primera obra, y sus análisis subsiguientes lo conducen a hacer tres distinciones: el sentido, la referencia y la representación (Frege, 2013, 89). El sentido es el "modo de presentación" que hace un hablante de una referente, su "modo de designación", el cual puede variar; esos modos son distintos en la medida en que los

hablantes se refieren a un objeto o hecho del mundo señalando una característica propia de estos; sin embargo, en este caso el sentido de una proposición no depende de la referencia, sino de las palabras que la conforman y de sus relaciones lógicas; un nombre tiene sentido debido a las características que se le atribuyen, y una proposición tiene sentido si está compuesta por una función y un argumento, como expone en la *Conceptografía*; en ésta, usando como ejemplo la proposición ‘el hidrógeno es más liviano que el anhídrido carbónico’ señala que ‘hidrógeno’ se puede remplazar por ‘oxígeno’ o ‘nitrógeno’ y se deja invariable el resto, lo que muestra que la función es la parte invariable o estable de la proposición, y el argumento es la parte variable; pero es una distinción “que nada tiene que ver con el contenido conceptual” (2016, 66) sino que es una forma de simbolizar la estructura de las proposiciones en general.

Para el primer caso, el de los nombres, Frege da como ejemplo: “Las palabras <<el cuerpo celeste más distante de la Tierra>>...”, que parecieran describir un objeto del universo, “tienen sentido” continúa diciendo, “...pero es muy dudoso que tengan también referencia” (2013, 87); y cuando a estos “nombres aparentes” se les atribuye un argumento (“es un planeta” o “es una estrella”, en el caso anterior, por ejemplo) se forma una proposición con sentido: “el cuerpo celeste más distante de la Tierra es un planeta” pero, como indica Frege, de dudosa referencia.

La referencia es, entonces, aquello que puede ser señalado por uno o varios nombres o una o varias proposiciones; sin embargo, el sentido del nombre o proposición es independiente de la referencia, la cual tiene un papel epistémico fundamental, pues ella es la que permite verificar si el sentido del nombre o proposición es verdadero o falso: “Tenemos en verdad derecho a no contentarnos con el sentido de una oración y a preguntar también por su referencia...[]... porque, y en la medida en que, nos importa su valor de verdad” (p. 92) si lo que se busca es un conocimiento cierto. Santamaría (2016) sintetiza esta diferencia así: “El sentido es la intensión, descripción, propiedad y relación de un nombre. Y por su parte la referencia es el individuo, el particular, la extensión a la cual nos referimos” (p. 32). Además, el sentido y la referencia son independientes de lo que piense el individuo, y tienen una naturaleza objetiva que les permite ser “propiedad común de muchos”; en cambio, la representación es subjetiva: es la idea que cada uno se hace en su propia mente del sentido y del referente; estas representaciones ni pueden

ser compartidas ni las de uno conocidas por otros; Frege (2013) señala que “No es posible una auténtica comparación” entre las representaciones de varios individuos porque “no podemos tener esas representaciones juntas en la misma conciencia” (p. 89), pero esto no conduce al solipsismo, pues precisamente el sentido depositado en el lenguaje permite que sea conocido por “cualquiera que conoce de manera suficiente el lenguaje” (p. 86); por tanto, que cada uno tenga su propia representación “no impide que ambos capten el mismo sentido” (p. 88). Así, Frege separa al sentido de su referente y de los procesos mentales, y le da una autonomía que, con Wittgenstein, cristalizará en el lenguaje, que pasará a convertirse en el marco desde el cual estudiar los problemas filosóficos. El enfoque logicista de Frege orienta de esa forma la investigación filosófica hacia el lenguaje, como bien lo señala Wittgenstein en el *Tractatus*: “La teoría del conocimiento es la filosofía de la psicología. ¿Acaso no corresponde mi estudio del lenguaje sígnico al estudio de los procesos de pensamiento que los filósofos consideraban tan esenciales para la filosofía de la lógica? Solo que la mayoría de las veces se enredaron en investigaciones psicológicas inesenciales...” (§ 4.1121).

Con Frege, entonces, el problema central de la filosofía deja de ser el de preguntarse en primer lugar por los fundamentos y límites del conocimiento, y pasa a ser, en forma más amplia, el de las condiciones y los límites de la significación, condiciones que él consideró que había que buscar en la lógica. La pregunta ¿qué podemos conocer? se revela como condicionada y dependiente de otra anterior: ¿cuáles son las condiciones lógicas del significado? Esto no significó la disolución de los problemas epistemológicos, sino su encuadramiento en el marco más amplio de los problemas del significado, como señala García Suárez (1997): “la filosofía tiene que ver centralmente con cuestiones de significado que anteceden a las cuestiones de verdad fáctica planteadas por la ciencia” (p. 42), y en los inicios de la filosofía analítica, con Frege y Russell, se creía que tales condiciones estaban dadas por la lógica, como se verá seguidamente.

La lógica simbólica creada por Frege no parte, como la aristotélica, del análisis del concepto para luego pasar al juicio o proposición y después al silogismo; este pensador consideró que el concepto aislado no tiene aún significado, y que este se encuentra en el contenido conceptual de la proposición, de la cual es, entonces, de donde hay que partir; Russell (1981), que asume este principio fregeano, lo ilustró así: “Sócrates mismo,

como cualquier cosa particular por sí sola, no determina la verdad o falsedad de proposición alguna” (p. 144), es decir, al enunciar un concepto aislado no se está negando ni afirmando nada aún, lo que sí ocurre cuando se enuncia una proposición: “Por <<proposición>> entenderemos ante todo una forma verbal que expresa lo que es verdadero o falso” (Russell, 1988, 137).

La proposición, en la lógica, está compuesta por una función, la parte constante en ella, y su argumento, la parte variable, simbolizadas como $f(x)$; al ser remplazada la variable por determinados conceptos, se generan proposiciones determinadas, verdaderas o falsas. Pero las proposiciones se pueden esquematizar en una forma más general que no es ella misma una proposición sino una función proposicional, como indica Russell (1988): “Una <<función proposicional>> es, de hecho, una expresión que contiene uno o más componentes indeterminados tales que, al asignárseles valores, la expresión se convierte en una proposición” (p. 137).

Las funciones proposicionales están compuestas por un símbolo (f, ϕ, ψ, δ) para las propiedades y un símbolo (x) para tales y tales objetos en general, es decir, para aquella parte de la proposición que varía; dichas funciones proposicionales se simbolizan entonces como $f(x), \phi(x)$, etc.; y cuando el objeto recibe una determinación (a) se convierte en una proposición $f(a)$ de la cual se puede decir, entonces, que es verdadera o falsa si la afirmación o negación de la propiedad que se le asigna al objeto es la que le corresponde o no a este; en el ejemplo de Russell: “<< x es humano>> es una función proposicional; no será verdadera ni falsa mientras x permanezca indeterminada” (1988, 138): si se remplaza x por Sócrates se forma una proposición verdadera, pero si se la remplaza por Robot1, es una proposición falsa; además, si se la remplaza por signos que indican un objeto que no existe, como la estrella más alejada del universo, se forma una pseudoproposición.

Esto último se basa en la manera como concibieron el nombre; el nombre que figura en la proposición y con el cual se remplaza (x), debe referirse a algo existente, no a algo ficticio ni tampoco a un nombre general; este último caso es el de las descripciones generales: “un nombre... es un símbolo simple, que designa directamente a un individuo, y que tiene significado por derecho propio, independientemente del significado de las demás palabras” (Russell, 1988, 152), mientras que “Una descripción... se compone de

varias palabras, cuyos significados están ya fijados y de los que resulta algo que debe admitirse como <<significado>> de la descripción” (p. 152) pero no de la proposición; sin embargo, en la lógica aristotélica, basada en la gramática tradicional, es frecuente tomar una descripción general como sujeto y asignarle el papel de nombre singular, lo cual puede llevar a confusiones que hacen creer en la existencia concreta de seres que en realidad no existen.

Para ilustrar lo anterior, Stroll (2002) contrasta las oraciones “Bill Clinton es alto” y “el actual rey de Francia es alto” para mostrar que, aunque gramaticalmente son parecidas (‘Bill Clinton’ y ‘el actual rey de Francia’ actúan como sujetos y ‘es alto’ como sus predicados), en realidad, son oraciones lógicamente distintas, pues la última “gramaticalmente es una oración simple pero que, cuando se traduce a una notación lógica, no es de la forma <<f(a)>>” (p. 26) pues tiene al menos tres proposiciones implícitas: ‘existe un rey de Francia’, ‘uno y solo uno es rey de Francia’ y ‘quien quiera que sea rey de Francia, es alto’, careciendo la primera de referente. Por otro lado, con las proposiciones, simbolizadas individualmente con minúsculas –p, q, r-, se pueden realizar cálculos o análisis de las cadenas de proposiciones que se enlazan entre sí en proposiciones complejas; para Russell (1983) el cálculo proposicional “estudia la relación de implicación entre proposiciones” (p. 39) en las cadenas de inferencias que se presentan tanto en el lenguaje de las ciencias como en los lenguajes naturales. Esto implicaba, según Stroll (2002), que con la nueva lógica simbólica se podía “captar, en una notación puramente formal, la gran variedad de patrones de inferencias y modismos, incluyendo tipos diferentes de oraciones que se encuentran en el lenguaje corriente” (p. 13).

Para Russell (1981) la lógica permitiría aclarar ambigüedades del lenguaje ordinario, pero no podría remplazarlo en los usos cotidianos: “Un lenguaje lógicamente perfecto, si fuera posible construirlo, sería no solo intolerablemente prolijo, sino, en buena parte y por lo que respecta a su vocabulario, del dominio privado del que habla” (p. 160) pues las exigencias de la lógica, continúa diciendo, “son... extraordinariamente diferentes de las exigencias de la vida cotidiana”; Frege coincide con Russell en que la lógica es un instrumento de precisión utilizable en la investigación científica pero innecesario en la vida cotidiana, en la cual el lenguaje ordinario funciona adecuadamente, como lo expone

comparando el ojo y el microscopio (2016, 43); por otro lado, para Wittgenstein, la lógica servía para aclarar las confusiones que se presentan en el lenguaje corriente y que llevan al filósofo a tesis equivocadas o falsas, o que solo en apariencia son proposiciones, pues ella permite mostrar la estructura de los hechos y la de las proposiciones que los reflejan, probando así si se le ha dado o no significado a los signos de estas (*Tractatus*, §3.3, - §3.325). De esta manera, el análisis basado en la lógica simbólica parecía constituirse en una herramienta para aclarar los problemas filosóficos, darles solución o disolverlos como problemas solo aparentes generados por el mal uso del lenguaje debido al desconocimiento de sus fundamentos lógicos.

Pero para Russell el papel de la lógica simbólica no se agota en contribuir a la comprensión de las matemáticas y del lenguaje corriente al analizarlo lógicamente, sino que ella implica también una metafísica, como lo expuso en su artículo de 1918 *La filosofía del Atomismo Lógico*, en la que se propuso exponer “un tipo de doctrina lógica, que me parece se desprende de la filosofía de las matemáticas –no por vía estrictamente lógica, sino como resultado de una reflexión ulterior: un cierto tipo de doctrina lógica y, sobre la base de ésta, un cierto tipo de metafísica” (1981, 140).

Y más adelante, en el apartado final de este artículo, llama a su reflexión *excursus metafísico* (p. 238) en un doble sentido: en cuanto que con su ‘doctrina lógica’ pretende criticar “toda la metafísica tradicional” porque según él “está plagada de errores, fruto de una <<mala gramática>>” (p. 238) la cual queda en evidencia con el análisis lógico; y segundo, porque con la lógica “es posible llegar en la teoría, si no en la práctica, a elementos primarios a base de los cuales se halla construido el mundo” (p. 239), lo que permite ver que lo que propone es una ontología.

En este punto son necesarias algunas aclaraciones respecto a cómo estos filósofos concibieron la naturaleza de esa lógica, muchos de cuyos conceptos y procedimientos compartían. Frege consideró que la lógica es el estudio de las leyes que rigen el pensamiento y fundamentan todo conocimiento científico; sin embargo, él diferenció el proceso de pensar, que lo consideró individual y ocupado en las representaciones mentales de cada uno, del pensamiento, que lo consideró como objetivo, aunque no-real, pues lo creyó independiente de las mentes individuales y del mundo empírico. Frege lo muestra sustentando que dos proposiciones distintas contienen el mismo pensamiento si

de ambas, al combinarlas con conectivas lógicas, se derivan las mismas conclusiones, como lo señala en el párrafo tres de su *Conceptografía* (2016): “llamo contenido conceptual a aquella parte del contenido que es la misma en ambos juicios. Puesto que sólo ésta tiene significado para la conceptografía, no necesito hacer distinción alguna entre proposiciones que tienen el mismo contenido conceptual” (p. 53); la objetividad de ese pensamiento está, entonces, en la lógica, que permite que pueda ser “propiedad común de muchos”. La lógica se ocupa, entonces, de las leyes que rigen el ‘pensamiento puro’, es decir, libre de contenidos empíricos particulares, y la proposición es el conjunto de símbolos por medio de los cuales se afirma o niega verbalmente la verdad de un pensamiento.

Para Russell (1988), la lógica se refiere de la manera más abstracta y universal a los hechos del mundo: “... esta parcela del conocimiento [la lógica] no se ocupa de objetos o propiedades concretas, sino que examina formalmente qué puede decirse de cualquier objeto o cualquier relación” (p. 173); pero la lógica debe tener “un sólido sentido de la realidad” (p. 149) pues, por más abstracta que sea, sin embargo, ‘se ocupa del mundo’ como lo hacen las demás ciencias, aunque centrándose “en sus aspectos más abstractos y generales” (p. 149). Russell la compara con la zoología: así como las categorías de esta ciencia son las que permiten decidir si es posible hablar científicamente o no de los unicornios, de igual manera, las categorías lógicas –en forma más abstracta y general– son las que permiten saber si se está hablando o no con sentido de algún hecho cualquiera de la realidad (de que “el rey de Francia es calvo”, por ejemplo). Su forma básica es la proposición, de la cual Russell entiende “ante todo una forma verbal que expresa lo que es verdadero o falso” (p.137); y señala que las de la lógica son “una clase de proposiciones totalmente distinta a la de aquellas cuyo conocimiento se obtiene empíricamente” (p. 179), siendo su carácter especial, el que ellas pueden conocerse a priori, a partir del conocimiento de sus componentes y las leyes que las rigen. Esto no significa que, por ocuparse del mundo, el origen de la lógica sea empírico, porque, si así lo fuera, se aplicaría a un conjunto determinado de hechos, y no de manera universal. Para el Wittgenstein del *Tractatus*, que formó su pensamiento lógico bajo la influencia directa de Frege y Russell, la lógica no es una ciencia ni del pensamiento objetivo ni de los aspectos más abstractos y generales del mundo, sino que ella es la estructura que

comparten mundo y lenguaje, y que hace posible que entre los dos haya una relación de figuración gracias a la cual el segundo puede referirse al primero con sentido. Por esto, para el primer Wittgenstein “la lógica es trascendental” (*Tractatus*, § 6.13) en cuanto que es condición para pensar los hechos del mundo y hace posible que con el lenguaje se pueda hablar de la realidad; por esto, las proposiciones de la lógica no “tratan de nada”, es decir, no “hablan” del mundo, sino que son “el gran espejo” (§ 5.511) que permite que el mundo se refleje en el lenguaje.

Según lo anterior, para Wittgenstein el papel de la lógica no es el de representar objetos empíricos o abstractos; su papel no es informativo o descriptivo sino expresivo en cuanto que “muestra” lo que no puede ser dicho, y permite que haya sentido; ese mostrar, según Mounce (2007), consiste en “la capacidad que tiene [la lógica] de captar” lo que se dice acerca del mundo, y capacita a las proposiciones para decir cosas con sentido acerca del mundo: las proposiciones de la lógica muestran que *hay sentido* sin tener que explicar *que* hay sentido. Mounce lo dice así: “en algún punto hay que contar con que una persona capta el sentido de lo que se dice sin tener que explicárselo. El sentido solo puede ser mostrado; no puede ser enunciado” (p. 27), y ese plano en el que se presupone que hay sentido sin necesidad de sustentarlo en explicaciones, es el de la lógica, condición de toda explicación y del sentido.

Entonces, la lógica según el *Tractatus* no puede ella misma ser explicada; cualquier explicación que se intente dar de ella ya la está presuponiendo, pues esa explicación necesita de la lógica para poder ser articulada; no se puede, entonces, “decir” nada sobre ella porque se requeriría de una especie de ultralógica para hacerlo, con unos términos y una estructura que la abarquen (*Tractatus*, § 6.123), una ultralógica que igualmente requeriría ser explicada con otra lógica más allá de ella, y así sucesivamente, cayéndose en una regresión al infinito.

Recapitulando lo expuesto, cabe señalar lo siguiente; primero, la epistemología, en su sentido más amplio de teoría del conocimiento, se convirtió en el eje central de los problemas filosóficos cuando Descartes consideró que, para conocer algo, primero se debe investigar al mismo conocimiento: sus fundamentos, límites y su proceso y método; y el lugar en que, desde Descartes y Locke hasta Kant y Husserl, se ubicó dicha problemática, fue el de la mente, un lugar interior e inespacial en el que se encontrarían

las representaciones del mundo exterior; Rorty, al respecto (1995) realizó un análisis minucioso de las tesis de Locke y Kant para mostrar que en sus teorías sobre el conocimiento como representaciones mentales se presentó “la confusión existente entre justificación de las pretensiones de conocimiento y su explicación causal -es decir, en términos aproximados, entre las prácticas sociales y los procesos psicológicos que se postulan” (p. 19), es decir, se confundió lo propio del conocimiento -el espacio de las razones- con lo propio de los procesos psicológicos que los acompañan pero que no funcionan como razones; es en este marco conceptual en el cual se desenvolverá la filosofía política moderna, adquiriendo de éste características como el cientificismo, el regulismo y el representacionalismo, como se verá en el siguiente capítulo.

Pero con el giro que llevó al lenguaje al centro de la problemática filosófica, algunas ideas dominantes de la Modernidad, como la preponderancia del problema del conocimiento en la filosofía, o el de la mente como un ámbito interior fuente de normatividad, o la subsunción de la acción bajo la rectoría de la racionalidad, fueron absorbidos por problemas más amplios, como el del sentido frente al conocimiento, o dejados atrás como problemas surgidos de confusiones categoriales, en el caso del Mundo Interior, o se reconoció el rol fundamental que juegan para la comprensión de las realidades humanas, en el caso de la acción y el lenguaje en Wittgenstein.

En segundo lugar, la primera etapa del giro lingüístico todavía fue una manifestación del pensamiento filosófico que se dio dentro del paradigma de la Ilustración moderna en cuanto que algunas de sus ideas rectoras, como la búsqueda de un fundamento absoluto, la reducción de la multiplicidad a un Uno ordenador –sea la Razón o la lógica-, el ideal del cientificismo, o la insignificancia dada a lo contingente, propias de la Modernidad, siguieron estando presentes en el pensamiento de Frege, Russell y el primer Wittgenstein -con la excepción del cientificismo en este último-. Y la filosofía política moderna, como se verá en el segundo capítulo, desarrolló mayormente sus tesis dentro de este marco teórico. Así, cambios como el de la concepción cartesiana y empirista de la idea a la kantiana de juicio y a la logicista- lingüística de proposición, ocurren aún en el marco de las grandes ideas rectoras del Fundamento, lo Uno y la Racionalidad como pilares de la concepción del problema del conocimiento en cuanto eje central de la filosofía; por tanto, las críticas que surgirán en el siglo XX hacia este paradigma epistemológico de la

Modernidad alcanzarán igualmente a la primera etapa, logicista, del giro lingüístico, como se verá en el siguiente apartado.

1.2.2 Dificultades conceptuales de la epistemología moderna y el giro logicista.

En el siglo XX algunas de las críticas que se le hicieron a la Modernidad surgieron de la filosofía analítica, con Ryle (2005), por ejemplo, quien señaló que la Modernidad está basada en “el dogma del Fantasma en la Máquina” (p. 29), o Sellars (1971), que criticó “toda la idea del carácter de dado” (p. 139), críticas que son extensibles al supuesto del Fundamento, cuyas aporías fueron señaladas, entre otros, por Popper (2001) y Wellmer (1973). Pero estas críticas no afectan solo a las ideas de los modernos más destacados, como Descartes, Locke o Kant, sino que se hacen extensibles a la primera forma de la filosofía del lenguaje, la de Frege, Russell y el Wittgenstein del *Tractatus*.

La crítica de Ryle a la concepción cartesiana de la mente como una especie de sustancia inextensa que desarrolla en el interior del sujeto –como si fuera distinta a este- todas sus actividades, se centra en señalar lo que llama los errores categoriales en que ella se basa. Estos errores consisten en confundir la lógica de los términos y unir en un mismo enunciado dos o más términos que pertenecen a diferentes tipos lógicos, haciéndolos aparecer en el argumento como si pertenecieran al mismo tipo lógico; en el caso de la tesis cartesiana que plantea la existencia de una sustancia mental (*res cogitans*) radicalmente distinta de la sustancia material (*res extensa*), Ryle señala que hablar de que el ser humano está formado por una sustancia mental y una sustancia extensa es un error categorial porque se está uniendo, en un mismo argumento, dos términos que tienen lógicas distintas, como si ambos pertenecieran a la misma categoría de conceptos; pero lo físico y lo mental están regidos por lógicas diferentes: el primero pertenece a la lógica de las ciencias naturales mientras que el segundo se refiere al comportamiento humano; el primero se caracteriza por el regulismo, mientras que el segundo, por un regularismo pragmático. Según Ryle, el dualismo cartesiano trata a lo mental de manera análoga –pero una equivocada analogía- a lo natural, como si fuera un mecanismo, pero inmaterial; es decir que, para describir lo mental, lo hace como si fuera algo que se comporta como lo natural pero que es inextenso, con leyes propias y con mecanismos (operaciones) propios:

Debido a que el pensamiento, el sentimiento y los actos de una persona no pueden describirse únicamente con el lenguaje de la física, la química y la fisiología, se supone que deben ser descritos en términos análogos. Como el cuerpo humano es una unidad compleja organizada, la mente humana también debe ser una unidad compleja organizada, aunque constituida por elementos y estructura diferente. Como el cuerpo humano, al igual que cualquier otro trozo de materia, está sujeto a causas y efectos, también la mente debe estar sujeta a causas y efectos, pero (Dios sea loado) de tipo no mecánico (Ryle, 2005, 32).

Las confusiones categoriales cartesianas crearon la imagen de un mundo mental en cuyo interior acontece el conocimiento, la verdad, la moral, etc., en forma independiente del mundo exterior y de todos sus componentes, incluidas otras mentes. Además, la concepción de una mente autónoma y apoyada en sí misma implicaba que, por una parte, ella solo conoce las ideas que están en su interior y no al mundo externo, conclusión que es consecuencia de tomar literalmente la metáfora de lo 'interno' mental frente a lo que le es 'externo', como señaló Ryle; eso llevó a su vez a concluir que "la conciencia no puede ir más allá de ella misma y atribuir a sus sensaciones un valor objetivo cualquiera que por definición allí no encuentra" (Meyer, 2010, 23); y, por otra parte, implicaba también que ella tiene un lenguaje y unos criterios privados con los cuales hace discriminaciones en el mundo, es decir, unos estados internos de naturaleza epistemológica "que no implican proceso previo de aprendizaje ni de formación de conceptos y, sin embargo, son estados epistémicos" (Muñoz, 2009, 37).

Al interior de esta imagen de la mente se generaron problemas persistentes tales como que no hay manera de contrastar las ideas que hay en la mente con el mundo externo y poder verificar su corrección o adecuación a este; tampoco la mente puede tener la manera de constatar que sus ideas son las mismas que hay en otras mentes, incluso, ni siquiera puede probar que hay otras mentes (Dancy, 1993, 85- 92). Sumado a esto, como dejó en evidencia Ryle, se vio que en ese lenguaje mentalista con que se intentaba dar cuenta del proceso del conocimiento se estaban mezclando confusamente dos explicaciones diferentes que con el surgimiento de la psicología lograrían discriminarse; por un lado, se intentaba explicar de manera especulativa y causalista procesos que son psicológicos y que se presentan cuando el individuo busca el conocimiento y accede a él; y por otro lado, con esta explicación psicologista se entremezclaba una explicación epistemológica de los procesos de justificación del conocimiento, los cuales se basan en razones.

Pero lo que sí persistió en la primera filosofía analítica, heredado de la Modernidad, fueron los supuestos de que hay que buscar un fundamento inamovible e indudable al sentido, y que ese fundamento se encuentra en algo que ya está Dado. Como dice Sellars (1971) “De muchas cosas se ha dicho que están ‘dadas’: contenidos sensoriales, objetos materiales, universales, proposiciones, vinculaciones reales, primeros principios e incluso el mismo carácter de dado” (p. 139); este supuesto, entonces, “ha sido común a la mayoría de los principales sistemas filosóficos” (p. 139), incluyendo a la misma filosofía analítica en su etapa logicista.

Este presupuesto de Lo Dado consiste en creer que hay presentes ya sea ante los sentidos, la mente o directamente en proposiciones, hechos que son conocimiento inmediato “sin proceso previo alguno de aprendizaje ni de formación de conceptos” (Sellars, 1971, 152), como les ocurre a los teóricos de los datos sensoriales, según Sellars, pero que se puede generalizar también a racionalistas y empiristas que creen que la mente obtiene de manera inmediata un conocimiento de las cosas del mundo al “ver” sus ideas ante sí, como en una especie de intuición privilegiada; Rorty (1995), con análisis basados en el segundo Wittgenstein, puso también en evidencia las confusiones conceptuales creadas por la concepción de la mente como un ‘mundo’ interior pero inespacial, en el que se encontrarían entidades mentales también inespaciales que estarían dadas de inmediato al ‘Ojo Interior’ y a las que tendría acceso privilegiado cada individuo, acceso que garantizaría la indubitabilidad de la certeza de esas representaciones; esas confusiones se generaron por el mal uso de la metáfora de la mente como un espejo o una “Esencia de Vidrio especial que permite a los seres humanos reflejar la naturaleza” (p. 43), y su idea asociada de la presunta existencia de un ojo interior que ‘ve’ en ese espejo las representaciones de los objetos, constituyendo así el conocimiento: “En la concepción cartesiana -que llegó a ser la base de la epistemología <<moderna>>- lo que hay en la <<mente>> son representaciones. El Ojo Interior examina estas *representaciones* con la esperanza de encontrar alguna señal que sea testimonio de su fidelidad” (p. 50-51); tales representaciones eran Lo Dado inmediatamente a la consciencia.

El Mito de lo Dado se basa, entonces, en la creencia de que algo aparentemente simple como nombrar una cualidad, la de ‘ser verde’, o tener ‘ante la mente’ la idea de verde o

su reflejo en una proposición supuestamente elemental como ‘esto es verde’, es ya de por sí un conocimiento inmediato que no necesita ningún tipo de aprendizaje, ni conexiones con un contexto en el que se entienda su sentido, ni un proceso inferencial previo; pero cabe preguntar, como lo hace Wittgenstein, ¿cómo se sabe que hay que usar la palabra verde en determinadas circunstancias –para nombrar el color, y no la forma o la superficie- y no en otras? Sellars (1971), en su análisis del ejemplo de “esto es verde” como si fuera un conocimiento ‘dado’ de manera inmediata por los sentidos, observa que, para entender la proposición, “no solamente han de ser las condiciones del género apropiado para determinar el color de un objeto por inspección ocular, sino que el sujeto tiene que saber qué condiciones de esta índole son apropiadas” (p. 160), y más adelante señala que esto implica

... que si bien el proceso de adquisición del concepto de verde puede involucrar –y, en realidad, lo hace- una larga historia de adquisición poquito a poquito de hábitos de respuesta ante varios objetos en diversas circunstancias, en cierto sentido nada despreciable no poseeremos ningún concepto relativo a las propiedades observables de los objetos físicos en el espacio y el tiempo a menos que los poseamos todos (y, en realidad, como hemos de ver, muchas más cosas además) (p. 161).

En la filosofía analítica, este mito pervivió en la concepción del lenguaje como representación o ‘pintura’ de los hechos del mundo, como, por ejemplo, aparece expuesto en el *Tractatus* §4.01: “La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos”.

Otra idea dominante en la Modernidad, que venía desde la Grecia clásica, y está presente en la primera etapa de la filosofía del lenguaje, fue la de que la realidad debe, necesariamente, tener un fundamento último que, a la vez que la sustenta ontológicamente, permite explicarla. Las dificultades que se señalaron a la idea de un fundamento absoluto fueron sintetizadas por Popper (2001) y Albert (1973) en sus famosos trilemas, en los que coinciden en dos de sus componentes; para ambos, estos intentos de encontrar un fundamento absoluto ya sea para el ser o el conocimiento o el sentido, han desembocado en problemas irresolubles; uno es el dogmatismo, que consiste en la interrupción arbitraria del procedimiento de búsqueda del fundamento para aceptar injustificadamente un primer principio para el conocimiento: las ideas, los sentidos, la razón, el lenguaje logicista, etc.; el otro es el del trascendentalismo, el cual se produce al intentar salvaguardar de todo cuestionamiento a este primer principio,

desde el cual se pueda fundamentar e incluso cuestionar todo conocimiento, pero él mismo no sería cuestionable, pues sería el que pone las condiciones para ello; y el otro es el de la caída en una regresión infinita, si no se acepta la solución arbitraria del dogma, pues entonces, de todo fundamento que se proponga se exigirían razones que a su vez lo fundamenten, sin llegar a un final.

El otro problema al que se enfrentó la epistemología moderna, aunque lo trató como algo secundario, fue el de considerar inadecuado al lenguaje común para transmitir sin imprecisiones, ambigüedades o equívocos las ideas contenidas en la mente; son ejemplo de esto las posiciones de Hobbes, Locke, Berkeley o Husserl acerca de los obstáculos que le impone el lenguaje a la expresión del pensamiento, y la recomendación de ser cuidadosos en el uso del lenguaje para no dejarse llevar por malentendidos o apariencias; Berkeley (1985), por ejemplo, consideró necesario que había que mantener “una total independencia del espejismo de las palabras” (p. 57) y concentrarse, al modo de Descartes, en mantener una percepción atenta de lo que sucede en la mente, para así poder “adquirir una visión clara de las ideas, desembarazándolas de todo el ropaje y estorbo de las palabras” (p. 58); esta metáfora visual, como se dijo, fue sometida a una aguda crítica por Rorty (1995), en la que puso en evidencia el uso confuso de dicha analogía. Como se verá más adelante, y como lo demuestra Muñoz Sánchez (2009), estas críticas a los supuestos de la Modernidad se pueden hacer extensibles de igual manera a la filosofía política moderna.

1.3 LOS GIROS LINGÜÍSTICOS: LÓGICO Y PRAGMÁTICO

El objetivo de este apartado es presentar el marco conceptual del problema de investigación –la relación del pensamiento de Wittgenstein con la política- con el propósito de establecer el sentido de los principales conceptos de Wittgenstein acerca del lenguaje y la acción, para formular una reflexión sobre la política desde el interior de su pensamiento; se analizarán, entonces, los aspectos conceptuales lingüísticos y pragmáticos que compusieron su pensamiento.

1.3.1 El giro lingüístico.

H. J. Glock (2008) alude a lo que él llama la prehistoria (p. 40) del giro lingüístico, para referirse a los temas de debate que en el siglo XIX, aunque no tuvieron al lenguaje como

centro de interés, propiciaron las condiciones para que este alcanzara esa posición al comienzo del XX; entre tales temas señala al naturalismo que surgió como reacción al idealismo hegeliano y que pretendió que el conocimiento y la lógica podían explicarse por causas empíricas o psicológicas; otro, fue la vuelta a Kant, como recuperación de una explicación trascendental para el conocimiento que le asegurara a este una validez universal y necesaria; y el otro fue el logicismo, programa con el que se intentó fundamentar en la lógica a la matemática como manera también de librarla del empirismo y el psicologismo.

Un representante destacado del naturalismo en cuanto al intento de fundamentación empírica de la lógica y el conocimiento científico y matemático fue J. S. Mill, quien en su *Sistema de Lógica* (1930) defendió la tesis de que éstos tenían su origen y fundamento en los procesos de generalización de hechos observados y, por tanto, podían ser explicados inductivamente: “La ciencia de los números no es, por tanto, una excepción a la conclusión a la que previamente arribamos, o sea que incluso el proceso de las ciencias deductivas es completamente inductivo, y que sus primeros principios son generalizaciones de la experiencia” (p. 169). Esas conclusiones previas a las que alude son las que obtuvo en el capítulo 2 del libro II de la obra citada, al analizar el silogismo aristotélico que parte de una premisa general para aplicarla a un caso particular; Mill se pregunta:

Asumiendo que esta proposición ‘El duque de Wellington es mortal’ se infiere inmediatamente de la proposición ‘todos los hombres son mortales’ ¿De dónde derivamos nuestro conocimiento de esa verdad general? (p. 122).

Y responde que solo se puede obtener de la observación, pues lo que se conoce son “cosas individuales”: “todas las verdades generales deben ser extraídas de estas” (p. 122); el conocimiento verdadero está garantizado por los casos particulares, que es donde se encuentra su fundamento, pues “una verdad general no es sino un agregado de verdades particulares” (p. 122); los hechos particulares que se observan son, entonces, portadores de una verdad que se encuentra también en hechos de la misma naturaleza y por eso pueden hacerse afirmaciones de carácter universal como en el silogismo aristotélico; pero esto significa para Mill que “la inferencia finaliza cuando aseveramos que todos los hombres son mortales” (p. 122), y no cuando se afirma el caso particular partiendo de la premisa general. Frege (1973) ataca las tesis de Mill mostrando

los absurdos a los que conduce, señalando, entre otras cosas: “¿Qué hay en el mundo que pueda ser el hecho observado o, como Mill también dice, el hecho físico que se afirma en la definición del número 777.864?” (p. 32) pues, dice más adelante, “La concepción de Mill conduce necesariamente a la exigencia de que, para cada número, se observe especialmente un hecho” (p. 33), lo cual introduciría en los conocimientos matemáticos y científicos un relativismo que, además de ser contraevidente, les quitaría toda posibilidad de validez universal; esta crítica fregeana a los presuntos fundamentos intuitivos del conocimiento afectó a la idea kantiana de la existencia de juicios sintéticos a priori.

En efecto, el kantismo pretendió una vuelta a las tesis de que hay condiciones trascendentales independientes de la experiencia y, por tanto, no empíricas ni psicológicas, las cuales actúan como fundamento de todo conocimiento, y son el objeto de estudio de la filosofía (Glock, 2008, 46). Los fundamentos del conocimiento no son ideas concebidas como imágenes del mundo en la mente, sino juicios elaborados por la propia razón, los cuales le dan forma a los fenómenos del mundo. Esto puso en el centro del debate la tesis de que la aritmética está constituida por juicios sintéticos a priori, es decir, por juicios que tienen un componente sensible y uno conceptual, pues, según Kant, este tipo de juicios son el fundamento del conocimiento científico; así, en el ejemplo que Kant (1998) presenta para demostrar que un juicio matemático como $7 + 5 = 12$ es sintético a priori, dice:

... tomo primero el número 7 y, acudiendo a la intuición de los dedos de la mano para el concepto de 5, añadido al número 7, una a una (según la imagen de la mano), las unidades que previamente he reunido para formar el número 5, y de esta forma veo surgir el número 12 (p. 52).

Frege se dio cuenta fácilmente de la debilidad de esta argumentación: “Kant quiere ayudarse con la intuición de dedos o puntos, con lo cual cae en el peligro de hacer que estos enunciados aparezcan como empíricos” (p. 29) y más adelante insiste: “La expresión <<intuición>> tampoco parece apropiada, pues ya solo 10 dedos, según las posiciones relativas que ocupen entre sí, pueden producir las más diversas intuiciones” (p. 30). Con este rechazo del componente intuitivo, Frege preparó el camino para fundamentar el conocimiento en relaciones entre los solos conceptos en su programa logicista.

El logicismo también se propuso eliminar el componente empírico y psicológico dejando al concepto como el único fundamento de todo conocimiento y, por extensión, de todo

significado; al respecto, Beaney (2017) señala que “En su intento por demostrar la afirmación logicista de que la aritmética puede ser reducida a la lógica, Frege definió los números naturales como extensiones de conceptos (definibles lógicamente), y trató las extensiones de los conceptos -y por tanto los números- como objetos” (p. 78). En la lógica simbólica de Frege, la extensión de un concepto es el conjunto de cosas que caen bajo él, que son abarcadas por su definición, y al considerarlas como objetos, se les independiza del mundo empírico y de la mente del individuo, suprimiendo la necesidad de basar el conocimiento en intuiciones o experiencias, aunque corriendo el riesgo de llegar a un platonismo que se le reprocharía más adelante a Frege.

Kenny (1997) glosa las distinciones que hace Frege en el concepto de *pensamiento*: “Hemos de distinguir por tanto entre tres operaciones: (1) la captación de un pensamiento –el pensar-; (2) el reconocimiento de la verdad de un pensamiento –el juzgar-; y (3) la manifestación de ese juicio –el aseverar” (p. 235); con estas distinciones, Frege separó al pensamiento –entendido por él como contenido conceptual objetivo- del proceso psicológico de captarlo, deshaciendo los problemas subjetivos del solipsismo y de la incomunicabilidad de las ideas, en la versión moderna de la conciencia, los cuales no son problemas para la lógica o la epistemología sino para la psicología; también, lo separó del proceso empírico de la verificación de su verdad, eliminando la tesis empirista del inductivismo de lógicos como Mill; pero la tercera distinción nombrada por Kenny, la de la manifestación del pensamiento, ya no fue tan sencilla; para esto, Frege creó con su Conceptografía un sistema lógico totalmente nuevo para una articulación abstracta del pensamiento, el cual, como él mismo lo señaló, solo sirve para propósitos científicos específicos (2016, 43); por otro lado, su idea de que su Conceptografía ayuda a los filósofos a

romper el dominio de la palabra sobre la mente humana descubriendo los engaños que surgen casi inevitablemente sobre las relaciones de los conceptos en el uso del lenguaje, al liberar al pensamiento de la contaminación que proviene únicamente de la naturaleza de los medios lingüísticos de expresión (p. 44),

orientó el propósito inicial de la filosofía analítica, que buscó ir más allá del lenguaje corriente en busca de la correcta expresión del pensamiento.

Con su trabajo, Frege demostró que el fundamento del conocimiento se puede basar en los solos conceptos, lo que vino a implicar que “la muerte de la intuición pura dejó a los

solos conceptos a cargo del trabajo de fundamentar de manera pura a priori el conocimiento” (Coffa, 1995, 40). Para Frege, entonces, el conocimiento no se fundamenta en relaciones de los conceptos con algo distinto a ellos –hechos empíricos o experiencias psicológicas- sino en relaciones entre conceptos solamente. Sin embargo, al ámbito de los conceptos lo siguió pensando en términos platónicos: “yo admito un dominio de lo objetivo no-real, mientras que los lógicos psicólogos consideran lo no-real como subjetivo sin más” (1984, p. 150).

Wittgenstein le dio otra vuelta más a estos planteamientos completando el giro al ubicar al pensamiento ya plenamente en el lenguaje, como lo dice en el prólogo del *Tractatus*; en esta obra, Wittgenstein pretendió trazarle límites a lo que se puede pensar, o “no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos” (1994, p. 11) y precisa que “el límite solo podrá ser trazado en el lenguaje”, analizado en sus proposiciones, las cuales conforman el componente esencial de este. Esta obra parte del supuesto de que la realidad tiene dos dimensiones irreducibles e incommunicables entre sí: la dimensión fáctica y la trascendental, siendo la primera “lo que es el caso” (§ 1), y el caso “...el darse efectivo de las cosas” (§ 2); y la otra es lo que está más allá de lo que es el caso: la lógica (§ 6.13), la ética (§ 6.421) y el sujeto metafísico (§ 5.632) son trascendentales pues no pertenecen al mundo de los hechos. La concepción de estas dos dimensiones tiene sus antecedentes, la primera, en el empirismo británico que llega hasta Russell, y la segunda en Kant; pero, a diferencia del enfoque mentalista del primer empirismo y el del kantismo, Wittgenstein les da a estas dos dimensiones en su obra un marco lógico-lingüístico. Wittgenstein, en esta obra, plantea que el lenguaje está articulado con la realidad a través de la lógica, señalando que la proposición es una figura o modelo de la realidad (§4.01) gracias a que ambas, proposición y realidad, comparten la misma forma de figuración, es decir, ambos tienen la misma forma lógica: “Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera –correcta o incorrectamente- figurarla, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad” (§ 2.18). Wittgenstein no emplea el término figura (*Bild*) en forma connotativa para referirse a alguna semejanza entre el lenguaje y la realidad, como aclara, entre otros, Morris (2015): “Wittgenstein no afirma que las oraciones sean de alguna manera algo que se parece a figuras o modelos, ni es su postura la de que sean figuras metafóricas” (p. 139); con este

concepto Wittgenstein se refiere a lo que cree que es una ‘figuración’ de los hechos en el lenguaje y la lógica, y no un ‘reflejo’ de ideas en el lenguaje: “una oración expresa un pensamiento en virtud, no de estar correlacionada con una entidad abstracta o mental sino por tener una relación proyectiva con la realidad” (Glock, 1996, 315) ; ambos hechos, la proposición y lo que figura, tienen una estructura lógica interna que es la misma en ambos: “Una proposición es un hecho que constituye una descripción de un posible estado de cosas” (Glock, 1996, 317)⁷, y por tanto ambos, proposición y hecho, dicen lo mismo; Mounce (1993) al respecto señala también que:

En otras palabras, la relación entre una proposición y su sentido es interna. El sentido de una proposición hay que buscarlo en una ordenación de los signos físicos; no hay que buscarlo en algo que corresponda a esa ordenación, en una entidad sobreañadida, sea en el mundo empírico o en algún mundo cuasi-empírico (p. 42).

Sin embargo, esto no significa que el lenguaje va por un lado y el mundo empírico por otro, pues entre los dos, media la lógica, que actúa como gozne, articulándolos en una sola realidad. Así, en el *Tractatus* es el estudio de la proposición, y no el de la mente, el que se convierte en propósito central; en aquella, una palabra que desempeñe el papel de nombre debe estar conectada con un objeto; esa conexión garantiza que la proposición en que se encuentre tenga sentido; la proposición, entonces, refleja un hecho de la realidad; por eso, el método correcto según el primer Wittgenstein es aquel que permita mostrar si se le ha dado o no significado a las palabras empleadas (*Tractatus*, §6.53) buscando las proposiciones elementales en que se expresa. Las proposiciones elementales, por estar conectadas de forma directa con hechos elementales, garantizan la evidencia del conocimiento que se sustente en ellas; así, tales proposiciones se distinguen de las demás en que no necesitan ser sometidas a un proceso de verificación porque su verdad es inmediata, “yo capto su sentido al mismo tiempo que capto su verdad” dirá más adelante Schlick (1965, 231); sus conexiones directas con los hechos las convierten en el fundamento libre de toda duda, del cual se pueden derivar de forma segura las demás proposiciones complejas.

Lo anterior implica que la realidad debe estar compuesta por ‘objetos simples’ que son la referencia directa e inmediata del nombre; esos objetos se relacionan entre sí de manera

⁷ En esta primera etapa de su pensamiento, Wittgenstein considera a la forma lógica como el fundamento del significado, y no las considera creencias, a las cuales estudiará en su segunda etapa, lo que se verá más adelante.

contingente pero dentro de las posibilidades señaladas por la lógica; con sus relaciones, los objetos forman hechos elementales, los cuales se reflejan en las proposiciones elementales: “La proposición más sencilla, la proposición elemental, afirma el darse efectivo de un estado de cosas” dice el *Tractatus*, § 4.21; y los hechos elementales se relacionan entre ellos formando hechos complejos, que a su vez se reflejan en las proposiciones complejas que los afirman. Según esto, el mundo y los hechos que lo conforman no son amontonamientos azarosos de cosas o de objetos monádicos, independientes unos de otros, sino relaciones; ya al inicio del *Tractatus* lo había anunciado afirmando que “El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (§ 1.1); y continúa desarrollando esa idea cuando trata la noción de objeto, el cual, aunque identificable con un nombre y como componente esencial de toda proposición, sin embargo, su sentido no se da solo, sino en relación con otros nombres: “Al igual que no podemos en absoluto representarnos objetos espaciales fuera del espacio, ni temporales fuera del tiempo, tampoco podemos representarnos objeto alguno fuera de la posibilidad de su conexión con otros” (§ 2.0121).

También, en el signo complejo aRb arriba citado (§ 3.1432), vuelve a expresarse la idea del mundo como conjuntos de relaciones; Urmson (1978), para interpretarlo, recurre al párrafo anterior (§ 3.1431) que dice “Muy clara resulta la esencia del signo proposicional cuando, en lugar de imaginárnoslo compuesto de signos escritos, nos lo imaginamos compuesto de objetos espaciales (como mesas, sillas, libros). La recíproca posición espacial de estas cosas expresa entonces el sentido de la oración”; aquí la ‘recíproca posición espacial’ tiene el significado de la *relación* entre los objetos; si estos se imaginan como separados, no pueden ser una ‘proposición’, es decir, no se pueden utilizar para representar otro hecho: “Así, un hecho enuncia otro, por medio de su estructura interna. La relación del hecho que figura, la oración, con el hecho figurado, la relación de figuración, depende... de la identidad de estructura entre los dos hechos” (Urmson, 1978, 96), y esa identidad la da la estructura lógica que ambos comparten. Tanto el mundo como el lenguaje, entonces, son una inmensa red de relaciones lógicas, esa lógica que es la que “todo lo abarca y que refleja al mundo... esa red infinitamente fina, el gran espejo” como dice en el *Tractatus* (§ 5.511).

Las dimensiones fáctica y trascendental están concebidas en el *Tractatus* como conectadas condicionalmente, y esta conexión permite establecer qué tiene sentido y qué no, y, por tanto, qué es cognoscible empírica y científicamente y explicable a través del lenguaje -con el que comparte la misma “figura lógica”-, y qué no es posible conocer ni, por tanto, se puede explicar en el lenguaje. El propósito de la filosofía es, entonces, según esto, señalar los límites entre ambas dimensiones: el papel crítico de ella consiste en “...delimitar lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar desde dentro lo impensable por medio de lo pensable” (§ 4.114), y al hacerlo puede darle, en forma negativa, sentido a lo trascendental: la filosofía “significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible” (§ 4.115). Según el enfoque del *Tractatus*, no todo es, entonces, reducible a concepto; en oposición a la extensión del método moderno racionalista hasta los campos de la dimensión axiológica, en la concepción tractariana las acciones y entre ellas las políticas, están “fuera” del ámbito propio de la razón y la lógica, descartando que posean la “forma de figuración” que lógica y mundo comparten y, por tanto, de ellas nada se puede decir, solo se muestran. Sin embargo, más adelante, en su regreso a Cambridge, bajo las críticas de Ramsey y Sraffa, Wittgenstein se dedicaría a analizar minuciosamente el uso del lenguaje y hallaría la conexión entre este y las acciones.

1.3.2 El giro pragmático en las *Investigaciones Filosóficas*.

En su etapa postractariana, con el giro de su pensamiento hacia el mundo complejo de las acciones humanas, Wittgenstein (2008) rechazó la tradición referencialista que había recibido de Frege y Russell y renunció a la idea de que hay, en la base de los lenguajes comunes, una forma única del lenguaje, de carácter lógico, cuya unidad básica es la proposición; así abandonó también la tendencia a buscar modelos universales y necesarios que explicaran la realidad, como el modelo positivista y atómico del lenguaje y el mundo que expuso en su primera obra. Para el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, el lenguaje no ‘marcha en el vacío’, sino que está entrelazado con las acciones que lo acompañan y con el contexto en que se usa; y como son muchas las acciones y contextos, no hay un solo lenguaje sino muchas formas o juegos de lenguajes, que tienen sus propios criterios de sentido, verdad y validez; en ellos, el significado no

depende de las solas palabras sino también de las acciones, de las formas de actuar con las que se encuentran entrelazados, y de los contextos y las formas de vida en que se usan, como dice en las *Investigaciones*: “Llamaré también <<juego de lenguaje>> al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que se encuentra entretejido” (§ 7), “Para una gran clase de casos de utilización de la palabra <<significado>> -aunque no para todos los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (§ 43), “Todo signo parece por sí solo muerto. ¿Qué es lo que le da vida? –Vive en el uso.” (§ 432), entre otras; estas observaciones muestran que el lenguaje es acción y que se hace comprensible en los efectos que tiene en el mundo, lo que deja ver su relación con las ideas pragmáticas de Pierce; en efecto, en su reconocido artículo *Cómo esclarecer nuestras ideas*, Pierce (2012) señala como criterios de significado a la acción y a las consecuencias prácticas, aunque no se refiere al lenguaje sino al pensamiento; por un lado, dice que “el pensamiento es esencialmente una acción” (p. 177) cuya función es “producir la creencia” (p. 177), la cual es un hábito que funciona como regla para actuar, constituyendo de esa manera el significado; Pierce presenta el caso de una sensación que, para que sea significativa, debe encarnarse en un hábito: “Para desarrollar su significado, entonces, simplemente tenemos que determinar qué hábitos produce, pues lo que una cosa significa es simplemente los hábitos que implica” (p. 179). Wittgenstein, a partir del *Tractatus*, considera que se debe hablar no del pensar sino de la expresión del pensamiento, es decir, del lenguaje, y en las *Investigaciones* el significado va más allá de las solas palabras. Es decir, el significado es mucho más complejo que en la proposición formal que imaginó en el *Tractatus*, como él mismo dejó señalado, pues está compuesto tanto por un aspecto lingüístico como por uno práctico; la dimensión pragmática del significado no se refiere a la simple aplicación de una palabra u oración -que tendría ya un supuesto significado propio- a un hecho o instancia de la realidad, en la que aquella encajaría; en las *Investigaciones* (2008), Wittgenstein señala que: “...lo que es una proposición está en un sentido determinado por las reglas de formación oracional (de la lengua castellana, por ejemplo) y en otro sentido por el uso del signo en el juego de lenguaje” (§136); y ambos sentidos se complementan para el entendimiento del significado de la proposición.

Este giro hacia lo práctico lo llevó a señalar que al final de la búsqueda de los fundamentos del significado de una proposición o en general de una actuación lingüística no se encuentran hechos simples o complejos ni datos sensoriales ni ideas internas en la mente, sino las acciones entrelazadas con el lenguaje; sin embargo, con esto Wittgenstein no niega el mundo interior del individuo, sino que lo conecta con el mundo exterior, con las reglas, acciones y lenguajes que constituyen su forma de vida y en la cual constituyen su manera de pensar y de vivir y le da forma a su mundo interior; por eso, en las *Investigaciones* dice que “Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: <<Así simplemente es como actúo>>” (§ 217); y en *Sobre la Certeza* (2003) vuelve a insistir en ello: “la fundamentación, la justificación de la evidencia [de una proposición] tiene un límite; -pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de ver por nuestra parte; por el contrario, es nuestra actuación la que yace en el fondo del juego del lenguaje” (§ 204); y, así, Wittgenstein afirma que “las palabras también son actos” (2008, §546), y no solo signos sonoros o escritos.

Wittgenstein presenta esta articulación lenguaje-acciones en los primeros párrafos de las *Investigaciones Filosóficas*, al analizar el juego de lenguaje del tendero y el comprador; el tendero, al que se le pide que venda cinco manzanas rojas, no le pregunta al comprador qué significa la palabra ‘cinco’, qué ‘manzanas’ y qué ‘rojas’, sino que actúa de acuerdo a las mismas, es decir, sabe qué hacer con ellas; y si quisiera averiguar por el significado de ellas preguntando “qué significa esencialmente...”, separándolas del contexto, se vería al borde de caer en un malentendido, como diría Wittgenstein, pues creería que el significado está en una idea o contenido mental transmisible por el lenguaje, como señala McGinn (1997) al analizar este ejemplo del tendero y las manzanas:

Aquí, vemos al lenguaje funcionando como una herramienta dentro de una actividad práctica particular –comprar– donde el objetivo de usar el lenguaje no es el de transmitir un estado de nuestra mente [...] Es claro que lo que está en cuestión es cómo el vendedor opera con estas palabras, cómo actúa, en lugar de buscar ninguna correlación entre estas palabras y un objeto (p. 40).

A diferencia del *Tractatus*, en donde Wittgenstein sostuvo que la condición de sentido de las proposiciones es la lógica, la cual concibió como trascendental y estructurando también al mundo, en su segunda época halló que la condición de sentido de las proposiciones empíricas son las acciones que se expresan en proposiciones gramaticales, las cuales, junto con los hechos naturales muy generales, conforman el trasfondo que ya está dado y contra el cual aquellas –las empíricas- adquieren su sentido. En otras palabras, la referencia de las proposiciones empíricas está establecida al interior del lenguaje por medio de las proposiciones gramaticales, que establecen el significado del objeto al nombrarlo; comentando los párrafos de las *Investigaciones* donde Wittgenstein afirma que “la *esencia* se expresa en la gramática” (§ 371) y “Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática” (§ 373), Tomasini (2004) observa que “Cuando nosotros ya enunciamos las reglas de gramática para un término, fijamos así el campo de lo que podemos decir al respecto. Estos límites son la *esencia* de la cosa” (p. 363), observación que es una manera más clara de entender *qué es algo*, muy distinta a la concepción de la metafísica tradicional que creía que la palabra *esencia* hacía referencia “a una cualidad especial de ese algo en virtud de la cual es lo que es” (p. 363), y que el lenguaje de la filosofía solo debería ‘reflejar’ o ‘transmitir’ lo más transparentemente posible. Las críticas a este modelo referencialista, Wittgenstein las expone en su segunda obra mostrando que sería absurdo pensar que cuando muere una persona muere su nombre (2008, § 40), o cuando se destruye un objeto como la espada ‘*Nothung*’ una proposición que incluyera esta palabra carecería de sentido (§39); también deja en evidencia las carencias explicativas del modelo referencialista al mostrar que desde este no es posible explicar por qué se puede hablar de lo que ha dejado de existir, o aún no existe, o de lo que no puede existir (§42); respecto a las debilidades del referencialismo de Russell, que se basó en la idea de que lo único que conocemos directamente son los datos que obtenemos a través de los sentidos por experiencia directa (los *sense-data*). Santamaría (2016) observa que esta concepción implicaría la existencia de una forma de experiencia absolutamente privada, pues los *sense-data* “si son los únicos nombrables, también son íntimos e intransferibles” (p. 87), lo cual conlleva el presupuesto de que el lenguaje con el que el individuo se refiere a los datos de sus sentidos también debe ser un lenguaje privado, conllevando tanto a la extraña paradoja de que su referencialismo

se limite al círculo íntimo de sus sensaciones y no se refiera al mundo externo (que es el uso habitual que se le da a la acción de referirse a algo, lo cual muestra el uso confuso de las palabras en el que se cae fácilmente en filosofía), como a las dificultades solipsistas descritas minuciosamente por Wittgenstein en los párrafos del 256 a 306 de las *Investigaciones Filosóficas*, las cuales se verán más adelante.

Wittgenstein halló que esta conexión del lenguaje con las acciones no se produce en una especie de vacío sino en contextos específicos, es decir, en todo un 'sistema' de proposiciones y acciones, en las cuales los juegos de lenguaje se conectan entre sí formando el complejo tejido de la vida en comunidad; en *Sobre la Certeza* lo dice así en varios párrafos: "No aprendemos la práctica de los juicios empíricos mientras aprendemos reglas; lo que se nos enseña son juicios y sus conexiones con otros *juicios*. Lo que nos llega a parecer verosímil es una *totalidad de juicios*" (§ 140), y continúa: "Cuando empezamos a *creer* algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones. (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto)"; y finaliza estos párrafos, que están vinculados unos con otros: "No son los axiomas aislados los que nos parecen evidentes, sino todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen recíprocamente" (§ 142).

Al respecto, Cavell (2003) presenta un ilustrativo ejemplo de la articulación lenguaje- vida: "Cuando dices 'Te llevaré mañana, te lo prometo' el niño empieza a aprender qué es la duración temporal, y qué es confiar, y lo que hagas mostrará qué valor tiene la confianza" (p. 252); así, ese concepto de prometer conectado con determinadas circunstancias -una situación deseada o esperada, un lapso de tiempo por transcurrir, un individuo con la capacidad para realizar las acciones necesarias...- conforma el acto total del sentido de la palabra que aprende el niño cuando ve que los demás concuerdan en usarla de la misma manera; y esto mismo se extiende a los otros conceptos que va adquiriendo, por lo que lo que se aprende es una forma de vida, señala Cavell: "Al aprender el lenguaje no se aprende solamente a pronunciar sonidos y sus órdenes gramaticales, sino las 'formas de vida' que hacen de estos sonidos las palabras que ellos son, formas de vida que hacen que estos sonidos hagan lo que hacen -e.g., nombrar, llamar, señalar, expresar un deseo o afecto, indicar una opción o una aversión, etc.-." (p. 253).

P.M.S. Hacker (2013) igualmente señala esa integración de los componentes de la forma de vida refiriéndose a la manera práctica y compleja como se aprende el lenguaje: “De acuerdo con Wittgenstein, el dominio de un lenguaje equivale al aprendizaje de un amplio abanico de modos de acción y de actividad y de modos de reacción y respuesta al habla (y, en sociedades alfabetizadas, al discurso escrito) y a las circunstancias, modos que son constitutivos de una forma de vida humana.” (p. 31); Whiting (2017) también señala el carácter integral del lazo del lenguaje con el contexto en que se usa: “Sus observaciones [las de Wittgenstein] destacan una característica de los juegos de lenguaje, su inserción en amplios contextos, lo cual es parte de la misma idea de juego de lenguaje. Tales contextos no son suplementarios a los juegos de lenguaje sino integrales con ellos.” (p. 424).

Apel (2009), que asume el giro lingüístico -pero desde una perspectiva trascendental-, hace una observación acertada acerca de que considerar el significado como algo puramente proposicional, independiente de toda práctica, “implica una ‘falacia abstractiva’... por cuanto dicha tesis viene a hipostasiar, a la manera platónica, un reino de entidades –a saber: los enunciados verdaderos o falsos en sí-, los cuales pueden ser tematizados haciendo abstracción del conocimiento humano” (p. 73). Es cierto que se puede estudiar el papel que juegan las proposiciones en el significado independientemente de su dimensión pragmática, pero se hace por razones investigativas, porque el campo de investigación se limita a ese aspecto, como ocurre en la lógica o la lingüística, pero teniendo claro que el significado no se agota en ese papel, pues las acciones y las prácticas son las que están al comienzo del significado.

Las prácticas que están en el fondo del lenguaje no están explícitas verbalmente, y su significado se da por sentado, y puede ser expresado lingüísticamente en proposiciones que Wittgenstein llama gramaticales; es lo que sucede, por ejemplo, con el tendero al comienzo de las Investigaciones, que no se para a hacer explícita la proposición ‘existen las manzanas’ o ‘existe algo a lo que se nombra con la palabra manzanas’, sino que la da por sentada y procede a usar la palabra ‘manzana’ significativamente. Estas proposiciones gramaticales o certezas ‘básicas’ generadas por las prácticas del trasfondo, no expresadas verbalmente en un primer momento, se hacen manifiestas en los actos de los individuos: “en nuestras acciones, tanto lingüísticas como no-lingüísticas,

se muestran nuestras certezas básicas (como la de que *hay ahí adelante una puerta*), aquellas que no decimos, salvo que estemos discutiendo ciertos temas filosóficos propuestos por Moore, Wittgenstein y otros” (Fernandois, 2013, 107).

En otras palabras, las acciones conforman categorías con las cuales se puede hablar y pensar acerca de la realidad; estas categorías, estos modos de hablar y pensar no son, entonces, estructuras innatas de la razón humana ni tampoco cualidades generales de las cosas mismas, sino producto de las prácticas humanas. Esto último es importante destacar porque lo que quiere decir es que, antes de ser expresadas como proposiciones gramaticales que categorizan, son primero prácticas instituidas, actividades que se realizan siguiendo reglas ‘ciegamente’, y por esto parecen inconscientes, naturales, indudables; esta concepción aparece enfatizada en *Sobre la Certeza* (2003), en donde Wittgenstein considera que lo que le da fundamento de sentido al lenguaje no son las solas proposiciones, sino la acción: “la justificación de la evidencia tiene un límite; –pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de ver por nuestra parte; por el contrario, es nuestra actuación la que yace en el fondo del juego del lenguaje” (§ 204).

Po tanto, como ha procurado demostrar Moyal-Sharrock (2004), las proposiciones gramaticales no se reducen a ser simplemente instrucciones para el uso de las palabras, sino que son expresiones de acciones que se realizan sin reflexión previa y sin pararse primero a dudar de si están fundamentadas o no. Moyal-Sharrock concluye que la certeza, la indubitabilidad y el carácter normativo de estas proposiciones está en dichas acciones, en esa manera de actuar inmediata, que no parte de ninguna reflexión previa, ni de argumentos o proposiciones elementales, sino que ellas mismas son el principio del significado; Moyal-Sharrock considera que

Las [proposiciones] gozne no son proposiciones fundamentales que pasan como necesarios antecedentes intelectuales o representacionales de nuestro pensamiento y actuación. La certeza objetiva no es asunto de proposiciones o intelección –ni una de una actitud teórica– sino que se asimilan a una actitud práctica” (p. 98).

Y poco más adelante lo ilustra con claridad así: “La certeza gozne toma la forma de un espontáneo actuar con la certeza de... incontable número de cosas” (p. 99); esa actitud práctica, esa manera de actuar, categoriza la realidad al hacer que se actúe de determinadas formas admitidas como indudables.

Wittgenstein señala también que tales prácticas conforman todo un “sistema” (2003, §141) en el que las premisas y sus consecuencias “se sostienen mutuamente” (§ 142); Moyal-Sharrock (2004) mantiene que ese sistema de proposiciones gramaticales no hay que entenderlo de forma estrictamente lingüística, como por ejemplo lo hizo Rorty cuando ubicó a Wittgenstein entre los filósofos que buscaban un punto de partida último para el pensamiento en el lenguaje, sobre lo cual la autora citada señala que “Rorty lee seriamente mal a Wittgenstein cuando lo ubica entre aquellos ‘profetas de la ubicuidad del lenguaje’ como Derrida y Foucault” pues “El ‘punto de partida natural del pensamiento’ no está para él [Wittgenstein] en el lenguaje sino en nuestras acciones y reacciones instintivas” (p. 7); sin embargo, estas acciones no hay que entenderlas al modo conductista, pues tienen un contenido proposicional que las ubica en el espacio de las razones, como se verá en su momento. Esto significa que, por ejemplo, las acciones en que se basa la práctica comercial del tendero al comienzo de las Investigaciones Filosóficas ya han sido categorizadas por la manera de actuar concordada por la comunidad, actuaciones como la de ubicar determinadas frutas bajo la etiqueta de ‘manzanas’, o la de entregar determinada cantidad de manzanas a cambio de determinado objeto llamado ‘dinero’, etc.; tales categorías forman el trasfondo de su actuación, pero no necesita hacérselas explícitas cada vez que va a actuar, a menos que alguien –un filósofo, por ejemplo- le exija que dé razón de sus actuaciones, y entonces, sus razones las expresaría en proposiciones no empíricas sino gramaticales.

Tales proposiciones son, entonces, pragmáticas pues expresan formas de actuar, prácticas que se admiten sin dudar y que se usan como reglas de significado; al respecto, Wittgenstein (2003) señala que “Nuestro hablar obtiene su sentido del resto de nuestra actuación” (§ 229), después de su discusión sobre las proposiciones que presenta Moore y que a este le parecen que se les puede dar fundamento probándolas de manera incontrovertible; Moore (1983) afirmó que se podían probar las proposiciones ‘hay objetos externos a nuestras mentes’ porque ‘existen dos manos humanas’ con las proposiciones ‘aquí hay una mano’ y ‘aquí hay otra’ (p. 155-156), acompañándolas con el gesto de levantarlas; respecto a lo cual Wittgenstein observa:

Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; -pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera

una especie de ver por nuestra parte; por el contrario, es nuestra actuación la que yace en el fondo del juego del lenguaje (§ 204).

Asimismo, esa acción como prueba epistemológica u ontológica es innecesaria, está de más, puesto que, como el mismo Moore concede, ya todos, incluso filósofos escépticos, dan por supuesto y admiten *en la práctica* de manera indudable la existencia de objetos materiales, expresada en “un conjunto de proposiciones cuya verdad conozco con toda certeza” (p. 49). Es decir, la acción de Moore puede tener sentido en un contexto en el que se filosofa de determinada manera, desde el enfoque en que se creía que la filosofía era una especie de superciencia que debía demostrar con certeza absoluta la existencia del mundo, que es el punto de partida de Moore, como lo manifiesta en las primeras páginas de su conferencia sobre su *Prueba del Mundo Exterior* (p. 139-140); pero en las acciones y prácticas que se realizan cotidianamente con las manos, tal acción de levantar primero una mano y después la otra buscando demostrar de manera absoluta su existencia no tiene un contexto que le dé sentido. La búsqueda de la certeza absoluta no es práctica, no tiene un uso que le dé sentido.

Otra importante característica de las proposiciones gramaticales es el papel lógico que desempeñan; en *Sobre la Certeza* (2003) Wittgenstein también analiza este papel en las proposiciones de Moore, y que este último presenta como si fueran empíricas y susceptibles de verificación; pero Wittgenstein está en desacuerdo en esto. Una proposición de tal tipo es usada como siendo indudable, y no necesita de verificación; al respecto, Wittgenstein indica que “No se trata de que *Moore* sepa que allí hay una mano, sino de que no le entenderíamos si dijera “Por supuesto que en eso podría equivocarme”. Preguntaríamos: “¿cómo sería un error semejante?” – por ejemplo, ¿qué contaría como el descubrimiento de que se trataba de un error?” (2003, § 32). En términos lógicos, esta situación es la misma que si se dijera que es probable que una regla lógica esté equivocada y se hubiera que verificar si es correcta, pero entonces, como pregunta Wittgenstein, ¿a qué habría de recurrirse para verificar las reglas de la lógica, si es ella misma la que establece las normas de corrección?, y la falta de respuesta muestra, no carencia de conocimientos, sino su mal planteamiento, su falta de sentido. En otras palabras, las proposiciones gramaticales se usan, no para referirse a los hechos y objetos, sino para establecer *los modos* en que hay que usarlas para referirse a los hechos u objetos, y por ello son el objeto del análisis filosófico: “No analizamos un

fenómeno (por ejemplo, el pensar), sino un concepto (por ejemplo, el de pensar), y por tanto la aplicación de una palabra” (2008, § 383).

Por tanto, las proposiciones gramaticales que dicen cómo se deben usar las palabras se dan por sentadas y no se someten a verificación para revisar si las acciones en que ellas se basan son las que deben ser: “¿Por qué no me aseguro, al intentar levantarme de la silla, de que todavía tengo dos pies? No hay un porqué. Simplemente, no lo hago. Así es como actúo” (2003, § 148); así se actúa porque no hay una regla que diga que hay que verificar en cada caso ese supuesto; las reglas sociales mandan normalmente que se salga a la calle con zapatos puestos, y sería absurdo invocar como razón para no hacerlo, el que no se han podido encontrar argumentos incommovibles, indudables, que demuestren que la proposición ‘todavía tengo mis dos pies’ es verdadera. En otras palabras, las prácticas del trasfondo funcionan como reglas lógicas que establecen la manera correcta de realizar acciones, de emplear proposiciones. De esa forma, las creencias y certezas manifiestas en proposiciones gramaticales categorizan la realidad, son procesos de ordenamiento de la realidad: la normativizan; más adelante se verán las importantes significaciones que para la política tiene este papel categorizador de las proposiciones gramaticales.

En resumen, las proposiciones gramaticales son entonces las que se usan como condición de significado de las empíricas, es decir, son las que actúan como criterios que indican cómo se deben emplear éstas últimas; Wittgenstein hace algunas aclaraciones de este tipo de proposición en las *Investigaciones* comparando las expresiones ‘X existe’ y ‘X tiene significado’ con respecto al color rojo: la primera es una expresión metafísica si está basada en la creencia de que hay un algo ubicado en alguna parte –la mente, los sentidos, una cualidad entitativa tal vez- que le da significado a la palabra rojo; pero Wittgenstein señala que esta es una forma confusa de querer decir que la palabra rojo tiene significado, uso: “si <<X existe>> ha de querer decir tanto como: <<X>> tiene significado -entonces no es una proposición que trate de X, sino una proposición sobre nuestro uso lingüístico, a saber, el uso de la palabra <<X>>” (2008, § 58). Las proposiciones gramaticales no se refieren, entonces, a los objetos, los hechos, las cosas, sino a cómo se usan las palabras referidas a objetos, hechos, cosas. Más adelante recurre como ejemplo al concepto de ‘longitud’ para diferenciar entre una proposición

empírica en que este aparece: “<<Esta mesa tiene la misma longitud que la de allí>>”, proposición que puede ser sometida a comprobación para verificar su verdad o falsedad, y la proposición gramatical: “<<Toda vara tiene longitud>>”. Esto quiere tal vez decir: llamamos a algo (o a esto) “<<la longitud de una vara>>” (2008, § 251), proposición que no se somete a comprobación, pues no tendría sentido hacerlo, sino que su papel es el de ser criterio para usar la palabra ‘longitud’.

1.3.3 El espacio de las razones

Como consecuencia de lo anterior, el abandono del enfoque referencialista permitió dejar en evidencia que el orden de la significatividad se encuentra en lo que Sellars llamó el espacio de las razones, es decir, el contexto en el que las actuaciones lingüísticas están reguladas por normas establecidas por las acciones de los hombres y no por leyes físicas o metafísicas de ningún tipo; en efecto, Sellars (1971) señala que si se admite que el conocimiento se basa en un ‘sustrato’ de “episodios no verbales de percatarse (percatarse de que suceda algo, por ejemplo, *de que esto sea verde*), los cuales poseerán una autoridad intrínseca -por así decirlo, darán fe de sí mismos-” (p. 180) entonces el lenguaje en que se expresaría tal conocimiento tendría solo un papel de transmisor o de espejo reflector de ese supuesto conocimiento no verbal; en cada episodio de ‘percatarse’ se daría de inmediato un conocimiento y sería suficiente esa experiencia; pero Sellars coincide con Wittgenstein en señalar que no se puede tener un conocimiento de un acto o hecho específico (‘esto es verde’, por ejemplo) si no se tienen muchos otros conocimientos que apoyen y le den significado a ese conocimiento de percatarse de inmediato de algo, por ejemplo, conocer que la palabra pertenece a la clase de palabras que se refieren a los colores y no a las formas o al peso de las cosas; es decir, un conocimiento así “presupone que se conozcan hechos generales de la forma X es un síntoma fiable de Y” (p. 181) y no presupone que el conocimiento se encuentra en un ‘sustrato’ material; esto lo sintetiza en su tan citada frase: “al caracterizar un episodio o estado como de conocer no estamos dando una descripción empírica de él, sino que lo estamos colocando en el espacio de las razones” (p. 182); al respecto, McDowell (2003) señala que esta afirmación de Sellars se puede extender a toda actuación humana, sea cognoscitiva o de cualquier otro tipo (por ejemplo, a las acciones políticas):

Sellars insiste en que el concepto de conocimiento pertenece a un contexto normativo [...] aunque Sellars hable aquí del conocimiento en particular, con ello solo acentúa una de las aplicaciones de la idea de que nos es necesario un contexto normativo si queremos entender el estar en contacto con el mundo en absoluto, ya sea de un modo cognoscitivo o no" (p. 20).

Por tanto, el espacio de las razones es un espacio normativo, es decir, un contexto creado por las relaciones de justificación que los hombres establecen entre unas y otras proposiciones, y estas relaciones de justificación están reguladas por reglas gramaticales y no por leyes de la naturaleza, pues, como señala McDowell, una relación causal (ley natural) "no puede ejercer la función de una relación de justificación" (p. 126).

Sin embargo, como se acaba de ver, en Wittgenstein la cadena de justificaciones parte de las actuaciones humanas, por lo que el espacio de las razones en Wittgenstein es un espacio pragmático en cuanto que las actuaciones conllevan ya razones, como señala McDowell: "las acciones corporales intencionadas son concreciones de nuestra naturaleza activa dentro de las cuales se hallan involucradas inextricablemente capacidades conceptuales" (p. 151). En *Investigaciones*, Wittgenstein señala este vínculo entre las razones y las acciones: "Una inferencia es la transición a una aserción, por tanto, también a la conducta que corresponde a la aserción. 'Saco las consecuencias' no solo de palabra, sino también con acciones" (§ 486).

De acuerdo con esto, es en las prácticas humanas y no en las teorías en donde se deben buscar los fundamentos de la política y con ellos su comprensión; una perspectiva wittgensteiniana sobre la política se debe enfocar en sus aspectos gramaticales y no en empíricos, históricos, sociológicos, etc.; este enfoque gramatical tiene como efecto que la política sea vista como inmanente y contingente, y no como fundamentada metafísicamente; es decir, no tiene cabida el tradicional enfoque que supone que la teoría debe guiar y fundamentar a la práctica; es, así, en un marco lingüístico-pragmático en el que se puede comprender la política como una actividad estructurante de la comunidad, es decir, de las formas de vida. Con base en las anteriores conceptualizaciones, se señalarán en los siguientes capítulos las implicaciones con respecto a lo que significa el giro lingüístico-pragmático para el estudio filosófico de la política.

1.4 LA RELACIÓN WITTGENSTEIN Y LA POLÍTICA: ENFOQUES EXTERNOS

Esta posibilidad de un enfoque gramatical de la política, que se desarrollará con mayor detalle más adelante, implica una concepción de la política como constituyéndose por las

prácticas en que concuerda la comunidad y a las que les da un uso político. La comunidad no es un agregado de individuos que en determinado momento acuerdan vivir juntos, o que tienen un algo metafísico, ontológico, natural, etc., común, sino que ella se constituye como tal debido a que sus miembros concuerdan en el uso de determinados lenguajes y en la realización de determinadas prácticas en las que siguen reglas de la misma manera; el entrelazamiento de los lenguajes y las prácticas compartidas le da, entonces, unidad y sentido a la comunidad, la mantiene cohesionada y con una imagen que actúa como trasfondo de sentido para las diversas esferas de actuación de sus miembros; por tanto, la política adquiere sus fundamentos y su sentido del trasfondo lingüístico y pragmático de la comunidad, lo cual significa que ella está constituida por un conjunto de prácticas y lenguajes cuyas características se estudiarán más adelante; pero lo que se quiere poner de relieve aquí desde un primer momento es que el marco de comprensión y constitución de la política se encuentra y hay que buscarlo en las prácticas y lenguajes en que la comunidad ha concordado.

La política, concebida así, adquiere sus contenidos y procedimientos específicos de las prácticas y creencias que comparte la comunidad; por tanto, sus procedimientos y los fines y valores que persigue son contextuales y no necesariamente universalizables; esto implica también que no hay algo que sea la forma o el modelo de política correcto, universal y válido para toda comunidad, pues la política no se fundamenta en argumentos o modelos ideales aplicables a las comunidades en general. Sin embargo, las primeras aproximaciones que se hicieron entre el pensamiento de Wittgenstein y la política recorrieron diversos caminos, que se originaron en el trabajo pionero de Hanna Pitkin.

En efecto, desde Pitkin se ha buscado en el pensamiento de Wittgenstein nuevas formas de ver, describir y pensar las realidades políticas de manera distinta a la de los modelos teóricos tradicionales, cuyo abstraccionismo es hoy criticado desde distintos enfoques; al respecto, Robinson (2011) observa que “Las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein hacen transparente hoy el trabajo de teorizar y, atendiendo a esto, es cuestión de aceptar que la política y la vida política son mejor vistas sin el recurso a ideales regulativos como ‘la política’ o imágenes sustitutas tomadas de la Gran Tradición del Pensamiento Político Occidental” (p. 3).

Se le atribuye a Hanna Pitkin (1984) el inicio de los estudios del pensamiento de Wittgenstein en el marco de la filosofía política; en su obra pionera, Pitkin dirigió su atención a la obra de Wittgenstein en el marco de la influencia que estaba ganando cada vez más la filosofía del lenguaje, como ella misma lo señala (p. 12-13), y consideró que este autor puede “brindarnos... una especie de nueva perspectiva” (p. 11) para el estudio de la política. Así, y siendo consciente de que su trabajo era ante todo exploratorio, se propuso “elaborar sugerencias para posibles aplicaciones y no realizar un trabajo completo” (p. 247), aplicando sus análisis a temas como los de justicia, comunidad, individuo, contrato social y el mismo concepto de “lo político”; para tal efecto, los estudió como conceptos que reciben su significado del uso que se haga de ellos en contextos políticos y bajo las reglas implícitas que indican el sentido de ese uso.

En sus análisis, Pitkin asumió el cambio del enfoque dicotómico tradicional del lenguaje como reflejo de los hechos, de los cuales se creía separado, por el modelo wittgensteiniano en el que la palabra recibe su significado de otros conceptos con los que se relaciona en determinado uso y en determinados contextos de acciones y lenguaje; con base en esta perspectiva, Pitkin hizo una amplia exploración de la relación del pensamiento de Wittgenstein con la filosofía política, tocando temas como el análisis de los cambios de significado en algunos conceptos de la filosofía política tanto pasadas como contemporáneas, las características del discurso político, el análisis de conceptos centrales en la filosofía política como los de libertad y justicia, o describiendo en líneas generales cómo sería una filosofía política wittgensteiniana (p. 467- 473).

Así, Pitkin se esforzó por mostrar que conceptos como justicia, política, contrato social, deben estudiarse de acuerdo a los diferentes usos que se hacen de ellos y en las conexiones que dentro de esos usos estos conceptos tienen con otros; este cambio de enfoque lleva a ver la posibilidad de replantear los significados de conceptos básicos en la política como los de acción, acuerdo, comunidad, los cuales ya no se definirían como conceptos teóricos universales, sino que surge la posibilidad de que se consideren conceptos lingüísticos y pragmáticos contextuales; esta perspectiva contextual para la política también permite plantear el estudio filosófico de ella como pluralista, poniendo de relieve que lo que hay son múltiples formas de vivir en común, formas de vida diversas que incluso pueden mantener en su seno maneras heterogéneas de ver la vida y de

vivirla. Esta visión contextual y pluralista de la política se manifiesta hoy en las actuales políticas de la diversidad y la inclusión, las cuales no se dejan reducir a una concepción teórica universalista ni acorralar en el espacio de lo privado.

Sin embargo, esta perspectiva pluralista y contingente acerca de la política no ha sido exclusiva de los estudios wittgensteinianos iniciados por Pitkin; otras corrientes, como las que Marchart reúne bajo la fórmula ‘pensamiento político posfundacional’, también han elaborado una crítica a los fundamentos metafísicos, universalistas y homogeneizadores de los diversos proyectos que se han dado en la filosofía política moderna, y han elaborado su propia propuesta filosófica. Marchart (2009) hizo un análisis del pensamiento de postestructuralistas como Lefort, Nancy y Laclau, buscando las ideas comunes a partir de las cuales realizaron una crítica a la filosofía política moderna, e identificó en ellos lo que llama ‘pensamiento político posfundacional’; Marchart halló que estos pensadores se basan en conceptos heideggerianos como el de *a-bismo* o el de diferencia óntico-ontológica, entre otros, con los que justifican su rechazo a la posibilidad de cualquier fundamento para la política, pero sin caer en un antifundacionalismo nihilista que se autodestruiría; al aplicar estos conceptos a la filosofía política, el posfundacionalismo llega a dos conclusiones; primero, que las diferentes formas de la filosofía política han pretendido “cerrar” ese abismo proponiendo doctrinas políticas determinadas y presentándolas como universales, es decir, como fundamento sólido en qué basar las instituciones sociales, pero en el fondo a lo que llegan es a “hacer política”- como dice Esposito- o a tomar “una decisión política per se” (Marchart, 2009, 17), o sino, a presentar un modelo político específico como si fuera el modelo definitivo, como señala Mouffe (2000, pp. 40-48) en su crítica al liberalismo político de Rawls.

En segundo lugar, basándose en el concepto heideggeriano de la diferencia óntico-ontológica, Marchart plantea que sí es posible fundamentar los hechos políticos, pero ellos no se pueden fundar en sí mismos ni tampoco pueden basarse en un fundamento metafísico sustancial, y solo les queda un “territorio medio, ni suspendidos en lo trascendental ni arraigados en lo empírico” (Beardsworth, 2008, 42), como lo expresa este autor al analizar la interpretación derrideana del concepto de diferencia; con ello, los posfundacionalistas reconocen que los hechos empíricos políticos –ónticos- necesitan una dimensión en la cual fundarse –ontológica-, pero, por lo arriba expuesto, solo les

queda la función que desempeñaba el fundamento metafísico, pero una función vacía, indeterminada, 'abismal'.

Sin embargo, esta creencia en que la dimensión práctica de la política es incapaz de tener significado por sí misma y que debe recibirlo de otra dimensión no empírica, aunque no sustantivamente metafísica, los lleva a postular una supuesta dimensión vacía que queda al abandonar esa sustantividad, vacío al cual le atribuyen ser fuente de significados que por su mismo origen son efímeros, plurales y contingentes; esto los obliga a recurrir a enunciados confusos y contradictorios para referirse a esa dimensión, tales como *abismo sin fondo*, *fundarse sobre la nada*, *abismo que actúa como fundamento* (Marchart, 2009, 16), *fundamento ausente*, ausencia de fundamento como condición de posibilidad de fundamentos presentes (p. 30), *imposibilidad de la sociedad* (p. 181), *afuera constitutivo* (p. 186), etc.

Pero al descartar el que llaman 'plano empírico' como fuente de sentido, el posfundacionalismo, primero, se ciega a toda posibilidad de diferenciar, en el interior del plano de los hechos políticos, a las prácticas políticas empíricas (aquellas cuyo sentido depende de otras) de las prácticas políticas gramaticales (aquellas que son usadas como condición de posibilidad de sentido de las empíricas); en segundo lugar, el posfundacionalismo se ve forzado a buscar más allá de las prácticas políticas, en lo que llaman un *abismo metafísico* o un *afuera constitutivo*, las condiciones del sentido de lo político; y, en tercer lugar, al hacer abstracción del plano de las prácticas políticas, toda esta conceptualización posfundacionalista queda "girando en el vacío", desencarnada, como piezas de una máquina que han sido extraídas de sus lugares y funciones, y el filósofo se pregunta de dónde sacar su sentido, si cree que no está ni en la máquina ni en la pieza misma, y piensa que solo le queda dirigirse a buscarlo en el vacío que rodea a la pieza.

En contraste con lo anterior, la propuesta de Pitkin de usar los hallazgos de Wittgenstein sobre el lenguaje permite recurrir a un arsenal de herramientas y análisis que ayudan a evitar caer en confusiones conceptuales, y, por otro lado, sirven para realizar análisis gramaticales de la política en una comunidad. Siguiendo la senda abierta por Pitkin, intérpretes posteriores se ocuparon de ampliar este campo de estudio; así, esta senda se desarrolló en varias líneas de reflexión: una ha sido la investigación sobre el propio

pensamiento político de Wittgenstein, línea en la que se ha buscado constatar supuestas convicciones políticas en sus opiniones y actitudes, y cuya expresión filosófica se ha dado por sentado que se extiende a sus obras, generalmente en el marco de la doctrina conservadora; otros estudios han buscado ‘instrumentalizar’ algunos de sus conceptos para enriquecer teorías o propuestas políticas, o estudiar temas específicos de filosofía política como los de justicia, derechos humanos o los de género; tales estudios han procurado extraer del corpus de la obra wittgensteiniana algunos conceptos para hacerlos encajar en contextos de filosofía política y enriquecer su argumentación, con riesgos de interpretaciones equívocas; y otro campo de estudio es el que ha asumido el enfoque wittgensteiniano como método para analizar el discurso y los conceptos de la política, sus significados y variaciones históricas y semánticas; a continuación, se hará un breve repaso de estos enfoques y se señalarán sus limitaciones.

1.4.1 Atribución de doctrinas políticas a su pensamiento y a su obra.

Para justificar la tesis de que Wittgenstein fue un filósofo de pensamiento conservador, se recurre a las semejanzas que sus ideas tienen con las que del mismo exponen Mannheim y conservadores como Oakeshott o Burke, tal y como hacen Nyiri y Bloor, por ejemplo; y es que, en un primer momento, tales semejanzas saltan a la vista con un peso que pareciera ser el de la evidencia; ellas se centran en el tratamiento que tales autores hacen de ideas como teoría, práctica, tradición, costumbres, reglas, y que son conceptos importantes en el segundo Wittgenstein. Bloor (1983) afirma que “Wittgenstein fue un ‘pensador conservador’ en el sentido dado a estas palabras por Karl Mannheim” (p. 160) pero no dice cuál es ese sentido, pues su propósito es dar una explicación filosófica y no sociológica –aunque algunos términos sociológicos se prolongan en su exposición filosófica–; sin embargo, la autoridad de su voz obliga a tomar en serio esa atribución. Mannheim (1963) en su texto *El pensamiento conservador* –que es al que se refiere Bloor– lo caracteriza, primero, sosteniendo que los individuos pertenecen a determinadas agrupaciones sociales, las cuales poseen un “estilo de pensamiento” o una “configuración estructural” que es propia de cada una, y que consiste en las maneras en que “usan diferentes tipos y categorías de pensamiento” (p. 85); en segundo lugar, afirma que ese estilo de pensamiento es una “estructura objetiva” (p. 108) y la experiencia de los

individuos es determinada por el estilo propio de su grupo social, quienes se conducen de acuerdo a esa estructura de pensamiento (p. 109-110).

Entonces, según esto, liberalismo y conservatismo se originaron en factores históricos y sociales que crearon las circunstancias propicias para ello; así, el pensamiento ilustrado y racionalista, propio del liberalismo, surgió, según el autor, con la aparición de la burguesía: “En cuanto al factor sociológico que explica el nacimiento de ese racionalismo consecuente [el Ilustrado], sin duda es correcta la opinión común de que es el nacimiento de la burguesía capitalista” (p. 98); mientras que el conservatismo era propio de los campesinos, la pequeña burguesía y la nobleza (p. 99). Según Mannheim, el conservatismo reaccionó contra el pensamiento ilustrado moderno que pretendía dejar atrás las tradiciones y los compromisos religiosos que conllevaba; así, “se apoderó de los modos de vida sumergidos, los sacó del olvido, los elaboró y desarrolló con deliberación, y finalmente los opuso al modo racionalista del pensamiento” (p. 100). El pensamiento conservador, en este sentido, se interesa por “la acción inmediata, por los detalles concretos cambiantes, y en consecuencia no se preocupa por la estructura del mundo en que vive” (p. 116) y por eso rechaza la teoría porque ella “solo se interesa en los aspectos generales de los objetos y solo aprecia en el hombre lo que ‘generaliza’, es decir, lo que lo socializa, es decir, la Razón” (p. 97). Algunos de estos últimos rasgos –la acción, lo concreto, el rechazo a las generalizaciones teóricas- parecieran ser las razones por las cuales Bloor cree que Wittgenstein fue conservador en el sentido en que lo caracteriza Mannheim.

Oakeshott, igualmente, en textos recogidos en *El racionalismo en política y otros ensayos* (2001) critica la racionalidad moderna por basarse en una noción de teoría antes que en una perspectiva práctica, es decir, por darle prioridad al uso de conceptos abstractos y universales (p. 58), a la teoría general y a la idea de progreso e innovación (p. 24), por encima del conocimiento acumulado en la tradición, en la práctica social y política condensada en las costumbres y creencias establecidas a lo largo de siglos, las cuales son para Oakeshott el verdadero depósito del saber político (p. 65). Señala que el racionalismo teórico oculta una ideología que favorece a “las clases sociales nuevas y políticamente inexpertas” (p. 43) que han pretendido remplazar al “gobernante hereditario bien establecido, educado en una tradición y heredero de una larga experiencia familiar”

(p. 42), ideología que ese racionalismo pretende universalizar presentándola como el “sueño” teórico para mejorar la condición humana (p. 393).

Burke tuvo posiciones semejantes a las de Oakeshott respecto a la teoría y la tradición en política; al respecto, Touchard (1983) señala que “nadie insistió más que él en la idea de que razón y teoría no son referencias válidas para la vida de las sociedades, de que la Historia es menos asunto de ‘especulaciones’... que de un largo depósito de tradiciones, de prudencia, de moral incorporada en los usos y en las ‘civilizaciones’” (p. 373). Para Burke (1984), principios políticos como por ejemplo los de libertad y legitimidad derivan su sentido de las circunstancias que los rodean y de los usos y costumbres que los constituyeron, y no de teorías o especulaciones metafísicas generales; así, al comparar el significado de la libertad en Inglaterra con el que surgió en la Revolución Francesa, afirma que “no puedo adelantarme y elogiar o censurar nada que se refiera a los actos y preocupaciones humanas a primera vista de su objeto, despojados de toda relación, en la plena desnudez y soledad de la abstracción metafísica. Son las circunstancias (que para algunos caballeros no cuentan) las que, al distinguir su color y discernir sus efectos, dan realidad a todo principio político. Son las circunstancias las que hacen que cualquier plan político o civil sea beneficiosos para la humanidad” (p. 46); mientras que ‘la libertad en abstracto’ se prestaría para justificar incluso el comportamiento de los locos, bandidos y asesinos que se evaden de sus celdas y recuperan la ‘libertad’, dice seguidamente.

Para Burke, los criterios y valores políticos que deben guiar a todo gobierno han de fundamentarse en la riqueza acumulada por la tradición, cuya permanencia es fuente de legitimidad del poder político, y las revoluciones -paradójicamente- deben hacerse para mantener dicha tradición, no para cambiarla, según interpreta lo ocurrido en la llamada Gloriosa Revolución inglesa: “La Revolución se hizo para mantener nuestros *antiguos* e indiscutibles derechos y libertades y esa *antigua* constitución del gobierno que es la única seguridad de nuestro derecho y nuestras libertad” (p. 66), y rechazó la idea de revoluciones políticas o contratos libres y voluntarios entre individuos para fundar un Estado, como se propuso en la Revolución Francesa; así, en oposición al valor que le otorga a la tradición, Burke hace “hincapié en los males morales y políticos que se derivan de la intrusión de la teoría en la práctica política” (Mansfield, 1993, 648), lo cual quedó

demostrado según Burke en las consecuencias sangrientas de la Revolución Francesa (p. 72- 75).

Así sus críticas a toda concepción teórica en política pareciera asemejarse a la de Wittgenstein en el lenguaje; Mansfield la resume con precisión: la teoría generaliza a partir de casos particulares colocando a estos en segundo plano; cree que los hechos son predecibles, simplifica la realidad al pasar por alto las particularidades, lo accidental, lo fortuito; plantea ideas y propuestas intemporales, y se basa en especulaciones ‘privadas’, es decir, hechas por individuos o grupos y no por la comunidad (p. 649-650). Es sabido que Wittgenstein igualmente rechaza toda teorización (2008, §109, §126-128), considera que el sentido viene dado por las prácticas lingüísticas y estas son costumbres, usos, instituciones (2008, §199); además, la teoría suprime diferencias y casos específicos que pueden ser importantes y asume una “actitud despectiva hacia el caso particular” (2007a, p. 47). Tras estas aparentes semejanzas, se encuentran sin embargo diferencias tan profundas que hacen dudar qué tan válido sea basarse en ellas para justificar unas presuntas convicciones políticas en Wittgenstein y en su obra. Burke le dedicó aproximadamente 30 años de su vida a las actividades políticas, y Oakeshott fue un docente que investigó en filosofía política durante las dos décadas siguientes a la Postguerra; ambos fueron fervientes defensores del conservatismo y elaboraron a lo largo de su carrera argumentos para analizar, exponer y defender este pensamiento político, mientras que Wittgenstein nunca se dedicó ni a actividades políticas ni a reflexionar críticamente sobre ella ni mucho menos a escribir sobre esta forma de pensamiento político.

Esto muestra una diferencia de fondo con Wittgenstein, que consiste en que Burke y Oakeshott *toman partido* por sus convicciones conservadoras a la vez que critican y atacan otras convicciones políticas como las liberales o marxistas, y lo hacen defendiendo la tradición, las costumbres, las reglas consuetudinarias que rigen a las sociedades; destacaron el saber político que hay en estas, el orden y la estabilidad que le dan a la sociedad; Oakeshott incluso intenta mostrarlas como valores perennes argumentando que la preservación de la forma de vida que la tradición y sus reglas permiten, son parte de una disposición “profundamente arraigada en lo que se llama la <<naturaleza humana>>” (p. 381) y más adelante aclara que “Por supuesto, quienes

interpretan en esta forma la “naturaleza humana” convienen en que esta disposición no existe por sí sola; solo sostienen que es una propensión muy fuerte, quizá la más fuerte de todas las propensiones humanas”.

A diferencia de ellos, Wittgenstein, ante la tradición, las costumbres y las reglas que sustentan el tejido de una comunidad, asume una actitud descriptiva, crítica, pues su pretensión es la de ver con claridad su funcionamiento, la manera como le dan estructura y sentido a una forma de vida; para esto, analiza y toma distancia frente a las prácticas lingüísticas, y estudia el papel que juegan la tradición, las reglas, etc. Sin embargo, en ningún momento toma partido a favor o en contra de ellas, ni las sobrevalora ni las condena, pues, señala en algún momento, tomar partido implica el compromiso de renunciar a examinar críticamente aquellas ideas, creencias o prácticas por las que precisamente se tome partido, como se lo planteó a Rhees en la conversación que tuvieron sobre lo que significa para la libertad de pensamiento el hacerse miembro de un partido político: “cuando uno es miembro del partido tiene que estar preparado para actuar y hablar conforme el partido lo ha decidido [...] En cambio, al hacer filosofía uno tiene que estar constantemente preparado para cambiar la dirección en que se avanza” (Rhees, 1989, 323), y finaliza con una observación que caracteriza su manera de trabajar en filosofía y que es difícil de hacer encajar en un pensamiento conservador: “se tiene que ser capaz de abandonar las ideas centrales que parecían las más importantes si es que uno desea poder seguir pensando” (p. 323)

Y otra diferencia fundamental tiene que ver con el papel que le asignan en sus discursos a la filosofía; según lo anterior, Burke y Oakeshott hacen política con la filosofía –como diría Esposito- al tomar partido por determinada doctrina, renunciando de esa manera a un análisis filosófico de la política misma y más bien asumiendo una defensa metafísica de una doctrina política particular; su postura filosófica se puede caracterizar con las palabras de Mannheim (1963): “en cualquier clase de filosofía están implícitos cierta norma de acción y un punto de vista definido sobre el mundo” (p. 95), es decir, la concepción de que la filosofía explica y defiende lo que considera la norma de acción correcta; pero defender una forma de vida política específica significa que no se la examina hasta sus fundamentos sino que estos se aceptan de manera incuestionada, ‘ciega’, como si fueran naturales (por ejemplo, como hace Oakeshott, como si fueran

parte de la naturaleza humana), y no hubieran sido establecidos por las contingentes prácticas humanas; su filosofía política tiene la forma de una doctrina política justificada filosóficamente, es decir, racionalmente, teóricamente, cayendo en lo mismo que le critican a otras doctrinas políticas; entonces, con su filosofía política hacen más política que filosofía, y la filosofía es puesta al servicio de la defensa de determinada concepción de lo político, con lo que su capacidad crítica pierde independencia.

Nyiri (1982) y Gellner (1998) también defendieron la relación de Wittgenstein con el conservatismo; en su breve ensayo, Nyiri comienza planteando su marco de interpretación, el cual está compuesto por unas ideas centrales: el conservatismo tiene tres ámbitos ontológicos distintos, la conciencia del sujeto, el ámbito teórico y el político, y ellos están jerarquizados, siendo la conciencia subjetiva el fundamento de los otros dos; el orden de la investigación, por tanto, desde este esquema conceptual, bosqueja la formación de la subjetividad política de Wittgenstein, pasa a explicar su conexión con la dimensión teórica en las obras de pensadores conservadores de su momento, y finalmente explica su manifestación a nivel filosófico en sus obras. Así, Nyiri arguyó que Wittgenstein se formó como pensador conservador debido a elementos presentes en el contexto en que vivió, a los libros que leyó y a aquellos autores conservadores que dominaban la escena cultural de su época en Viena; para explicar la formación de la conciencia política que le atribuye a Wittgenstein, Nyiri, al igual que Gellner, selecciona aquellos testimonios, registros de conversaciones, anécdotas y acontecimientos en la vida de aquel y en su mundo cultural que se pueden conectar con el marco conceptual con el que pretende demostrar su conservatismo, dejando de lado o sin mencionar otros que incluso podrían contradecir su tesis; ambos tomaron diversos rasgos de la vida de Wittgenstein como, por ejemplo, la observación de Engelmann acerca de los comentarios que hacían sus compañeros por su tendencia al autoritarismo, la supuesta situación afectiva de desarraigo entre los soldados después de la Gran Guerra y que -Nyiri concluye- debió afectar también a Wittgenstein, su viaje a Rusia motivado por las lecturas de Tolstoi y Dostoievski, las cuales conectan con observaciones sobre el 'espíritu de la época', creando la apariencia de que estos rasgos, dispersos y desconectados, estaban integrados en el pensamiento de Wittgenstein formando un sistema de creencias y convicciones que constituirían supuestamente el marco de su mentalidad política.

Pero estos rasgos escogidos por Nyiri como ‘pruebas’ de su pensamiento conservador se refieren a hechos de la vida de Wittgenstein que pertenecen a prácticas de la vida cotidiana en que se siguen las reglas ‘ciegamente’; en este contexto, tales rasgos se relacionaban más bien con las prácticas de una rígida educación moral basada en los estrictos prejuicios de su clase social, para la cual los valores de “honestidad, dignidad y sacrificio absolutos” (McGuinness, 1991, 23) eran criterios incuestionables en la dirección de su vida y se expresaban en sus actitudes y juicios categóricos hacia el mundo cuando este no encajaba en ellos.

Siguiendo su esquema interpretativo, Nyiri pasa a buscar el conservatismo en la obra de Wittgenstein con base en tres conceptos: *seguir reglas, acuerdos y formas de vida*; el primero es un concepto que para Nyiri muestra tanto el conservatismo de Wittgenstein como el de las sociedades en general; seguidamente, ubica el seguir reglas en el corazón de los acuerdos sociales, señalando que son acuerdos en la conducta, en la manera de actuar, los cuales tienen un rol fundacionalista de la forma de vida en la que se suceden, pues se basan en el “modo de actuar común de la humanidad” (Nyiri, 1982, 58) sacando esta cita de su contexto, en el que, precisamente, Wittgenstein plantea que sí es posible la comprensión entre miembros de culturas completamente distintas. Nyiri no hace un análisis de las descripciones que emplea Wittgenstein con las que conecta esta noción a otras que la sustentan, como las de contingencia, variabilidad e indeterminación (como aparece entre otros lugares, por ejemplo, en *Sobre la Certeza*: §§95, 96, 97, 98 o en las *Investigaciones Filosóficas* §198-206), que forman la trama de conexiones que le dan significado a seguir una regla, sino que escoge aquellas que sí encajan con su tesis, como las de costumbre o institución (Nyiri, 1982, 58).

Así, Nyiri crea la sensación de que fue el mismo Wittgenstein el que conectó estos rasgos dispersos y los integró con estos últimos conceptos en un sistema de ideas que constituiría su conservatismo político, y por eso afirma que “me parece que ya en el *Tractatus* esta actitud ha llegado a cristalizarse en un tipo de teoría conservadora” (p. 49). De aquí Nyiri saca sus conclusiones a partir de su propio marco conceptual, pero se las atribuye a Wittgenstein: las formas de vida no pueden ser ni criticadas ni trascendidas por sus propios conceptos: “Todo criticismo presupone una forma de vida, es decir, una tradición de acuerdos; todo juicio está necesariamente incrustado en tradiciones. Es por

eso por lo que las tradiciones no pueden ser juzgadas” (p. 59); la forma de ser de los individuos está determinada por la forma de vida en que viven, etc.

Con ese mismo marco interpretativo, Gellner (1998) reduce la forma de vida vienesa a la supuesta polarización entre un liberalismo universal e individualista, y un nacionalismo cerrado en sí mismo; de igual manera, para Gellner la cultura es el fundamento y el marco de sentido que moldea y determina las creencias, convicciones y actos de los individuos; su forma de ver el mundo, de sentir y de vivir y, por tanto, de darle sentido a la realidad, deriva en última instancia de la cultura a la que se pertenece (p. 150). Así, Gellner le atribuye a la cultura poder para moldear “inconscientemente” a sus miembros: “La omnipresencia de esta antítesis supuso que muchos hombres simplemente asumieran, sin pensarlo conscientemente, que estas dos alternativas eran las únicas salidas posibles de los seres humanos ¿Qué otra podría haber?” (1998, 92).

En su interpretación, Gellner conecta el concepto tractariano de ‘proposiciones elementales’ con el de ‘individuo’ (lo individual es elemental) a través de su visión “del conocimiento, del pensamiento, del lenguaje y del mundo, individualista, universalista y atomista” (Gellner, 1998, 100), y por tanto de un individuo aislado del mundo, de la cultura y de los demás: “...el *Tractatus* parece ser un trabajo autista en el que simplemente no hay otros” (1998, 121); y este concepto de individuo lo conecta con el de *individuo liberal moderno y universal* predicado por la Ilustración, atribuyéndoselo a Wittgenstein como un supuesto subyacente a su pensamiento:

La ceguera ante la diversidad cultural y su importancia, el sobrepuesto individualismo y universalismo tan característico de la Ilustración y tan apreciado por el liberalismo, que perpetuó y desarrolló sus ideas, permaneció como su incuestionada asunción. Todavía estamos tratando, incluso en su ánimo místico, con el vienés haut bourgeois liberal... (1998, 125)

Y el concepto de liberalismo burgués lo conecta con la situación sociopolítica del imperio austrohúngaro que Gellner reduce a la supuesta polarización entre un liberalismo cosmopolita, universal e individualista, y un nacionalismo colectivista y cerrado en sí mismo: “La gran confrontación *ideológica* se dio entre la cerrada comunidad acogedora y la abierta y helada sociedad individualista” (1998, 90).

Pero en el *Tractatus* la noción de *proposiciones elementales* no tiene ningún matiz que le dé una connotación antropológica que la conecte con la noción de *individuo*; esa noción

es estrictamente lógica y Wittgenstein la caracteriza con precisión en los párrafos 4.22: “la proposición elemental consta de nombres. Es una trama, una concatenación de nombres” y 4.24: “Los nombres son los símbolos simples”.

En Gellner, su marco conceptual lo llevó igualmente a interpretar la segunda etapa de Wittgenstein como un pensamiento moldeado por las doctrinas nacionalistas y populistas que constituían el otro polo político dominante en Austria. Así, conceptos como los de forma de vida o juegos de lenguaje son interpretados en clave nacionalista y populista, como conceptos que se refieren a las tesis conservadoras con su énfasis en el sentido de comunidad cerrada, autónoma, que se da sus propias normas y no es posible juzgarla válidamente desde otros ámbitos externos a ella; pero conexiones de este tipo son las que crean ese género de confusiones que Wittgenstein insistió en que se deben clarificar y que en este caso pueden conducir a caer en el error de aceptar como válida la equivalencia entre una ideología política y unos conceptos lógicos.

Bloor (1983) también atribuye a Wittgenstein un pensamiento conservador, aunque, a diferencia de Gellner y Nyiri, no recurre a un marco interpretativo sociológico o biográfico, sino a uno más abstracto; sin embargo, también asumió un marco externo al pensamiento de Wittgenstein, cuyos conceptos pasan a ser adaptados al cuadro conceptual que elabora Bloor. En este cuadro, Bloor plantea tres modelos para concebir la realidad y los ubica en una vertical: en el polo “superior” están las concepciones monistas que reducen la materia ‘pasiva’ al espíritu ‘activo’ elevándola hacia él; en estas, se le da prioridad a conceptos como Espíritu, Idea, Mente, etc.; en el polo inferior Bloor ubica las doctrinas que ‘rebajan’ el espíritu a la materia y cuyos conceptos son Cuerpo, Concreto, Prácticas, etc.; y en medio una ambivalencia conceptual, de la cual no hace ningún comentario (p. 165-168).

Bloor (1997, ix), toma partido por el monismo espiritualista en el que va a incluir también a Wittgenstein. Así, reintroduce las categorías de lo concreto y corporal, etc., en el plano espiritual ‘elevándolas’ y atribuyéndole la realización de ese movimiento a Wittgenstein; según Bloor (1983), Wittgenstein no redujo el concepto de alma al de cuerpo, sino que hizo a este último parte de las “categorías en lo alto de la jerarquía espíritu-materia” (p. 167) porque “las hace colapsar implícitamente hacia arriba, no hacia abajo” (p. 167). Así, las prioridades que Bloor señala: “la vida por sobre la razón, la práctica sobre la norma y

el ser sobre el pensamiento” (p. 162), por lo común consideradas contingentes, pasan a ocupar el polo ‘superior’ de la Trascendencia. Esta ‘elevación’ del enfoque inmanentista del segundo Wittgenstein hasta trascendentalizarlo, le permite a Bloor dar a conceptos como *forma de vida*, *juegos de lenguaje*, *seguir reglas* el papel de fundamentos metafísicos, más allá de toda influencia externa, como hicieron Gellner o Nyiri. Sin embargo, la trascendentalización de conceptos relacionados con la vida (la acción, la ética, la religión) ocurre en el *Tractatus* y no en las *Investigaciones*, pues en estas Wittgenstein abandona el esquema trascendental heredado de Kant a través de Schopenhauer, y concibe las formas de vida como lo que está ahí, constituido por la gramática del lenguaje y la acción, como se verá en el tercer capítulo.

1.4.2 Instrumentalización de su pensamiento.

Robinson (2011) llama ‘instrumentalista’ a la forma en que algunos filósofos se sirven de conceptos wittgensteinianos para sustentar sus propias tesis o explicar con ellos temas de la filosofía política tradicional. Al respecto, considera que

...hay dos grandes obstáculos para incorporar a Wittgenstein en la teoría política: su declarada antipatía hacia la teoría y la ausencia de interés en la política en el cuerpo de sus escritos. A pesar de estas barreras, un número de teóricos de la política han sentido que Wittgenstein tiene algo importante que ofrecer para su empresa y buscaron implementar sus ideas sobre el significado, los juegos de lenguaje, las formas de vida, el carácter del lenguaje... (p. 134).

De acuerdo con esto, en el pensamiento de Wittgenstein se ha tendido a seleccionar nociones con las que se puedan sustentar o enriquecer tesis de doctrinas políticas en concordancia con las tesis políticas del intérprete que lo haga; al respecto, Moore (2004) cree que “La cuestión de la relación entre estabilidad y contingencia en nuestra forma de vida es últimamente el tema detrás de los debates sobre las implicaciones políticas de la filosofía de Wittgenstein” (p. 674). Moore describe esto arguyendo que “Quienes leen a Wittgenstein como un conservador lo ven como enfatizando la estabilidad, mientras que quienes lo leen como un liberal, radical o escéptico lo ven como enfatizando la contingencia” (p. 12); es acertada la forma en que Moore establece la relación con las interpretaciones liberales o conservadoras de la obra de Wittgenstein de acuerdo al énfasis con que se lo lea, porque muestra que ellas son efecto de adaptar su pensamiento a determinadas doctrinas políticas, con las que se genera la posibilidad de establecer, como lo llamó Crary (2001), un “right-wing Wittgenstein” y un “left-wing Wittgenstein”

(p. 119). Estas expresiones -izquierda y derecha- no son de Wittgenstein sino heredadas de la revolución francesa y trasladadas luego por la crítica a los jóvenes hegelianos para caracterizar la forma en que interpretaron la herencia del pensador alemán; y pareciera suceder mismo con las interpretaciones políticas de la obra wittgensteiniana que, como señala Moore, se ubican en alguno de los polos de acuerdo con el énfasis interpretativo que adopte el crítico, pero que es errado atribuir a Wittgenstein.

Así, por un lado, conceptos como juegos de lenguaje, formas de vida o seguir reglas, extraídos de su propio contexto, se han interpretado como la expresión de un pensamiento quietista y acrítico que justifica la permanencia y la inmovilidad, la imposibilidad del cambio en las estructuras políticas y sociales de una comunidad, imposibilidad debida a que formas de vida o juegos de lenguaje, etc. se interpretan como cerrados en sí mismos, inconmensurables con otras realidades exteriores a ellos, inaccesibles a críticas o valoraciones externas, tal y como hicieron Gellner, Nyiri y Bloor. Por otro lado, las mismas ideas, interpretadas desde la multiplicidad y la contingencia, se han usado para defender el pluralismo social y cultural, la diversidad de creencias y las diferentes concepciones de la vida, junto con la posibilidad de transformación y progreso, aunque ya no en el sentido universalista ilustrado sino en un sentido pluralista. Es el caso de Chantal Mouffe (2012), quien considera que “un enfoque basado en Wittgenstein puede proporcionarnos una alternativa al enfoque racionalista” (p. 75) de carácter universalista que proponen Habermas o Rawls, entre otros, enfoque con el cual “deberemos reconocer y valorar la diversidad de formas en que puede jugarse el <juego democrático>, abandonando el intento de reducir esta diversidad a un modelo uniforme de ciudadanía” (p. 87); tal enfoque es usado por Mouffe para sustentar su proyecto político del “pluralismo agonista” democrático (p. 88), el cual no es una teoría política elaborada en el interior de la filosofía de Wittgenstein, como ella misma reconoce al comienzo del capítulo: “mi intención no consiste ni en extraer una teoría política de Wittgenstein ni tratar de elaborarla basándome en sus escritos” (p. 75) sino que su intención fue usarlo para sustentar su propio proyecto de filosofía política.

Sin embargo, Mouffe no aclara el sentido de su inspiración en Wittgenstein, es decir, de la aplicación de sus ideas, y en su teoría hay “momentos no-wittgensteinianos” como dice Robinson (2011), quien le hace precisamente una crítica de fondo al cuestionar si esta

autora no está cayendo en la tentación de generalizar y buscar fundamentos, a pesar del reconocimiento que hace de las tesis contingenciales y desfundamentadoras de Wittgenstein. Mouffe parece insistir en la necesidad de buscarle fundamentos últimos a ese agonismo contingente y pluralista que propone, y cree hallarlos en la que considera la disposición ontológica fundamental de “lo político” que se refiere a “la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas” (Mouffe, 1999, 14), una característica que es esencial en las comunidades, pues según Mouffe “La vida política nunca podrá prescindir del antagonismo, pues atañe a la acción pública y a la formación de identidades colectivas” (1999, 16); y Robinson la cuestiona: “<<lo político>> es presentado como ontológicamente previo, autónomo, esencial y universal. ¿Está entonces Mouffe ofreciendo otra teoría política racionalista y universalista?” (Robinson, 2011, 5). Así, la concepción contingencial de Wittgenstein se ve forzosamente adaptada a una teoría universalista de la política con la que más bien riñe. Robinson considera “inadecuadas” (p. 134) tales interpretaciones, pues en el fondo no es de la comprensión y expansión de la conceptualización wittgensteiniana de lo que ellas tratan, sino de su instrumentalización para sostener doctrinas externas a su pensamiento: “...persiste la fuerte tendencia entre los teóricos de usar a Wittgenstein en servicio de algún objetivo u orientación teórica” (p. 3) adaptándolo a concepciones que divergen del enfoque descriptivo de Wittgenstein.

1.4.3 Uso de sus ideas para el análisis del discurso político.

El uso del pensamiento de Wittgenstein para analizar el discurso político ha contribuido a caracterizar la naturaleza de los conceptos políticos, los factores que influyen en la definición de sus significados, de cómo ha sido su papel en la historia, y a situarlos frente a los de la ciencia. Así, se ha partido de la tesis inspirada en Wittgenstein, de que la política es una actividad tanto práctica como lingüística, rechazando explícitamente que ella y el lenguaje sean dos hechos de naturaleza distinta, como se asumió implícitamente durante mucho tiempo cuando se creía que su relación consistía en que el lenguaje ‘refleja’ los hechos y trasmite su veracidad:

El mundo social y político está conceptual y comunicativamente constituido o, más precisamente, preconstituido... Quiénes y qué somos, cómo organizamos y clasificamos y pensamos nuestro mundo -y cómo actuamos en él- está profundamente delimitado por los recursos argumentativos y retóricos de nuestro lenguaje. (Ball, Farr, Hanson, 1989, 2).

Como se ve, en esta cita se asume el enfoque del pensamiento wittgensteiniano de la realidad como conformada lingüísticamente; Connolly, por ejemplo, estudia en su conocido trabajo *The Terms of political discourse* (1983) de manera wittgensteiniana los conceptos políticos y describe algunas características propias de ellos, como su no-cientificismo, su normatividad, su carácter de estar latente o actualmente en situación de disputa, y su misma naturaleza política, el que ellos mismos son políticos. Connolly demuestra que estos conceptos no son correctamente comprendidos desde dicotomías como la de hechos-valores; ellos están constituidos como grupos de conceptos relacionados unos con otros inferencialmente, por lo que no es buscando descomponerlos en presuntos 'elementos últimos' como se llegan a entender: "cada uno de ellos tiene complejas conexiones con una serie de otros conceptos que deben ser entendidos antes de que este pueda ser usado apropiadamente" (p. 16); su comprensión depende de identificar con qué otros conceptos están relacionados, y del uso que se les da en la comunidad que se estudia; además, son conceptos 'flexibles', es decir, las conexiones inferenciales de unos con otros no son de una necesidad lógica rígida, sino que reflejan los compromisos de los grupos sociales.

Esto último significa que no se les puede considerar como conceptos objetivos que se refieren a hechos observables, medibles, neutros, pues ellos poseen una carga valorativa que le viene dada por los intereses, expectativas, convicciones, propósitos, del grupo social que los usa: son conceptos a la vez descriptivos y valorativos; no se usan como si estuvieran en un "punto de vista universal" al cual pudiera acceder cualquiera con solo seguir los pasos racionales apropiados, sino que están encarnados en los propósitos, intereses y fines en que concuerda un grupo social; así, describir una situación con ellos es "caracterizar una situación desde el punto de vista de ciertos intereses, propósitos o estándares" (Connolly, 1983, 23).

Otro rasgo importante que halló Connolly con el análisis wittgensteiniano del discurso político es que estos conceptos no son neutros, pues al encarnar diferentes formas de concebir los valores, fines y reglas para la vida en común, son ya políticos al recoger en su interior dichas valoraciones; y esta misma característica es la que los hace estar de manera latente o presente en constante disputa política por sus contenidos, pues el pluralismo de puntos de vista de una comunidad política significa pluralidad en sus

intereses, convicciones, prácticas y argumentaciones en torno a determinados conceptos: libertad, forma de gobierno, democracia, etc.

Estos análisis le permitieron a Connolly plantear que tales conceptos no solo conllevan compromisos inferenciales de unos con otros sino también implican compromisos éticos y políticos, pues argumentar a favor o en contra de un concepto político es estar comprometido con la defensa o el rechazo de las valoraciones, propósitos o fines que este conlleve, como señaló Brandom: “cualquiera que se compromete con las premisas de estas inferencias, se compromete con las conclusiones” (Brandom, 2005, 263), afirma a propósito de los encadenamientos inferenciales en que está inserta toda aserción.

Las conclusiones a que llevan los análisis de Connolly son, entonces, que no es posible hacer juicios políticos desde un punto de vista neutro, universal y objetivo que se pueda llamar algo así como “el punto de vista del acto descriptivo” (Connolly, 1983, 23) sino que ellos se hacen ya desde puntos de vista políticos concretos, encarnados en una comunidad o grupo social significativo; conceptos como individuo, Derechos Humanos, libertad, igualdad, democracia, son conceptos políticos debatibles en cuanto que los grupos sociales difieren en sus criterios para aplicarlos y, por tanto, en su significado, en los compromisos que conllevan, en qué incluyen o qué excluyen con su aplicación, etc.

Igualmente, Muñoz Sánchez ha explorado la relación de Wittgenstein con la política en varios artículos, y en Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público. Un camino de semántica a la política (2009); en este trabajo Muñoz se propuso “establecer la relevancia del análisis conceptual -gramatical, en sentido wittgensteiniano- para el discurso político y, con ello, para un acercamiento a las formas de vida política” (p. 5) y más adelante define lo que entiende por términos del discurso político: el vocabulario usado en política, los criterios que permiten distinguirlos como políticos y los juicios establecidos de acuerdo con tales criterios (p. 152).

Muñoz Sánchez enmarca su análisis del discurso político en una perspectiva epistemológica amplia en la que critica lo que llama los mitos de la Modernidad que sirvieron de base a la filosofía política moderna: el Mito de lo Dado, el del Espacio Interior y el del Fundamento; describe cómo estos mitos se basaron en una idea del lenguaje como representación o espejo de la realidad y así condicionaron el pensamiento político de Hobbes y con él, el de la filosofía política moderna, y los desmonta a partir de las

críticas que a ellos hicieron Heidegger, Taylor y el mismo Wittgenstein; esto le permite exponer, en contraste, la idea basada en Wittgenstein del lenguaje como articulador de la realidad. Lo anterior lo encuadra en el estudio de las características de los conceptos esencialmente debatibles en el ámbito de la política, siguiendo la ruta marcada por Gallie y Connolly, sumado a la consideración de la normatividad del lenguaje político; aplicando el pensamiento de Wittgenstein, describe a estos conceptos como aquellos a los que se les aplican diversos criterios de uso (p. 156), su significado se constituye en el debate público y los considera como condición de posibilidad del discurso político mismo, pues “no derivan de la experiencia sino que la articulan” (p. 162); en este sentido, tales conceptos actúan como proposiciones-gozne, pues en ellos “lo relevante, en el ámbito semántico, no es su contenido informativo, digamos descriptivo, sino que determinan los márgenes de sentido de ciertos juegos de lenguaje, los relacionados con la acción en el espacio público, en el interior de una forma de vida” (p. 162), y este papel para encauzar el sentido de las acciones políticas es lo que constituye su carácter articulador: hacen encajar entre sí los conceptos y las acciones, de tal forma que la comunidad adquiere una configuración política determinada.

Sin embargo, este análisis del discurso político con base en Wittgenstein -que proponen Gallie, Connolly y Muñoz Sánchez- hay que diferenciarlo del análisis del discurso realizado por ejemplo por Van Dijk (1997) en cuanto que el primero es un análisis gramatical al modo wittgensteiniano, es decir, un análisis de las reglas que establecen las condiciones de uso de los términos políticos y, en este sentido, es un análisis filosófico; mientras que el análisis realizado por Van Dijk es lingüístico y empírico en cuanto que estudia los modos de uso concretos del lenguaje desde la sintaxis, la semántica, la retórica, etc., en sus realizaciones políticas y sociales; así, para Van Dijk el análisis del discurso se refiere a las “formas de habla y texto que caracterizan la variedad de situaciones informales e institucionales que conforman nuestras sociedades. Se ocupa de las propiedades de lo que las personas dicen o escriben con el fin de realizar actos sociales, políticos o culturales en diversos contextos locales, además de en los marcos más amplios de la estructura social y la cultura” (p. 20); como se ve, este tipo de análisis del discurso no se ocupa de reflexionar sobre las reglas gramaticales que le dan

fundamento al significado del lenguaje sino que ya las presupone, y estudia sus usos empíricos desde enfoques lingüísticos y sociales.

1.5 PROBLEMAS CONCEPTUALES DE LOS ENFOQUES EXTERNOS

El estudio de la argumentación que emplearon autores como Nyiri, Gellner o Bloor para sustentar sus tesis de un Wittgenstein política y conscientemente conservador y que reflejó sus convicciones en sus obras filosóficas, permite poner en claro los presupuestos teóricos desde los cuales hicieron su estudio, en especial el desacierto de atribuirle tales presupuestos a Wittgenstein. Sus enfoques parten del supuesto de que los conceptos que encontraron en la obra de Wittgenstein son conceptos teóricos que se refieren a lo que debería ser esencial o común a la política y supuestamente permitirían explicar cómo debería ser una forma de vida política válida universalmente. Sin embargo, estas interpretaciones ‘teóricas’ de los planteamientos wittgensteinianos desestiman, por un lado, sin comentario alguno, las aclaraciones de Wittgenstein (2008) acerca de su labor filosófica: “No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda explicación tiene que desaparecer y solo la descripción a de ocupar su lugar” (§109). Además, al interpretarlos como teóricos al modo tradicional o metafísico, se altera su papel, pues se suprime el carácter descriptivo, crítico y ‘terapéutico’ que tienen en la obra de este autor en cuanto que su función es la de deshacer equívocos, aclarar confusiones, destruir mitologías gramaticales acerca del significado, el lenguaje, las reglas, las acciones, etc.; tales conceptos son convertidos en tesis sustantivas que, al usarse para sostener doctrinas políticas, se termina con ellos haciendo política. Al respecto, Alice Crary (2001) analiza las consecuencias de interpretar como si fuera teórico el concepto de ‘uso’, en las observaciones que hace Wittgenstein (2008) acerca de que el significado de una palabra es su uso (§ 43), pues tal interpretación conlleva implicaciones que no son consistentes con los exámenes de Wittgenstein sobre el lenguaje. Primero, la interpretación de los análisis de Wittgenstein como una “teoría del significado como uso” le atribuyen a dicha observación la pretensión de sostener la tesis de que es el uso de una palabra el que ‘fija’ el significado de esta en un momento y lugar dado; esta determinación por el uso vendría a querer decir que el significado es relativo a ese uso específico, y ese uso, a su vez, sería propio del determinado juego de lenguaje en que

se emplee, y no de otros juegos; este planteamiento implica que ese significado no puede ser ni juzgado ni evaluado desde otro juego de lenguaje, ni tampoco 'traducido' correctamente a otros en que se hagan usos diferentes de la misma palabra.

Esto a su vez significa que las formas de vida, con sus usos y costumbres propios, son inconmensurables debido al carácter de totalidad autónoma e independiente que se deduce de la "teoría del significado como uso"; esta inconmensurabilidad deja sin sentido cualquier pretensión crítica que se quiera hacer desde una forma de vida a otra, con palabras que carecen de uso y por tanto de sentido en la forma de vida que se quiere juzgar; e, igualmente, le quita validez a toda crítica interna que se dirija a los usos y costumbres propios de la forma de vida, pues toda crítica solo se podría hacer con las mismas palabras y juegos de lenguaje propios de esa forma de vida, lo que conduciría a socavar los fundamentos de la forma de vida y de la misma crítica, haciéndola cuestionable.

Pero atribuirle al pensamiento de Wittgenstein estas implicaciones es inexacto en cuanto que su observación acerca del significado como uso no es de carácter teórico, pues no pretende ser una explicación general del significado o del lenguaje, sino una descripción del funcionamiento de este. Como descripción, dicha observación se refiere, según Crary, a que los individuos en una forma de vida dada, aprenden el significado de una palabra usándola, aplicándola, entrenándose en ella; al respecto, por ejemplo, Wittgenstein (2003) dice que los niños no aprenden por medio de una explicación que hay libros y sillas, sino que aprenden a tomar libros, sentarse en sillas, etc. (§476) ; este uso le da al individuo no solo el significado de la palabra sino también la capacidad para juzgar su correcta o incorrecta aplicación, sus cambios, sus analogías con otras palabras y sus posibles aplicaciones a casos nuevos; y esto no se hace deduciéndolo teóricamente de su uso, sino a través de las prácticas compartidas, de concordar y también de discordar en determinados usos.

Como se ve, el concepto de 'uso' como concepto teórico tiene implicaciones muy distintas al concepto de uso como descripción; el primero funciona como premisa de un sistema deductivo del cual pueden sacarse conclusiones de forma abstracta, guardando la debida coherencia, si necesidad de tener presente el mundo de prácticas reales. Esta concepción teórica lleva consigo un modelo normativo del lenguaje y, a través de él, de

la realidad; es decir, la explicación teórica pretende decir correctamente cómo es esa realidad, y esa pretensión busca también decir cómo debe ser esa realidad de las prácticas humanas, con lo que se termina atribuyéndole al pensamiento de Wittgenstein la exposición y defensa de un modelo teórico normativo acerca de cómo debe ser la realidad humana (conservadora o marxista o liberal, según los intereses del comentarista). Pero lo que Wittgenstein pretendió en su segunda época no fue el de decir *cómo debe ser el lenguaje*, sino solo el de describir su funcionamiento, como señala en varias partes, por ejemplo, en las *Investigaciones* (2008): “Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje -como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire” (§ 130); e igualmente tampoco pretendió explicar cómo deben comportarse los seres humanos, sino solo describir cómo actúan: “[los hombres] siempre han aprendido de la experiencia; y podemos ver en sus actuaciones que creen firmemente en ciertas cosas, tanto si expresan tales creencias como si no lo hace. Con lo que no quiero decir, obviamente, que los hombres *deban* comportarse de tal modo; solo que así se comportan” (2003, §284).

Es decir, el enfoque de la filosofía que según Wittgenstein imita el modelo teórico de la ciencia en el cual se le da a aquella la función de buscar los fundamentos que dicen qué es lo verdadero, lo correcto, lo bueno, etc., puede desembocar, en la filosofía política, en que se ‘haga política’ cuando se pretende establecer criterios que definen qué es política y qué no lo es, qué es correcto en política y qué no lo es, etc.; al concebirse así, se está partiendo de un modelo político implícito que debe servir de medida universal para juzgar las realidades políticas, dejando de lado, negando o condenando aquellas realidades que no encajen en ese modelo teórico. Por eso, Crary considera que con las interpretaciones de Wittgenstein desde doctrinas políticas o los usos de su pensamiento para respaldarlas, lo que se hace es “elaborar una interpretación errónea de su visión del significado y por tanto son incapaces de iluminar maneras en las cuales su filosofía pueda informar el pensamiento político” (Crary, 2001, 118).

Esta interpretación teoricista está vinculada con otro supuesto acerca de que Wittgenstein hizo filosofía al modo tradicional, es decir, desde el esquema fundamento trascendental-fundamentado inmanente, desde el cual explicó la relación pensamiento-forma de vida;

desatendiendo las observaciones de Wittgenstein de que él no está proponiendo teoría sino describiendo (*Investigaciones Filosóficas*, §109), estos comentaristas les dieron a determinados conceptos wittgensteinianos el rol de fundamento, de marco trascendental. Tal y como señala Cerbone (2003), esta concepción supone que el concepto de forma de vida actúa como marco que condiciona y limita el sentido y la aplicación de los conceptos: “como proveyendo un tipo de marco dentro del cual nuestros conceptos pueden ser aplicados significativamente” (p. 45) haciendo que sea un sinsentido intentar criticar con algunos de ellos a la propia forma de vida pues esto sería poner en cuestión los propios fundamentos de dicha crítica quitándoles legitimidad; así como también, se caería en el sinsentido al pretender extraer de una forma de vida determinados conceptos para aplicarlos a otra y evaluarla o juzgarla con ellos, pues allí ya no tendrían ningún significado.

Y otro presupuesto problemático en estas interpretaciones es el que dice que hay una continuidad entre la vida y la obra del autor y, por tanto, la segunda puede explicarse con base en la primera; es lo que sostiene, por ejemplo Janik (1989), y reconoce compartirlo con Gellner, en su trabajo crítico acerca de éste último, en el que considera la necesidad de determinar “... si la conexión entre las creencias personales y filosóficas de Wittgenstein es solamente histórica y psicológica, o están vinculadas lógicamente y conceptualmente. Yo he creído durante mucho tiempo que hay unidad entre la vida de Wittgenstein y su pensamiento.” (Janik, 1989, 40); esta tesis de la continuidad también la sostienen biógrafos como Monk (1994, 17) o McGuinness (1991, 385); detrás del recurso a la ‘evidencia biográfica’ como prueba del supuesto pensamiento político de Wittgenstein, está la creencia, como señala Conant (2001), de que hay “un amplio conjunto de fuerzas causales actuando sobre él...” (p. 18), y, continúa diciendo, “el trabajo llega a ser visto como un efecto de esas fuerzas, y su evaluación, basada en características de la vida del autor, que son externas a su trabajo” (p. 18).

Como se vio al comienzo del capítulo, James Conant (2001) piensa que los estudios referentes a la relación vida-obra pueden agruparse en dos grandes conjuntos; plantea que, generalmente, en el caso de las biografías de los filósofos, las dos formas de concebir dicha relación han sido, una, reductivista y la otra compartimentalista: “Actualmente, parece haber dos formas estándar de entender la relación entre la filosofía

y la biografía: la primera mantiene que la biografía posee el secreto para entender el trabajo del filósofo, y la segunda, que el entendimiento de la vida del filósofo es irrelevante para comprender su obra” (p. 17). Desde la primera se supone que el sentido de la obra depende para su comprensión del conocimiento de los acontecimientos que formaron el contexto de su vida; mientras que para la concepción compartimentalista vida y obra están separadas, cada una en su ‘compartimiento’, y no se requería conocer la vida del autor para comprender su obra.

La concepción reductivista, como las de Nyiri o Gellner, implica cierto determinismo en cuanto que significa que las ideas, creencias, convicciones que eran comunes en la forma de vida vienesa de su época tuvieron poder para determinar el pensamiento y las actitudes Wittgenstein; su forma de vida la concibieron como un marco que actuó como fuente y límite del sentido de su vida y obra. Este enfoque reductivista que se presenta en algunas interpretaciones ‘políticas’ de la obra de Wittgenstein pareciera poder fundamentarse en algunos de los conceptos de sus obras, como los de forma de vida, juegos de lenguaje o seguir reglas ciegamente, como lo creen Nyiri, Gellner, Bloor, como se vio más arriba.

La concepción de que hay una continuidad entre la vida y la obra de un autor corre el riesgo de diluir una en la otra confundiendo dos ámbitos que son muy diferentes; el ámbito de la vida es el de seguir reglas ciegamente, el de las prácticas en que se ha concordado comúnmente y se aceptan como las correctas, el de la trama inseparable y compleja de las acciones y el lenguaje en la que los significados de las preferencias dependen de su uso. Mientras que el plano de su obra es el de la actividad por ver con claridad y hacer explícitas las estructuras de la realidad, que están ahí, ante los ojos, pero que precisamente el hábito, la costumbre, la familiaridad continua las hace asumir como dadas y no deja verlas; es el del esfuerzo de tomar distancia frente a ellas para establecer la razón de esas estructuras; es también el esfuerzo por ver conexiones y establecer distinciones para poner en evidencia las falsas analogías o usos confusos, y alcanzar una mejor comprensión de la realidad, de aquello que se presenta como familiar y ya dado. Sin embargo, desde el pensamiento de Wittgenstein se puede plantear una relación más compleja y matizada, pues, como él mismo señaló, el trabajo sobre la propia obra filosófica es un trabajo sobre sí mismo (2007b, p. 55), es decir, es un trabajo terapéutico

como, por ejemplo, lo ponen de relieve Waismann (1978), Baker (1991) y Hacker (2013), entre otros; el primero describe el papel terapéutico de la filosofía de Wittgenstein atribuyéndole entre sus finalidades, la de la “crítica, disolución y superación de todos los prejuicios, relajando todos los moldes rígidos y constrictivos del pensamiento” (p. 368), lo que le permitiría al individuo librarse de las opiniones fosilizadas, deshacerse de vanos problemas, modificar sus criterios y sentir que ha crecido personalmente (p. 379); Hacker precisa el carácter analógico del papel terapéutico de la filosofía señalando que ella “restablece un estado intelectual óptimo del buen sentido que estaba en el aturdimiento - semejante a restablecer la buena salud (aquí es donde se encuentra la analogía con la terapia)” (p. 100); pero este trabajo terapéutico del análisis filosófico wittgensteiniano no solo puede ocurrir a nivel personal, sino que se puede extender a la política al analizar su gramática y dejar en evidencia los prejuicios, las ficciones, las confusiones, inconscientes o provocadas, que la actividad política arrastra muchas veces consigo.

Wittgenstein consideró que la actividad filosófica debe darle claridad a la persona que reflexiona sobre las confusiones del lenguaje que usa, sobre las ficciones, los prejuicios, las ilusiones gramaticales que lo mantienen cautivo de determinadas ‘figuras’ que admite de forma naturalizada. Es decir, si la vida de todo individuo está articulada lingüísticamente, y siendo el lenguaje un producto de la actividad social, el individuo construye los significados de su vida con los que encuentra en su realidad social inmediata; y en la medida en que asuma esos significados de manera acrítica o, en términos wittgensteinianos, “ciegamente”, en esa medida las obras de su vida estarán teñidas por las coloraciones particulares de los significados sociales admitidos como naturales en su entorno social. Pero si la reflexión filosófica le permite arrojar luz sobre los prejuicios, las confusiones que hay en las prácticas lingüísticas en que está inserto y ‘liberarse’ de las ficciones gramaticales que lo encierran, entonces su obra ya no estará marcada por los prejuicios, las confusiones, las trampas que hay en las prácticas de lenguaje de su entorno social. Se puede decir, entonces, que, si hay una relación entre vida y obra, ella es ese esfuerzo de clarificación conceptual que puede lograrse en la actividad crítica que se plasma en la obra, pero no necesariamente se restringe a una clarificación sobre la vida privada, en este caso la de Wittgenstein, sino que se extiende también a la vida común, pues las prácticas del lenguaje son comunes. Estas

diferenciaciones entre la vida y la obra hacen poner en duda que su pensamiento sea solo un 'reflejo' de la cultura de su tiempo, y específicamente un reflejo de su dimensión política.

Finalmente, un problema central de interpretación que tienen los enfoques que se expusieron más arriba acerca de la relación del pensamiento de Wittgenstein con la política, problema del cual derivan los demás, es que no asumen el enfoque pragmático-lingüístico del autor en mención dentro del cual los conceptos de su segunda época reciben su sentido; estos por lo general son extraídos de su perspectiva e introducidos en marcos teóricos y explicativos en los que su dimensión pragmática y descriptiva se reduce o elimina. Como se vio, en estos enfoques -como los de Nyiri, Gellner o Mouffe-, se da por sentado que los suyos son conceptos teóricos al modo tradicional con los que es posible explicar o sustentar determinada doctrina política, la elegida por el comentarista. Y al no analizar en profundidad el significado de conceptos como los de *seguir reglas*, *formas de vida* o *juegos de lenguaje*, no se exploró la capacidad para describir las prácticas políticas que en tales conceptos se puede llegar a desplegar, sino que su sentido se vio condicionado por los marcos teóricos políticos en los que se les introdujo, tales como el conservador, el liberal o el marxista; y tampoco se analizó el potencial que tienen otros conceptos para describir la política, como el de proposiciones gramaticales o certezas indudables; todo lo anterior muestra que, por un lado, los conceptos del segundo Wittgenstein pueden ser usados políticamente para defender doctrinas políticas específicas, o para relacionar su pensamiento con algunas de ellas; pero también, por otro lado, deja abierta la posibilidad de que sus conceptos puedan ser usados tanto para describir filosóficamente -es decir, en términos wittgensteinianos: gramaticalmente, como se verá- las prácticas, creencias e instituciones políticas que le dan forma a una comunidad política, como para ejercer una crítica sobre la filosofía política convencional, como se verá seguidamente en el siguiente capítulo.

SEGUNDO CAPITULO

LENGUAJE, ACCIÓN Y FILOSOFÍA EN WITTGENSTEIN Y EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA

INTRODUCCIÓN

Para establecer el marco conceptual que permita el desarrollo de una filosofía política desde el pensamiento de Wittgenstein, en este capítulo se expondrán las principales características de la filosofía política moderna, centrándose en las que pueden ser directamente relacionables con el pensamiento del segundo Wittgenstein acerca del lenguaje, la acción y la filosofía, del cual derivan críticas al representacionalismo, el cientificismo y el regulismo, y permite plantear una forma distinta de relación entre la acción, el lenguaje y la filosofía; esto significa que se dejan por fuera problemas que se refieren a los contenidos ideológicos o doctrinales tradicionales en las diversas corrientes de filosofía política como el liberalismo, el conservatismo, etc., los cuales, como se vio en el primer capítulo, no formaron parte de las reflexiones de Wittgenstein y no tienen presencia en su obra.

En el capítulo anterior se mostraron los vínculos de la obra del primer Wittgenstein con el paradigma de la Modernidad dentro del cual aún estaba enmarcado el pensamiento de Russell y Frege, sus principales influencias; estas conexiones se manifestaron en la permanencia en esta primera etapa de la filosofía analítica de algunos supuestos centrales de la Modernidad, como la creencia en la necesidad de un fundamento absoluto garante del conocimiento y de la acción humana, la estimación de la representación como conocimiento exacto y verdadero, y una concepción regulista de la normatividad que debía regir desde la dimensión teórica de la razón a la práctica; esto último significaba la creencia en normas universales y necesarias que debían regir tanto al conocimiento como a la acción, las cuales se creía que se encontraban en la razón, o desde Frege, en la lógica; además, ese paradigma tenía una concepción de la filosofía como una actividad

semejante a la ciencia, es decir, como si su papel fuera la búsqueda de un cuerpo de conocimientos fundamentales y ‘profundos’, ya sea acerca del mundo, del sujeto o del mismo proceso de conocimiento. Wittgenstein fue la excepción a dos de estos supuestos en cuanto que rechazó la idea de la filosofía como algo semejante a la ciencia y la consideró una actividad conceptual clarificadora, y sacó a la acción de la esfera del dominio de la razón teórica, dándole su propio ámbito de sentido. En el anterior capítulo se mostró también el giro que Wittgenstein hizo hacia la práctica, en el que comenzó a ver al lenguaje ya no separado de la acción sino entrelazado con ella, giro que abre la posibilidad de pensar desde este enfoque sobre la política, al permitir la reflexión sobre las relaciones entre el lenguaje, la acción y la política desde Wittgenstein.

En este capítulo, entonces, en una primera parte, se verá que los supuestos básicos de la Modernidad fueron también el andamiaje de los diversos proyectos de filosofía política, que se caracterizaron por la búsqueda de un fundamento último para la política, un científicismo como enfoque de esa búsqueda, un representacionalismo con el que se creía alcanzar ese conocimiento, y a los que les era común una concepción regulista de la normatividad. Además, se mostrará que la concepción de la filosofía como un tipo de ciencia especial establecía entre esta y la política una peculiar relación que en el siglo XX algunos calificaron como hegemónica. Esta primera parte pretende mostrar que, aunque la filosofía política moderna logró avances fundamentales, también encontró, en estos supuestos, obstáculos conceptuales que no le permitieron acceder a la política misma sino a su representación, como bien señaló Esposito, lo que se verá más adelante. En la segunda parte de este capítulo se mostrará que la concepción de Wittgenstein de la filosofía como actividad conceptual clarificadora, y no como análoga a las ciencias, conlleva también cambios en la noción de teoría que afecta a la tradicional relación hegemónica entre filosofía y política; la forma inmanentista y descriptiva de teorizar de Wittgenstein permite introducir modificaciones en las relaciones filosofía- política, las cuales se han desarrollado tradicionalmente en el marco del paradigma de la relación teoría-práctica en el que a la filosofía, concebida como teoría poseedora de verdades de fundamento, se le dio un rol jerárquico, directivo, sobre la política; en cambio, desde una teorización inmanentista y descriptiva, la filosofía se limita a ver y mostrar a la política en el mundo de las prácticas humanas.

2.1 RASGOS GENERALES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA

Primero, en este apartado se mostrarán las características más importantes de las propuestas que en conjunto se conocen como filosofía política moderna en cuanto se desarrollaron en el interior del complejo paradigma de la Modernidad, pues ellas no le permitieron durante mucho tiempo a la filosofía su acceso a la política misma, es decir, a las prácticas políticas como tales, a las que se consideraba asunto empírico y por eso objeto de las ciencias. Para este propósito, se hará, primero, un análisis crítico del tipo de relación que se estableció entre la filosofía y la política en la Modernidad, y de la relación filosofía-acción que llevaba implícita; además, se estudiarán tres grandes características de la filosofía política moderna, presentes en mayor o menor grado en las distintas propuestas: la pretensión cientificista, el carácter representacional de la relación del hombre con el mundo, y el papel normativo regulista que se le atribuyó a la filosofía política. A las pretensiones cientificistas de la teoría en filosofía, al representacionalismo y al normativismo, también se refiere Wittgenstein en sus trabajos, lo que permite extender su pensamiento a la política; por tanto, como ya se indicó, no se tocarán aspectos de contenido ideológico como tesis liberales o conservadoras o marxistas, etc., que no formaron parte de su obra.

2.1.1 La relación filosofía-política en la Modernidad

A través del marco establecido por el representacionalismo, el cientificismo y el regulismo, la filosofía política estableció un tipo de relación –que, según Arendt y Rancière, venía desde Platón- con la política en el que a la filosofía, concebida como teoría poseedora de verdades de fundamento, se le dio un rol jerárquico, directivo, sobre la política; en esa relación, al lenguaje se le consideró como un medio de comunicación de las ideas. Algunos autores han señalado que en esa relación se le otorgó subrepticamente a la filosofía un papel político, como defensora o sustentadora de determinadas concepciones de cómo debería ser una comunidad, que eran ya concepciones políticas.

Sabido es que la política, como reflexión sobre la naturaleza de la comunidad, nació en Grecia con la filosofía, y desde un comienzo apareció bajo la tutela de ésta; la reflexión filosófica separó los hechos políticos de sus fuentes mágico-religiosas y comenzó a

buscarles fundamentos; se estableció así una “íntima y continua vinculación entre la filosofía política y la filosofía en general” (Wolin, 2001, 11), vinculación que consistió en que la filosofía ejerce una especie de magisterio sobre la política indicándole qué debería hacer; es decir, la filosofía se arrogó una autoridad sobre la política para tomar decisiones categoriales acerca ella; tal autoridad la derivaba de la jerarquización ontológica entre el mundo de las ideas y el mundo de las acciones, entre el pensar y el hacer, entre lo permanente y lo contingente o, en síntesis, entre el plano de la trascendencia y el de la inmanencia, perteneciendo a este último las acciones políticas, sumidas estas en la contingencia y por eso mismo al borde del caos en caso de no someterse al dominio de los conceptos filosóficos, como creía Wolin: “los conceptos y categorías que constituyen nuestra comprensión política nos ayudan a deducir conexiones entre los fenómenos políticos; introducen algún orden en lo que podría parecer, de lo contrario, un caos irremediable de actividades...” (Wolin, 2001, 15); en este juicio se refleja la tradicional convicción, que venía desde Platón y Aristóteles, y que no era tanto una tesis a defender como una creencia de fondo, intocable, de que la racionalidad estaba en la teoría, en el concepto, y no en las acciones mismas.

Habermas (1990) señala los orígenes casi religiosos de esa concepción jerárquica de la teoría con respecto a la praxis, en la cual a la primera se le adscribía una separación “de la actitud natural frente al mundo”, de “distanciamiento respecto al plexo de experiencias e intereses cotidianos” (p. 43) y se le colocaba en una esfera ‘pura’ que conducía a un conocimiento teórico firme y universal, a diferencia del conocimiento práctico de la vida cotidiana considerado inestable, contingente, con el que no es posible acceder a lo universal; en la Modernidad, esta dicotomía se reflejó al inicio en la “primacía, a la que se trata de dar una fundamentación interna, de la teoría sobre la praxis” (p. 43), pero en la que el significado de praxis ya no se refería a la sabiduría acerca de las cosas cotidianas, sino al conocimiento de las técnicas para ejercer el señorío cartesiano sobre el mundo (Habermas, 1994, p. 58- 63 y Habermas, 1989, p. 84), conocimiento que era concedido a la técnica por la investigación científica ‘pura’; de esa manera, la teoría siguió teniendo el papel de juez que otorga o niega fundamentos a las diferentes esferas de acción humana, entre ellas, a la política (Habermas, 1983, 12-13).

En este papel que asumió la filosofía de darle a la política fundamentos por medio del análisis de su representación conceptual, y en el de señalarle cuáles debían ser sus propósitos y fines, etc., con base en una concepción regulista de las normas sociales, algunos autores consideran que la misma filosofía termina convirtiéndose en política, como lo señalaron en el siglo XX pensadores como Arendt, Esposito o Rancière. En efecto, en su pretensión fundamentadora, la filosofía asumió el rol de proveer a la política de contenidos que fueran universales, perennes y firmes, los cuales basó en una concepción particular de la naturaleza humana y, así, pretendió señalarle una serie de valores específicos a los que, supuestamente, debía aspirar toda verdadera política, valores que, por decirlo así, fueron el “programa” político que defendió durante muchos años la filosofía política moderna; por esto, se puede decir que ella, antes que una reflexión crítica sobre la política, fue la defensa filosófica de unos determinados programas políticos. Esta relación hegemónica que la filosofía ejerció sobre la política comenzó a ser criticada en el siglo XX de manera sistemática; se tomarán como representativos los casos de Arendt, Esposito, Rancière y Rorty.

Arendt (2008) presenta la aparición de la filosofía política en el pensamiento de Platón como producto de circunstancias específicas que lo condujeron a establecer una relación hegemónica entre la filosofía y la política, relación que según la autora fue la dominante durante siglos; esas circunstancias fueron las que rodearon la muerte de Sócrates por decisión de la democracia ateniense. Según Arendt, para Platón ese fue un momento clave en el que la filosofía entró en una relación conflictiva con la política, relación que se resolvería si a la primera se le daba el papel de poner bajo su tutela a la política: “el propio Platón fue el primero en usar las ideas para propósitos políticos, esto es, para introducir criterios absolutos en el terreno de los asuntos humanos, donde, sin tales criterios trascendentes, todo es relativo” (p. 46). Esa relación se tradujo en una relación jerárquica entre la teoría y la acción; la teoría se presentó como el ámbito del conocimiento verdadero, seguro y firme, y la práctica, como la dimensión de la vida humana en que todo es contingente, variable y siempre al borde del caos: “la acción... es relegada al terreno sin sentido de lo accidental y lo aleatorio” (p. 44).

Arendt (1996) atribuye a Platón el haber dividido las realidades políticas en los dos polos tradicionales, uno, el propio de la filosofía cuyo ámbito es el pensamiento puro y su

propósito es el de decidir las normas; y el otro, el correspondiente a las realidades políticas cuyo símbolo es la caverna mítica, que representa “la esfera de los asuntos humanos... en términos de oscuridad, confusión y decepción...” (p. 23) y de la cual solo se puede salir con el poder directivo del conocimiento filosófico, según continúa analizando esta autora: “La filosofía política necesariamente implica la actitud del filósofo ante la política; su tradición comenzó cuando el filósofo se apartó de la política y después regresó a ella para imponer sus normas a los asuntos humanos” (p. 23).

En su estudio de los análisis de Arendt de la relación entre filosofía y política, Abensour (2007) señala que ella consideró que la filosofía política platónica y, de allí en adelante, la filosofía política en general, estableció una relación jerárquica entre la filosofía - integrada por los que saben, es decir, por los poseedores de la teoría, de la *sophía*- y la política -formada por el pueblo y sus dirigentes democráticos, los que no saben y están sumidos en la *doxa*, en lo profundo de la caverna-, de tal forma que la filosofía elaboró su propia imagen de la política, “a saber, la concepción de la política como organización elaborada por quienes <<saben>> con el fin de regular y controlar la vida de los que <<no saben>>” (p. 114); así, según esta interpretación, para Arendt la filosofía no se constituyó como una reflexión crítica sobre los fundamentos de la política sino que se hizo el propósito de controlar lo político diseñando modelos que consideraba correctos, y juzgándola peligrosa en manos del pueblo y de dirigentes ambiciosos, ignorantes ambos de los asuntos filosóficos. Platón, por tanto, le atribuyó a la filosofía el propósito de establecer los fundamentos en forma de modelo teórico para una mejor comunidad, una forma de vida política presidida por la filosofía, por el rey-filósofo, y en la que los que no saben deben ocupar el lugar que les corresponda según el grado de su ignorancia. Así, según esta interpretación, la filosofía política casi siempre ha surgido de compromisos políticos con los que -consciente o inconscientemente, como producto de su toma de partido explícita o prejuiciosa- el filósofo se ha visto involucrado: Platón y Aristóteles con su ciudadanía privilegiada y esclavista, Hobbes con la Monarquía, Locke con la naciente burguesía, Marx con el proletariado del siglo XIX, Habermas y Rawls con el liberalismo euroamericano del siglo XX, etc.

Por su parte, Esposito (2012) elabora una crítica dirigida al carácter representacional de la política en la filosofía; este autor considera que hay “una brecha” entre la política y la

filosofía, producida por esta última y que le impide “pensar a la política” y, en cambio, se queda en su representación: “¿Qué quiere decir que la filosofía política pretende -o acaso, mejor dicho: por su propio estatuto está forzada a- fundar la política? Significa que ella no puede pensarla si no es en la forma de la representación. Y, más precisamente, de la representación del orden” (p. 35). Esposito considera que este obstáculo ha sido causado por la noción representacionalista de la filosofía misma, pues ella se dedicó a pensar en modelos representativos de la realidad que encarnaran el mejor orden para las comunidades; y el autor en mención considera que este papel de postular un orden para la realidad es ya una decisión política por parte de la filosofía: “casi como si la tarea de la filosofía fuese ponerse en acto políticamente en la realidad o si la realidad política soportase ser ‘educada’ por la filosofía” (p. 34).

Esposito piensa que ese orden de representación con que la filosofía ha pretendido reemplazar a la política se da en el lenguaje, en la concepción tradicional del lenguaje como transmisor de la idea o esencia: “... el carácter metafísico de la filosofía política moderna se revela en su tendencia a identificar el sentido de las grandes palabras de la política con su significado más inmediatamente evidente” (Esposito, 1996,11), y así, esa forma de la filosofía política soslaya las conexiones que esas grandes palabras tienen con la realidad misma de la política.

Rancière (2010) coincide con Esposito y con Arendt en que lo que se ha dado ha sido una *política de la filosofía* en la forma de un programa filosófico que busca suprimir el desacuerdo entre las clases sociales, reduciéndolo a criterios filosóficos de razón y orden, según su propia enunciación de la hipótesis que defiende en su obra: “lo que se denomina ‘filosofía política’ bien podría ser el conjunto de las operaciones del pensamiento mediante las cuales la filosofía trata de terminar con la política” (p. 11), pues la política tiene una racionalidad basada en el desacuerdo, como lo mostró Connolly, y la filosofía ha considerado que su papel es el de “la reducción misma de la racionalidad del desacuerdo” (p. 11).

Entonces, para Rancière en realidad no hay un objeto propio para la filosofía política, a menos que se reconozca que su objeto, en el fondo, ha sido el de pretender acabar con la política suprimiendo lo que la funda: el conflicto social; según este autor, la política se constituye cuando el orden ‘natural’ de dominación se interrumpe al hacerse explícito el

desacuerdo entre las partes que integran a la comunidad, desacuerdo que es producto de la imposibilidad de lo que él llama un “reparto” justo y preciso, entre sus integrantes, de los bienes y valores de la comunidad. Ante tal desacuerdo, que no tiene una “solución” política pues él constituye a la política misma, lo que ha pretendido la filosofía política desde sus inicios con Platón, ha sido plantear programas políticos desde la filosofía para instaurar una comunidad homogénea, regida por el principio de lo Uno o de Lo Mismo (p. 86) el cual acabaría con todo desacuerdo; y al suprimir el desacuerdo queda suprimida la política: la filosofía política ha sido, entonces, la “política de los filósofos” dirigida a despolitizar a la comunidad eliminando de ella todo desacuerdo. Para este autor, igualmente, Platón fue quien fundó la filosofía política con una pretensión bien clara: “realizar la esencia de la política [es decir, su significado metafísico] mediante la supresión de esta diferencia consigo misma en que consiste la política, realizar la política mediante la supresión de la política, mediante la realización de la filosofía ‘en lugar’ de la política” (p. 86).

Estas críticas se han enriquecido con las surgidas desde la filosofía del lenguaje y del neopragmatismo, como las de algunos filósofos analíticos o las de Rorty; críticas como las de Quinton, Plamenatz y Partridge, recogidas por el primero en *Filosofía Política* (1974), hechas bajo la influencia del primer Wittgenstein, aplican el análisis filosófico para señalar confusiones al interior de los argumentos de la filosofía política moderna, mientras que Rorty las dirige a argumentar la no necesidad de que la filosofía le proporcione fundamentos a la política.

Según estos autores, reunidos por Quinton (1974), los proyectos de la filosofía política moderna escondían en su interior confusiones conceptuales; Plamenatz (1974) por ejemplo, dice que “En el pasado, la teoría política ha sido a menudo una mezcla de dos actividades” (p 36) distintas entre sí, pero que se han presentado como si pertenecieran al mismo nivel categorial; por un lado, dice este autor, las filosofías políticas han pretendido ampliar el conocimiento político explicando la estructura de los gobiernos, y por otro, han presentado determinadas “preferencias” o ideales, deducidos de definiciones conceptuales de la sociedad o la naturaleza humana o del mismo lenguaje, que fueron considerados como una especie de conocimiento metafísico que actuaría como fundamento de las ‘preferencias’ y valores defendidos en el proyecto político. Un

ejemplo claro es Hobbes, quien pretendió exponer conocimientos universales acerca de la naturaleza humana, de los cuales afirmaba deducir cómo debería ser el Estado, sus fines y naturaleza.

Partridge (1974) hace una observación semejante: “La teoría política clásica ha sido usualmente una mezcla de clases diferentes de investigación o especulación. Podemos distinguir tres impulsos diferentes: filosófico, sociológico, ideológico” (p. 54); lo filosófico lo identifica en los intentos de “derivar conclusiones políticas y sociales” de premisas universales sobre la realidad, pero estos razonamientos se mezclan con generalizaciones empíricas acerca de la sociedad y con “la elaboración y defensa de concepciones de la vida buena” (p. 55), concepciones de carácter normativo, categorialmente distintas a las generalizaciones empíricas o metafísicas, “tres <<órdenes>> de pensamiento político” (p. 56) que tienen cada uno su propia diferenciación categorial, pero que se mezclan en un solo argumento filosófico.

Ante esta situación, pareciera que la filosofía analítica tuviera un aporte importante que hacer, pues su pretensión de clarificar el uso del lenguaje se adapta a primera vista a solucionar las confusiones presentes al interior de la filosofía política moderna. Así lo indica, por ejemplo, Quinton (1974) en la introducción que hace al texto *Filosofía Política*: “La primera tarea de una filosofía analítica de la política consiste en distinguir las dos variedades principales del discurso político independiente: las aseveraciones empíricas de la ciencia política y las afirmaciones evaluadoras de la ideología”⁸ (p. 10), dejando de lado las metafísicas, consideradas sin sentido. Por medio del análisis filosófico, entonces, se podrían hacer las separaciones necesarias entre lo que pertenecería a una ciencia política y lo que correspondería a las “recomendaciones acerca de los fines ideales que debe perseguir la actividad política” y “la forma en que deben diseñarse las instituciones políticas para que sirvan a tales fines” (p. 8) -que es a lo que Quinton llama ideología-.

⁸ Sin embargo, vale la pena aclarar que en esta etapa de la filosofía analítica aplicada a la política, lo que se pretendió fue clarificar los campos conceptuales de la política, y no tanto analizar sus contenidos científicos o ideológicos, cosa que desde el lenguaje hará más adelante un autor como van Dijk (2006), pero no desde la filosofía sino desde el análisis del discurso: “mi contribución se concentrará en las estructuras y estrategias del discurso, en la cognición social y en sus relaciones mutuas, así como en la inserción social de las mismas y, en menor grado, en la estructura (de clase) social, o en aquellas dimensiones institucionales, culturales y políticas de la ideología que han recibido mayor atención en trabajos anteriores” (p. 20); como se ve, el estudio de la ideología desde el análisis del discurso no pretende ir a los fundamentos prácticos y lingüísticos del discurso mismo sino analizar sus diversas manifestaciones empíricas, ya sean sociales políticas, culturales, etc.; un estudio gramatical -al modo wittgensteiniano- de la ideología no se ocuparía de sus manifestaciones culturales o clasistas, etc., sino de las reglas gramaticales que la distinguirían de otras formas del pensamiento y la acción.

Esta tarea diferenciadora la llevaría a cabo más adelante Habermas, aunque no desde la filosofía analítica, sino dentro del marco más amplio de sus estudios de la racionalidad moderna, en los que consideró al lenguaje como uno de los componentes fundamentales en la constitución de las sociedades y por tanto en la comprensión de la acción social.

Sin embargo, las pretensiones normativas de la filosofía analítica arrastraron prejuicios que llevaron confusión a sus propios análisis; estas pretensiones consistieron en que la filosofía analítica en su primera etapa se atribuyó autoridad epistémica y lógica para decidir qué proposiciones tenían sentido y cuáles no, qué enunciados eran conocimiento, y cuáles solo expresaban estados emocionales o prejuicios irracionales, como lo arguye, por ejemplo, Ayer (1994 p.p. 119-132); de lo anterior, se pensó en la filosofía analítica que, si las llamadas ciencias humanas como la sociología, la historia, la política, la psicología, querían evitar tanto el sinsentido de la metafísica como el subjetivismo de la emotividad, sus proposiciones deberían ser reducibles a proposiciones empíricas o fisicalistas, como las llaman Neurath (1978, p.p.) y Carnap (2016, edición original de 1929). Estas distinciones conducirían a desechar el contenido metafísico de la filosofía política por carecer de sentido y a reducir su componente normativo a hechos empíricos observables, lo que llevaría como resultado a que solo se le reconocería validez y sentido al componente empírico de los estudios sobre la política.

Otro pensador que criticó el predominio de la filosofía sobre la política fue Rorty, quien, inspirado en el enfoque del Wittgenstein tardío, defendió la independencia de la política frente al tutelaje de la filosofía, desarrollando un enfoque lingüístico y contingencial y sin caer en las ansias de generalización en que siguen Esposito, Arendt o Rancière. Para Rorty no hay algo que se pueda llamar 'La Política', lo que hay son diversas formas de vida política cada una con su propio léxico último, pero dentro de ellas Rorty destaca y defiende a la democracia liberal euroamericana porque es la que a su juicio posibilita la capacidad de darse cuenta de la contingencia y falta de fundamentos de las formas de vida y los lenguajes que las acompañan, y de permitir, aun así, organizar la vida en comunidad.

Rorty (1993) arguyó que con Wittgenstein la idea de un lenguaje último, universal y neutro se hizo insostenible y se puso en evidencia la contingencia de los lenguajes, lo cual, para aquel "Significa admitir que los términos en que expresamos nuestras convicciones y

esperanzas comunes están condenados a la obsolescencia” (p. 37); no hay por tanto un léxico estable universal que permita valorar y juzgar los léxicos de las comunidades y decidir entre ellos cuál es el correcto, concluye Rorty (1996): “Esto solo puede ser algo relativamente local y etnocéntrico -la tradición de una comunidad particular, el consenso de una cultura particular-” (p. 241); esto implica referirse ya no a La Política sino a las múltiples políticas que las diversas comunidades constituyen en sus luchas, acuerdos y consensos en torno a lo que cada una considera que debe ser *Lo Común* y cómo deben ser definidos sus contenidos; al respecto, Robinson (2001) considera que Wittgenstein conduce a “aceptar que la política y la vida política son mejor vistas sin recurrir a ideales regulativos como “lo político” o imágenes sustitutas tomadas de la Gran Tradición del Pensamiento Político Occidental” (p. 3), que es a lo que hace referencia Rorty. No es posible, entonces, fundamentar un modelo universal de comunidad; toda comunidad es contingente, lo cual no significa, de todos modos, que no se pueda escoger entre ellas a alguna que merezca ser defendida por sobre las demás: pero esto no lo puede hacer ya la filosofía pensada al modo tradicional: “Para los fines de la teoría social, podemos soslayar temas como una naturaleza humana ahistórica, la naturaleza del yo, la motivación de la conducta moral y el sentido de la vida humana. Consideramos estos temas tan irrelevantes para la política como Jefferson consideró las cuestiones relativas a la Trinidad y la transubstanciación” (Rorty, 1996, 245); según Rorty, es una labor que debe pasar a los poetas o a los humanistas entendidos en sentido estetizante, pues son ellos los creadores de nuevos lenguajes, de nuevas metáforas que permitan “liberar a la cultura de obsoletos vocabularios tomando nuevas metáforas en nuestra red comunitaria de creencias y deseos” (Rorty, 1993, 36).

Para Rorty, entonces, la filosofía política, entendida como la teoría que busca fundamentar a la política y proponer el mejor modelo de comunidad de manera justificada, ya es algo vetusto, propio de una forma de hablar que quedó desmentida por la filosofía del lenguaje de Wittgenstein; no hay un punto de vista filosófico universal ni un lenguaje modelo; por eso él declara que no asume un punto de vista neutro sino que habla desde el liberalismo democrático occidental y lo defiende explícitamente, pero no con argumentos filosóficos que intenten fundamentarlo como el mejor frente a otros modelos de comunidad.

Sin embargo, esta posición liberal de Occidente no se deduce del pensamiento de Wittgenstein pues, como se verá más adelante, la noción de filosofía como actividad clarificadora introducida por este pensador evitará que la filosofía se dedique a ‘hacer política’, es decir, que termine defendiendo determinadas ideas políticas presentándolas como las únicas correctas, y permitirá establecer más bien una relación descriptiva y clarificadora entre ambas, filosofía y política.

2.1.2 El cientificismo

Es sabido que el pensamiento inicial de la Modernidad se fue orientando hacia una descripción matemática y experimental del mundo, abandonando las categorías aristotélicas que ubicaban en los seres supuestas “causas internas” o “naturales” inaccesibles a la medición y experimentación; Koyré (2001) describió el trabajo de Galileo para superar los conceptos “vagos y confusos” propios de una “noción de una cualidad que no se puede medir en sí” (p. 89), como los aristotélicos de “ímpetus”, “movimiento natural”, “cuerpos graves”, etc. (pp. 87-93) y poder crear una ciencia que le permitiera “geometrizarse el espacio y matematizar las leyes de la naturaleza” (p. 87); sin embargo, esto no significa que se haya establecido una distinción y separación inmediata entre ciencia y filosofía, pues ambos conceptos estuvieron fusionados desde la misma Grecia clásica; según lo señala Strauss (1993) “La gran revolución intelectual del siglo XVII que sacó a la luz la moderna ciencia natural fue una revolución de una nueva filosofía o ciencia contra la filosofía o ciencia tradicional (principalmente, aristotélica)” (p. 13): en esta afirmación, la o no tiene un significado de disyunción sino de equivalencia; la filosofía y lo que constituiría la ciencia moderna solo se separaron con el surgimiento de los campos especializados del conocimiento científico gracias a la creación de comunidades científicas, independientes de las universidades, en las que se adoptó de manera generalizada y se modelizó el método experimental, se estandarizaron los instrumentos de investigación, los laboratorios y las publicaciones científicas (Burke y Ornstein, 2001, 185-189), e incluso se regularizó la forma de debatir, de la que se excluía adrede las disputas sobre temas metafísicos, políticos y religiosos, debates que se consideraba impedían el progreso en el conocimiento (Shapin, 2000, 171). Así, en la temprana Modernidad, Hobbes (2000) consideró que la política podía ser “científica” si se

fundamentaba en el modelo de filosofía que surgió en sus inicios, antes de la nombrada separación, es decir, en ese “proyecto de investigación pura” (Williams, 1995) con el que Descartes pretendía encontrar fundamentos firmes para el conocimiento a partir de los cuales reconstruir todo el ‘árbol del saber’: Williams consideró que Descartes “piensa correctamente que la filosofía y las ciencias forman un continuo la una con las otras, y expresa una versión de esa idea en su imagen del árbol del conocimiento, en la cual las raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas, las otras ciencias” (p. 33); pero es de aclarar que Descartes no concibió ese árbol como aislado, sino alojado en un amplio paisaje de fondo que le daba su sentido, según lo señala Turró (1985) “la ciencia, en el pensamiento cartesiano, se enlaza con una teoría general del hombre y del saber, con una filosofía en la que encuentra, no su fundamentación, sino su sentido y racionalidad” (p. 325), es decir, la ciencia estaba integrada al paradigma filosófico mecanicista de la temprana Modernidad, que consideraba que todo lo material, desde los cuerpos hasta los cielos, eran mecanismos que funcionaban según leyes físicas cuantificables; y, para Hobbes, uno de esos mecanismos era el Estado, tal y como lo expone en la Introducción al *Leviatán*.

El mecanicismo hobbesiano se basó en la idea de que todo en la realidad es material, y esa materia, a la que le señala como característica fundamental el movimiento constante, adquiere configuración en dos tipos de cuerpos: los cuerpos físicos en general, incluido el cuerpo humano, y el cuerpo social y político; y por ser los que conforman la realidad, la filosofía los tiene como su objeto de investigación:

Las partes principales de la filosofía son dos, porque dos son los géneros supremos de los cuerpos y totalmente distintos entre sí, que se ofrecen a los que investigan las generaciones de los cuerpos y sus propiedades. Uno llamado natural, fruto de la naturaleza de las cosas, y otro llamado estado, constituido por la voluntad humana con acuerdos y pactos entre los hombres. Por eso de aquí surgen en primer lugar dos partes de la filosofía: la natural y la civil (Hobbes, 2000, 41).

Además, entre los dos cuerpos Hobbes concibe una continuidad debido a que según él están relacionados en forma de causa-consecuencia: los movimientos materiales tienen como consecuencia movimientos mentales, y éstos a su vez tienen como consecuencia movimientos sociales: “... los principios de la Política se toman del conocimiento de los movimientos de las mentes, y éste de la ciencia de los sentidos y de los pensamientos...” (Hobbes, 2000, 81).

Así, para Hobbes (2000) *“La filosofía es el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y, a la vez, de las generaciones que pueda haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto”* (p. 26), definición que pareciera ser más metafísica que científicista. Este ‘método científico’ de Hobbes tiene dos vías, como lo indica en su definición de la filosofía: una, parte de lo particular para llegar a lo general a través de un razonamiento que permita ir deduciendo las consecuencias que provocan los movimientos particulares; y la otra, un razonamiento que parta de lo general para ir deduciendo sus causas hasta llegar a los movimientos particulares que lo provocaron, como lo ilustra Hobbes en el caso de la política, según una de las citas anteriores; pero, como señaló Sartori (2012, 92), esto tiene poco en común con el método científico moderno, aparte de los rasgos más amplios del pensamiento deductivo, que son propios del razonamiento en general, y no exclusivos de la ciencia.

En síntesis, el aspecto ‘científico’ de la filosofía, según las explicaciones de Hobbes, consiste en establecer un principio que rige a la realidad –el principio de causa-consecuencia-, en considerar que la realidad está compuesta únicamente por cuerpos en movimiento, y en postular que las relaciones entre los cuerpos se pueden investigar a través de un pensamiento rigurosamente deductivo. Debido a esto, Hobbes excluye como objeto de estudio de la filosofía a las cuestiones teológicas -aunque no las rechaza ni las piensa de manera agnóstica-, y las que se basan “en la experiencia o autoridad” (p. 41), de las cuales nombra a la historia.

Desde la perspectiva del siglo XX, Wolin (2001) consideró que “la primera reacción de un lector moderno a la argumentación de Hobbes sería señalar que se basa en una grave confusión de los métodos de la ciencia con los de la matemática” (p. 268); sin embargo, como se vio más arriba, los campos especializados del conocimiento no habían aparecido aún, y existía solo un terreno del saber con diversos paisajes, al que se le consideraba filosófico. Por eso, Hobbes pudo creer que podía llevar un método surgido en uno de los paisajes de ese terreno común, a otro, en el convencimiento de que funcionaría con la misma eficacia y daría conocimientos indudables y rigurosamente demostrados: “Hobbes tomó este método de Galileo [el ‘resolutivo-compositivo’]. Creyó que por este medio podía conseguir en la filosofía política lo que Galileo obtuvo en la física” (Strauss, 2006, 206).

Sin embargo, por un lado, como señala Wolin, el empleo del método geométrico que hace Hobbes se basa en semejanzas, en emplearlo <<como si>> (p. 272); el empleo del método no era literal, es decir, no era un uso del cálculo geométrico directamente aplicado en la política. Por ejemplo, al final del capítulo XX del *Leviatan* (2011), Hobbes afirma que “la capacidad para hacer o mantener repúblicas consiste en varias reglas, como la aritmética y la geometría; no (según acontece en el tenis) en la sola práctica” (p. 143), pero esta observación va orientada más a rechazar la concepción aristotélica prudencial de la política, que a ‘geometrizarse’ o ‘matematizarse’ a la política; y, por otro lado, Hobbes no tomó del método galileano su fundamental componente experimental, sino solo su aspecto formal (es decir, el resolutivo- compositivo), como lo señala Sartori (2012): “Hobbes no observaba: deducía *more geometrico*... El método de Hobbes era, pues, rigurosamente deductivo... Él no observaba el <<mundo real>>. Nadie puede discutir la estatura filosófica de Hobbes, pero su <<ciencia>> no es tal: no descubriría nada” (p. 92). Por eso, su definición de ciencia se basa en los conceptos de *definición, conexiones lógicas, silogismo y conocimiento deductivo* (Hobbes, 2011, 71), antes que en los de experimento, hipótesis, verificación. Así, Hobbes defendería que, con este método aplicado a la política, se podía constituir la cadena de causas que, partiendo desde los axiomas considerados por el autor como evidentes a la razón –principio cartesiano–, llevarían por deducción lógica hasta el tipo de modelo de política que debía ser considerado como el correcto. Strauss (2006), por ejemplo, lo describe así: “De acuerdo con este método Hobbes retrotrae la existencia del Estado a sus principios en la naturaleza humana... A partir de estos principios, el Estado justo debe ser deducido. Para que este procedimiento resulte significativo, los principios mismos deben contener la respuesta a la pregunta por el Estado justo” (p. 209).

Este modelo de filosofía política basado en la rigurosidad de las deducciones lógicas y las definiciones conceptuales dejará de lado la dimensión pragmática de la política, considerándola perteneciente al mundo empírico y por tanto a lo contingente, de lo cual no podrían obtenerse conocimientos universales y firmes. Esta imagen del proceso de justificación de un modelo político como producido rigurosamente por una ‘máquina lógica’, “que parece tener ya en sí su modo de operar”, como señala Wittgenstein (2008), por lo que en ella “todo lo restante, es decir, los movimientos, parece estar ya totalmente

determinado" (§193), hace creer que es posible deducir con ella de manera segura el modelo político correcto, si se parte de los principios correctos; modelo cuya superioridad sobre las realidades políticas estaría garantizada por su estructura lógica, pues, como observó Strauss en la cita mencionada más arriba, en esta estructura "los principios mismos deben contener la respuesta a la pregunta por el Estado justo" (2006, p. 209).

Así, la aparente certeza absoluta que está garantizada por la estructura lógica del modelo pareciera hacer innecesario todo método que pretenda basarse en la experiencia directa de las realidades políticas, pues, según señala Wolin refiriéndose a la preeminencia que Hobbes le da a la deducción lógica: "Esto eliminaba la experiencia, no solo por su índole tentativa, sino, y de modo importante, porque la experiencia era, en definitiva, cuestión individual, y, como tal, demasiado subjetiva para suministrar las premisas fundamentales de la sociedad. Solo la razón podía establecer la infalibilidad necesaria en estas cuestiones" (p. 272).

Por esto, en lugar del método experimental, Hobbes usó el método deductivo, aplicado a las representaciones mentales de aquello que debería ser sometido a dicho método; así, cuando Hobbes habla de *cuerpos, de movimientos, de pasiones y comportamientos humanos*, etc., no habla de cuerpos, movimientos o comportamientos reales, sino de sus representaciones en conceptos, las cuales son conectadas unas con otras por medio de cadenas lógicas o del principio de causa- consecuencia. Sin embargo, este enfoque 'científico', por un lado, está más cercano a la idea tradicional de la filosofía como la ciencia de las primeras causas, que a la idea galileana de ciencia como teorías comprobadas experimentalmente acerca de los hechos empíricos del mundo, como señala Shapin (2000) a propósito de las críticas de Hobbes en contra del uso del experimento por parte de los miembros de la Royal Society, y en especial, de Boyle:

Hobbes insistía en la interpretación tradicional según la cual la filosofía natural es la búsqueda de conocimiento cierto de las causas que operan en la naturaleza -<<la filosofía [es] la ciencia de las causas>>-. No creía que hubiera un modo seguro de proceder que permitiera ir desde una pila de particulares al conocimiento causal y que poseyera la certeza que requiere la filosofía. Para tener derecho al nombre de <<filosofía>>, una práctica... tiene que proceder desde un conocimiento correcto de las causas, racionalmente establecido, al conocimiento de los efectos. (p. 143).

Por otro lado, esta 'cientifización' de la política se cuestionó cuando fue evidente con el triunfo de las ciencias naturales que la filosofía política no podía alcanzar la misma

certeza de aquellas en su búsqueda de conocimiento; a medida que el método experimental y cuantitativo de las nuevas ciencias naturales demostraba su fertilidad para obtener y garantizar epistemológicamente nuevos conocimientos, se creaba una situación de confrontación con el método tradicional que pretendía adquirir conocimientos de manera rigurosamente lógico-deductiva partiendo de axiomas ‘evidentes a la razón’. Shapiro (2007), en el contexto de una comparación que hace entre el ideal de ciencia en la Modernidad temprana con el posterior, señala que “Durante los siglos XVII y XVIII, cuando el sello del conocimiento científico era la certidumbre indubitable, se consideró que tanto la ética como la filosofía política y las ciencias humanas eran superiores a las ciencias naturales” (p. 24) debido a que el método deductivo garantizaba la corrección de las conclusiones y, así, su verdad, mientras que los conocimientos empíricos no proporcionaban tal garantía; pero a medida que el método experimental obtenía avances innegables, sus logros ponían en cuestión la exclusividad del método lógico-deductivo de la tradición (p. 29).

Al respecto, Habermas (1994) observa que el cambio hacia el cientificismo terminaría en un cambio de mentalidad en las ciencias humanas a las que se refiere Shapiro, en cuanto que pasó a considerarse que la política debía ocuparse de problemas prácticos acerca del control del poder y del aseguramiento material de la vida, problemas que necesitaban de conocimientos científicos y técnicos: “Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones fácticas de la supervivencia... Esta necesidad práctica, que exige soluciones técnicas, está al comienzo de la moderna filosofía social” (p. 58); y esto tuvo como consecuencia un cambio de sentido en la noción de ley en el campo de lo social: “El sentido normativo de las leyes se vacía de su substancia moral –mas no se suspende como tal- por medio de la reducción a las estructuras subyacentes, ya sea del dominio político, ya sea de la explotación económica” (p. 60); es decir, la noción de norma social o política se centra en su aspecto económico o policial, y de la dimensión moral se tomaron los contenidos que considerados necesarios y universales para la coherencia social, mientras los demás quedaban relegados al ámbito de lo ‘privado’, y a dicha universalidad subyacía una concepción regulista de la normatividad. Sin embargo, el esquema hobbesiano de deducir a partir de unos primeros principios - ya sean

establecidos a priori o acordados a posteriori- los fundamentos políticos de la 'óptima república' permanecerá hasta bien entrado el siglo XX en obras como las de Habermas y Rawls.

2.1.3. La concepción regulista de la normatividad política

Por lo general, la filosofía política ha tenido una orientación hacia el planteamiento de normas ideales de gobierno y convivencia que tengan como objetivo servir como modelo para las prácticas políticas reales, a las que se les ve más como fuente de conflicto, injusticias, abusos, etc. Para Wolin (2001), por ejemplo, las diferentes filosofías políticas "evidencian una relación de <<desafío y respuesta>> entre el desorden del mundo y el papel del filósofo político como encargado de encuadrar ese desorden" (p. 17) quien, según él, "no se limita a criticar e interpretar; debe reconstruir un desarticulado mundo de significados y sus expresiones institucionales concomitantes; debe, en suma, modelar un cosmos político a partir del caos político" (p. 17); y más adelante insiste en que "el teórico político... ha clasificado el orden como un problema fundamental de su objeto de estudio. Ningún teórico político abogó jamás por una sociedad desordenada, y ningún teórico político ha propuesto jamás la revolución permanente como modo de vida" (p.18). Ese deber que Wolin le atribuye al filósofo hace referencia al carácter normativo que se le ha adjudicado a la filosofía política, como lo especifica Bobbio (1996):

La manera más tradicional y coherente de entender la filosofía política es concebirla como la descripción, proyección y teorización de la óptima república o, si se quiere, como la construcción de un modelo ideal de Estado fundado en algunos postulados últimos, sin preocuparnos de cuándo y cómo podrá ser efectiva y totalmente realizado (p. 56).

En esta definición que da Bobbio aparecen con claridad tres cosas que han sido propias de la filosofía política: el papel normativo del modelo ideal de sociedad que se propone, la pretensión de encontrar fundamentos sólidos a ese modelo, y su neta separación del mundo de la política real, a la que se la considera, en este modo de pensar, como inferior al modelo, tanto axiológica como epistemológicamente.

Vallespin (1985) también señala que el papel de la filosofía política sigue siendo normativo: "La labor teórica, al menos la del politólogo que bebe en las fuentes filosóficas, debe funcionar buscando en esos modelos [los de las 'principales doctrinas normativas de siglos pasados'] las vías para dar el salto hacia una teoría normativa de la sociedad y la política ajustada a nuestro tiempo" (p. 14-15). Igualmente, para Rubio Carracedo

(1990) “A la filosofía política actual le incumbe la tarea inacabable de debatir la mayor o menor plausibilidad normativa de los modelos democráticos alternativos” (p. 33).

Como lo muestran estos casos ilustrativos, la filosofía política se ha ocupado de problemas normativos relativos al vivir en común, entendiendo esa normatividad desde un nivel puramente teórico, no al nivel práctico en que se siguen reglas. Esta concepción, de carácter regalista, pareciera querer decir que, si se aplica correctamente determinada normatividad a la realidad, se van a producir necesariamente determinados efectos en ella; y, si no se dan esos resultados, se cree que es debido a ignorancia o incompreensión de la norma o al egoísmo o al predominio de intereses particulares, etc., y no a la lógica interna de la teoría normativa; y en determinados casos, tal inadecuación entre la lógica de la teoría y las realidades políticas se la considera como una carencia de legitimación de esas realidades: carecen de esos ‘fundamentos últimos’ que le dan validez; por ejemplo, Vallespín (1985) afirma glosando la teoría de Habermas, que “La clara asimetría que resulta de la confrontación entre los principios de organización capitalista y los requisitos de una ética comunicativa provoca la incapacidad de legitimación de las sociedades capitalistas” (p. 24); es decir, que desde la teoría de la acción comunicativa, estas sociedades carecen de legitimidad y, por tanto, continúa Vallespín, “no queda otra salida que buscar un nuevo fundamento a la legitimidad. Habermas lo intenta con su *teoría discursiva de la legitimidad*, que exige una forma de argumentación racional a través de discursos públicos, libres y abiertos” (p. 26). Otro ejemplo está en la interpretación que hace Strauss de la crisis de la filosofía política moderna como producto de la “pérdida de fe” (Tarcov y Pangle, 1993, 852) en la razón moderna ocurrida en Occidente debida a las dudas y críticas “como la de la valía del universalismo”; en palabras de Tarcov y Pangle, “la duda acerca de la superioridad del propósito de Occidente se fundaba en las recientes doctrinas modernas que negaban la posibilidad del conocimiento racional de la validez universal de cualquier propósito o principio” (p. 852), consideración que no tiene en cuenta que puede haber otras formas de legitimación política basadas en otras formas de vida distintas a las de los países avanzados de Occidente. Como se ve, ambos autores, aunque ubicados en orillas políticas distintas - Habermas, en el liberalismo, y Strauss en el conservatismo- argumentan, sin embargo,

desde el interior del mismo paradigma, el de la razón moderna, que le dio a la normatividad teórica un papel rector legitimador sobre las realidades fácticas.

Como se dijo, en el paradigma racionalista de la filosofía política moderna, que supone la posibilidad de que se pueden elaborar modelos políticos normativos universales, se presenta lo que Brandom (2005) llama 'regulismo', según el cual "las maneras correctas de la *práctica* están siempre y en todas partes concebidas como expresión de su vinculación a principios subyacentes" (p. 58), siendo tales principios concebidos como universales y teóricos; por tanto, "según esta concepción intelectualista y platónica de normas, que comparten Kant y Frege, enjuiciar la corrección significa siempre hacer referencia, al menos implícitamente, a una regla o principio que *determina* qué es correcto *diciéndolo explícitamente*" (p. 58).

Esta concepción regulista de la normatividad subyació a parte de la tradición de la filosofía política moderna hasta la segunda mitad del siglo XX; esta concepción supone que la normatividad política es, en principio, teóricamente autónoma, o que se puede construir argumentativamente como autónoma, independiente del mundo práctico de los intereses y visiones particulares, mundo al cual aquella debe regir. Esta concepción supone que los modelos políticos contienen ya en sí las determinaciones de la manera correcta de realizar las acciones políticas, lo que está garantizado por su solidez lógica y su precisión conceptual. Brandom, en la obra citada, observa que estos modelos normativos conceptuales ('intelectuales y platónicos') fueron comparados por Wittgenstein (2008) con una 'máquina lógica rígida'; con esta imagen, Wittgenstein señala que estos modelos excluyen de sus consideraciones el funcionamiento real de los hechos en el mundo, concentrándose en deducir todas las posibilidades que ya están contenidas lógicamente en la máquina rígida de la teoría y dejando de lado el hecho de que las máquinas reales se rompen o sus piezas se tuercen o deforman (§193); es decir, si la máquina lógica no funciona en la realidad, se supone que es debido a que se eligieron mal los materiales o se construyó defectuosamente o quienes la manejan no lo saben hacer bien o lo hacen intencionadamente mal, todo lo cual no afecta la corrección y validez de la máquina ideal, a la cual hay que dirigirse para encontrar las soluciones.

Sin embargo, esa máquina ideal está construida con reglas y conceptos que, para ser aplicados a la realidad, necesitan primero ser interpretados, lo cual conduce a un regreso

al infinito, pues implica que la aplicación de una regla necesita estar regida por otra anterior que la interprete, y esta a su vez por otra anterior, y así ad infinitum. Los modelos regulistas de la política corren el riesgo de caer así en esta espiral de interpretaciones al considerar que el significado de las reglas hay que buscarlo en definiciones conceptuales y argumentos coherentes, dialogados, universales, etc.; y para evitarlo, buscan partir de principios establecidos ya sea dogmática o dialógicamente.

Así, Wittgenstein mostró que las creencias regulistas se basan en el supuesto que hay una Regla o Norma detrás del seguimiento de reglas, de la cual este seguimiento es una aplicación o una instancia o caso particular; esta creencia es producto de la ‘inclinación’ a postular una realidad inmutable, un “hecho superlativo” (§192) que se encuentra detrás de las realidades contingentes, pues se piensa que estas, debido a su contingencia, no pueden ser fundamento ni de conocimientos ni de normas estables que sean válidas en términos generales; y, como no se comprende la manera como lo contingente puede explicar lo estable, entonces se postula una realidad inmutable más allá de la contingente, como lo plantea Wittgenstein (2008) en su análisis del significado del hecho de ‘señalar la forma’:

Y hacemos aquí lo que hacemos en miles de casos similares: Puesto que no podemos indicar una acción corporal que llamemos señalar la forma (en contraposición, por ejemplo, al color), decimos que corresponde a estas palabras una actividad espiritual. Donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un espíritu” (§36).

En este caso, como no se sabe cómo explicar el uso estable de reglas que son contingentes, entonces se postula una Regla trascendental, inmutable, que garantiza dicha estabilidad, en la creencia de que esta seguridad debe extenderse de manera infinita hacia adelante, de tal modo que ella garantice la aplicación de las reglas siempre en el mismo sentido.

Por otro lado, las explicaciones serían la demostración del fundamento que está más allá de los significados contextuales que se le pueden dar a la Regla; esta fundamentación garantizaría que la Regla se entienda de la misma manera por todos y en todo momento, y por tanto, se aplique correctamente en casos concretos, lo que sería la base de la confianza en su uso; ante este tipo de situaciones, Wittgenstein pregunta “<< ¿Pero entonces cómo [una explicación] me ayuda a entender, si después de todo no es ella la última? ¡La explicación entonces nunca termina; ¡así que después de todo no entiendo,

y nunca entenderé, lo que él quiere decir!>>” (§ 87); y, más adelante, comentando el uso que a veces se hace de las explicaciones, dice de manera gráfica: “la explicación, una falsa moldura que nada soporta” (§ 217): la teoría no puede actuar como fundamento. Ante una situación así, Brandom (2005) señala que “hace falta una concepción pragmatista de las normas, una noción primaria de las maneras correctas de realizaciones que están implícitas en la práctica y que preceden a su formulación explícita en reglas y principios que las presuponen” (p. 60-61). Esa concepción pragmática ya había sido señalada por Wittgenstein cuando, con su descripción de la diferencia entre seguir una regla e interpretarla, le dio al seguimiento de reglas un carácter pragmático y contingente, y lo excluyó así de cualquier concepción regulista, como se verá en el cuarto capítulo con más detalle.

2.1.4. El representacionalismo

Es sabido que la noción de ‘conocimiento científico’ de la filosofía moderna se basó en una imagen representacionalista de la relación individuo-mundo, en el fondo de la cual estaba la creencia cartesiana que el fundamento y validez del conocimiento verdadero, científico, está en la interioridad de ese individuo, en su razón. En ese ámbito interno, se creía, la mente podía ‘ver’ de manera directa e inmediata las ideas o representaciones, y ese contacto directo garantizaría la verdad y evidencia de ellas. Las ideas fueron concebidas, así, como representaciones de los objetos que están ahí, fuera de la mente, a los cuales ésta no puede acceder directamente por encontrarse encerrada ontológicamente en su mundo interior.

Según esto, los individuos no se relacionan directamente con el mundo sino con sus representaciones; el mundo es lo oscuro, lo indeterminado, mientras que en la visión mental directa de las representaciones todo es claro y evidente; Rorty (1995) señala que esta concepción del conocimiento como representaciones que se tienen en la mente hizo pensar en aquel como una relación entre sujetos humanos -mentes- y objetos (ya fueran externos, como en el caso de Locke, o internos, como en Descartes) y por tanto, fundamentado en las estructuras de uno y otro, las cuales al ser puestas en evidencia por la investigación, permitirían comprender en qué consiste el conocer; refiriéndose a Locke, Rorty afirma que aquel creía que “el conocimiento era una relación entre personas

y objetos más que entre personas y proposiciones. Dada esa imagen, tiene sentido la idea de un examen de nuestra <<facultad de entender>>” (p. 136), pues esta sería el fundamento tanto del conocimiento como de las acciones humanas.

De esa manera, siguiendo al mismo autor, la epistemología se convirtió en el núcleo de la filosofía cuyo papel sería el de darle fundamento a las distintas esferas de actividades humanas, entre ellas la de la política, que debería, entonces, regirse por las normas epistemológicas de la razón; esto conducía a dejar en segundo plano las prácticas políticas como fuente de significado, al considerarlas instancias de las representaciones teóricas, mal o bien llevadas a la realidad, cosa que sería ya un asunto empírico. La representación pasó a ser una condición de universalidad que excluía de la filosofía política cualquier consideración sobre el contexto y sobre las prácticas, y suprimió las conexiones que la política tiene en la realidad humana.

Esta relación individuo-mundo mediada por representaciones significaba que ser sujeto es tener frente a sí, ante todo, representaciones, y solo de manera derivada y a través de ellas, al mundo de las prácticas, las acciones y los hechos. Ese ‘sujeto representante’ fue el marco para la elaboración de la moderna filosofía política, por lo que esta no buscó las condiciones de posibilidad de la política en la acción humana, sino en ese sujeto representante, cuyas certezas no dependen del cambiante mundo exterior.

Analizando el significado moral y político de dicho representacionalismo, Taylor (1997) considera que el papel central que tiene el sujeto en la filosofía moderna le otorga a este, además de la capacidad epistemológica señalada, características morales sobre las que se pretenderá fundamentar filosóficamente la ética y la política, pues la capacidad que tiene el sujeto de trabajar con representaciones lo muestra como un agente activo, con capacidad de juicio, autónomo, y por tanto, libre: “ser libre en el sentido moderno del término es ser autorresponsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propósito en sí mismo” (p. 26); este supuesto de la autonomía y la libertad que se le atribuyen al sujeto moderno son el fundamento del individualismo y de las filosofías políticas del contrato social, el cual Taylor señala que aún “sobrevive no solo en sus sucesoras contemporáneas sino también en muchos supuestos del liberalismo contemporáneo y de la ciencia social dominante” (p. 27).

Así, a partir del enfoque epistemológico cartesiano, el programa de la filosofía política moderna fue el de hallar en el sujeto las estructuras morales que le permitieran elaborar la representación exacta y clara de las normas políticas cuya verdad y evidencia fueran patentes ante su razón; y de ellas, deducir la forma ideal del modelo normativo de la 'óptima república' que garantizara la convivencia segura y libre. Por eso, la filosofía política creyó no necesitar de trabajar con los hechos políticos empíricos, pues estos no tienen la fuerza de la evidencia y la claridad ante la mente que sí tienen las representaciones de las normas que están presentes ante la razón. Por tanto, las deducciones que se elaboren y las conclusiones que se obtengan, si se sigue rigurosamente el proceso lógico deductivo, tiene una validez normativa segura y correcta, pues son independientes de las circunstancias cambiantes, de las condiciones contextuales e históricas. Debido a sus características lógicas, se esperaba que la filosofía política encontrara representaciones modélicas que condujeran a una solución definitiva al problema de la articulación política de las comunidades, reduciendo con esos modelos lo múltiple de la realidad a lo Uno de la representación, la contingencia de los hechos al orden de la teoría, lo conflictivo de la diversidad al consenso de la unidad; propósitos de naturaleza metafísica que se basaban en la creencia que la claridad conceptual y la consistencia lógica del modelo teórico de la política garantizaría la buena organización política, si es correctamente aplicado; y las prácticas políticas podían considerarse un problema derivado del primero, es decir, de los problemas teóricos.

Al respecto, Katherine Morris (2013) señala en Wittgenstein una interesante diferenciación entre estos dos tipos de problemas; según esta autora, Wittgenstein "trazó una distinción entre 'dificultades que tienen que ver con el intelecto' y 'dificultades que tienen que ver con la voluntad'" (p. 71). Las primeras son producto de errores que surgen del uso confuso del lenguaje y por tanto son solucionables por medio del análisis lógico; es decir, la dificultad se aclararía poniendo en evidencia con métodos lógicos los errores conceptuales o sintácticos cometidos: la imagen confusa se disiparía, el problema desaparecería y se podría ver con claridad la verdadera estructura lógica ocultada por el uso errado de algunas proposiciones. En este tipo de soluciones no sería necesario, entonces, recurrir a elementos del contexto para darle mayor fuerza al argumento, pues

la de la lógica se considera suficiente para demostrar el error que haya en la dificultad abordada, supuesto propio de las filosofías políticas normativas.

Mientras tanto, las ‘dificultades que tienen que ver con la voluntad’ son aquellas producidas por “un deseo poderoso de ver las cosas de una forma particular” (p. 72) que incita a pensar o actuar de determinada manera; formas de ver que atraen, fascinan o dominan el pensamiento, que lo cautivan o embrujan, según algunos de los términos que usa el mismo Wittgenstein. Morris considera que en el pensamiento de Wittgenstein estos términos “son *analogías*, cada una de las cuales captura algo del efecto del prejuicio filosófico sobre los recursos del pensamiento del individuo” (p. 72). Estas dificultades van más allá de la lógica e incluyen las prácticas habituales de ver las cosas, las maneras acostumbradas de pensar y actuar que se han aceptado por eso como las naturales y que en el modelo moderno de la política, se interpretan como obstáculos para llevarlo a la realidad.

Ahora bien, es evidente que los diversos proyectos de la filosofía política moderna se han ocupado de ambos tipos de dificultades; por un lado, han debatido acerca del significado de conceptos como los de naturaleza humana, libertad, igualdad, democracia, etc., y acerca de la coherencia lógica de los argumentos que sustentan tales términos; y, por otro, se han preocupado por establecer cómo las actuaciones de los individuos, guiados por intereses, egoísmos, pasiones, sentimientos de sinceridad y cooperación o de lucha y enfrentamiento, etc., afectan la formación y organización política de sus comunidades. Sin embargo, las soluciones a tales elementos del contexto las han buscado en cómo someter ese contexto a la universalidad de argumentos racionales.

Es decir, la filosofía política se ocupó de resolver ambos tipos de dificultades, pero reduciéndolas todas al primer tipo, como si fueran problemas solucionables con modelos políticos conceptualmente claros y lógicamente correctos. Según esto, las dificultades del segundo tipo –las que tienen que ver con la voluntad, las pasiones, los intereses, etc.– son reducidas a sus representaciones conceptuales y de esa manera a una normatividad regulista que las someta a un orden lógico y, por tanto, válido, pues es este el que fundamenta su validez, y no las prácticas mismas. En la búsqueda de tales soluciones, la filosofía política pasó imperceptiblemente del contexto de las prácticas al plano de las representaciones conceptuales de aquellas; sin embargo, este cambio de registro

categorial de planos lógicos se presenta como un proceso de abstracción realizado dentro de un mismo plano categorial: como si se abstrajera de los contextos de prácticas diferentes lo que hay de común a ellas, permitiendo deshacerse de lo empírico y contingente que no es universalizable.

Como se verá seguidamente, estas características de la filosofía política moderna que se acaban de describir fueron producto de una determinada concepción del papel que se le atribuyó a la relación del lenguaje con las acciones humanas, al cual se lo concibió en los inicios de la Modernidad como un medio inseguro de transmisión de las representaciones conceptuales de las acciones, en Hobbes y Locke, por ejemplo, hasta la concepción habermasiana más compleja que representa dicha relación como constitutiva de las realidades sociales, pero gracias a que se basa en una supuesta estructura racional subyacente, de carácter universal y necesario.

2.1.5. Papel del lenguaje y su relación con la acción en la filosofía política moderna.

Al inicio de la Modernidad, en sus investigaciones sobre el conocimiento y la política, Locke y Hobbes se dieron cuenta del importante papel que desempeña el lenguaje y le dedicaron parte de sus reflexiones; sin embargo, la imagen del lenguaje sobre la que meditaron fue la propia de la tradición, en la que se lo consideraba como un medio para transmitir los significados de las ideas. En la tradición de la filosofía política se consideró que el lenguaje era un imperfecto medio de transmisión de las ideas y que podía convertirse en un obstáculo, como lo pensaron Locke y Hobbes por ejemplo, en la creencia que había objetivamente ideas abstractas, separables del lenguaje, y que eran las que contenían el significado de las cosas del mundo; para Hobbes, el lenguaje es un medio que permite “transformar nuestro discurso mental en discurso verbal” (Hobbes, 2011, 38); o, según Locke “las palabras en su significación primaria o inmediata nada significan, salvo las ideas que están en la mente de quien las usa” (Locke, 2000, 394), pero debido a que las palabras, si se las usa de manera imprecisa, arrastran con ellas “desorden y obscuridad” llegan a provocar “significaciones inciertas o equívocas” que pueden convertir al lenguaje en un “obstáculo en la vía del conocimiento” (p. 482).

Las críticas de estos filósofos se dirigieron al lenguaje común, al que consideraron contaminado con las pasiones, los prejuicios y las costumbres propias del vulgo, y a cierto

lenguaje académico de su época; Carolina Rodríguez (2008) recuerda la caracterización de Bacon del lenguaje del vulgo como uno de los ídolos que son un obstáculo para el conocimiento: “Dado que las palabras están sujetas a la convención del vulgo, a través de ellas son los apetitos comunes los que se convierten en el canon del lenguaje. Por el contrario, en un orden lingüístico ideal, es la razón y no la costumbre quien debería constituirse en ley del discurso” (p. 58); estos autores criticaron también el lenguaje escolástico que formulaba conceptos sin un referente, o los combinaba de manera absurda, pero a los que se les daba estatus de conocimiento metafísico; para Hobbes (2001), este uso del lenguaje produce “...nombres que nada significan, pero que se utilizan y se aprenden por rutina en las escuelas, como *hipostático*, *transubstancial*, *consustancial*, *eterno ahora*, y otras cantinelas por el estilo de los escolásticos” (p. 70). Esta concepción mantuvo la reflexión filosófica sobre la política dirigida a componentes que se creía independientes del lenguaje: a las acciones humanas, consideradas como contingentes y carentes de contenidos conceptuales, y a una razón abstracta poseedora de ideas universales a cuyo orden conceptual debían someterse las acciones políticas; el papel del lenguaje se reducía entonces a transmitir ese ordenamiento conceptual de la razón sobre la política lo más claramente posible. Había, pues, que pulir al lenguaje, como a un espejo sucio o empañado, para que reflejara con claridad y certeza el orden racional para la política, identificando los sinsentidos, las palabras sin referente, las ficciones conceptuales, etc., para eliminarlas de su expresión. Pero al concebir la política como ideas teóricas o prácticas independientes del lenguaje, su comprensión se ve afectada por los problemas causados por esas “ansias de generalidad” señaladas por Wittgenstein: la supresión de la diversidad, la eliminación de diferencias que pueden ser importantes, la reificación de una característica que se señala como la común, dificultades conceptuales que impiden ver la política tal cual es en las formas de vida, en su articulación con las prácticas lingüísticas, y la remplazan por modelos utópicos cuya conexión con la práctica es problemática.

El análisis crítico de la filosofía política moderna en cuanto a sus componentes lingüísticos y pragmáticos, y no tanto a los ideológicos o doctrinales, muestra las dificultades que se han tenido para comprender la importancia del lenguaje y la acción en la reflexión filosófica sobre la política, entre otras cosas, porque los elementos

ideológicos y doctrinales derivan de la dimensión pragmática lingüística. Al lenguaje se lo concibió separado de la acción y como un medio para transmitir las ideas que, se creía, eran formadas por la mente acerca de ella. El carácter contingente del lenguaje y la acción o de las cadenas de acciones, ubicadas en un punto espacio-temporal determinado y en un contexto particular, impide el acceso a la formulación de conocimientos válidos de manera universal, que es el propósito de la teoría entendida al modo tradicional; y desde el enfoque teoricista se piensa que la única forma de lograr trascender los contextos y alcanzar dicha universalidad es reduciendo las acciones y sus conexiones contingentes a sus representaciones conceptuales y las conexiones lógicas entre estos. Al ‘representar’ a la acción en una estructura lógica conceptual, las características de ella que no encajen en dicha representación quedan eliminadas o postergadas: características como la ambigüedad, la contingencia, la contextualidad; estas son consideradas ‘externas’ o ‘accidentales’ y no pasan a ser representadas. Al final, el resultado es una construcción teórica a la que se le da el estatus de representación de la acción, o, como en Habermas, formalización de la acción, legitimada por el proceso lógico y trascendental de abstracción y reducción conceptual. Un análisis de Wittgenstein ilustra la problemática a que conduce la abstracción y generalización excesiva; en *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática*, (1987, VI, §48), dice:

El modo como empleamos las palabras <<mandar>> y <<obedecer>> indica que los gestos, igual que las palabras, están entrelazados en una red de múltiples relaciones. Si construyo un caso simplificado, no está claro entonces si he de llamar aún <<mandar>> y <<obedecer>> al fenómeno (p. 296)

pues así, para el significado teórico del concepto *mandar* no se considera significativa su asociación con la gestualidad o con los ritos con los que en la práctica esté entrelazado, aún si son parte integrante del concepto en determinados casos; el enfoque teórico deja la gestualidad o la ritualidad de lado y reduce el significado al concepto; o, en otras palabras, deja de lado la fuerza ilocucionaria que le da sentido al ‘mandar’ y se queda solo con el contenido proposicional, cayendo en lo que Apel llamó la “falacia abstractiva”. Con este proceso abstractivo se pasa indebidamente de la realidad de las conexiones contingentes entre las acciones a la necesidad de las conexiones lógicas entre los conceptos, con lo que se deja de lado la contingencialidad, la imprevisión y la precariedad

de las acciones, remplazándolas por la deducción y la necesidad propias de la lógica. Este paso hace creer que, con base en la necesidad lógica, de determinado modelo teórico de la política se deben derivar determinadas consecuencias aplicables a la realidad; por ejemplo, Rubio Carracedo (1990) considera que es “la consistencia lógica” de los paradigmas de filosofía política, la que “permite prever, de antemano... la naturaleza real del régimen que propician” (p. 62), al cual, según él, cada paradigma “tiende necesariamente”.

Al respecto, para referirse a esta ‘necesidad lógica’, Wittgenstein emplea en *Investigaciones Filosóficas* (2008) la metáfora de la máquina que “parece tener ya en sí su modo de operar” (§193), y en *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática* (1987), la metáfora de “la máquina lógica” aparece en un contexto en que discute el carácter de necesidad inexorable que se le atribuye a las consecuencias que produce un razonamiento lógico: “<<puedo inferir solamente aquello que realmente se sigue.>> Es decir: lo que la máquina lógica produce realmente” (p. 59). De igual manera, de una teoría política conceptualmente clara y lógicamente correcta, pareciera que necesariamente se debe derivar un determinado tipo de sociedad y de modelo de gobierno: “Una vez que conocemos la máquina, todo lo demás, a saber, los movimientos que va a llevar a cabo, parece estar ya completamente determinado” (p. 61); esto permite comprender lo que significa este cambio de la contingencialidad de la acción por la necesidad lógica del concepto o de la teoría; según esta imagen, en el ámbito teórico las representaciones de la acción se conectan entre sí como lo hacen las piezas de la máquina lógica que describe Wittgenstein; los conceptos se deben definir, según lo exige el enfoque teórico, de manera unívoca y lo más precisa posible, y en ese sentido, son como piezas rígidas del marco conceptual; y ellos se relacionan entre sí por medio de la lógica, que les impone determinadas conexiones necesarias y les permite determinadas posibilidades; así que, conociendo el significado preciso de los conceptos y estableciendo las conexiones lógicas entre ellos, se podrían calcular todas las consecuencias que esa máquina lógica produciría al hacerla funcionar aplicándola en la realidad. En ese sentido, las actividades políticas serían actualizaciones correctas o incorrectas de las posibilidades lógicas contenidas ya previamente en las teorías políticas.

Pero el proceso de abstracción conlleva el riesgo de que queden ocultas diferencias que no son accidentales sino básicas para entender las divergencias que se presentan en el mundo, e incluso tal proceso puede servir para ocultarlas; por ejemplo, los conceptos de igualdad o libertad o de derechos humanos, etc., tratados de manera abstracta y descontextualizada, pueden terminar ocultando los mecanismos, las estructuras, las prácticas jurídicas, políticas, económicas, etc., que hacen que haya una desigualdad, una falta de libertad o de libre ejercicio de los derechos humanos, que no es coyuntural sino estructural, que no es pasajera - mientras se llega a la plena modernidad o al pleno desarrollo de la racionalidad- sino que es propia de la estructura de la realidad humana en la que se presenten esas desigualdades.

Además, en ese proceso de abstracción desaparece, paradójicamente, el componente crucial en las realidades humanas, como lo es la acción; este riesgo ya lo había visto con claridad Wittgenstein en el *Tractatus*, tanto, que separó radicalmente la acción del pensamiento y el lenguaje hasta hacerla trascendental, para dejarla a salvo de los reduccionismos de la teoría filosófica, aunque terminó dejándola sin voz; más adelante se daría cuenta de que había partido él mismo de una idea reduccionista del lenguaje y que éste es también una forma de acción.

Como se puede entrever, estos planteamientos tienen consecuencias igualmente críticas para la filosofía política tal y como se la concibió en la Modernidad, con sus pretensiones de universalidad y homogeneidad fundadas en un causalismo o una lógica formal que supuestamente garantizarían su validez; la filosofía moderna, basada en esta concepción de teoría, suprimió lo particular eliminando los componentes contextuales, espaciales y temporales conectados con la política y que le dan en la práctica su significado. Además, ocultó algunos rasgos fundamentales, considerándolos accidentales, y destacó otros, a los que les dio valor esencial y universal en la definición de la política; por ejemplo, bajo esta perspectiva se considera que las democracias euronorteamericanas -las llamadas democracias occidentales- son defensoras de la igualdad, liberales y progresistas, pero queda oculto su rol antidemocrático y excluyente frente a otras culturas; esta concepción tampoco permite comprender la permanencia de fuertes tendencias xenófobas y racistas en los llamados 'países avanzados'. Así, las filosofías políticas basadas en modelos teóricos universalistas se desentienden de las condiciones contextuales que pueden ser

más determinantes que la coherencia racional o el fundamento teórico de aquellos; este tipo de enfoque, por ejemplo, es insuficiente para intentar comprender con él, el fracaso de los modelos democráticos cuando se ha tratado de imponerlos en sociedades en las que no ha habido tradicionalmente prácticas políticas ‘modernas’ como las atribuidas a las llamadas sociedades occidentales avanzadas, como ocurrió con el intento de imponer un modelo democrático en el Irak controlado por los EE UU después de Hussein. Estos fracasos se han interpretado como debidos a mentalidades tribales, tradicionales, atrasadas en la línea de progreso hacia la Modernidad política⁹.

Ante esta situación presentada, se abre la posibilidad de explorar la política desde un enfoque distinto, y en este trabajo se considera que el pensamiento del segundo Wittgenstein puede ofrecer una perspectiva conceptual para hacerlo debido a que sus hallazgos sobre el lenguaje y la acción permiten superar las dificultades que encontró la filosofía política moderna; estos hallazgos pueden permitir superar o dejar atrás la relación jerárquica que era tradicional entre la filosofía y política, y hacer explícito el papel constitutivo que tienen el lenguaje y la acción en la política; para lo primero, es necesario establecer el tipo de relación que hay entre la filosofía y la acción, tal y como las concibió Wittgenstein en su pensamiento postractariano, por lo que inicialmente se describirá su concepción de la acción y luego el papel de la filosofía frente a ella.

2.2 LA CONCEPCIÓN WITTGENSTEINIANA DE LA ACCIÓN.

2.2.1 En el *Tractatus*.

Como lo mostró Bernstein (1979) para el movimiento analítico temprano la acción tuvo poca importancia puesto que se creía, o que podía ser reducida a hechos físicos representables en proposiciones verificables, o que se trataba de expresiones emotivistas

⁹ La autoridad política está depositada en un grupo que ha logrado presentar y convencer a las mayorías de que sus creencias y criterios y propósitos políticos son válidos para la comunidad y obtiene la legitimidad cuando logra que sus preferencias de partido sean admitidas como criterios políticos válidos para todos, lo que significa que dicha autoridad política no es neutra ni universal. Por esto, es posible que desde determinadas posiciones políticas se presenten argumentos que sustenten que, por ejemplo, se está llevando la civilización, el progreso o la democracia a otras naciones, y con tales argumentos, justificar que se reprima a ese pueblo al que se pretende ayudar, o se le extraigan sus materias primas o la riqueza de su PIB, aduciendo mecanismos de compensación o sacrificios necesarios, etc.; sin embargo, los lenguajes de las promesas de la democracia, el progreso, la libertad, etc., no encajan con las acciones de los prometedores, pues tales acciones no significan democracia, progreso, etc., y más bien aquel lenguaje crea ficciones gramaticales referidas a acciones liberadoras, emancipadoras, que en la realidad no se producen.

o supersticiosas que no tenían que ver con el conocimiento, cuya expresión lingüística solo genera pseudoproposiciones. Estas consideraciones derivaron de la adopción por parte de las primeras manifestaciones de la filosofía analítica (“el atomismo, el positivismo y el construccionismo lógicos” -pág. 247) de lo que Bernstein en la obra citada llama “el paradigma reduccionista”, cuya idea central era el dogma o “prejuicio a priori” (p. 247) adoptado de manera acrítica por estos movimientos -y ejemplificado en la primera obra de Carnap- según el cual el comportamiento humano puede ser ‘reducido’ a hechos físicos básicos: “En estos filósofos, igual que en el caso de Carnap, opera una convicción a priori, según la cual en la acción humana no hay nada significativo o importante que no pueda ser reducido o traducido a un lenguaje más elemental y básico, al menos en principio” (p. 251), lenguaje -como el concebido en el *Tractatus*- en el que a cada proposición elemental le correspondería un hecho elemental.

Pero en el movimiento analítico temprano, Wittgenstein fue la excepción en el caso de la acción, pues no pretendió reducirla a hechos ni tampoco la consideró secundaria; en el *Tractatus*, se considera a la acción irrepresentable y por tanto irreducible a proposiciones que reflejan los hechos del mundo. La acción es separada de la razón y del lenguaje y ubicada en una esfera propia, trascendental, más allá de los rigores lógicos y necesarios de la racionalidad lingüística tal y como era concebida ésta en esa primera etapa.

Arregui (1984) demostró que en la obra de Wittgenstein la acción juega un papel fundamental en la constitución de la realidad humana, por lo que en el *Tractatus* tiene una primacía que se manifiesta como una radical separación entre el valor y el hecho empírico, tan radical que las hace irreducibles una a otra, como lo plantea en el conocido párrafo 6.41: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor”; no es el mundo de los hechos lo que vale para el Wittgenstein del *Tractatus*, sino su sentido, y ese sentido no puede ser aprehendido por “el único lenguaje” que tiene significado (§5.62), es decir, el lenguaje concebido al modo representacionista; el ‘mundo’ de sentido al que se refiere Wittgenstein no es el mundo de los hechos sino el de las acciones, y con ‘el sentido del mundo’ Wittgenstein no se refiere a algún sentido místico o metafísico que esté en un más allá, sino a que este es significativo para el

hombre, pero ese significado no está en las palabras con que se quiera intentar expresarlo, sino que se muestra en las acciones mismas.

En el mundo, las posibilidades de las relaciones entre los objetos ya están dadas, reguladas a priori por la lógica, pero la acción es distinta a, e independiente de, la lógica; esta es condición de posibilidad de los hechos del mundo, pero no lo es de las acciones; así pues, el sentido de las acciones no es lógico-verbal sino que reside en la acción misma; su sentido no depende de hechos empíricos ni tampoco de representaciones mentales ni de normas metafísicas; así, las consecuencias de una acción no son efectos fácticos que alteran los hechos del mundo; son ellas, también, consecuencias que “han de residir en la acción misma” y que pueden hacer “crecer o decrecer el mundo, por así decirlo” (*Tractatus*, §6.43):

Cuando se asienta una ley ética de la forma <<tú debes>> el primer pensamiento es: ¿y qué, si no lo hago? Pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta por las consecuencias de una acción tiene que ser, pues, irrelevante. Al menos, estas consecuencias no deben ser acontecimientos. Porque algo correcto tiene que haber, a pesar de todo, en aquella interpelación. Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y de castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma (*Tractatus*, § 6.422).

La acción, entonces, puede cambiar el sentido del mundo, pero no el de los hechos, sino el mundo de la vida; Wittgenstein lo ilustra diciendo que con la muerte el sentido no cambia sino que cesa, o que el mundo de los felices es distinto al mundo de los infelices; es decir, el mundo de la vida es el mundo del sentido y por eso cuando la vida cesa, cesa también su sentido: “Al igual que en la muerte el mundo no cambia sino que cesa” (§6.431): la muerte no pertenece al mundo de la vida; y aunque los hechos sean los mismos, un ser humano puede darles un sentido opuesto al que le da otro, el feliz o el infeliz. Reguera (1980) lo comenta de este modo: “Hay cosas que no aparecen *lógicamente* en el lenguaje. Cosas que no puede formalizar la trascendentalidad de la lógica. Cosas de las que no se puede hablar” (p. 18).

Esta primacía de la acción humana se sustenta en la diferencia de naturaleza que Wittgenstein establece entre ambos planos, el de los hechos y el de la acción: el primero implica un sentido que se articula por la lógica y el lenguaje, y el otro, un sentido que se expresa en la acción y se “ve” antes que ser “explicado”, sentido que es superior al del mundo fáctico, el cual no tiene valor, pues “Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto” (§6.432). Por eso, en el *Tractatus* se diferencia claramente

entre la relatividad de un valor cuyos efectos son contingentes pues se vinculan de manera accidental con los hechos del mundo, y lo absoluto del valor que reside en la acción humana misma: no hay relación necesaria entre la voluntad que expresa en su acción un valor y los efectos relativos que esta produzca en el mundo: lo bueno es la buena voluntad, como diría Kant, es el ser un comerciante honesto, y no sus efectos puramente contingentes, el vender más, por ejemplo, gracias a su honestidad. Comentando esta idea de Wittgenstein, Mounce (2007) da un ejemplo parecido, el de la caridad del buen samaritano: “En el caso de la acción del Buen Samaritano ninguna de sus consecuencias puede ser más valorable de lo que es la acción en sí misma” (p. 122). Esto implica que los valores humanos están preservados de la contingencia mundana y son, así, absolutos, como lo planteará en su conferencia sobre ética, concebida aún en el espíritu del *Tractatus*. Como es sabido, en ella, Wittgenstein diferencia entre el valor pensado de manera relativa cuando se espera de él algún fin determinado, es decir, cuando es una acción que tiene valor para algo, para alcanzar alguna otra cosa externa al valor mismo; y el valor absoluto que vale por sí mismo, independiente de todo hecho, de todo acontecimiento externo a él.

Así pues, de acuerdo con lo anterior, la esfera de la acción (la ética, la estética, la religión, y también en el caso presente, la política, aunque Wittgenstein no la nombra) tiene un papel trascendental en cuanto que establece las condiciones de posibilidad del sentido de la realidad humana y, por tanto, está fuera del mundo de los hechos, es distinto y superior a él. Pero, al remitir la acción a una esfera separada del lenguaje, se la dejaba sin voz y sin la posibilidad de reflexionar acerca de ella, lo que a su vez significaba dejar fuera de la reflexión filosófica no solo a la ética, a la estética sino también a la política; sin embargo, con su regreso a Cambridge y las críticas que allí pudo conocer acerca de su *Tractatus*, le permitieron reelaborar la imagen que tenía del lenguaje y conectarlo con la esfera de las acciones humanas, debido, precisamente a que algunas de las principales críticas que recibió fueron de carácter pragmatista, como muestra Misak.

2.2.2 La acción en *Investigaciones Filosóficas*.

Como se vio en el primer capítulo, Wittgenstein después de su regreso a Cambridge comenzó su giro reflexivo hacia la acción que, según Misak, había iniciado en sus

discusiones con Ramsey sobre las tesis del *Tractatus*. En efecto, Misak (2016) sostiene que el eje del giro que Wittgenstein dio hacia cuestiones pragmáticas en 1929 fue la influencia crítica que sobre él ejerció Ramsey, quien conocía la obra de Pierce y se había convencido que algunos de sus puntos de vista podían brindar una mejor comprensión del lenguaje y la realidad; sabido es que Wittgenstein nombra en el prólogo a las *Investigaciones Filosóficas*, a Ramsey junto con Sraffa como las influencias decisivas tanto en darse cuenta de los errores cometidos en su primera obra, como en las nuevas ideas que fueron consecuencia de esa crítica; sin embargo, Misak aclara que esa influencia fue concurrente con un conocimiento por parte del mismo Wittgenstein de algunos textos de los pragmatistas clásicos, como James.

Misak señala, entonces, que “el punto de inflexión fue debido a Ramsey” (p. 231) y cree tan importante esta influencia, que plantea que es posible hablar de un “Wittgenstein post-Ramseyano”, es decir, de un antes y un después de Ramsey en la obra de Wittgenstein. Sin embargo, esta influencia no consistió tanto en que Wittgenstein ‘adoptara’ determinadas doctrinas o una especie de Weltanschauung pragmatista, sino en un cambio en ‘la manera de ver’ el significado, cambio que le hizo trasladar su punto de vista desde el enfoque lógico ‘puro y cristalino’ acerca del lenguaje de su primera época, al enfoque a ras del ‘áspero suelo’ del lenguaje de todos los días, ubicado en medio del “barullo de las acciones de los seres humanos” (2007c, § 629); de ahí en adelante, Wittgenstein desarrollaría en ese nuevo marco de pensamiento una dilatada reflexión sobre el funcionamiento del lenguaje.

Este inicio de la transición en el pensamiento de Wittgenstein tuvo, como se dijo, la influencia de Ramsey quien al final de su artículo *Hechos y proposiciones* (2005) afirma que la ‘tendencia pragmatista’ mostrada en su texto le parece “necesaria para llenar un hueco en su sistema [el del *Tractatus*]” (p. 219), así no tenga claro “cual sea la forma en el que el citado hueco debe llenarse” dice seguidamente; críticas que continúa Sraffa en el mismo sentido, aunque hechas, se supone, desde una visión marxista de la praxis; al respecto, Misak señala que “bajo la presión de Ramsey y Sraffa, [Wittgenstein] llegó a ver que no es suficiente analizar el estrecho lenguaje primario, dejando todo lo demás sin decir. Más bien, debemos mirar los ricos y diversos lenguajes de las expectativas” (p. 248) (con ‘expectativas’, Ramsey se refirió a que los juicios generan posibilidades de

acción entre las que el actor puede o no elegir; por tanto, toda expresión lingüística conlleva expectativas en su uso que son parte constituyente de su significado).

El cambio en la manera de ver la proposición que introdujo Ramsey ocurrió en un ambiente filosófico dominado por la lógica russelliana y tractariana que concebía a aquella como figura puramente lógica, cuyo papel es el de representar de forma universal ya sea lo más general de los hechos –para Russell, por ejemplo- o las condiciones del significado del lenguaje, en el caso de Wittgenstein, como se vio en el primer capítulo. Esta concepción puramente lógica excluía la posibilidad de que se considerara al uso de la proposición en las acciones humanas como parte de su significado, y se la limitaba a ‘decir’ lo que hay en el mundo, a representarlo, como se hizo manifiesto en la diferenciación tractariana entre el decir y el mostrar. Sin embargo, Ramsey, bajo la influencia de Pierce, revisa de manera crítica esta concepción y comienza a dejarla de lado.

Así, según Misak (2016), como efecto de su estudio de Pierce, Ramsey consideró que esa concepción lógica de la proposición era limitada y debía ampliarse para incluir aquellos factores que también contribuyen, y no de manera accidental y externa, al significado de la proposición; por eso, Ramsey al inicio del artículo arriba citado (2005) escrito en 1927, afirma: “Me propongo tratar en este escrito el análisis lógico de lo que podemos llamar juicio, creencia o aserción” (p. 199), dándole al juicio o aserción un significado más amplio que el que tenía en la concepción russelliana y tractariana de proposición. Para Ramsey, la creencia, a diferencia de la proposición concebida en términos lógicos, no consiste en que el individuo crea en la verdad o falsedad de la representación que aparece en una proposición; Ramsey, según lo interpreta Misak (2016), se refiere con este concepto a que una aserción o juicio “involucra factores subjetivos y objetivos, así como también las relaciones entre los dos” (p. 166), y esas relaciones modifican la manera de actuar, las acciones con las que el individuo responde a dicha aserción.

En efecto, en *Hechos y Proposiciones* (2005) Ramsey se refiere a estas relaciones al interior del significado con el ejemplo del pollo y la oruga:

es posible decir, por ejemplo, que un pollo cree que una cierta variedad de orugas es venenosa, queriendo decir tan solo que se abstiene de comer esa variedad de orugas debido a las experiencias desagradables que asocia con ellas. Las dimensiones mentales de una creencia

como ésta serían partes de la conducta del pollo y estarían de alguna manera relacionadas con las dimensiones objetivas, esto es, la variedad de oruga y su toxicidad (p. 206).

Como se ve, Ramsey vincula lo que llama 'las dimensiones mentales' del significado con la conducta y las pone en conexión con el mundo exterior, pero no con una conexión referencialista sino pragmatista -como él mismo señala- en cuanto que "la relación entre la conducta del pollo y las dimensiones objetivas consiste en que las acciones tendrían la propiedad de ser útiles si, y solo si, las orugas en cuestión fueran realmente venenosas" (p. 206); y la elección para el ejemplo de un pollo que se alimenta y no de un hombre evita caer en erróneas interpretaciones de utilidad puramente económica o de negocios. Estas relaciones constitutivas del significado señaladas por Ramsey implican que la creencia, a diferencia de la concepción atómica de la proposición, conlleva relaciones de implicación con causas y efectos, es decir, con acciones y creencias que la anteceden y que se encuentran en el ambiente que rodea al individuo y de las cuales puede ser consciente o no. Misak indica que puede haber en el ambiente en que una creencia se manifiesta, un "indefinido número de cosas" que pueden "andar mal" (Misak, 2016, 172): obstáculos desconocidos o no pensados, no reflexionados, pero con los que se puede 'tropezar' y conducir a que se actúe de manera errónea, que se elija la posibilidad equivocada, a pesar de la verdad de la creencia: "una creencia puede ser verdadera y aun así causar acciones sin éxito, porque otras creencias (falsas) también juegan un rol en causar esa acción" (p. 172). La creencia, entonces, es causa de otras acciones o creencias, pero no lo es en un sentido 'behaviorista fuerte' (p. 168).

Por tanto, Misak concluye que "el punto de vista pragmatista no identifica el significado con las consecuencias para la acción, ni elimina otros estados intencionales" (p. 174); según esta observación, la noción de causalidad en Ramsey no hay que interpretarla en sentido determinista, lógico o científico, sino que se refiere al abanico de posibles consecuencias (o expectativas) que una creencia abre ante el modo de actuar de un individuo; es decir, esas 'propiedades causales' que Ramsey le atribuye a la creencia "le ayudarán [al individuo] a determinar cuáles posibilidades deja abiertas la verdad de que *p*, y cuáles cierra" (Misak, 2016, 171), pero no lo obligan a que solo puede llevar a cabo una determinada acción como respuesta a la creencia. Sin embargo, Misak aclara que este razonamiento no lo desarrolló explícitamente Ramsey, pero está implícito en la

noción compleja de creencia que presenta en sus escritos: “Es claro que Ramsey no pasó por alto esta complejidad” (p. 172).

Misak considera que las ideas pragmatistas de Ramsey actuaron como semillas en el pensamiento de Wittgenstein (p. 232); pero ellas crecieron y se desarrollaron siguiendo no la lógica del pensamiento de Ramsey, sino la de Wittgenstein, en cuanto que el primero consideraba posible desarrollar una teoría que explicara el significado y el lenguaje desde un punto de vista pragmático, mientras que Wittgenstein rechazó tal idea y se limitó a describir pragmáticamente el funcionamiento del lenguaje. Esto permite establecer una diferencia entre el pragmatismo como teoría o como concepción del mundo, y la descripción de las prácticas lingüísticas que forman una imagen del mundo¹⁰; es decir, por ejemplo, según autores como Putnam (1997) y Bernstein (2013), el pragmatismo es una forma de pensar en la que distintos filósofos comparten algunas tesis tales como el antiescepticismo, el falibilismo, la no existencia de la dicotomía hechos-valores y la de la primacía de la práctica (Putnam, 1997, 145); Bernstein señala que el pragmatismo “comienza con una crítica radical a lo que Pierce llamó <<el espíritu del cartesianismo>>” (p. XXXIII) y a partir de ella se dedica a “elaborar una comprensión pragmática alternativa de los seres humanos y su lugar en el cosmos” (p. 21); esto condujo a que se desarrollaran temas como el de la ‘primacía de la práctica’, el de la acción social, la consideración de las ideas como herramientas prácticas o el papel central de los signos en la constitución del pensamiento y del significado (p. 1-34). Además, estos temas comunes, aunque fueran argumentados de manera distinta por los diferentes filósofos, tenían como propósito una comprensión que condujera a reformas sociales y democráticas no basadas ya en grandes sistemas metafísicos sino en lo que Rorty llama la conversación entre los seres humanos, o como lo expone el mismo Bernstein: “A través de mi carrera intelectual he buscado articular y defender las

¹⁰ Hamilton (2017) observa que, en Wittgenstein, ‘imagen del mundo’ (Weltbild) y ‘concepción del mundo’ (Weltanschauung) tienen significados diferentes en la medida en que la primera está conformada por el conjunto de las acciones y proposiciones gramaticales que están a la base de las actuaciones lingüísticas cotidianas de los individuos, las cuales, conectadas y sosteniéndose unas a otras, forman el trasfondo de sentido de la comunidad; por esto, ya están dadas y ‘se siguen ciegamente’; en cambio, una ‘concepción del mundo -como la marxista, por ejemplo señala Hamilton-, es producto de la reflexión consciente y explícita de un individuo o un grupo, por lo que está compuesta por ‘tesis’ que pretenden ser demostradas como verdaderas o superiores a otras, y constituyen una visión teórica del mundo; por esto es que por lo general ‘concepción del mundo’ tiene para Wittgenstein connotaciones peyorativas (*Sobre la Certeza*: §422, *Tractatus*: §6.371, por ejemplo).

consecuencias prácticas de la reflexión filosófica, y la necesidad de reflexión para una práctica y una acción inteligentes” (p. 33).

Por su lado, Wittgenstein también se ocupó de analizar críticamente la creencia en la preponderancia y centralidad de la vida mental del sujeto, la búsqueda de certezas absolutas o el conocimiento como representaciones mentales, entre otras ideas dominantes, y describió múltiples usos del lenguaje y sus funciones constitutivas, la contingencialidad del significado y el papel de la acción en la significatividad, y el carácter práctico de las reglas que rigen el uso del lenguaje y las acciones; sin embargo, con esta labor la intención de Wittgenstein no fue la de elaborar una concepción del mundo ni la de proponer modelos sociales que influyeran en las prácticas y las transformaran, sino la de alcanzar claridad en las confusiones provocadas por el mal uso de las palabras, por los ‘hechizos’, las ‘ficciones gramaticales’; a lo más que aspiró Wittgenstein fue a la esperanza no muy optimista de “estimular a alguien a tener pensamientos propios” (2008, p. 15), no a brindarle modelos de qué o cómo debía pensar. Esta diferenciación se puede ver en las relaciones con la política: mientras filósofos como Dewey o Rorty ofrecieron una visión pragmática de la política, desde Wittgenstein no ocurre esto, sino lo que se puede realizar es una descripción gramatical de ella.

Misak cita de Wittgenstein un texto no publicado en el que se hace manifiesto ya por primera vez el crecimiento de esas semillas pragmatistas a que se refiere la autora, texto en el que Wittgenstein diferencia entre la proposición como se la entiende en lógica y ella misma como se la entiende en su uso ordinario; el texto de Wittgenstein dice: “Las oraciones [Sätze] –esto es, lo que ordinariamente llamamos así: las oraciones de nuestro uso cotidiano- me parece que funcionan de manera diferente a lo que en lógica se quiere decir con proposiciones [Sätzen], si hay tales cosas en absoluto” (p. 239). Wittgenstein hace esta diferencia entre el uso cotidiano y el uso lógico del concepto de proposición – dudando de este último-, introduciendo el uso como nuevo criterio de significado por influencia de Ramsey. Esto quiere decir que lo que se ve en los usos cotidianos, que es el ámbito en el que los seres humanos se comprenden y comprenden el significado de lo que hacen, es al lenguaje en acción y no una supuesta estructura formal de la proposición; en otras palabras, para comprender el significado de lo que hacen y dicen, los seres humanos actúan e interactúan, no buscan estructuras subyacentes de carácter

lógico o racional que les permita entender esos significados. Además, en esta nota de Wittgenstein que Misak transcribe, se ve el cambio de una concepción atomista de la proposición a una que, como la ramseyana, se define con base en sus conexiones inferenciales con otras creencias o acciones; así, Wittgenstein expone en este texto que una proposición como ‘Hay allí una silla’ conlleva una serie de ‘expectativas’ acerca de los compromisos inferenciales que ella implica:

Cuando digo ‘Hay allí una silla’, esta oración se refiere a una serie de expectativas. Yo creo que podría ir allí, percibir la silla y sentarme en ella, creo que está hecha de madera y espero que tenga cierta dureza, inflamabilidad, etc. Si algunas de estas expectativas no se cumplen, lo veré como una prueba de que no hay una silla allí (p. 240).

Este pensamiento coincide con el de Ramsey en cuanto que, para ambos, “La hipótesis construye expectativas, que se expresan en proposiciones. Si esas proposiciones son verificadas, son verdaderas, y la hipótesis funciona” (Misak, 2016, 242) (Wittgenstein emplea en este momento de transición el concepto de *hipotético* en el sentido ramseyano de ‘expectativas’). Más adelante volverá a desarrollar esta observación en el ejemplo de “Moisés no existió” que Wittgenstein estudia en las *Investigaciones Filosóficas*, pero en un contexto más amplio, el de sus análisis acerca de las concepciones sobre la referencia, que dicen que el significado de una palabra está dado por el objeto al que se refieren; Wittgenstein señala que no es posible establecer el significado de esa frase: “eso puede significar las cosas más diversas. Puede querer decir: los israelitas no tuvieron *solo* un caudillo cuando salieron de Egipto -o: su caudillo no se llamaba Moisés -o: no existió ninguna persona que haya realizado todo lo que la Biblia relata de Moisés, - o etc., etc.” (2008, § 79). Este desarrollo del análisis de la proposición como creencia le dio origen a la concepción wittgensteiniana del significado de palabras como los nombres que muestra que este se basa en diversas características o descripciones que, juntas, constituyen dicho significado, abandonando la idea de que es el objeto al que se refiere el que lo da; esto implica que no es posible conferirle un significado definitivo a una palabra, pues tales descripciones pueden variar; Santamaría (2016) señala al respecto que “Las descripciones son todas contingentes, pero a pesar de su contingencia, *todas ellas* garantizan el significado del nombre. Si falta una se la reemplaza por otra. La ausencia de una no es motivo de contradicción, al revés, la falta de rigidez es la constante en las descripciones” (p. 138).

Estas implicaciones inferenciales que permiten establecer el significado de una proposición muestran que el uso que se puede hacer de una expresión lingüística es muy distinto a un concepto que, como el de 'sense-data', no está conectado con expectativas de uso, y por eso no tiene sentido, como señala Wittgenstein:

la cuestión al hablar de sense-data y de experiencia inmediata es que estamos buscando una representación no hipotética. Pero ahora parece que la representación pierde todo su valor si el elemento hipotético se abandona porque entonces la proposición no apunta más al futuro, sino que está, por así decirlo, auto-satisfecha y por tanto sin ningún valor (En: Misak, 2016, p. 240)

En su segunda época, entonces, el panorama filosófico cambia radicalmente en aspectos fundamentales; Wittgenstein abandona, bajo la influencia de Ramsey, la idea tractariana de que hay un único lenguaje que tiene como elemento básico a la proposición; deja de lado también el supuesto –la exigencia, como él mismo dice en las *Investigaciones*- de que tiene que haber un lenguaje unívoco en el fondo del lenguaje cotidiano y, a cambio, asume el enfoque de que hay que *mirar* y ver cómo es el funcionamiento del lenguaje en la realidad, y encuentra sus conocidas observaciones de que no hay uno sino “muchos, innumerables lenguajes” que están entrelazados con las acciones y que “las palabras también son actos” (2008, § 546).

Esto implica que la relación lenguaje-acciones no es de representación, como en el caso de la filosofía política moderna; la acción no se encuentra frente a frente con el lenguaje para que este la refleje, sino que está unida a él junto con los hechos naturales muy generales, en una forma de vida específica en la que hay criterios de validez y significado que regulan el sentido de las acciones y del lenguaje. Esto quiere decir que las acciones no se conciben como “puras” o “aisladas” sino dentro de un contexto, o dentro de un sistema de acciones y aserciones en el cual adquieren su sentido según el uso que se haga de ellas en ese contexto, por eso: “*Perder el contexto implica perder el significado*” (Santamaría, 2009, 158); ese uso las hace establecer relaciones inferenciales con otras que actúan como sus premisas, y de ellas se derivan otras que son sus consecuentes; sin embargo, este proceso no es determinista, rígido, pues hay de fondo inferencias colaterales que rodean a una acción, una práctica o una aserción, y pueden llegar a introducir un más o menos amplio rango de posibilidades inferenciales en su conexión con ellas que hacen que el proceso sea indeterminado y, por eso mismo, se preste para caer en confusiones; la siguiente observación de Wittgenstein en las *Investigaciones*

Filosóficas (2008) puede dar claridad sobre estas interrelaciones: “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 e inventar *casos intermedios*” (§ 122). Igualmente, en *Sobre la Certeza* (2003) vuelve a referirse a estas conexiones entre las proposiciones que permiten establecer su marco de significado; por ejemplo, en los párrafos 141 y 142 dice: “Cuando empezamos a creer algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones”; y: “No son los axiomas aislados los que nos parecen evidentes, sino todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen *recíprocamente*”.

Además, las acciones humanas van instituyéndose como prácticas reconocidas por medio de la repetición, porque los individuos concuerdan en realizarlas de la misma manera, y esa concordancia hace que sean aceptadas por la comunidad; esa repetición y reconocimiento deriva del éxito o la utilidad que tengan para el mantenimiento de la vida y el alcance de propósitos comunes; además, esta repetición las convierte en hábitos, instituciones que llegan a tener tal fuerza que pueden presentarse como si fuera la forma natural de actuar, como si fueran gobernadas por una normatividad regulista, independiente de los seres humanos; y entonces se pueden tener ante los ojos constantemente, pero no se ve su naturaleza arbitraria, convencional y contingente: “Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianidad (Se puede no reparar en algo –porque siempre se tiene ante los ojos)” (§ 129).

Wittgenstein (2003), entonces, mostró que el lenguaje no se reduce a un gran depósito de signos a disposición del ser humano para ser combinados según reglas sintácticas y elaborar aserciones que reflejen lo que los individuos tienen en mente; el lenguaje es una actividad que está vinculada estrechamente con otras actividades en cuanto que “Nuestro hablar obtiene su sentido del resto de nuestra actuación” (§229); en *Investigaciones Filosóficas* y en *Sobre La Certeza*, Wittgenstein insiste en que “el punto de partida”, para comprender el sentido de una acción o proposición no es ella misma, no es el supuesto sentido que parece identificarse en ella a primera vista; una proposición aislada,

separada, es una proposición que “flota en el vacío”, es decir, que no está siendo usada y no tiene conexiones con otras proposiciones; se puede comprender su sentido inmediato, como en el citado ejemplo de la oración “Moisés no existió” (2008, §79) que es sintácticamente correcta y su ‘gramática superficial’ está igualmente bien; pero si se la llega a cuestionar para precisar su sentido, quedan en evidencia la falta de conexión con otras proposiciones que aclaren su significado, pues así, aislada, puede significar muchas cosas, como se vio: requiere de precisiones con respecto al cuándo, dónde, a los motivos, etc.; así, el significado se produce efectivamente cuando se usan correctamente las palabras acompañando a las acciones indicadas, como lo define Wittgenstein en su tan citada afirmación del juego del lenguaje como el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (2008, §7).

Ahora bien, ¿qué es lo que hace que las palabras y las acciones trabajen juntas, se entrelacen, se “acompañen”? Tal vez esta pregunta esté mal planteada y sea aún efecto de la tradicional creencia en que el lenguaje y las acciones son de naturaleza distinta e independientes; el enfoque wittgensteiniano muestra que el lenguaje es una acción humana y que, como el resto de las acciones, porta un significado, el cual, abstraído analíticamente de su contexto, es su contenido conceptual, como señala Searle (2009, 33); y es debido a que tienen tal contenido, que las palabras y las acciones pueden establecer conexiones inferenciales entre sí, en cuanto que se puede responder con enunciados a acciones o situaciones no lingüísticas e igualmente se responde con acciones no lingüísticas a enunciados.

Un ejemplo es el de *señalar*, estudiado por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*; para comprender el gesto de señalar algo, no basta con acompañarlo con algunas ‘vivencias’, dice Wittgenstein, como seguir con los ojos o el dedo la forma del objeto, o con algunas palabras como “significo la forma”; el entendimiento de tal acto está vinculado con unas acciones que lo anteceden y con otras que se derivan de él: “... además, aunque una cosa así [señalar] se repitiese en todos, dependería aún de las circunstancias -o sea, de lo que sucediera antes y después de señalar- el que dijésemos <<he señalado la forma y no el color>>” (2008, §35); y ese vínculo se aprende a establecer aprendiendo el uso de las palabras en conexión con acciones no lingüísticas en las circunstancias adecuadas, es decir, en una “situación total de habla”; el aprendizaje

en forma de “adiestramiento” (2008, §27) capacita al individuo para que responda con una aserción a una situación no lingüística, o para que lleve a cabo acciones deliberadas no lingüísticas como respuesta a aserciones o inferencias hechas por otros o por sí mismo, como lo ilustra al inicio de las *Investigaciones* con el ejemplo de los albañiles. Es decir, acciones o situaciones no lingüísticas pueden actuar como justificaciones de enunciados que son conclusiones suyas, y los enunciados pueden actuar como premisas y modificar, provocar, interrumpir, etc., acciones no lingüísticas gracias a que los contenidos conceptuales que poseen permiten establecer entre ellas - palabras y acciones- tales conexiones inferenciales.

Así, el estudio del carácter pragmático de los enunciados ha mostrado que, como actos, producen efectos ya sea ilocucionarios (cuando actúan como premisas) o perlocucionarios (cuando actúan como causas), y tales efectos provocan cambios en la comunidad; esos cambios pueden ser desde leves y dejar el trasfondo tal y como está, hasta cambios profundos -cambios políticos-, en los que se transforma buena parte de las proposiciones-gozne que le dan sentido a los valores, creencias y prácticas de la comunidad. Sin embargo, las realidades empíricas le imponen límites a los cambios que pueden introducir en ellas el uso del lenguaje, lo que significa que hay cierto tipo de dependencia del lenguaje en relación con la realidad. Al respecto, algunos comentaristas han señalado que la relación del lenguaje con la realidad tiene dos aspectos, uno de dependencia y el otro de autonomía frente a ella, los cuales es necesario tener claro.

El anclaje de la acción y el lenguaje en los *hechos naturales muy generales*:

Por un lado, el uso regular, estable, seguro del lenguaje no depende de esencias o ideas concebidas como objetos mentales, de un *algo* mental ni metafísico que se llame ‘el significado’ y que garantice usar las palabras de la misma manera; este uso depende, según Wittgenstein, de que los hechos del mundo sean estables; al respecto, Hertzberg (2011) señala que una de las formas en que Wittgenstein se refiere a esta relación lenguaje-realidad es aquella en que “la forma de usar las palabras depende de que hechos de nuestro entorno aparezcan lo más claramente, reflexionando en las formas en las cuales nuestro uso de las palabras pueda ser socavado o llegue a ser imposible si ciertos hechos muy generales de la naturaleza fueran radicalmente diferentes de lo que son” (p. 353); es decir, la posibilidad de usar determinados lenguajes –y, por tanto, de

significar con ellos- para referirse a determinados hechos, depende de que esos hechos permanezcan estables durante largos períodos de tiempo, sin que sea necesario presuponer una permanencia inalterable en el tiempo; por ejemplo, si las dimensiones o el tamaño de los objetos se redujeran o aumentaran de forma irregular y arbitraria, o si con su peso ocurriera lo mismo, el uso de los lenguajes relacionados con la medición carecería de utilidad y no tendría sentido, es decir, no habría a qué darle significado con ellos, como se encuentra en algunas observaciones de Wittgenstein acerca de la relación del lenguaje con lo que llama como hechos muy generales.

Aunque la mayor parte de la labor reflexiva después del *Tractatus* Wittgenstein la orientó al estudio de casos concretos, de sus particularidades y diferencias, en sus planteamientos se encuentran también observaciones de amplia generalidad referentes a aspectos que se pueden considerar como comunes a la humanidad, sin que con esto se refiera a que hay un ‘algo’ esencial que es ‘lo común’. Sin embargo, estas observaciones no aparecen como principios teóricos cuyo papel sea el de fundamentar a los demás conceptos, es decir, no tienen el significado metafísico de *lo que es común en todos los casos*; tampoco tienen un desarrollo argumentativo minucioso como los temas del lenguaje privado o de seguir reglas, por ejemplo. Se presentan, eso sí, en momentos cruciales y observaciones claves en que Wittgenstein reflexiona sobre la posibilidad de la comprensión entre grupos humanos diferentes, o acerca de la importancia de dichos aspectos comunes para la formulación de lenguajes, de su estabilidad y posibilidad de uso.

Esos aspectos generales que Wittgenstein cree identificar se refieren a lo que llama “el modo de actuar humano común” de la humanidad que funciona como “sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño” (2008, §206); se refiere de otra manera a ellos cuando considera al lenguaje junto con otros hechos generales como parte de la ‘historia natural’ de la humanidad: “Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar” (2008, §25). Y la otra forma en que se refiere a ellos es la de “hechos naturales extremadamente generales” (2008, p. 145) que permiten explicar la importancia del uso de determinados lenguajes. Así, las regularidades empíricas de la realidad, tanto naturales como sociales, permiten que los juegos de lenguaje se usen de la misma manera por largos períodos de

tiempo, como lo expresa en las *Lectures on the Foundations of Mathematics* (1989), un uso estable y repetido que instituye el significado. Es de este modo que la realidad es condición de posibilidad del uso del lenguaje, pero no de sus significados. La conexión práctica que el uso estable y repetido de las palabras instituye entre el lenguaje y la realidad es tan estrecha y firme, que le da eficacia al empleo del lenguaje para comunicarse entre los humanos acerca de los mismos hechos, entrelazando de ese modo al lenguaje con las acciones y los hechos y formando así juegos de lenguaje.

El lenguaje no es, entonces, solo 'texto', solo palabras y el acuerdo de la comunidad acerca de su significado, sino que está estrechamente ligado a las acciones, objetos y hechos de la realidad; al respecto, y tomando como ejemplo el concepto de medición, analizado por Wittgenstein, Glock (1996) observa que "el acuerdo comunal no es la única condición marco o de trasfondo para jugar ciertos juegos de lenguaje. Así, nuestros conceptos de medir trabajan solamente en un mundo con objetos relativamente estables y rígidos; y esto no es establecido por las reglas de, por ejemplo, la medición métrica" (p. 136). La estabilidad del mundo no depende del lenguaje, señala Glock; más bien, dicha estabilidad es condición de posibilidad del uso eficaz del lenguaje o, como dice Wittgenstein, de su seguridad, en un párrafo importante de *Sobre la Certeza*:

Algunos acontecimientos me colocarían en una situación tal que ya no podría continuar con el viejo juego. Una situación en la que se me privaría de la seguridad del juego. En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos? (§ 617).

Una cosa es, entonces, la *condición de posibilidad del lenguaje como fenómeno social*, y otra de muy distinta naturaleza es la *condición de posibilidad del significado*; según lo primero, el uso del lenguaje está condicionado por los hechos (lo cual no significa que del hecho se derive el significado): la estabilidad de los hechos es condición de un uso igualmente estable y regular del lenguaje, y con ello es condición de la estabilidad de las certezas de fondo que tiene una comunidad: si no hubiera regularidades empíricas, el uso del lenguaje y las certezas que con él se constituyen se verían imposibilitados. En *Investigaciones* Wittgenstein plantea el ejemplo de la loncha de queso para mostrar cómo el lenguaje, entendido como actividad regular, depende de la estabilidad de los hechos:

Y si las cosas fueran totalmente distintas de como efectivamente son —si no hubiera, por ejemplo, ninguna expresión característica de dolor, de miedo, de alegría; si la regla se convirtiera en excepción y la excepción en regla; o si ambas se convirtieran en fenómenos de

aproximadamente la misma frecuencia- entonces nuestros juegos de lenguaje normales perderían con ello su quid. –El procedimiento de poner una loncha de queso en la balanza y determinar el precio por la oscilación de la balanza perdería su quid si sucediese frecuentemente que tales lonchas crecen o encogen repentinamente sin causa aparente (§ 142).

Comentando este párrafo y otros similares que aparecen en *Sobre la Certeza* (§513-514), Hertzberg (2011) señala que en ellos “Wittgenstein está tratando de describir una situación en la cual nuestra práctica de juzgar podría hundirse en el caos” ... “dice que lo que caracteriza nuestra forma de juzgar es que en tal caso nuestras certezas desaparecerían” (p. 354)

A su vez, Baker y Hacker (1983) interpretan este párrafo en conexión con la necesidad que en determinados casos se presenta de establecerle límites a los conceptos, lo que a su vez está influenciado por “condiciones de normalidad” del mundo (p. 264), y cuando estas ‘colapsan’, “nuestros conceptos llegan a ser cada vez más inútiles” (p. 264), es decir, pierden su ‘quid’ como señala Wittgenstein. En referencia a lo mismo, Glock (1996) hace notar que “Dados los hechos, ciertas formas de representación serán ‘prácticas’ o ‘imprácticas’” (p. 137); un juego de lenguaje de las emociones, por ejemplo, no tendría utilidad práctica –por tanto, no tendría sentido- en un mundo en el que no hubiera expresiones faciales y corporales emotivas (Zettel, §383-388). Por eso, cuando “el lenguaje marcha en el vacío” (2008, §132), desconectado de los hechos, genera el tipo de confusiones metafísicas que ocuparon a la filosofía: cuál es la esencia –entendida como lo *común* y *universal*- de *conocimiento*, *ser*, *objeto*, *yo*, etc. (2008, § 116).

Las diferentes comunidades tienen entonces trasfondos empíricos comunes, a los que se refiere Wittgenstein de varias maneras, como “la forma humana común de actuar” o “la historia natural de la humanidad” o “los hechos naturales muy generales”. Así, los lenguajes que se usen para explicarse la naturaleza de la realidad –para referirse a ella- pueden ser muy diferentes entre sí: religiosos, míticos, políticos, económicos, científicos, etc., pero la consideración práctica de los hechos de la realidad, sus efectos en las vidas de los seres humanos, son semejantes y compartidos por quienes los experimentan, condicionando y poniendo límites a los usos de sus lenguajes, y estos efectos prácticos comunes son lo que permite, en principio, una apertura hacia la comunicación y la comprensión entre diferentes sistemas lingüísticos.

Es decir, la imagen de “realidad” puede ser distinta para diferentes comunidades (una era la ‘realidad’ para la Grecia Homérica, otra, para la Europa Moderna, otra muy distinta la del indígena precolombino), pero las consideraciones prácticas de esa imagen comparten rasgos comunes, que Hacker señala, como ya se vio, como “presuposiciones comunes referidas tanto a las regularidades de la naturaleza como a los elementos constantes en nuestra propia naturaleza”, “respuestas primitivas compartidas”, etc.

2.2.3 La relación entre la filosofía y la acción en Wittgenstein

Como se vio en párrafos anteriores, la relación de la filosofía con la acción y la política fue una relación abstractiva y hegemónica en cuanto que se consideraba, por un lado, que la primera era poseedora o de las últimas verdades o del método correcto para llegar a estas, y debido a esto se creía que tenía la última palabra para decidir qué debía ser lo correcto, lo bueno, lo justo, lo verdadero, etc.; es decir, como señala Habermas (1983), la filosofía tenía el papel de ser el tribunal de la razón (p. 12) que decidía acerca de la legalidad de las diversas esferas de la cultura; y, por otro lado, se consideraba que la filosofía debía buscar ‘lo común’ en las diversas manifestaciones de la realidad para hallar ‘lo esencial’ a ellas, ya fueran las condiciones ontológicas que fundamentaran su existencia, o las condiciones epistemológicas que permitieran y garantizaran su conocimiento verdadero. Tal concepción, que también fue en parte la del *Tractatus*, cambia con el segundo Wittgenstein; esta diferencia de enfoque entre la filosofía entendida al modo metafísico tradicional como búsqueda de verdades últimas, y la manera como Wittgenstein la piensa, se puede establecer con claridad a partir del análisis de su crítica a la noción de teoría, y del papel que cree debe tener la reflexión filosófica. Es conocido el rechazo de Wittgenstein a la concepción tradicional de *teoría*; su crítica va dirigida a una forma de pensar y teorizar en filosofía que se ha confundido con la abstracta, universalista y causalista de la investigación científica, lo cual no es una crítica que Wittgenstein dirija a una doctrina filosófica particular, como es tan habitual en los debates filosóficos, sino a un presupuesto tácito y muy arraigado que rigió durante mucho tiempo el pensamiento filosófico relacionado con la creencia de que su papel es el de demostrar o fundamentar algún tipo de conocimientos universales, profundos o metafísicos con respecto al mundo.

Por esto, Robinson considera que la concepción ‘antiteórica’ de Wittgenstein pareciera en un primer momento ser un obstáculo para los intentos de elaborar con base en su pensamiento análisis teóricos acerca de la política (Robinson, 2011, 1); tales críticas parecieran, en efecto, plantearle una situación contradictoria a quienes ‘usan’ conceptos wittgensteinianos con intenciones teóricas, pues si estos conceptos no son teóricos ¿cómo se les puede dar ese papel?; pero un análisis del cuestionamiento wittgensteiniano al concepto de teoría permite contemplar la posibilidad, como lo afirmó Cordúa (2013), de hacer teoría de manera distinta a la cuestionada por Wittgenstein; según Cordúa, él “retiene la idea de investigación filosófica...” (p. 21) y desarrolla de una manera distinta esta investigación. Robinson va más allá y sostiene que Wittgenstein hizo una forma de teoría distinta a la convencional que criticó en su momento; la situación parece semejante a la de Horkheimer, quien es sabido que criticó a la teoría tradicional sin dejar de hacer teoría a su modo.

El concepto de teoría criticado por Wittgenstein es el que dominó a la filosofía durante siglos; la teoría en este sentido tradicional se ocupa de los conceptos universales a los cuales los hechos deben ser reducidos, suprimiendo sus particularidades fácticas que se consideran empíricas o ‘accidentales’, y estableciendo reglas también universales que gobiernan las relaciones entre tales conceptos. El modelo surgido de estas relaciones conceptuales se contrasta con la realidad para verificarlo, y se convierte así en una ‘explicación’ de cómo es el aspecto de la realidad que se está representando con él. En la investigación filosófica del lenguaje, este tipo de concepción de teoría se halla en un modelo potente como el de la teoría de los actos de habla, de Searle, que permite contrastarlo con el de Wittgenstein y ver con claridad sus diferencias.

Como es conocido en filosofía, Searle formuló su teoría del lenguaje o ‘teoría de los actos de habla’ en el sentido que se acaba de mencionar, en la que intentó sistematizar algunas de las comprensiones que se habían desarrollado en la filosofía del lenguaje; en su teoría aparecen algunas ideas que ya habían sido tratadas por Wittgenstein pero no como conceptos teóricos explicativos, por lo que es necesario evaluar si su enfoque es más adecuado que el de Wittgenstein para el propósito de la presente investigación.

Al igual que Wittgenstein, Searle (2009) considera que “Hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta (altamente compleja) gobernada por reglas. Aprender y

dominar un lenguaje es (inter alia) aprender y haber dominado esas reglas” (p. 22); es decir, el lenguaje es una manera de conducirse, de actuar, que consiste en hacer con el lenguaje cosas tales como ‘enunciar, describir, aseverar, aconsejar, observar, comentar, mandar,’ etc.; a tales formas de actuar, Austin las llamó actos ilocucionarios, y Searle adopta para ellos el mismo nombre.

Por ser una acción, estas expresiones del lenguaje no se limitan ni a la emisión de palabras ni a la proposición que conllevan, sino que tienen una ‘fuerza ilocucionaria’ que consiste en la indicación, implícita o explícita, de la acción que se está realizando; y, aunque la emisión y la proposición se pueden estudiar de manera separada, el estudio del significado, para ser completo, debe ocuparse también de las acciones que se realizan con las palabras. Estas diferenciaciones ya las había establecido Wittgenstein, como se vio en el primer capítulo, cuando señaló que, para establecer el significado de una proposición, era necesario saber cómo se estaba usando, es decir, qué acción o acciones estaban entrelazadas con ella.

Sin embargo, Searle se esforzó por ir más allá e identificar lo que hay de *general* en los actos ilocucionarios, lo cual, según el autor, se logra si se establecen las condiciones necesarias y suficientes para que un acto ilocucionario se realice con éxito (p. 62) y, a partir de esas condiciones, derivar reglas que indiquen cómo realizar los actos ilocucionarios para que sean tales (p. 63); en ese esfuerzo, Searle identifica como condiciones las de inteligibilidad, contenido proposicional, preparatorias, de sinceridad, la condición esencial, la de intencionalidad y la condición semántica; y de ellas deriva las reglas de contenido proposicional, las reglas preparatorias, la regla de sinceridad y la regla esencial; tales condiciones y reglas son lo suficientemente flexibles como para que quede espacio para la multiplicidad de aspectos que tiene el lenguaje y de los usos que se pueden hacer con él; por ejemplo, las condiciones preparatorias y las reglas preparatorias incluyen muchos elementos del contexto que hay que establecer para cada caso, y no están definidos por las condiciones ni por las reglas mismas, pues dependen del acto de habla que se esté realizando: si se está prometiendo, enunciando, ordenando, etc. Con base en sus hallazgos, Searle (1999) propuso una taxonomía o categorización de los actos de habla en cinco grupos: representativos, directivos, compromisorios, expresivos y las declaraciones (p. 463-469); y de aquí saca una conclusión que considera

“la más importante” y es que, según sus hallazgos, “No existe, como Wittgenstein (en una interpretación posible) y muchos otros han afirmado, un número indeterminado o infinito de juegos o usos del lenguaje” sino “un número muy limitado de cosas básicas que hacemos con el lenguaje” (p. 479), que son solo las cinco arriba señaladas. Esta conclusión va en coherencia con su pretensión de hallar generalidades en el lenguaje a las que se pueda reducir su complejidad, y con la de proponer un modelo teórico de explicación de este.

Cabe resaltar que sus pretensiones y conclusiones están condicionadas desde un comienzo y son fruto del enfoque teórico que adopta para alcanzar el propósito de su investigación; tal y como el mismo Searle (2009) lo señala, su propósito fue el de “ofrecer un modelo que explique los actos ilocucionarios en general” (p. 64) para lo cual, dice, “me voy a ocupar solamente de un caso simple e idealizado. Este método, consistente en construir modelos idealizados, es análogo al modo de construcción de teorías que funciona en la mayor parte de las ciencias” (p. 64). Esto muestra claramente que la concepción filosófica que adopta Searle es la propia de la tradición que consideraba a la filosofía como una actividad semejante a la de las ciencias, consistente en elaborar teorías explicativas generales acerca del mundo; en conformidad con esto, Searle rechaza la idea de que el lenguaje no técnico no es riguroso, carece de precisión y sus significados son flexibles y por tanto no es posible usarlos científicamente: “esta tesis sobre la laxitud de nuestros conceptos y su jerga acompañante de los <<aires de familia>> no deberían inducirnos a rechazar la empresa misma del análisis filosófico” (p. 63). En otras palabras, para Searle, a diferencia de las convicciones de Wittgenstein al respecto, sí es posible, en filosofía, hacer teoría en sentido tradicional, es decir, buscar conocimientos universales que permitan dar explicaciones sobre el lenguaje.

Pero si se usa este enfoque de la teoría de los actos de habla para explicar los fundamentos de la política, esto llevaría a un propósito distinto al de la presente investigación, es decir, conduciría a elaborar un modelo idealizado de la política basado en el modelo teórico searleano de los actos de habla, a partir del cual explicar los casos reales de la política; este modelo estaría en concordancia con los modelos de la filosofía política tradicional que pretendían elaborar conocimientos metafísicos de los

fundamentos de la política a partir de los cuales ‘juzgar’ o evaluar las manifestaciones prácticas de ella.

El enfoque searleano del lenguaje conduciría a una filosofía política distinta a aquella que puede ser elaborada desde el enfoque de Wittgenstein por varias razones; primero, como se señaló un poco más arriba, Searle considera su trabajo filosófico análogo al de las ciencias, es decir, un trabajo que busca elaborar teorías explicativas generales acerca de temas como el lenguaje, la intencionalidad, la racionalidad y la naturaleza de la sociedad, según sus propias palabras (Searle, 2008, 152); incluso, en una de sus últimas obras establece que el mundo tal y como lo explican las ciencias naturales -y que es el único mundo que hay, señala-, es el marco de sentido de su trabajo:

la explicación [filosófica] debe respetar los hechos básicos de la estructura del universo. Estos hechos básicos son entregados por la física y la química, por la biología evolutiva y las otras ciencias naturales. Lo que necesitamos es mostrar cómo todas las demás partes de la realidad son dependientes, y en muchas formas se derivan, de los hechos básicos” (2017, 18)

y entre esas otras partes de la realidad, que son derivadas de los hechos básicos, están el significado junto con la intencionalidad, el pensamiento, y los demás procesos psicológicos; segundo, esta pretensión teórica al modo de las ciencias lo hace rechazar las distinciones que hace Wittgenstein entre cuestiones empíricas y cuestiones conceptuales (Searle, 2008, p. 153), acerca de las cuales Wittgenstein fue bastante claro en las *Investigaciones* (2008, §90, §109) en donde señala que su trabajo no es empírico sino gramatical; igualmente, en las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología I* (2006) cuestiona “Si la formación de conceptos puede justificarse a partir de hechos naturales (psicológicos y físicos) ¿no es entonces la descripción de nuestras formaciones conceptuales una especie de ciencia natural disfrazada?” (§46) y en una observación más adelante vuelve y afirma: “Investigaciones filosóficas: investigaciones conceptuales. Lo esencial de la metafísica: que no tiene clara la diferencia entre investigaciones factuales e investigaciones conceptuales” (2006, §949). Estas diferencias muestran que la investigación gramatical que propone Wittgenstein acerca de las realidades humanas es distinta de la investigación de Searle en la que no se considera que haya diferencias entre lo gramatical y lo empírico, y el mundo del significado puede ser estudiado desde ambos a la vez, de manera análoga a una investigación científica. Por esto, el propósito de la presente investigación no es el de usar categorías de la filosofía del lenguaje para

elaborar un modelo teórico de la política en analogía con las ciencias, sino el de describir los fundamentos de esta, los cuales, como se verá en este capítulo, son pragmático-lingüísticos.

Para Wittgenstein (2007a) esta visión teórica cientificista que tuvo la filosofía surge de un “ansia de generalidad” (p. 46) que lleva a querer buscar algún rasgo común a los hechos y suprimir todo lo demás, bajo la creencia de que “esta propiedad común es la justificación” (p. 46) para aplicar ese concepto general a casos diversos, en “actitud despectiva hacia <<el caso particular>>” (p. 47); así se cae en la propensión metafísica de darle estatus ontológico a tales rasgos comunes recogidos en el concepto, lo que lleva a la confusión consistente en creer que el concepto teórico es la “esencia” del objeto, que tal esencia es el fundamento de lo real: “Una imagen filosófica, en el sentido de Wittgenstein, es una representación teórica que ha perdido su estatus representacional y ha sido reificada en un retrato peculiarmente convincente de la esencia de algún fenómeno” (Pleasants, 1999, 3).

Así, según Wittgenstein, la concepción tradicional de teoría se basa en principios abstractos que pueden convertirse en “supersticiones filosóficas” como la de buscar establecer conexiones causales allí donde no las hay; Wittgenstein, al respecto, muestra esta tendencia a un causalismo con el ejemplo de dos plantas diferentes, A y B, que son producto de dos semillas que, al analizarse minuciosamente en el laboratorio, son exactamente iguales; el pensamiento causalista dice que, si las semillas son iguales, las plantas que nacen de ellas deben ser también iguales: “queremos aplicar esta concepción sean cuales sean las circunstancias” (Wittgenstein, 1997, 371), pero precisamente la ‘actitud despectiva’ hacia las singularidades, hacia los pormenores, sean cuales sean, y que pueden afectar la situación -en este ejemplo, el desarrollo exactamente igual de las plantas-, hace que se reifique el concepto (convertido en lo *Universal*, lo *Común*, la *Esencia*) y pase a segundo plano o se soslaye lo efectivamente real, lo que está ahí, ante los ojos; esta fue una convicción que tuvo ya desde su primera obra, en la que expresó: “La creencia en el nexo causal es la superstición” (*Tractatus*, § 5.1361).

Esta disposición a buscar la *esencia* o *estructura común* se realiza por medio de análisis intensionales de los conceptos y de sus conexiones lógicas con otros conceptos, como ocurría en las especulaciones ontológicas, morales, políticas, etc., en las que se

postulaba un concepto fundamental (el Ser, el Bien, la Naturaleza Humana...) a partir de cuyo análisis semántico se procuraba deducir definiciones y normas morales, epistemológicas, políticas, etc., de presunta validez universal; Hottois (1991), después de señalar que en la Grecia clásica filosofía y ciencia estaban fundidas, lo sintetiza con precisión, así:

El ideal de la ciencia antigua es el de constituir un cuerpo lógicamente organizado, apoyado en definiciones (que enuncian la esencia de los seres y de las cosas) y en principios, a partir de los cuales, se procede deductivamente. Al concluir el trabajo <científico> (epistémico) especulativo, la semántica confusa y cambiante del lenguaje natural se mostrará sistemáticamente organizada y estabilizada. (p. 15)

Esta tendencia a privilegiar el concepto puede conllevar al intento de hacer encajar los hechos en tales modelos conceptuales con el propósito de ‘demostrar’ que estos son correctos, postulando que hay presuntos obstáculos prácticos (la contingencia y diversidad del mundo, la ambigüedad del lenguaje ordinario, la ignorancia, la falta de progreso...) que impiden que los hechos humanos se desenvuelvan en el sentido del modelo conceptual.

Por tanto, partir, en filosofía, de la teoría antes que de las acciones humanas –o, como lo dice Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, pensar en vez de mirar al mundo mismo (2008, §66)- lleva a caer en búsquedas abstractas que terminan sustituyendo a lo que está ahí, a la actividad humana y a las relaciones que hay en el mundo tal cual es, para proponer ideales de cuya realización, sin embargo, se desentienden, como lo dejó planteado Bobbio en su inventario de definiciones sobre qué es la filosofía política: “La manera más tradicional y coherente de entender la filosofía política es concebirla como la descripción, proyección y teorización de la óptima república o, si se quiere, como la construcción de un modelo ideal de Estado fundado en algunos postulados éticos últimos, sin preocuparnos de cuándo y cómo pueda ser efectiva y totalmente realizado” (Bobbio, 1996, 56).

Para Wittgenstein la investigación teórica en filosofía no puede hacerse en este sentido, pues su papel no es, como se creyó por siglos en la concepción metafísica tradicional y después en el pensamiento científico moderno, el de buscar lo más general, lo universal, los conceptos rectores y fundadores a los que todo pueda reducirse (los “postulados éticos últimos” según Bobbio), y con base en los cuales proponer modelos

conceptuales con los que supuestamente se puede mejorar la realidad, corregirla o transformarla.

Se debe reconocer, sin embargo, que las teorías generalizadoras son en las ciencias un tipo de lenguaje especial producto también de una específica actividad humana cuyo propósito es precisamente abstraer leyes universales que le permitan plantear hipótesis acerca de los casos más generales, excluyendo lo individual: las ciencias investigan los hechos pero los trascienden para alcanzar las leyes generales que los explican a todos; en otras palabras, la ciencia también es una actividad humana cuyo propósito es lograr una generalización y conceptualización que permita la operatividad sobre el mundo, intervenir en él y ponerlo al servicio del hombre; pero en esto fue claro Wittgenstein desde un comienzo: “La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales” (*Tractatus*, §4.111).

Sin embargo, como lo señala Pleasants (1999) por ejemplo, se ha presentado con frecuencia la tendencia a que los términos que emplea Wittgenstein para describir el funcionamiento del lenguaje y su relación con el mundo sean interpretados y asumidos como conceptos teóricos, es decir, como conceptos que supuestamente él empleó para explicar cómo es la estructura del mundo y del lenguaje. Pleasants (1999) considera que se yerra al “leer a Wittgenstein ‘ontológicamente’” (p. 13) y al atribuirle ideas tales como que “la realidad está compuesta por juegos de lenguaje” o que ella “es intrínsecamente lingüística” (p.13), que son los ejemplos con los que Pleasants ilustra este tipo de interpretaciones teoristas de los conceptos wittgensteinianos; así, se ha considerado que términos como ‘seguir una regla’, ‘juegos de lenguaje’ o ‘formas de vida’ son conceptos teóricos que representan características esenciales y trascendentales de la realidad y, por eso, se cree que ellos pueden servir de apoyo conceptual a teorías políticas, como lo hacen por ejemplo Mouffe, Nyiri, o Apel. Esta ‘ontologización’ de tales conceptos es lo que llevó a Nyiri o a Gellner, por ejemplo, a creer que con ellos Wittgenstein intentaba decir que las comunidades son totalmente autónomas, cerradas en sí mismas, poseedoras de unas lógicas culturales, unos juegos de lenguaje y reglas propias que eran inconmensurables entre sí, como se vio en el primer capítulo.

Pleasants (1999) aclara la naturaleza de los términos wittgensteinianos cuando analiza el concepto de *darstellung* y distingue dos formas que aparecen en los textos de Wittgenstein: uno, cuando lo emplea en el sentido de ‘representación’ que como tal, es

un concepto que forma parte de una teoría (theory-laden) (p. 15), y ‘representa’ o se refiere a características esenciales de una realidad o fenómeno que se consideran permanentes y gobernadas por leyes fijas; este es precisamente el sentido que Wittgenstein considera que al ser usado así en filosofía conlleva a confusiones científicas, y que Pleasants piensa que es errado atribuírselo a Wittgenstein, pues “sugiere una imagen relativamente fija -esto es, una ‘figura’ en el sentido de Wittgenstein...-, la cual supuestamente retrata la ‘esencia’ de un fenómeno” (p. 15).

Pero *darstellung* es usado también por Wittgenstein con el significado de ‘presentación’, de acuerdo con Pleasants, y en este sentido lo emplea para describir los fenómenos de la realidad tal y como están ahí, frente a la mirada; este término, con tal significado, no suplanta a la realidad con una *representación* teórica sino que procura mostrarla, decir cómo es ella, describirla: “‘Presentación’ encaja mucho mejor con la insistencia de Wittgenstein en *describir los hechos* como presentes ellos mismos, sin re-presentarlos en una supuesta teoría explicativa” (Pleasants, 1999, 14-15). Esta *presentación* de los hechos no se refiere solo a que los objetos, los individuos y sus acciones estén ahí, frente a los ojos del investigador, sino también a las reglas, los usos del lenguaje, las costumbres e instituciones que regulan esa presentación de objetos e individuos.

En Wittgenstein, entonces, la forma de teorizar de la filosofía, tal y como él la realizó, es una manera de ‘ver’ lo que ya está ahí de suyo, de *mirar* la realidad y no *pensarla*, y esta actividad filosófica es también teórica; pero la suya es una forma de teorizar que, por su insistencia en el *ver*, en el contexto y en contemplar sin intervenir, es más cercana al sentido etimológico de *teoría* como un ‘ver’ o ‘contemplar’ los fenómenos del mundo. Así, Wittgenstein en su obra tardía expone que este ‘mirar’ le da a la filosofía un papel específico, que es el de describir la gramática del mundo, pues la descripción es una actividad más matizada que la de elaborar explicaciones teóricas, ya que aquella trata de ocuparse de ver las singularidades y las conexiones, de revisar las variantes, de mostrar diferenciaciones; Cordúa incluso señala el carácter casi corporal de las expresiones con que Wittgenstein se refiere a la reflexión teórica de la filosofía como un proceso que involucra a un sujeto concreto, que está en un lugar y un tiempo, y no como algo abstracto que ocurre a solas en el mundo solipsista de un individuo; al respecto, Cordúa (2013) señala que Wittgenstein:

Asociará a la teoría, de preferencia, con el esfuerzo psíquico y corporal que entraña llevarla a cabo y no, como se había vuelto usual antes de él, con su organización formal, sus contenidos de verdad y su carácter institucional en la sociedad moderna. Hacer teoría es, en primer lugar, una actividad humana corporal, situada física e históricamente, como las otras (p. 32).

Es innegable lo que señala Cordúa al considerar que la reflexión filosófica de Wittgenstein es una forma de teoría, que este autor elaboró reflexiones que se pueden calificar de teóricas pero en un sentido diferente al usual, es decir, no en el sentido de reflexiones ocupadas de conceptos abstractos con la pretensión de buscar y justificar leyes o principios de validez universal; su investigación teórica, como él mismo señaló, es acerca de la gramática de los conceptos que se usan en los diferentes juegos de lenguaje: “Investigaciones filosóficas: investigaciones conceptuales” (2006, §949).

Cordúa señala el carácter ‘situado’ de la reflexión teórica de Wittgenstein, que busca ver conexiones, en medio del barullo de las acciones de los seres humanos en su totalidad (2007, § 629); este carácter situado significa la renuncia a acceder a un punto de vista universal, absoluto, desde el que se pudiera ver la totalidad, el cual sería necesariamente externo al lenguaje, y conformarse con el punto de vista que Robinson (2011) llama ‘al nivel de la calle’ y desde el cual se ven cuadros parciales de las realidades humanas.

Así, en el trabajo del mismo Wittgenstein se pueden identificar rasgos de una forma de hacer teoría apropiada al carácter contingente, convencional y contextual de las realidades humanas; los rasgos destacados en esta forma de teorizar son el carácter inmanente, la contextualidad, la fragmentación y perspectivismo, junto con el propósito de alcanzar claridad sobre la gramática profunda que rige e instituye las realidades humanas. Sin embargo, estas características no se deben pensar como si fueran los pasos de un ‘método’ o un procedimiento para llegar a conocimientos válidos de manera general, sino como el marco en el que se desarrolla la reflexión filosófica y que no puede ser trascendido por esta.

El carácter inmanente de teorizar, desde esta concepción, se refiere a que, como se vio más arriba, no es posible salirse del lenguaje y ver la realidad desde un punto de vista externo y que sea omniabarcante; no hay un plano teórico trascendente desde el cual se pueda reflexionar de manera ‘universal’, pues ese plano reflexivo solo es posible encontrarlo en el interior mismo de la realidad humana, que es una realidad articulada lingüísticamente. Robinson (2011) muestra que la actividad filosófica de Wittgenstein es

una forma de teorizar en un sentido encarnado, inmanente, y considera que ahí está la base para ‘conectar’ (p. 135) la filosofía de Wittgenstein con la teoría política: “Enfocarse en el ver ilumina las bases perceptuales del teorizar a la vez que elimina gran parte de la abstracción conceptual sobre el tiempo y el espacio en nuestras consideraciones de la relación de la teoría política con la política” (p. 135); y la caracteriza como un “street-level view” (p. 66), es decir, una visión teórica que está ubicada en medio de las prácticas y actividades humanas y ve las cosas en forma parcial, desplazando la mirada entre los fenómenos para ver sus diversos aspectos y las conexiones conceptuales entre unos y otros; esta ubicación en medio de las cosas reduce la amplitud del alcance de su ángulo de visión y se fija en las particularidades, las singularidades de los fenómenos y las diferenciaciones entre ellos, sin pretender reducirlos a un ‘elemento común’. Ese estar en medio de las realidades cambiantes e inestables hace que el mismo punto de vista teórico sea también fragmentario.

En efecto, como lo plantea Wittgenstein en el prólogo a las *Investigaciones Filosóficas* (2008) la misma estructura de su investigación le impuso ese carácter fragmentario: “Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en una totalidad semejante, me di cuenta de que eso nunca me saldría bien [...] Y esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas direcciones” (p. 11), y poco más adelante hace su conocida observación: “Así pues, este libro es en realidad solo un álbum” (p. 13). Así, aunque de esa manera solo se accede a fragmentos de la realidad, es posible desplazarse entre ellos para buscar sus conexiones, imaginar casos intermedios que los vinculen, parecidos de familia, etc., sin pretender reducir esos fragmentos a una unidad superior o a una teoría unificadora; y ese desplazamiento y conexión entre ellos es posible porque Wittgenstein no concibe tales fragmentos como autónomos, independientes unos de otros, al modo postmoderno: “Los juegos de lenguaje mismos colindan, se entrecruzan, y forman patrones, pero no se cohesionan en ninguna forma necesaria o permanente” (Robinson, 2011, 137).

Además, el propósito de esta forma de teorizar no es ‘científico’ sino clarificador; es decir, para Wittgenstein la filosofía es una reflexión que busca clarificar las condiciones del significado del lenguaje y, como no se trata de comprobar hipótesis, no es necesario un

planteamiento lineal con sus tesis iniciales, sus demostraciones y sus conclusiones; como señala Glock (1991), no se requiere de “las inferencias o pruebas de las ciencias nomológicas-deductivas y de disciplinas formales como las matemáticas o la lógica” porque, continúa diciendo, “La deducción establece las consecuencias de un conjunto de premisas, pero esto no clarifica el sentido de estas premisas ni garantiza su inteligibilidad” (p. 70) pues el proceso deductivo se efectúa dentro de un marco lingüístico previo que le da su sentido.

Esta concepción fragmentaria de teorizar significa hacer teoría desde una o varias perspectivas ubicadas en esos fragmentos de la realidad, describiendo la gramática, lenguajes y reglas y las posibles conexiones que haya entre tales fragmentos. Kripke (2006) destaca este aspecto en las *Investigaciones Filosóficas*, señalando de ella que “Puesto que la obra no se presenta en la forma de un argumento deductivo con tesis definitivas a manera de conclusiones, se cubre el mismo terreno repetidamente, desde el punto de vista de diversos casos especiales y desde diferentes ángulos, con la esperanza de que el proceso entero ayudará al lector a ver los problemas correctamente” (p. 17).

Sin embargo, el hecho de que esta forma de teorizar no busque totalidades, no significa que se vaya al otro extremo y quede atada al caso particular; la búsqueda de conexiones, de casos intermedios (2008, § 122), de ‘ver sinópticamente’ (§ 125) indica que se alcanzan ciertas generalidades que no son terminantes ni tienen límites definitivos; la conocida caracterización que hace Wittgenstein del significado como uso es un ejemplo claro: “Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra <<significado>> -aunque no para *todos* los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el significado de un nombre se explica a veces señalando a su *portador*” (§ 43); esta definición en que Wittgenstein se preocupa por dejar claro que no pretende abarcar *todos los casos*, no es, pues, una especie de ley o de concepto teórico, sino una descripción que abarca, como dice, una gran cantidad de instancias, pero no todas. Misak (2016), discutiendo las concepciones acerca del concepto de verdad, encuentra semejanzas entre la manera de pensar de los pragmatistas y Wittgenstein en relación con su forma de teorizar; al respecto, dice: “Wittgenstein siempre toma un fragmento, no un enfoque general, y se resiste a pensar en una explicación unificada de la verdad... Yo sugiero que, en el enfoque más general

y unificado de los pragmatistas, todavía se puede encontrar la diversidad que Wittgenstein quiere” (p. 257); y más adelante insiste en que “el pragmatista agrupa los usos de ‘verdad’ en algunos pensamientos generales que constituyen la teoría pragmatista de la verdad. Wittgenstein se opuso a cualquier punto de vista general. Pero su propia explicación no está lejos de la de los pragmatistas” (p. 258); a esta forma de teorizar, Misak la califica como “teoría de bajo perfil”.

De este enfoque se podría afirmar que se está ‘absolutizando’ la perspectiva pragmática-lingüística, pero la acción y el lenguaje humanos no forman un punto de vista más entre otros que no tuvieran componentes pragmáticos ni lingüísticos; estos, la acción y el lenguaje, son *lo dado*, las formas de vida que ya se encuentran preconstituidas y que funcionan como marco o condición de posibilidad de toda perspectiva; esto dado no es posible enmarcarlo en una teoría totalizante que se pueda ubicar por fuera y más allá y logre reducirlo a concepto, pues ese marco es el que establece las condiciones de posibilidad de toda teoría y explicación.

Además, el carácter inmanente y fragmentario de esta forma de teorizar implica un contexto; es decir, la teoría es una práctica que se lleva a cabo en contextos o formas de vida concretas, no en el vacío del discurso puramente conceptual; que sea contextual implica que la actividad teórica está ubicada en el seno de determinadas prácticas que le dan sentido. El contexto está formado por las prácticas del análisis lingüístico del lenguaje sobre sí mismo; y que desde el lenguaje se reflexione críticamente sobre el lenguaje mismo significa usarlo de un modo determinado y con unos determinados términos, para describir la gramática profunda del uso del lenguaje en otras modalidades de uso, y esa descripción la hizo Wittgenstein usando términos como ‘seguir una regla’, ‘juegos de lenguaje’ etc.; es decir, es una práctica que consiste en una investigación gramatical de los usos y funciones del lenguaje; sin embargo, hay que diferenciar las prácticas mismas de la descripción conceptual de ellas, dos actividades que ocurren en niveles distintos; las prácticas son las que ocurren en una forma de vida estructurada por acciones, relaciones, instituciones orientadas al intercambio, la supervivencia, las relaciones económicas, sociales, políticas, culturales, etc., en lo que llama la historia natural del hombre compuesta por prácticas que se aceptan por costumbre como las naturales, y que comparten los seres humanos en un grupo social; mientras que la filosofía es una

especie de actividad de segundo nivel que toma distancia de la realidad, de las formas de vida, pero no para salirse de ellas y elaborar en su remplazo modelos metafísicos, sino para describir sus gramáticas, los usos de los lenguajes y las acciones que suceden, viéndola sin compromisos.

Entonces, no se trata de la visión cotidiana del ciudadano de a pie, con el que el filósofo comparte el 'street-level view', sino de la visión crítica y distanciada del filósofo de a pie; mientras que el ciudadano de a pie ve las cosas de manera natural y muchas le pasan desapercibidas precisamente por su familiaridad, el filósofo de a pie busca ver las mismas cosas con mayor claridad, esforzándose por identificar las reglas que se usan para nombrarlas, diferenciar los criterios que rigen su uso, darse cuenta de los malos usos del lenguaje, de sus embrujos y ficciones, etc.

Las características de la filosofía en Wittgenstein que se acaban de describir, según las cuales esta no pretende ser poseedora de verdades últimas ni tampoco se propone fundamentar o legitimar ámbitos de la realidad humana relacionados con el conocimiento o la acción, llevan a que la filosofía establezca una relación muy distinta de la hegemónica que se había instituido tradicionalmente entre filosofía y política, y que se vio al inicio del capítulo; asimismo, el abandono de ese papel hegemónico conduce a que la filosofía evite caer en hacer política, en el intento de fundamentar y justificar determinadas doctrinas.

Esta forma de pensar la reflexión teórica conduce a que el pensamiento filosófico se relacione con la acción misma y no con su representación teórica, pues ya no se propone reducirla a conceptos universales que sean válidos en todo contexto, sino lo que se quiere es ver y describir las prácticas en que se condensan las acciones humanas, sin hacer abstracción de la situación en que están insertas y que les da su sentido; Wittgenstein (2007c) se refiere a esto cuando dice:

¿Cómo podría describirse la conducta humana? Con toda seguridad solamente señalando la conducta de una diversidad de seres humanos, tal y como éstas se entrecruzan. El trasfondo sobre el que vemos una acción y que determina nuestros juicios, nuestros conceptos y reacciones no es lo que alguien hace ahora, sino el barullo [de las acciones de los seres humanos] en su totalidad (§ 629).

Su manera de teorizar implica que la filosofía no asume ante la acción un papel normativo, es decir, que no pretende imponerle supuestas normas universales por medio de las cuales indicar cuáles de ellas deben admitirse y cuáles deben evitarse o suprimirse; su

papel es el de describir las reglas que rigen a las acciones mirando a las prácticas mismas y no a ámbitos externos a ellas, ni metafísicos ni ‘naturales’, ni trascendentales.

Además, debido a que esta forma de teorizar no busca comprobar hipótesis ni exponer explicaciones que demuestren nuevos conocimientos, el método a seguir también debe ser muy diferente al de las teorías que se proponen encontrar nuevas verdades; es decir, el rechazo de Wittgenstein a ver a la filosofía como una especie de ‘super ciencia’ que busca conocimientos de tipo especial, implica que métodos como los caracterizados por el experimento, el verificacionismo, el falibilismo, etc., no le son propios, pues la filosofía no es una disciplina que, como señala Glock (1991) “podría resultar en conocimientos expresados en proposiciones verdaderas” (p. 69). La filosofía se ocupa de las condiciones para el significado, y esas condiciones no son empíricas; por tanto, sus criterios no son criterios de verificación o falsación, sino criterios de significado.

Baker (1991), entre otros, señala que una de las características fundamentales del método en esta forma de filosofar es la perspicuidad: el ver con claridad las reglas y criterios de significado que se usan, lo que a su vez permite identificar y despejar confusiones. En efecto, en su segunda época Wittgenstein (2008) consideró como fundamental para sus investigaciones el recurso que llamó ‘visión sinóptica’: “La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en ‘ver conexiones’. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*”; esta afirmación pudiera interpretarse como si se refiriera a un método general para estudiar los diversos juegos de lenguaje, pero Baker (1991) demostró que con la perspicuidad Wittgenstein no se refiere a un tipo de método que sea aplicable a todos los juegos de lenguaje; es decir, con ella no alude a un conjunto de proposiciones o estrategias conceptuales que tengan algo en común llamado ‘perspicuidad’: “si una representación es perspicua no lo es porque esta sea una característica intrínseca de ella..., sino más bien, es una caracterización de su rol o función” (p. 58).

Este concepto implica el uso de una diversidad de métodos para elaborar diferentes formas de ver los múltiples aspectos que adquieren las relaciones del lenguaje con la realidad, formas de mirar que permitan descubrir confusiones y despejar malentendidos debidos al mal uso del lenguaje, o que pongan en evidencia diversas conexiones entre los conceptos de un mismo juego de lenguaje o entre los juegos de lenguaje de una misma

forma de vida, las cuales no se habían notado antes, a todo lo cual Wittgenstein comparó con terapias; al respecto, Baker dice: “sus terapias para problemas filosóficos particulares involucran rastrear las raíces de nuestro pensamiento retrocediendo hasta ciertas ‘ilusiones gramaticales’ subyacentes” (p. 53), y esas formas de ver no se elaboran todas de una misma manera, con un mismo método que se llame ‘perspicuo’. Estas relaciones entre la filosofía y la acción conducen a plantear de una manera adecuada la relación filosofía-política desde el pensamiento de Wittgenstein, como se verá seguidamente.

2.2.4 La relación filosofía-política desde Wittgenstein

La tradicional relación jerárquica y externa entre la filosofía y la política, vista al inicio del capítulo, en la que la primera pretendía ejercer un papel legislador sobre la segunda, se hace insostenible en esta forma de teorizar; y esto, debido a que la filosofía no puede tener en este enfoque teórico el tradicional papel que tuvo durante mucho tiempo de ser una especie de ‘superciencia’ o de tribunal que entregaba o negaba credenciales y reconocimiento teórico a las demás esferas de la cultura (Habermas, 1994, 12-13); y también, en parte, como se vio, a que se puso en evidencia que la filosofía política había asumido ocultamente roles políticos, en la medida en que defendía determinados valores, propósitos e ideales.

El abandono de la relación normativa que la filosofía mantenía con la política la conduce a no plantearse pretensiones de elaborar modelos políticos para la ‘óptima república’; al dejar de lado este rol y asumir el papel teórico cuyas características se analizaron arriba, pareciera que esto conduce a que la filosofía política desempeñe un papel más modesto que el de formular grandes respuestas para los problemas políticos y construir regios modelos de sociedades ideales; el suyo sería más bien un papel limitado a ver y describir lo que está ahí, frente a los ojos, en la cotidianidad de las prácticas políticas; desde este enfoque pragmático lingüístico, el papel de la filosofía es entonces el de describir la gramática de las acciones que instituyen a tales prácticas.

En efecto, como se vio, las esferas de sentido que conforman las diferentes realidades humanas están articuladas por los lenguajes y las acciones en que ellas han concordado, las cuales forman su marco de sentido; así, la política es la esfera de sentido que pertenece al ámbito de las acciones cuya función es la de darle significado a lo común y

público, como se verá más adelante en detalle; es decir, ella está conformada aquel tipo de acciones que, por un lado, redefinen, reinstituyen, delimitan el sentido de lo que se considera en determinada comunidad que afecta a los intereses, expectativas de todos en conjunto; y, por otro lado, se encargan de gestionar el sentido de lo común y público, lo administran, ejercen dominio sobre él, como se estudiará en el capítulo tercero.

Las acciones políticas no son entonces movimientos físicos que sean dirigidos por alguna idea previa separada de ellas y que les daría su significado (ni por qualias ni por vivencias ni tampoco por reglas o palabras privadas); las acciones políticas forman un sistema: sus significados se sostienen unos a otros gracias a las reglas que los gobiernan; esto implica que no hay una Acción Primera ni un Acto Fundacional que actúe como el fundamento de la política, sino prácticas contextuales y contingentes que la conforman. Por tanto, el papel de la filosofía no puede ser el de proveer de algún fundamento único y absoluto a la política, ni tampoco el de revisar las acciones políticas para abstraer de ellas lo que tengan de común, lo general que permita reducirlas a conceptos y sistematizarlas en una supuesta Teoría General bajo la que las acciones quedarían subsumidas; el carácter contingente y contextual de las acciones no se presta a este proceso teórico, so pena de perder a la acción y quedarse con abstracciones, es decir, de perder a la política y quedarse con sus representaciones, como bien señaló Esposito.

La relación de la filosofía con la política no es, entonces, la de representación en la que se suponía que, para comprender a aquella, había que reducir la política a modelos conceptuales que la representaran; en la visión teórica de Wittgenstein, se parte de suponer que el significado de la política no se encuentra en teorías o conceptos sino en la totalidad formada por el lenguaje más las acciones con las que está entrelazado, lo que muestra que la política tiene una dimensión lingüística irreducible a 'ideas' o 'conceptos' abstractos; esta lingüisticidad de la política puede entonces ser analizada en su gramática, es decir, en cuanto que está conformada por prácticas, por reglas que se siguen, por proposiciones-gozne, que pueden ser puestas en evidencia por los análisis gramaticales en el sentido del segundo Wittgenstein; la relación filosofía-política es, entonces, una relación descriptiva- gramatical.

Desde la concepción wittgensteiniana de la filosofía, esta relación se ve como interna, pues la filosofía es una actividad del lenguaje que no se realiza por fuera de él, en una

especie de plano superior -ya sea mental o metafísico- sino en su interior; ella es una reflexión sobre los problemas del lenguaje, y se realiza describiendo su gramática profunda pero también las confusiones a las que puede arrastrar; y la política igualmente se encuentra fusionada con el lenguaje: las actividades políticas adquieren su significado propiamente en la medida en que el lenguaje las articula en una esfera de sentido específicamente política, como actividades que buscan establecer el sentido de *lo común*, sus propósitos, valores, etc.

Esta relación lingüística entre filosofía y política no es científica ni empírica sino descriptiva; pero la descripción lingüística es muy distinta, por ejemplo, a la científica o fáctica, en que un sujeto emplea un lenguaje nomológico o empírico para nombrar las características o cualidades de un objeto que pone al frente suyo en un determinado marco de sentido; tampoco es como la descripción fenomenológica en la que el sujeto describe los componentes que definen el sentido de una idea que supuestamente coloca ante sí después de poner entre paréntesis el contexto en que se encuentra. Esta descripción lingüística consiste en poner de relieve la gramática que establece las condiciones de significado del lenguaje, las confusiones que se presentan por los malos usos revelados al analizar su gramática, etc.; Wittgenstein emplea para dichas descripciones conceptos como ‘seguir una regla’, ‘proposiciones-gozne’, ‘criterios y síntomas’, ‘juegos de lenguaje’, ‘perspicuidad’, ‘gramática’, etc. En este sentido, la relación de la filosofía con la política es clarificadora y terapéutica en cuanto que despeja confusiones, deshace hechizos y ficciones gramaticales que forman parte de la política no solo debido al uso inadecuado del lenguaje sino también como estrategia política.

Filosofía y política, por tanto, resultan estrechamente vinculadas en cuanto que la primera es una actividad lingüística de clarificación que se puede extender a una de las prácticas fundamentales lingüísticas, como lo es la política; esto implica que la filosofía política viene a ser un proceso de clarificación lingüística que se lleva a cabo en el terreno específico de las prácticas políticas, y el pensamiento del Wittgenstein tardío sobre el lenguaje puede extenderse al terreno de estas prácticas; al respecto, y comentando el trabajo de Mouffe (2012) en filosofía política en el que se apoya en parte en Wittgenstein, y en el que señala que este pensador “es una figura clave para comprender nuestra difícil coyuntura moderna” (p. 6), Santamaría (2016) observa que “[Wittgenstein] permite pensar

lo político a partir de su visión de las formas de vida y el seguimiento de reglas, ya que nadie puede estar exento de formas de vida, pues como hombres que siguen reglas gozamos de lenguaje y ello nos permite participar de comunidades lingüísticas” (p. 39). Esta clarificación, como se verá en el capítulo siguiente, implica un análisis de la dimensión política del lenguaje, lo que conlleva describir su gramática, es decir, el papel que juegan las prácticas lingüísticas en una forma de vida al establecer instituciones políticas, el papel político de las proposiciones gramaticales, el del seguimiento de reglas, etc.

El papel teórico de la filosofía, en este sentido wittgensteiniano, no se despliega en un proceso abstracto de demostraciones conceptuales que conduzcan con rigor lógico a la formulación de modelos a los que supuestamente les convendría a las comunidades adaptarse; dicho papel es más bien un proceso de clarificación conceptual en el que se exponga la gramática de las acciones políticas, la forma en que se constituyen sus significados, y se despejen las confusiones, perplejidades o hechizos en que en ella se incurra.

En conclusión, como se vio en este capítulo y en el anterior, las reflexiones de Wittgenstein han conducido a mostrar que lenguaje y acción son tanto fundamento contingente del significado como su límite, más allá de lo cual no es posible el sentido. Con sus minuciosos análisis, Wittgenstein mostró que el significado no se constituye por ningún proceso o estado mental interno, llámese *qualia*, *vivencia*, *estructuras a priori*, *disposiciones*, etc.; en otras palabras, el significado no es algo causado por procesos biológicos, neuronales o sensorio-motrices sometidos a las reglas de la causalidad; no es un proceso similar a ningún otro proceso fisiológico, como cree Searle, por ejemplo (este tipo de analogías son las que tan fuerte y claramente criticó Wittgenstein, debido a la carga de confusión y mitologías que traen consigo).

El lenguaje es una acción humana que está conectada con otras acciones que pueden ser no lingüísticas, y con los hechos de la naturaleza en que ocurren, con todo lo cual se forma el tejido social de las formas de vida, como se verá en el siguiente capítulo; esas conexiones entre las acciones que llevan a cabo los hombres y de estas con los hechos de la naturaleza se establecen por medio de reglas gramaticales que regulan el significado de las interacciones al interior de la forma de vida, no por las leyes que regulan

a la naturaleza; y estas reglas provienen de determinadas acciones que se admiten como incuestionables en una comunidad y se les da un papel lógico, es decir, se las usa como criterio de sentido de las demás acciones y lenguajes, como se verá más adelante.

Además, el lenguaje es una extensión de la conducta, lo cual implica, entre otras cosas, que no es un sistema externo a la actividad humana, reemplazable por otro, sino que forma parte de la manera de ser humano, es parte constitutiva de las relaciones intersubjetivas que los hombres sostienen entre sí, e incluso de sus subjetividades individuales y sus intencionalidades; este papel del lenguaje y las acciones con que está entrelazado, en relación con la constitución de la subjetividad, implica que el significado de los actos en que se manifiesta la conducta humana está regulado por las reglas gramaticales que rigen a las acciones y el lenguaje en la forma de vida en que esta conducta se expresa, como se verá en el cuarto capítulo. Acciones, reglas y lenguaje forman un todo, y no son elementos ontológicamente separables de tal forma que sus significados subsistan independientemente en planos o 'mundos' distintos; esto quiere decir que, cuando se realizan actos de lenguaje, también se están realizando acciones y se están siguiendo reglas; y al mostrar que las acciones están entrelazadas con el lenguaje y las reglas constituyendo el significado, se evita caer en su reificación y con ello en crear un plano o un mundo aparentemente opuesto y de distinta naturaleza al mundo regido por las leyes naturales. Esto soslaya los dualismos modernos que opusieron la res extensa a la res cogitans como dos sustancias separadas y excluyentes, y que se expresaron en diferentes formas: mente y mundo, reino de la libertad frente a reino de la necesidad, movimientos frente a acciones, razones frente a causas, naturaleza frente a cultura, etc.; estos dualismos fueron ontológicos en la medida en que se creía que eran "mundos" con naturalezas distintas; pero al mostrar que los contenidos semánticos de la mente, de la libertad, de las acciones, de la cultura, etc., provienen de las prácticas y lenguajes humanos que se dan en la interacción de los hombres entre sí y con la naturaleza, esos dualismos dejan de ser ontológicos puesto que, aunque el significado es autónomo y sigue sus propias reglas, está inserto en el mundo natural como producto de las acciones humanas mismas, en el mismo plano ontológico de la naturaleza, aunque regido por sus propias reglas, contingentes y dependientes de tales acciones.

Así, de acuerdo con los planteamientos de Wittgenstein, la acción y el lenguaje son el marco de sentido y el límite de las distintas esferas culturales que se forman al interior de las sociedades, tales como la religión, el arte, las ciencias, la política, etc. Por tanto, estos hallazgos del segundo Wittgenstein permiten plantear que la búsqueda de las reglas que gobiernan el significado de las prácticas propias de la esfera política no puede dirigirse hacia el interior del ser humano -sea en busca de presuntas estructuras a priori de la razón, sistemas neuronales, reglas privadas, vivencias o experiencias interiores, ni tampoco en busca de estructuras universales de la naturaleza humana o del lenguaje que sean su presunto fundamento-; esta búsqueda debe dirigirse hacia el lenguaje y las acciones humanas con que está entrelazado en el contexto de las formas de vida. Lo anterior, es decir, que el lenguaje y la acción sean el marco y fundamento del significado, implica que la filosofía en su pretensión de comprender los fundamentos de la política, debe tener presente que el marco y los fundamentos de sentido de esta se encuentran en las acciones y el lenguaje; el lenguaje y la acción le dan forma a la vida humana, a diferencia de la vida animal que está regulada por las leyes biológicas; además, tienen un carácter creativo o constructivo: generan estados de cosas y eventos que no podrían generarse a partir de las leyes de la naturaleza; esto muestra la estrecha relación entre la vida humana, la acción y el lenguaje, y esta relación es la que constituye el centro de la política; la política tiene el poder para ejercer control sobre la significatividad del lenguaje y las acciones, para gestionarla, imponerla, regularla, etc., y de esta manera tiene también poder para darle forma a la manera de vivir en una comunidad, para generar cambios y transformaciones en ella, o para preservar determinados estados de cosas.

CAPÍTULO 3

LAS FORMAS DE VIDA Y LA GRAMÁTICA DE LA POLÍTICA

INTRODUCCIÓN

Muñoz Sánchez (2009) y Schuster (2006) presentan una definición de la política muy semejante, con base en las ideas del segundo Wittgenstein; Muñoz dice que ella “Es un complejo entretejido de acciones y discurso que articulan un universo simbólico, donde la acción y la palabra se tornan significativas” (p. 175); y Schuster, a su vez, establece como definición que: “La política es un sistema de acciones estructuradas discursivamente, o bien un sistema de discursos en acción” (p. 106); ambos aluden a que los lenguajes y las acciones se entretejen formando un ‘universo’ o un ‘sistema’ o, en palabras de Wittgenstein, una forma de vida; los comentaristas han mostrado que este concepto, aunque Wittgenstein lo nombra pocas veces a lo largo de sus escritos, juega un papel importante en su pensamiento; en las definiciones de los autores nombrados, las formas de vida aparecen como el tejido formado por las acciones y los lenguajes, pero es un tejido que se puede reconfigurar en cualquier momento; y la política forma parte de ese proceso de reconfiguración.

Los análisis que se han hecho del concepto *formas de vida* pueden conducir a mostrar que este desempeña un papel fundamental en la comprensión de lo político pues, según Wittgenstein, las formas de vida son el punto final de la cadena de razones con las que se busca un fundamento, una justificación (*Investigaciones Filosóficas*: § 211, § 217); por tanto, es en las formas de vida en donde se desemboca cuando se quiere llegar a la raíz de la comprensión de la constitución del significado de las prácticas y los lenguajes en política; así, una reflexión filosófica que quiera alcanzar las fuentes de sentido de la política tiene que dirigirse a la exploración de la compleja realidad a la que alude este concepto.

En este capítulo, entonces, se estudiarán las interpretaciones que se le han dado a este concepto, destacando entre ellas el enfoque pragmático; además, se analizarán los ingredientes de las formas de vida, como lo son las acciones y prácticas que se realizan sin dudar y las proposiciones gramaticales que las expresan y que conforman el trasfondo de aquellas –de las formas de vida-; y se sustentará que estos, es decir, tales prácticas y proposiciones, son las condiciones para que la política se constituya y sus hechos y acciones tengan sentido.

3.1 LAS FORMAS DE VIDA

Wittgenstein escribió solo pocas y breves observaciones en las que empleó el concepto de ‘formas de vida’, y siempre lo hizo de manera indirecta; es decir, no abordó el concepto temáticamente para decir qué son las formas de vida o para describirlas, sino que en los fragmentos en que aparece, está en conexión con otros conceptos a los que sirve como marco final, como su límite de sentido.

En las *Investigaciones Filosóficas* (2008) este concepto aparece inicialmente en conexión con el de lenguaje, al que se muestra como la *totalidad* en que ocurre: “La expresión <<juego de lenguaje>> debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (§ 23); y también aparece en concordancia con el *sentido* de la forma de vida en que se da: “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (§19); sin embargo, esto no significa que la forma de vida se reduzca a uno o un conjunto de juegos de lenguaje. Padilla (2013), por ejemplo, observa que “Las formas de vida hacen referencia a ese nexo complejo entre lenguaje, historia, experiencias comunes, organización vital, etc.” (p. 81); es decir, las formas de vida y el lenguaje no son equivalentes: ellas no se reducen a juegos de lenguajes, sino que también están constituidas por situaciones no lingüísticas que, a la vez que condicionan el uso de determinados conceptos, constituyen la realidad sobre la que opera el lenguaje (Moyal-Sharrock, 2015, 152) pues este no opera en el vacío: “Por supuesto, debemos aceptar el mundo tal como lo encontramos; con todo, lo que hacemos con este nicho sólido, biológico, en el que nos encontramos, es *interno* a nuestros lenguajes” (p. 153). En otro fragmento de las *Investigaciones*, este concepto aparece en conexión con el de acuerdo o concordancia:

<< ¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?>> -Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida (§ 241).

La relación entre el lenguaje y las formas de vida no es cuestión de opinión, pues la relación entre las opiniones y las formas de vida es accidental en cuanto que las opiniones no son reglas o criterios que permitan establecer qué reconocer como verdadero o falso, ya que las opiniones no son proposiciones gramaticales sino subjetivas o expresivas; en cambio, como señalan Baker y Hacker (2009) “La relación entre una regla y una acción que concuerda con ella es interna o gramatical. Nada media entre una regla y su extensión, pues las relaciones internas no están unidas por ninguna tercera cosa” (p. 223); esta misma relación que los autores citados señalan entre las reglas y las acciones se extiende a las formas de vida y el lenguaje, en cuanto que el entrelazamiento entre aquellas y este, al que alude Wittgenstein (2008, § 7), no es entre dos realidades externas la una a la otra, sino entre dos dimensiones de una misma realidad que está regida por reglas gramaticales; por esto, la concordancia en el lenguaje conlleva concordancia en las formas de vida, de la cual las reglas que se siguen son parte de su comprensión: “comprender el sentido de una expresión exige, no solo apelar a las reglas que rigen su uso, sino también ver dicho uso por referencia a una estructura existencial más amplia, de la cual forma parte el juego de lenguaje” (Marrades, 2014, 146); es decir, las reglas que rigen el uso de una palabra están insertas en la ‘estructura más amplia’ de una forma de vida, en la que adquieren su significado y su validez, pero no en el sentido en que las formas de vida sean una dimensión trascendental a ellas que sea su fundamento, sino en que en estas -en las formas de vida-, las reglas, las proposiciones gramaticales y las prácticas “se sostienen mutuamente”, su significado depende de las relaciones inferenciales que tengan con las que la rodean, como señala en *Sobre La Certeza* (2003), en los párrafos que describe la forma como se aprende a dominar las reglas, los juicios y las creencias: “No aprendemos las prácticas de los juicios empíricos mientras aprendemos reglas; lo que se nos enseña son juicios y sus conexiones con otros *juicios*. Lo que nos llega a parecer verosímil es una *totalidad de juicios*” (§ 140); y poco más adelante continúa insistiendo en la misma idea: “No son los axiomas aislados los que nos parecen evidentes, sino todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen

recíprocamente” (§ 142); este sistema es para Wittgenstein, lo que ya se encuentra dado para los individuos que comparten una forma de vida.

En efecto, en este orden de ideas, el concepto de *formas de vida* aparece caracterizado como ‘lo dado’, pero no en el sentido empírico de un hecho o conjunto de hechos que se puedan someter a medición, experimentación, etc., sino como la totalidad de actividades humanas en que está inserta una acción individual –esa ‘estructura existencial más amplia’ a la que se refiere Marrades- y de donde esta recibe tanto su sentido como también lo que Wittgenstein llama ‘la seguridad’ que se tiene acerca de su significado; con este término, Wittgenstein se refiere a la completa confianza en un modo de actuar cuyas proposiciones se aceptan sin dudar; y para ilustrar dicha ‘seguridad’ toma como caso paradigmático ‘la máxima seguridad’ de las matemáticas, que hace que por lo general no surjan disputas entre los matemáticos: “La matemática es, en todo caso, de la máxima seguridad [...] No he dicho *por qué* no surgen disputas entre los matemáticos, sino solo *que* no surgen disputas”, pues las reglas de las matemáticas se practican sin cuestionamientos; y de este ejemplo pasa en seguida a señalar más generalmente que “Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir- son *formas de vida*” (parte II, XI, p. 517).

Otra observación al inicio de la II parte de las *Investigaciones* abre el camino para reflexionar sobre la conexión que establece Wittgenstein entre el lenguaje y las formas de vida, y que él califica de ‘extensión’ de la ‘conducta primitiva’ de los seres humanos (Zettel, 2007d, § 545). En efecto, Wittgenstein (2008) señala que es la forma de vida la que permite darle significado a sentimientos o actitudes como la esperanza, que a diferencia de las reacciones de animales –como un perro que espera a su dueño-, no tienen una forma de vida entrelazada con un lenguaje que le permita dar a su expectación el significado de ‘esperar’: “¿Puede esperar solo quien puede hablar? Solo quien domina el uso de un lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida” (2008, parte II, XI, p. 517). De la misma manera, Wittgenstein se pregunta si puede un perro fingir, y si no lo hace, será si es porque “es demasiado honrado” (§ 250), pero estas preguntas aparentemente empíricas no tienen el propósito de buscar una respuesta afirmativa o negativa –lo que conduciría al sinsentido de pretender establecer si hay actitudes de fingimiento o de honradez en un perro-, sino el de mostrar

que tales sentimientos y actitudes necesitan de una forma de vida que les dé tal significado, y que los animales no tienen; es decir, muestran que requieren de una gramática que indique las reglas de uso que le dan significado a conceptos como fingimiento, esperanza u honestidad, y que solo se encuentran en una forma de vida humana, no en la vida natural de los animales. Estas comparaciones tienen un doble aspecto: por un lado, muestran que al estar inserto el individuo en una forma de vida, los sentimientos, las emociones que tiene no se reducen a reacciones biológicas o neuronales, sino que reciben su significado del lenguaje que se usa en su forma de vida para manifestar sentimientos y emociones, distinto a las expresiones de los animales, que son manifestaciones instintivas que no requieren estar entrelazadas con ningún lenguaje que les dé significado. Es cierto que se puede preguntar por las condiciones biológicas y neuronales que participan en las manifestaciones fisiológicas de los sentimientos o las emociones en los seres humanos, pero esto es preguntar por las causas, las cuales no conducen al significado de la emoción o el sentimiento, que es proveído cuando se pregunta por las razones; Loaiza Arias (2016) presenta el siguiente ejemplo, en el que una persona ha perdido su gato, y se pregunta acerca de la tristeza que siente:

Si nos preguntamos “¿Por qué esta persona siente tristeza?” y respondemos “Porque los mecanismos de evolución han generado sistemas que se disparan frente a lo que es una pérdida y el gato representa una pérdida” en lugar de “Porque su gato ha muerto...” (p. 120).

En este caso, se da una respuesta por la causa biológica del estado de ánimo, pero ella no da la razón de su tristeza; y tal respuesta se le daría a alguien que preguntara por las causas biológicas y neuronales de tal sentimiento, no por su significado; los patrones biológicos y neuronales son condición para que se produzca el lenguaje de las emociones, pero los significados que este tiene no se encuentra en aquellos; por tal razón, la investigación sobre el significado de las emociones y sentimientos es de índole gramatical y no empírico (2008, § 90).

Otros ejemplos de este tipo los presentan Bennet y Hacker (2008) en sus análisis críticos de las bases conceptuales de la neurociencia; en dicha obra, estos autores analizan el lenguaje usado por neurocientíficos para describir el cerebro y el comportamiento humano, y señalan una serie de lo que consideran falacias -o errores categoriales- en el uso que hacen de conceptos psicológicos para referirse a la actividad cerebral; por

ejemplo señalan que es usual entre algunos neurocientíficos afirmar que “el cerebro *sabe* cosas, *razona* de forma inductiva, *construye hipótesis* basadas en argumentos, las neuronas que los constituyen son *inteligentes*, saben *calcular probabilidades* y *ofrecen argumentos*” (p. 31), etc.; en sus análisis de estas expresiones, los autores muestran que los neurocientíficos no usan estos términos en lenguaje figurado -metafórico o metonímico- o con una extensión en su significado, sino que los “invocan en su sentido acostumbrado” (p. 42) pero para aplicarlo no a las personas sino a sus cerebros. Sin embargo, la investigación científica del cerebro tiene como objeto la actividad de las neuronas y los procesos físicos y químicos que les ocurren, procesos gobernados por leyes naturales; mientras que la conducta de las personas está regida por las reglas que rigen sus acciones y su intencionalidad, y estas reglas no son naturales sino gramaticales. Atribuirle, entonces una conducta gramatical al cerebro a la vez que está gobernado por leyes naturales conduce a las confusiones que señalan Bennet y Hacker, como la de afirmar que el cerebro sabe cosas, ofrece argumentos, etc.; y estas confusiones se extienden a la confusión de criterios para establecer la validez de las afirmaciones acerca del cerebro, pues las afirmaciones físico-químicas acerca de la actividad neuronal del cerebro se establecen como verdaderas o falsas por medio de los experimentos con que se comprueban tales afirmaciones; mientras que las afirmaciones acerca de la conducta de las personas se establece por medio de su acuerdo o concordancia con las reglas gramaticales en que concuerda la comunidad y se evalúan como correctas o incorrectas, buenas o malas, etc.

Por otro lado, estas comparaciones muestran el estrecho lazo del lenguaje con las acciones y con la forma de vida en que ocurren, pues el lenguaje no es un sistema convencional que se pueda dejar de usar en cualquier momento y ser cambiado por otro, como si tuviera un lazo externo con las formas de vida; el lenguaje es parte de lo que Wittgenstein llama ‘la historia natural del ser humano’, lo que le da al concepto de ‘natural’ un significado que no se reduce a lo biológico, “pues comprende también la actividad lingüística” (Marrades, 2014, 147); y por ser parte de la naturaleza del ser humano, juegos de lenguaje como los de los sentimientos o las sensaciones no están separados de las conductas instintivas del hombre sino que son una prolongación de ellas: “Nuestro *juego de lenguaje* es una extensión de la conducta primitiva. (Pues nuestro juego de lenguaje

es conducta.) (Instinto.)” (Wittgenstein, 2007d, § 545) y como tal, es parte de la historia natural del ser humano.

Tal vez los juegos de lenguaje de las sensaciones y las emociones sean los que permitan ver con más claridad las conexiones del lenguaje con el comportamiento instintivo de los seres humanos que, como se señaló, es cualitativamente distinto de los animales, pues está inserto en un marco lingüístico: “Situarse el juego de lenguaje dentro de una forma de vida permite conectarlo con rasgos muy primarios de la existencia humana y comprenderlo como una extensión y refinamiento de conducta ‘primitiva’ o ‘instintiva’” (Marrades, 2014, 146). Es decir, contrario a lo que se pensó durante muchos siglos, que lo primario era la idea o el pensamiento cuyo ámbito propio era la razón, y el lenguaje un instrumento externo al pensamiento, Wittgenstein considera que es la actividad lingüística, situada en el interior de una forma de vida, la realidad de la que hay que partir, o a la que hay que dirigirse para buscar las condiciones del significado, por ejemplo, las condiciones de significado de la política; y esa actividad lingüística es *conducta*, es decir, es parte de los comportamientos naturales del ser humano, junto con la de seguir reglas (Wittgenstein, 1987, 278) y, con ella, la de inferir, o la de actuar en muchos casos sin dudar, o también la de manifestar y reconocer los sentimientos de los demás (Zettel, § 540-§ 545), para lo cual se han formado conceptos que solo pueden aplicarse a un ser que posee lenguaje (Zettel, §520); y, como se verá, las interacciones sociales también forman parte de este tipo de ‘conducta instintiva’, las cuales pueden dar fundamento a la formación de la política.

En Zettel (2007d) Wittgenstein vuelve a referirse a la dimensión instintiva de la manera de actuar del ser humano para conectarla esta vez con el pensamiento y el lenguaje: “los escrúpulos del pensar comienzan con el instinto (allí tienen sus raíces). O bien: el juego de lenguaje no tiene su origen en la reflexión. La reflexión es una parte del juego de lenguaje” (§ 391). La forma de vida tiene, entonces, una dimensión instintiva conectada con el lenguaje y el seguimiento de reglas, y la actividad lingüística le da a esta una dimensión cualitativamente distinta a la vida animal, como bien señala Marrades; la forma de vida humana es una vida en la que lo natural, lo instintivo, no se limita a lo biológico, sino que incluye acciones, reacciones, reglas y comportamientos que se aprenden, en los que hay un cambio cualitativo y, con él, un cambio categorial, pues con él se pasa del

espacio de las causas al espacio de las razones; además, refiriéndose a las certezas indudables que se constituyen con esta forma de actuación, Wittgenstein hace una observación que aclara que esa conducta no es una cuestión psicológica sino pragmática: “No preguntes: <<Qué ocurre dentro de nosotros cuando estamos seguros de que...?>>, sino: ¿Cómo se manifiesta ‘la certeza de que es así’ en el actuar de la gente?” (2008, parte II, XI, p. 515).

3.1.1 Enfoques interpretativos del concepto

Como se ve, Wittgenstein aludió a diversos aspectos de este concepto y siempre de forma escueta, pero muy sugerente debido a las conexiones que le estableció; esta diversidad de alusiones se ha prestado para la diversidad de interpretaciones que se han hecho de este concepto, una de ellas, como un concepto metodológico, y otras que Boncompagni (2015) esquematizó en dos ‘ejes’ o temas que al combinarse arrojan cuatro grandes grupos de posibles interpretaciones: empíricas, trascendentalistas, monistas y pluralistas.

Respecto a la interpretación metodológica, de acuerdo con Silva Neto (2013), entre otros, Wittgenstein hizo un uso metodológico de este concepto en cuestión:

Para él [Wittgenstein], Lebensform tiene la importancia de un recurso metodológico; es una herramienta de su morfología comparada que funciona como una base praxeológica para la comprensión de las acciones lingüísticas. La expresión fundamento praxeológico puede ser fácilmente entendida como prácticas que constituyen una forma de vida: las prácticas sociales y las técnicas corporales, económicas, sociales, culturales, políticas, etcétera... (p. 162).

Es decir, fue un recurso heurístico que Wittgenstein empleó sin la pretensión de usarlo como parte de métodos rigurosos, sino más bien como concepto exploratorio, comparativo, imaginativo, que le permitiera comprender mejor el funcionamiento del lenguaje en la práctica, como se muestra en sus ejemplos con formas de vida de tribus o países extraños. En este sentido, Wittgenstein usó la idea de *formas de vida* para mostrar que juegos de lenguaje diferentes pueden estar sin embargo articulados en un todo, en un mundo de sentido que los individuos ya encuentran formado e interpretado –ya *dado*– y del cual obtienen sus propios criterios para actuar, pensar y hablar; por eso, el concepto de *formas de vida* alude a lo que ya está ahí, que es el fundamento común de aquellos conceptos que se comparten, acerca de los que hay acuerdo, y que se aceptan sin discusión, como en el ejemplo de los matemáticos, que ‘no se pelean’ por sus conceptos;

igualmente, los miembros de una comunidad no se pelean por los conceptos que constituyen el andamiaje de su forma de actuar y pensar, pues eso socavaría precisamente sus posibilidades de actuar y pensar, por lo que simplemente los aceptan sin dudar: “Lo que hay que aceptar, lo dado -podríamos decir- son *formas de vida*” (p. 517).

En este mismo orden de ideas, Baker y Hacker (1983) se refieren al mencionado rasgo metodológico del concepto de formas de vida observando que con él Wittgenstein puede “reducir la referencia a la superestructura indefinidamente compleja que caracteriza al lenguaje junto con sus variados usos en las actividades de una comunidad lingüística” (p. 48); sin embargo, esta reducción no consiste en reducir esa complejidad a un concepto abstracto que la defina, sino que hay que entenderlo como un concepto que se refiere a una totalidad, aunque lo hace vagamente, de manera imprecisa, ‘borrosa’; pues para la finalidad que se propone, la de mostrar que diferentes juegos de lenguaje se pueden sin embargo articular en una totalidad, no necesita de una definición nítida y exacta del concepto de forma de vida; una situación como esta la expone Wittgenstein en los párrafos de las Investigaciones en que discute el problema de la exigencia de nitidez de un concepto; al respecto, y discutiendo la definición del concepto de juego, dice que “No conocemos los límites porque no hay ninguno trazado. Como hemos dicho, podemos –para una finalidad especial- trazar un límite” (§ 69); y continúa ilustrando su idea: “Si doy la descripción: <<el suelo estaba totalmente cubierto de plantas>>- ¿querrás decir que no sé de qué hablo mientras no pueda dar una definición de planta?” (§ 70); y, finalmente, concluye, refiriéndose al uso del concepto de juego, pero que se puede extender a muchos otros conceptos, dependiendo de si su uso exige o no una definición exactamente delimitada: “Puede decirse que el concepto de ‘juego’ es un concepto de bordes borrosos. -<< ¿Pero es un concepto borroso en absoluto un *concepto*?>> - ¿Es una fotografía difusa en absoluto una figura de una persona? Sí; ¿puede siempre remplazarse con ventaja una figura difusa por una nítida? ¿No es a menudo la difusa lo que justamente necesitamos?” (§ 71); en este caso no es necesaria una definición exacta de qué es una forma de vida, pues la pretensión de Wittgenstein no es la describir la totalidad de los juegos de lenguaje que configuran a una forma de vida, y la alusión a esa totalidad a través de este concepto es suficiente.

Ya el mismo Wittgenstein había advertido de los riesgos de confusión en que se puede caer al pretender estudiar la totalidad de esa realidad compleja del lenguaje y las acciones con que está entrelazado, como alude en el párrafo 5 de *Investigaciones*, en el que, en el caso del estudio del lenguaje, argumenta que pretender hacerlo de manera general “circunda al lenguaje de un halo que hace imposible la visión clara. –Disipa la niebla estudiar los fenómenos del lenguaje en géneros primitivos de su empleo en los que se puede dominar con la vista claramente la finalidad y el funcionamiento de las palabras”. Y las interpretaciones a las que se refiere Boncompagni, es decir, las empíricas, trascendentalistas y monistas/pluralistas de las formas de vida, varios intérpretes han señalado que están presentes de manera simultánea en sus obras postractarianas; por ejemplo, Baker y Hacker (1983) señalan que, al interior de las formas de vida, en los juegos que se comparten se presenta una diferenciación entre ‘movimientos’ o prácticas lingüísticas que tienen el papel de ser condiciones de sentido, y otras que son condicionadas por estas:

La noción de forma de vida está conectada con la de juego de lenguaje [...]. Un lenguaje forzosamente contiene movimientos que no están justificados con referencia a algo, sino que son simplemente aceptados como apropiados, como un patrón común de conducta lingüística con referencia al cual otros movimientos son justificados (p. 48).

Estas dimensiones de los usos del lenguaje se entrelazan con los hechos naturales muy generales y conforman *lo dado*: “Una forma de vida es un patrón de actividad humana, que ya está dado, y que es injustificado e injustificable” (p. 48). Las observaciones de otros autores como Marrades (2014) o Glock (1996), permiten entender en qué sentido se presentan en las formas de vida ‘movimientos’ o prácticas que están justificados y otros que forman lo injustificado en una forma de vida, pues ante la observación críptica de Wittgenstein de que lo que hay que aceptar, *lo dado*, son formas de vida, surge la pregunta ¿qué es lo dado? Marrades, por un lado, señala que “las formas de vida son siempre formas sociales de vida, prácticas sociales. Pero eso no quiere decir que tengan una realidad meramente institucional –en el sentido de depender únicamente de reglas explícitas y convenciones” (p. 146); con esta observación, el autor citado indica que parte de lo dado son los hechos sociales de carácter empírico de diferente tipo –económicos, políticos, culturales, convenciones sociales, etc.-, institucionalizados formal o informalmente, que acontecen en una forma de vida, y que integran el quehacer cotidiano

de los individuos; pero la forma de vida de una comunidad no se reduce a ellos, como se creía, por ejemplo, en la sociología positivista que postulaba que el lenguaje era solo un reflejo del significado de los hechos o de las regularidades sociales, las cuales eran las que portaban su propio sentido.

Estas prácticas sociales –como las de comprar y vender, o las de la construcción, que aparecen en las primeras páginas de las *Investigaciones*- obtienen su sentido de las prácticas gramaticales en las que los individuos concuerdan, prácticas que, como se vio en el capítulo anterior, se caracterizan porque constituyen las reglas que gobiernan el significado de las acciones sociales y los lenguajes que las acompañan; como tales, no tienen el carácter empírico de las prácticas sociales, sino que se encuentran ‘en el fondo’ de estas, como lo indica Marrades: “la noción de ‘forma de vida’ designa hechos de la vida humana que pertenecen a ese lecho rocoso que está más allá de lo racional y lo irracional y, por consiguiente, funciona como el límite externo de la cadena de explicaciones” (p. 148). Como lo expresa Wittgenstein en el ejemplo de los albañiles, el hecho de usar la palabra ¡losa! en una actividad de construcción está gobernado por las reglas que le indican al constructor y a su ayudante qué hacer o cómo actuar al usarla, y en lo que muestran que comprenden su significado; pero que las reglas para usar la palabra ‘losa’ estén en el fondo del lenguaje y la actividad no significa que estén ‘ocultas’ sino que se dan por establecidas y no se discute sobre ellas antes de realizar dichas actividades. Glock, igualmente, en la entrada al concepto formas de vida, en su *Diccionario sobre Wittgenstein* (1996), presenta dos observaciones con las que hace una parecida diferenciación; por un lado, se refiere a las formas de vida como “una formación social o cultural, la totalidad de las actividades en común dentro de las cuales los juegos del lenguaje están insertados” (p. 125); los hechos sociales que conforman esta ‘totalidad de actividades’ o ‘formación social’ y que se hallan en conexión con el lenguaje, tienen el fundamento de su sentido en el plano de las actividades en que concuerda la comunidad: “Wittgenstein sostiene que en la medida en que el lenguaje tiene fundamentos, estos son provistos no por átomos metafísicos..., sino por patrones cambiantes de actividad comunal” (p. 125). Sin embargo, esto no significa que las formas de vida tengan un plano trascendental y otro empírico, pues, la relación entre las prácticas condicionantes y los hechos sociales condicionados se da al interior mismo del lenguaje: es una relación

pragmática-lingüística; esto significa que la diferencia entre ambos no es de carácter ontológico o epistemológico, sino pragmático: es el uso que se hace de las prácticas y creencias ya sea como condicionantes o ya como condicionadas, el que establece tal diferenciación, y no una característica interna a ellas: “que una oración exprese una regla gramatical, depende de su rol o función dentro de nuestra práctica lingüística” (Glock, 1996, 151); por eso, Glock, refiriéndose a esa diferenciación, considera que “el meollo de la noción de forma de vida es precisamente de-trascendentalizar ese contraste, reconociendo que la gramática es una parte integrante de las prácticas humanas, y por tanto sujeta al cambio” (p. 125). Estas observaciones apuntan a la diferenciación que se da al interior de las formas de vida, a la cual se aludió más arriba, diferenciación entre los *hechos condicionados* y las prácticas y creencias que actúan como *condición de sentido* de tales hechos.

Y el dilema monismo-pluralismo no es propio de las reflexiones de Wittgenstein sino de algunos de sus intérpretes. En este aspecto, una de las controversias que se generó sobre este término trató acerca de si con él Wittgenstein aludía a que hay una sola forma de vida o una multiplicidad de ellas; Garver (1994), por ejemplo, planteó la tesis de que lo que les permite a los seres humanos formar y pertenecer a una comunidad es el lenguaje, que es una capacidad natural común a todos, y sus variaciones se refieren a variaciones en los comportamientos y las actividades, no en la forma de vida, que es la misma para todos; por eso, por compartir la misma capacidad natural, la forma de vida es la misma, así los lenguajes naturales varíen; Garver argumenta que los párrafos en que Wittgenstein pareciera sugerir que hay múltiples formas de vida porque hay múltiples juegos de lenguaje, han sido malinterpretados debido a que “De la premisa de que cuando imagino un lenguaje imagino una forma de vida, no se sigue que cuando imagino dos lenguajes imagino dos formas de vida. Hablando lógicamente, esta suposición va más allá de lo que dice el texto o está implicado por él” (p. 245); más bien, Garver considera que la correlación entre juegos de lenguaje y formas de vida es de “varios a uno antes que de uno a uno” (p. 246), pues cada juego de lenguaje “constituye o determina una forma especial, a saber, una forma de actividad o de conducta” (p. 246); y tales actividades, es decir, tales juegos de lenguaje, se comprenden solo si se encuentran en una misma forma de vida: “No puedo entender las palabras sin entender la actividad;

no puedo entender la actividad sin ver cómo encaja en la forma de vida de quien habla, y no puedo hacer esto último sin conocer la forma de vida general de quien habla” (p. 246). Sin embargo, este razonamiento abstractivo que hace Garver no se compadece con la práctica wittgensteiniana de evitar la búsqueda silogística de generalizaciones que supriman lo particular; en otras palabras, Wittgenstein abandonó la tradicional tendencia a buscar un concepto general deducido de casos particulares y con el que se pudieran explicar todos los casos individuales, y se centró en analizar, describir estos últimos, con el propósito de alcanzar un mejor entendimiento de la manera como funciona el lenguaje en las prácticas, las acciones, los hechos humanos:

Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje –como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos de lenguaje están más bien ahí como objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza (Wittgenstein, 2008, §130).

La fricción y la resistencia del aire son imágenes que emplea Wittgenstein en su segunda época como opuestas a la pureza cristalina que buscó en el *Tractatus*, y que indican su giro hacia una perspectiva pragmática del lenguaje. Sin embargo, la interpretación que ha alcanzado consenso es la de que dicho término se refiere a la existencia de una pluralidad de formas de vida; y es que, como ya se señaló, los constantes ejemplos en los que Wittgenstein acude a otros países o tribus extrañas para establecer comparaciones que le permitan aclarar el funcionamiento de determinados juegos de lenguaje, no son comparaciones de juegos de lenguajes dentro de una misma forma de vida, sino de juegos de lenguaje de diferentes formas de vida; al respecto, Savigny (1991) plantea que “la oración ‘imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida’ [Wittgenstein, 2008, §19] solo puede significar que *diferentes lenguajes pertenecen a diferentes formas de vida*” (p. 107) para defender la idea de la pluralidad de éstas; sin embargo, esto no es del todo cierto, pues al interior de una forma de vida hay también una gran multiplicidad de juegos de lenguaje con profundas diferencias entre sí; pero Savigny acierta al señalar que si tras esta afirmación de Wittgenstein estuviera el supuesto de que solo hay una forma de vida, el planteamiento de esta “habría tenido que ser expresado por algo como: ‘Sin embargo, imaginar algún lenguaje siempre significa imaginar una y la misma forma de vida’” (p. 107), lo cual sería una afirmación inoficiosa.

Wittgenstein, sencillamente, dio por sentado que hay múltiples formas de vida, y utilizó esa diversidad para hacer comparaciones entre usos posibles del lenguaje en ellas, con el fin de hacer más claro el funcionamiento del lenguaje.

Un presupuesto que se está en la base de las comparaciones que hace Wittgenstein es el de inteligibilidad, como señala Medina (2002), para quien en éstas hay “una presunción inicial de inteligibilidad garantizada por las semejanzas llamativas entre cómo las cosas son hechas en sus prácticas y cómo son hechas en las nuestras” (p. 147). Este presupuesto significa que los otros juegos de lenguaje y formas de vida extrañas y que en un primer momento no se comprenden son, en principio, inteligibles; es decir, se asume que los otros hablantes siguen reglas comunes, han concordado en prácticas, han establecido conexiones regulares entre signos y acciones, etc.; y es el supuesto de que en esas regularidades y prácticas reside la inteligibilidad de un juego de lenguaje o forma de vida, el que permite establecer comparaciones entre ellos y posibilita la comprensión de ese otro juego de lenguaje o de esa otra forma de vida; en el parágrafo 217 de las *Investigaciones*, Wittgenstein analiza una posible situación en la que los individuos de una tribu extraña pronuncian sonidos distintos cada vez que realizan las mismas acciones o comportamientos, por lo que aquellos no están conectados regularmente con estos, y señala que tales sonidos no son un lenguaje precisamente porque en ellos “falta la regularidad”; al respecto Baker y Hacker (2009) comentan que “en ausencia de cualquier regularidad discernible (incluso aunque los sonidos que ellos hacen no parezcan superfluos) no diríamos que estas gentes extrañas hablan un lenguaje” (p. 176); pero si hay regularidad, se supone que hay inteligibilidad en sus acciones, y esa inteligibilidad permite reconocerlas como otras formas de vida.

Además, en sus *Observaciones sobre la Rama Dorada de Frazer* (1997), Wittgenstein muestra cómo las formas de vida, por muy diferentes que lleguen a ser, comparten aspectos fundamentales que en las *Investigaciones Filosóficas* llama como ‘nuestra historia natural’, como el comer y el beber, y señala que estas actividades están ligadas en las diferentes comunidades a, por ejemplo, diversos peligros (p. 149); también, hace referencia a ‘hechos naturales muy generales’ compartidos por los diversos grupos humanos, como “la lluvia, las tormentas, las fases de la luna, el cambio de las estaciones, la semejanza y diferencia de los animales entre sí y con el hombre, los fenómenos de la

muerte, el nacimiento y la vida sexual...” (p. 149); además, señala que las diversas formas de vida comparten una semejante relación gnoseológica, de carácter práctico, con esos hechos generales, tal que, si ella se pusiera por escrito, dice Wittgenstein, esos conocimientos serían muy semejantes; así, cuando Frazer juzga que las creencias y los ritos indígenas son hipótesis falsas acerca de la realidad, Wittgenstein considera que

lo absurdo aquí es que Frazer representa esto como si estos pueblos tuvieran una idea completamente falsa (incluso demencial) del curso de la naturaleza, cuando lo que tienen es solo una interpretación peculiar de los fenómenos. Esto es, su conocimiento de la naturaleza, si lo pusieran por escrito, no se diferenciaría fundamentalmente del nuestro. Solo su magia es diferente (p. 156).

Su magia es diferente, su interpretación es peculiar, es decir, sus juegos de lenguaje son distintos, las imágenes de mundo que tienen son diferentes, pero comparten una inteligibilidad ante ‘hechos naturales muy generales’ que les son comunes. Tomasini (2004) señala a su vez que la idea de que hay una sola forma de vida humana está basada en la interpretación errónea de que tal concepto es usado con sentido biológico, la cual hay que desestimar:

La idea que más me interesa descartar es la de que hay una forma de vida, algo así como “la forma de vida humana” [...] Con esta interpretación se pretende hacer de “forma de vida” una noción de tipo científico (biológico), lo cual obviamente no pasa de ser una ilusión, puesto que dicha noción no está vinculada a ninguna teoría empírica ni mantiene ningún lazo semántico con ningún término teórico de la biología (p. 353).

Y es que el concepto biológico de vida humana es distinto categorialmente al concepto de ser humano, según el mismo autor: “Es un grave error pensar que ser de nuestra especie y ser humano es lo mismo. Se trata de conceptos diferentes” y seguidamente aclara que esa diferencia está dada por el dominio del lenguaje al interior de una forma de vida: “Lo que nos hace humanos es nuestra inmersión en esa estructura que es nuestro sistema de formas de vida, nuestra inserción en una red de prácticas estructuradas lingüísticamente” (p. 354).

3.1.2 Noción pragmática de las *formas de vida*:

Además de las anteriores interpretaciones, Boncompagni, en el texto citado, también se refiere a una noción pragmática de este concepto, que es la que tiene más afinidad con el pensamiento del segundo Wittgenstein, y según la cual las formas de vida poseen un trasfondo de certezas, en el que el tipo de certeza que allí se encuentra “tiene que ver

con la forma en que actuamos, mucho más que con la forma en que pensamos” (p. 170), es decir, son aquellas certezas prácticas que según Wittgenstein (2003) están en el fondo del lenguaje y le dan sentido a este: “es nuestra actuación la que yace en el fondo del juego de lenguaje” (§ 204) y no “proposiciones que nos parezcan verdaderas de forma inmediata” (en el mismo párrafo), como llegó a creer anteriormente.

En efecto, Wittgenstein (2006) pone de relieve esta dimensión práctica de las formas de vida cuando hace observar que, contrario a la idea que él mismo había presentado en el *Tractatus* según la cual el sentido está en proposiciones elementales que se refieren a hechos elementales y que creyó eran el fundamento del lenguaje, el significado se encuentra en las acciones que realizan los individuos:

En lugar de lo inanalizable, de lo específico, de lo indefinible: el hecho de que actuemos de tal y cual manera; por ejemplo, que castigemos ciertas acciones, establezcamos un estado de cosas de tal y cual manera, que demos órdenes, que rindamos informes, que describamos colores, que nos interese por las sensaciones de otras personas. Lo que debe aceptarse – podría decirse-, lo dado, son hechos de la vida [son formas de vida] (§ 630)

Y en Zettel (2007d) también se encuentra una observación que se refiere al trasfondo de acciones que le dan significado a las que realiza un individuo aislado: “Lo que determina nuestro juicio, nuestros conceptos y reacciones, no es lo que *alguien* hace *ahora*, una acción aislada, sino toda la multitud de acciones humanas, el trasfondo sobre el que contemplamos cada acción” (§ 567); las formas de vida están, entonces, constituidas por esa ‘multitud’ de acciones que los individuos encuentran ya dadas y preinterpretadas, y que las acepta sin dudar pues son su fuente de criterios para el significado de sus propias acciones y palabras; esas acciones están enlazadas formando un conjunto, una totalidad o un sistema que no requiere de un fundamento externo como fuente de significado, pues ellas se sostienen entre sí: “No son los axiomas aislados los que nos parecen evidentes, sino todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen recíprocamente” (2003, § 142).

Las formas de vida tienen, entonces, un trasfondo pragmático contra el cual las acciones humanas toman su sentido. Las acciones no se realizan en un vacío, desconectadas de otras; toda acción se lleva a cabo en el interior de una forma de vida que le da su sentido, como ocurre con la reacción del alumno al interpretar la regla que el profesor le explica y en la que lo entrena: esa reacción tiene sentido porque ocurre al interior de una forma de vida: “Y el alumno ha interiorizado la regla (así interpretada) cuando reacciona a ella de

tal y tal modo. Pero lo importante es esto: que esa reacción, que nos garantiza la comprensión, presupone como contexto determinadas circunstancias, determinadas formas de vida y de lenguaje” (Wittgenstein, 1987, VII, § 47).

De la misma manera, en *Sobre la Certeza* (2003) Wittgenstein alude al carácter pragmático de las formas de vida en los procesos del aprendizaje de las palabras, aprendizaje que no es puramente verbal, es decir, no se produce por medio de explicaciones de significados o definiciones, sino por medio de acciones: “El niño no aprende que hay libros, que hay sillas, etc., etc., sino que aprende a tomar los libros, a sentarse en las sillas, etc., etc.” (§ 476); y ese aprendizaje ocurre por ‘entrenamiento’, es decir, por repetición, ya sea guiada o imitando lo que los demás hacen, con lo que se establece una conexión entre la palabra y el objeto; sin embargo, Tomasini (2004) hace una observación que evita que tal conexión sea interpretada desde el referencialismo que rechazó Wittgenstein en su segunda época; dice el autor citado: “Es gracias a este entrenamiento que se establece una cierta conexión entre la palabra y la cosa señalada. Pero, y aquí está la sutileza, el error tradicional consistía en pensar que la conexión que se establece es entre un signo y una cosa, un objeto, cuando en realidad **es entre el signo y una acción vía** (por medio de) **la cosa**” (p. 348). Una observación parecida sobre la dimensión pragmática de las formas de vida se encuentra en *Zettel* (2007d), en la que Wittgenstein contrasta a dos padres, uno idealista y otro realista, los cuales, sin embargo, aunque se diferencien en sus concepciones teóricas acerca de la realidad, coinciden en enseñarles a sus hijos los conceptos de manera práctica—y no de manera ‘idealista’ o ‘realista’ (§ 413-414).

Baker y Hacker (1983) señalaron también que este concepto de *formas de vida* “descansa sobre los hechos naturales muy generales, aunque no es idéntico a ellos. Consiste en respuestas naturales y lingüísticas compartidas, en acuerdos amplios sobre definiciones y juicios, y en la conducta correspondiente” (p. 48); con estas observaciones, Baker y Hacker destacan el carácter pragmático del lenguaje como un conjunto de actividades que el hombre desarrolla sobre el mundo social y natural en que está inserto, y no se reduce a un sistema de signos relacionados lógicamente, como Wittgenstein creyó inicialmente en el *Tractatus*.

Debido a lo anterior, Boncompagni señala que las formas de vida, esa ‘multitud’ de acciones que son el trasfondo de las actuaciones individuales, son la condición que hace que “nuestras acciones, pensamientos y lenguajes [sean] posibles” y destaca que esas acciones del trasfondo de las formas de vida “Poseen al mismo tiempo un carácter lógico y pragmático” (p. 170), es decir, que se usan en la práctica como condiciones de sentido de las demás.

Ahora bien, esta concepción pragmática de las formas de vida no excluye las demás interpretaciones, sino que permite comprenderlas de manera diferente; la concepción empírica, por ejemplo, que solo se fija en los órdenes sociales y culturales concretos de las formas de vida, es puesta en conexión con las reglas y prácticas gramaticales que actúan como su condición de sentido, mostrando que su significado no se agota en los mismos hechos, pero tampoco se requiere postular un inaccesible o inalcanzable plano trascendental que se los garantice.

En efecto, Wittgenstein deja de lado esa concepción dualista que postulaba un supuesto plano trascendental en el que se debían encontrar principios racionales que actuaran como condición del significado de los hechos en el plano inmanente, pero sigue considerando que hay proposiciones que se usan en la práctica como si fueran trascendentales (pero les da el nombre de gramaticales o lógicas), es decir, que actúan como condición de sentido de las demás; pero este rol no lo tienen porque haya algo en ellas de especial que las haga por naturaleza ser trascendentales, sino porque, en la práctica, algunas proposiciones empíricas se usan con ese papel de condición de sentido de las demás, pero pueden perderlo si cambian los hechos, y pueden volver a ser usadas como proposiciones empíricas. Igualmente, esta concepción pragmática le quita sentido al debate monismo- pluralismo, pues muestra que, en la práctica, hay múltiples formas de vida, son muy diversas las maneras en que las comunidades les dan sentido a sus órdenes sociales y, además, esa multiplicidad se da al interior de las mismas formas de vida, en la forma de un pluralismo de prácticas y creencias de fondo, y de juegos de lenguaje. En efecto, la multiplicidad de creencias, prácticas y lenguajes que hay en las formas de vida muestra que estas son plurales, es decir, que en una misma forma de vida pueden existir múltiples juegos de lenguaje que se entrecruzan, se solapan, entrechocan o se excluyen, en mayor o menor grado.

Además, esa realidad a la que alude el concepto de formas de vida no se puede abarcar conceptualmente, no es reducible a un esquema teórico que pretenda mostrar su ‘esencia’ o su ‘estructura’ fundamental, pues ella es la que establece los límites del sentido, límites que como se vio en el capítulo anterior, son pragmáticos y lingüísticos; esto significa que lo que se conciba como teoría o esencia es definido dentro de las formas de vida, en donde recibe una función específica, que en el caso de Occidente, están controladas por proposiciones gramaticales referentes a que el conocimiento teórico es de carácter científico, de cuyos criterios depende el sentido que se les dé. Por tanto, no tiene sentido pretender partir de una realidad previa a las formas de vida, pues estas son la condición de posibilidad de lo que se entienda en determinado momento por ‘realidad’ y por ‘experiencia’; es en el trasfondo de ellas en donde están los criterios para los significados de las diferentes experiencias humanas: sociales, económicas, políticas, artísticas, etc.

Esto implica, por un lado, que no es posible ir más allá de esa dimensión histórica, práctica y lingüística de las formas de vida para buscar un punto de vista externo a ellas desde el cual abarcarlas con una sola mirada y un conjunto de razones que las expliquen; solo se las puede ver ‘desde dentro’, y ese ver interno es parcial, fragmentario y siempre incompleto, como se vio en el capítulo anterior; debido a esto, por otro lado, este concepto no tiene un carácter teórico, como señala Hacker (2015), que dice, refiriéndose a él: “no es un término teórico que Wittgenstein haya inventado. Ni es un término teórico que otros hayan inventado, si por teórico se entiende aquel que pertenece a una teoría empírica y puede caer en obsolescencia con la refutación de esa teoría” (p. 1).

Este carácter pragmático de las formas de vida conduce a una búsqueda de las condiciones de sentido de la política y de su formación en términos pragmáticos-lingüísticos, pues es en el interior de aquellas en que la política encuentra las bases –en forma de prácticas, creencias, certezas, proposiciones gramaticales- de su constitución; en otras palabras, en las formas de vida ‘ya están preparadas muchas cosas’ para que la política pueda instituirse en una comunidad (Wittgenstein lo dice a propósito del uso de las palabras, en especial, de las definiciones ostensivas (2008, § 29-30), y tal observación se puede extender a las prácticas que se instituyan en la comunidad, pues estas están entrelazadas con el lenguaje); es decir, en ellas ya están dados patrones de

acción, certezas que se admiten como indudables, creencias compartidas, hechos naturales muy generales, todo lo cual conforma el trasfondo contra el cual los individuos comprenden e interpretan los hechos sociales de su mundo y le dan significados políticos a algunas de sus acciones y prácticas empíricas; por tanto, esa realidad abigarrada y fluida que es una forma de vida está compuesta tanto por el 'lecho rocoso' o la 'mitología' que le da fundamento al sentido de las acciones humanas, como a los diversos juegos de lenguaje que se emplean empíricamente en ella; sin embargo, no está demás insistir en que esta diferenciación no es de carácter ontológico ni epistemológico, sino práctico: algunos componentes empíricos pueden *usarse* en determinado momento como fundamento del sentido de otros, y cuya relación o interacción como es sabido Wittgenstein ilustra con la metáfora del río que fluye y su lecho que permanece firme, siendo la distinción clara en la mayoría de los casos: "La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y otra" (2003, § 97). Es posible, entonces, en las formas de vida, distinguir entre los hechos que fluyen y suceden en ella y el *trasfondo gramatical* que le da sentido y fundamenta a tales hechos, como se verá enseguida.

3.1.3 Hechos y gramática

Estos análisis del concepto de formas de vida muestran aspectos que señalan a planos diferentes, unos, correspondientes a los hechos sociales, y otros que corresponden a su gramática, pero su diferencia se encuentra en el uso que se hace del lenguaje, y no es una diferencia ontológica o metafísica; y dicho uso se refiere a que el lenguaje en uno de los usos, el empírico, se emplea para referirse a los hechos y en el otro, el gramatical, se usa como marco de sentido de las proposiciones empíricas, como se verá seguidamente.

3.1.3.1 Los hechos sociales.

Como se vio en el primer capítulo, en su primera etapa Wittgenstein pensó que los hechos se podían descomponer hasta llegar a los más elementales formados por la relación lógica entre dos objetos; estos hechos supuso que eran los átomos que componían a su vez toda la realidad por medio de relaciones lógicas entre ellos; igualmente, en forma

simétrica, al lenguaje lo concibió formado por proposiciones elementales cuya estructura y cuyas relaciones estaban regidas por la misma lógica que regía al mundo; y estas proposiciones lo que hacían era, entonces, ‘figurar’ los hechos, es decir, su significado era producto del reflejo de los hechos, ya fueran reales o lógicamente posibles; si una expresión lingüística no ‘figuraba’ ningún tipo de hecho, real o posible, era una expresión carente de sentido, una pseudoproposición. Pero a las esferas de valor humanas no las consideró como pertenecientes al mundo de los hechos y, por tanto, no era posible hablar con sentido de ellas; las proposiciones las consideró neutras, objetivas, una ‘figura’ del mundo tal y como es, sin mezcla o adulteración introducidas por las creencias o valores de quienes las expresaran. Las proposiciones podían figurar, sin embargo, hechos del mundo humano, hechos sociales, de manera objetiva y neutra, como lo intenta mostrar en su *Conferencia de Ética*, escrita aún en el espíritu del *Tractatus*, en la que hace la diferencia entre valores éticos relativos y absolutos; según esta distinción, lo ético absoluto es lo que tiene que ver con lo que es valioso, con el sentido de la vida, con lo que hace que valga la pena vivirla, etc. (Wittgenstein, 1997, 58), pero todas estas características se refieren de manera confusa a un ámbito de la realidad, los valores, que está más allá del lenguaje y, por tanto, es inexpresable; en cambio, al hablar de valores relativos se usan las mismas palabras como bueno o correcto, pero aplicadas a hechos del mundo y, por tanto, tales expresiones son reducibles a proposiciones sobre hechos: “todo juicio de valor relativo es un simple enunciado de hechos y por lo tanto puede ser expresado de tal forma que pierda toda la apariencia de un juicio de valor” (p. 59).

Y, mientras que la característica de los valores auténticos es que, según su consideración, son absolutos y por tanto no son hechos del mundo, y si se quisiera expresarlos en proposiciones, éstas por no tener un hecho como referente carecerían de sentido, la característica de los valores relativos es que se refieren a un propósito, nivel o fin determinado (p. 59) contra el cual se pueden medir y, así, se pueden expresar en un lenguaje que refiera esa comparación entre el hecho que se describe y el fin o el nivel contra el cual se ‘valoran’; en *Wittgenstein y el Círculo de Viena* (1973), Waismann, en sus conversaciones con Wittgenstein, recoge una observación que hace este último y que ejemplifica lo que quería decir con su diferencia entre valores relativos y absolutos:

Lo que puedo describir es lo que es preferido: Suponga que a fuerza de experiencia hubiera descubierto que usted prefiere los cuadros que contienen algo de verde, los que tienen alguna tonalidad verde, etc. Solo podré describir esto, pero no que el cuadro preferido por usted sea el más valioso (p. 103).

Lo que se puede describir son, entonces, hechos sociales como, en este ejemplo, las preferencias, los gustos de los individuos, hechos que pueden ser observados y establecer en ellos regularidades empíricas por medio de la experiencia, lo que los puede hacer objeto de un conocimiento ya sea científico o cotidiano; estos conocimientos son los que, efectivamente, forman el corpus de las llamadas ciencias sociales, y en ellas se presentan enfoques cuantitativos, empíricos, experimentales, etc.; pero las condiciones de significado de los hechos estudiados por estas ciencias no son reducibles a hechos empíricos cuantificables, experimentables, etc., y por tanto no son su objeto de reflexión, sino que ya las presuponen.

Además, la totalidad de estos hechos es lo que forma al mundo, como lo expone en los primeros párrafos del *Tractatus*: “El mundo es todo lo que es el caso” (§ 1) y “El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (§ 1.1); esto significa, como dirá más adelante en su *Conferencia de Ética*, que un libro que contuviera ‘la descripción completa del mundo’

contendría todos los juicios relativos de valor y todas las proposiciones científicas verdaderas, y en realidad las proposiciones verdaderas que se puedan hacer. Pero todos los hechos descritos estarían, por así decirlo, al mismo nivel, e igualmente todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en un sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales (p. 60).

Y, según esta concepción del lenguaje, este sería un libro escrito de manera objetiva y neutra. Tal es el mismo libro al que alude en el *Tractatus* (§ 5.631) y en el cual no se podría tratar del sujeto y su mundo de valores pues él no pertenece al mundo de los hechos; este fue el libro que ambicionaron escribir los integrantes del Círculo de Viena a través de su programa de la Ciencia Unificada, influidos por las tesis del *Tractatus* acerca del lenguaje y su relación figurativa con el mundo.

En efecto, en su programa fundacional *La Concepción Científica del Mundo: El Círculo de Viena* (2016 [edición original de 1929]), sus autores reconocen al *Tractatus* como una de sus fuentes (p. 8), en sus propósitos tanto de eliminar los últimos restos de metafísica que creían que aún quedaban en las ciencias, lo que consideraron posible hacer por

medio del análisis lógico del lenguaje que presentó Wittgenstein en dicha obra, como el de darle un fundamento lógico y empírico a todo conocimiento científico:

Debido a que el significado de todo enunciado científico debe ser establecido por la reducción a un enunciado sobre lo dado, de igual modo, el significado de todo concepto, sin importar a qué rama de la ciencia pertenezca, debe ser determinado por una reducción paso a paso a otros conceptos, hasta llegar a los conceptos de nivel más bajo que se refieren a lo dado (Hahn, Neurath y Carnap, 2016, p. 13 [edición original de 1929]).

Como se puede apreciar, es manifiesta la influencia del *Tractatus* en estas líneas en las que los autores exponen de forma concisa el método del análisis lógico que debería conducirlos a las raíces de toda ciencia, incluida las ciencias sociales, las cuales, aunque no fueron objeto de discusión en sus reuniones, supusieron que sus temas y problemas también podían ser puestos en “una conexión interna con la concepción científica del mundo” (p. 9). Según lo exponen en este texto, los autores pensaron que las tesis tractarianas referentes a la lógica y la epistemología podrían servir de fundamento para el estudio de “las cuestiones de la vida” (p. 9); pero con el tiempo se hizo evidente que la interpretación que dio el Círculo acerca de que Wittgenstein –junto con Russell y Einstein– era uno de “los pensadores líderes del presente que defienden públicamente de un modo más efectivo la concepción científica del mundo” (p. 43-44) fue una interpretación errónea; es cierto que las tesis tractarianas sobre el lenguaje y su relación lógica con los hechos que conforman el mundo coincidían con los propósitos científicistas del Círculo, y por eso el profundo interés con que se estudió el *Tractatus* en sus reuniones, aunque de manera polarizada (Stadler, 2011, 204-219). Sin embargo, tal concepción científicista conllevaba igualmente una concepción del lenguaje que el mismo Wittgenstein criticaría más adelante como errónea, y por eso, como bien señala Schuster (2006), una ‘cientifización’ de la política, como era la pretensión de algunos miembros del Círculo, era un callejón sin salida lleno de problemas insolubles, (o, más bien, de pseudoproblemas); al respecto, dice Schuster:

el sueño de la política científica, en el sentido hasta aquí enunciado (sistema de enunciados verificables) resulta de suyo imposible. Si en algo se equivocó el positivismo, en todas sus variantes, no fue necesariamente en su ideología política (que fue por cierto variopinta), sino en su teoría política (explícita o implícita), a su vez basada en una errónea concepción del lenguaje ordinario y de la relación entre este y la acción humana (p. 105).

Pero también es cierto que el interés de Wittgenstein en el *Tractatus* no fue el de establecer fundamentos para una visión científica del mundo ni un método para conocer

científicamente ‘las cuestiones de la vida’ humana; más bien, Wittgenstein ubicó estas últimas cuestiones en un ámbito trascendental, por fuera de la posibilidad de ser reducidas por el pensamiento científico a objeto de conocimiento; esto viene a implicar que, de acuerdo a la concepción tractariana, no es posible una ciencia sobre ámbitos de la acción humana, como la ética, la estética o la misma política. Y si se hiciera una ciencia sobre los hechos sociales, económicos, culturales, políticos, etc., es decir, sobre las regularidades en los comportamientos visibles de los individuos, como efectivamente ocurre, y como en el ejemplo que Wittgenstein le presentó a Waismann, este tipo de ciencias amplían los conocimientos sobre los aspectos empíricos de la vida, pero no aportarían para la comprensión de ‘las cuestiones de la vida humana’, como lo expresó ya en el *Tractatus*: “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (§ 6.52). Esta convicción permanecería en el pensamiento de Wittgenstein también en su segunda época, en la que seguiría creyendo que el enfoque científico no es el adecuado para la comprensión de la acción humana, pues su lenguaje está orientado a lo más general, a la ley abstracta y universal, y deja de lado los casos particulares y los contextos; pero lo que no permaneció ya más en su pensamiento fue la radical separación entre hechos, lenguaje y acciones.

Como se vio en el primer capítulo, Wittgenstein abandonó la concepción referencialista del lenguaje que había presentado en el *Tractatus* y dirigió su investigación a la manera como el significado se constituye en sus usos prácticos; comentando la forma como Wittgenstein presenta su investigación en los primeros párrafos de las *Investigaciones* con el ejemplo del vendedor de manzanas, McGinn (1997) observa que “Es claro que lo que está en cuestión es cómo el vendedor opera con estas palabras, cómo actúa, en lugar de buscar ninguna correlación entre estas palabras y un objeto” (p. 40); es decir, el significado se encuentra en las prácticas humanas, que están regidas por sus propias reglas gramaticales, y las que a su vez rigen el significado de los hechos sociales. Y tales prácticas y lenguajes están institucionalizados en una forma de vida, como lo recuerda Santamaría (2016): “Wittgenstein afirmaba que tanto un juego como un lenguaje y una práctica son una *institución*. Es de esta manera como funciona el lenguaje, es decir, a partir de prácticas, acuerdos e instituciones. Los juegos de lenguaje se aprenden a jugar

mediante la *práctica* de los mismos” (p. 154); a partir de las *Investigaciones*, el lenguaje es visto como prácticas en que se concuerdan y están institucionalizadas, regidas por una gramática que actúa como marco de sentido de los hechos sociales, como su ‘lecho rocoso’.

3.1.3.2 El trasfondo gramatical.

En efecto, en *Sobre la Certeza* (2003) se encuentra la famosa imagen del río y su lecho rocoso, con la que Wittgenstein ilustra varias cosas; primero, con ella quiere mostrar que hay otra alternativa a la idea de que las condiciones del significado deben ser de carácter trascendental y, por tanto, universales y permanentes, como lo había planteado durante siglos la filosofía, y como él mismo lo sostuvo en su época tractariana cuando creyó que la lógica era el fundamento del significado del lenguaje y de los hechos del mundo. A partir del nuevo suelo pragmático, Wittgenstein muestra este problema ya no en los términos teóricos de la relación lógica entre un plano empírico y uno trascendental, o aún cuasi-trascendental, que garantice el sentido del primero –como ocurre todavía en Habermas y Apel, por ejemplo-, sino de manera pragmática entre el uso empírico y el uso gramatical que se hace de las proposiciones al interior de una forma de vida.

Además, esta imagen del río que fluye y su lecho rocoso ilustra también la idea que en las formas de vida hay un trasfondo que, aunque contingente, puede permanecer estable en largos períodos de tiempo, y esta estabilidad garantiza la unidad y continuidad de ella, aunque en cualquier momento puede alterarse; y esa unidad, como el agua que fluye y arrastra elementos del lecho rocoso y otros distintos mezclados con ella, está formada por elementos de diversa índole que la componen, pero cuyo entrelazamiento le da consistencia.

Pero se debe aclarar que este trasfondo y los hechos y proposiciones empíricas cuyo sentido sostienen, no están en planos ontológicamente distintos, tal y como el agua que fluye y el lecho rocoso no están en dos planos ontológicamente diferentes, sino que ambos forman parte del mismo río, de su fluidez y su contingencia; es decir, no hay una división ontológica en las formas de vida entre las proposiciones que se usan como condición de sentido y las que se usan empíricamente, pues “Solo en el flujo de la vida tienen significado las proposiciones” (1994, § 913), así se usen como empíricas o

gramaticales: ambos tipos de proposiciones toman su sentido y su papel de la forma de vida, y en esta lo que se encuentra es al lenguaje entrelazado con las acciones y las prácticas; son, entonces, las acciones y las prácticas las que están en la base de la significación de las proposiciones.

Las prácticas son “una forma regular y estandarizada de hacer las cosas” como señala, entre otros, Arrington (2001); y con ‘forma regular y estandarizada’ no se refiere a una definición que recoja una supuesta ‘esencia’ o ‘concepto’ de las prácticas, sino a que ese hacer es compartido, repetido y reconocido *de la misma manera* por los miembros de un grupo, lo que constituye la comprensión de la palabra entrelazada con la práctica; refiriéndose a los significados de las palabras <<regular>>, <<uniforme>>, <<igual>>, Wittgenstein (2008) señala que

a quien aún no está provisto de estos conceptos, le enseñaré a usar las palabras mediante ejemplos y mediante ejercicios... Le mostraré, pues, en esta instrucción colores iguales, longitudes iguales, formas iguales, le haré hallarlos y producirlos, etc. Lo instruiré, por ejemplo, en continuar ‘uniformemente’ una serie ornamental a una determinada orden. –Y también en continuar progresiones (§ 208).

Es decir, una práctica, como un *hacer* que se realiza siguiendo reglas, se lleva a cabo dentro de un contexto en el cual está conectada con otras actividades dentro de las que tiene su sentido; en el parágrafo 350 de *Sobre la Certeza*, Wittgenstein presenta los casos de algunas frases que tienen significados conocidos, pero fuera de todo contexto no se comprenderían, pues quien las pronuncie podría estar refiriéndose a cosas distintas a otra persona que pronunciara las mismas; frases como ‘sé que eso es un árbol’, ‘todavía puedo hacer esto y aquello, y lo de más allá’, o ‘¡Abajo con él!’; y en el mismo parágrafo muestra que también las acciones requieren de un contexto: “Podría hacer con mis manos los movimientos que haría si tuviera una sierra y estuviera aserrando una tabla; pero, ¿tendríamos derecho a llamar *aserrar* a ese movimiento, fuera de todo contexto? (De hecho, ¡podría tratarse de algo bien diferente!)”.

Que las prácticas sean acciones estandarizadas y reconocidas por los miembros de una comunidad, no implica necesariamente que sean *aprobadas*, en cuanto que con *reconocer* se hace referencia al significado, y con *aprobar* se hace referencia a que son permitidas o prohibidas por la moral, la justicia o las costumbres; es decir, hay prácticas cuyo significado es reconocido pero que son vedadas, censuradas y sancionadas; esto

significa que hay criterios que permiten distinguir las prácticas permisibles de las prohibidas, pero ellos, para tener significado, deben tener un contexto, lo que implica que no son 'normas universales' ni metafísicas ni antropológicas ni lingüísticas, sino que son aquellas actuaciones que yacen 'en el fondo del juego del lenguaje': "Nuestro hablar obtiene su sentido del resto de nuestra actuación" (2003 § 229), pues un hablar 'universal', 'metafísico', sería como una gran máquina de signos funcionando en un vacío. Estas formas de actuar que pertenecen al trasfondo se admiten sin pararse primero a dudar de ellas y buscarles fundamentos o razones que justifiquen su admisión para después sí actuar, sino que, al respecto, se puede señalar lo que Wittgenstein dice en el caso del fundamento de las reglas: "...<<Así simplemente es como actúo>>" (2008, § 217). Es decir, son actuaciones en las que se cree sin cuestionamientos, sin una reflexión previa que las garantice o las justifique, pues se han aceptado como 'naturales'; son certezas con base en las cuales se realizan las demás acciones y prácticas de la vida empírica.

Además, las prácticas no tienen una 'estructura interna' lógica que les garantice una identidad y fijeza, como Wittgenstein lo había planteado en el *Tractatus* respecto a la proposición; lo que, después de su giro pragmático, considerará como 'estructura interna' de una práctica está referido a las conexiones inferenciales que esta tenga con su contexto, como lo señala respecto al significado de las fiestas rituales que describe Frazer, en sus *Observaciones sobre la Rama Dorada*, de Frazer (1997): "Cuando hablo de la naturaleza interna de la práctica me refiero a todas las circunstancias bajo las que se ejercita, y que no están contenidas en un informe de una fiesta semejante..." sino en una descripción de "el género de gente que toma parte en ella, su manera de comportarse en otras circunstancias, esto es: su carácter; el género de juegos en el que, por otra parte, participan" (p. 158); es, pues, una concepción holista en la que el significado de una práctica, un acto, una expresión, depende de las demás acciones con las que esté conectada.

Tales prácticas conforman, entonces, parte del trasfondo de las formas de vida, en donde actúan como condición de sentido de los hechos sociales, entre ellos, los hechos políticos. Esto implica que ese trasfondo hay que entenderlo como flexible, cambiante, dependiente del uso que se haga de sus componentes; es, por tanto, un sistema

contingente, en el que algunas de sus prácticas y creencias y el lenguaje con que se expresan pueden cambiar o desaparecer si cambian las circunstancias: “Algunos acontecimientos me colocarían en una situación tal que ya no podría continuar con el viejo juego. Una situación en la que se me privaría de la seguridad del juego. En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos?” (2003, § 617). En las *Investigaciones* presenta el ejemplo de la loncha de queso, con el que quiere decir que, si las cosas se encogieran y dilataran repentinamente y sin seguir ningún patrón reconocible, los juegos de lenguaje de las mediciones perderían su quid, su uso y, con él, su significado (§ 142). Respecto de estos cambios de lenguaje, se encuentra el ejemplo de la presencia humana en la Luna, lo cual, en la época de Wittgenstein, no pertenecía al lenguaje cotidiano sino al de la ficción: “Imagínate que alguien dijera sin intención de *filosofar*: “No sé si he estado en la Luna; no recuerdo haber estado nunca allí”. (¿Por qué esa persona sería tan radicalmente distinta de nosotros?)” (Wittgenstein, 2003, § 332), y aunque alguna persona lo haya dicho por bromear, esa broma se basaría en el sin sentido de la frase en su momento; sin embargo, el logro de los viajes a la Luna en la década del 60’ permitió que el uso con sentido de esa proposición sea posible, en contextos específicos.

Este carácter indudable que tienen las prácticas del trasfondo les da estabilidad a las formas de vida, al actuar como el ‘lecho rocoso’ que sostiene la fluidez de las acciones, de las actuaciones de los seres humanos; menos metafóricamente, esas prácticas son el apoyo gramatical para que se puedan realizar acciones confiadamente, sin estar constantemente en la necesidad de verificarlas a cada paso. Pero ‘estable’, pragmáticamente, no significa ‘siempre estable’, pues tales prácticas pueden llegar a verse en algún momento sometidas a cuestionamiento, a disputa, debido al carácter contingente que se señaló más arriba; analizando este aspecto ‘estable’ de tales proposiciones, dice en *Sobre la Certeza* (2003) que “Hay muchas cosas que nos parecen establecidas y se han apartado de la circulación” (§ 210), refiriéndose a que tales proposiciones se aceptan sin siquiera reflexionar sobre ellas, y continúa diciendo: “Sin embargo, son ellas las que dan forma a nuestras consideraciones y a nuestras investigaciones. Es posible que alguna vez hayan sido objeto de controversia. Pero también es posible que desde tiempos inmemoriales pertenezcan al andamiaje de todas

nuestras consideraciones. (Todo ser humano tiene padres)” (§ 211); y si se someten por algún motivo a controversia, tales cuestionamientos pueden llegar a transformarlas o suprimirlas, y los lenguajes y los hechos sociales sostenidos y justificados por tales prácticas también cambian. Por tanto, *trasfondo* en este sentido pragmático lingüístico no significa *oculto* o *escondido* o *más allá de...*; al contrario, ese trasfondo está a la vista, se presenta de manera inmediata a los ojos, pero su familiaridad hace que pase desapercibido y por eso pareciera como si estuviera oculto; Wittgenstein señala que se está tan familiarizado con tales prácticas y maneras de actuar, que no se las ve, como lo manifiesta en un párrafo muy citado: “Los aspectos más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (Se puede no reparar en algo –porque siempre se tiene ante los ojos.)” (2008, § 129).

Este sustrato que actúa como fundamento no tiene carácter metafísico o epistemológico, pues, aunque se trata de prácticas y proposiciones que se usan como fundamento, esto no ocurre porque una o algunas de ellas sean las ‘primarias’ o ‘elementales’ y tengan propiedades internas que las hagan ser bases firmes y permanentes de las demás; lo que hay, como ya se señaló, son prácticas que se admiten de manera indudable y que se usan como condición del significado, y por tanto, forman “el andamiaje de todas nuestras consideraciones” (2003, § 211), es decir, de las actuaciones cotidianas en las formas de vida.

Los anteriores análisis del concepto de formas de vida y de las prácticas que son parte de su trasfondo permiten realizar una descripción pragmático-lingüística de la política, pues muestran que las prácticas al interior de una forma de vida y las certezas básicas que constituyen y se pueden manifestar en proposiciones gramaticales, juegan un papel constitutivo como condiciones de sentido de la dimensión política; entonces, en lo que sigue, se continuará con una descripción de la política en el marco de las formas de vida, y luego se estudiará el papel político de las proposiciones gramaticales.

3.2 LA POLÍTICA EN EL MARCO DE LAS FORMAS DE VIDA

El hecho de que, como se vio más arriba, las formas de vida están dadas, significa que tienen ya un orden, una unidad y sentido; las formas de vida no son una especie de estado de naturaleza que esté al borde de la desintegración y el caos, al contrario, ellas

tienen cohesión y estabilidad ya dadas por las prácticas y proposiciones gramaticales que se admiten como indudables y que se usan como criterio de actuación en el mundo de todos los días; estas características no son instituidas propiamente por la política, sino que más bien son condición de posibilidad de ésta.

Además, el carácter de las formas de vida como compuestas por los hechos sociales y el trasfondo gramatical que les da a estos su significado, implica que los hechos políticos no están simplemente dados, agotando la realidad política, como si fueran el último elemento en el cual es posible encontrar el significado de lo político, tal y como creyó por un tiempo la ciencia política; más bien, los hechos políticos encuentran su fundamento, en los componentes que integran el 'trasfondo' de las formas de vida. Las formas de vida son el marco irrebasable en el que la política encuentra sus condiciones de sentido y aparición; contrario a la tradición de la filosofía política que la considera constitutiva de la sociedad, la política no se encuentra en el origen o el fundamento de aquella –la sociedad- pues, si así ocurriera, la política se tendría que hallar fuera de las formas de vida, en alguna dimensión metafísica de la realidad o de la razón o del mismo lenguaje; pero, como se vio en el primer capítulo, esto implicaría ubicar el significado por fuera del lenguaje y reducir a este a un simple medio de transmisión de aquel.

Uno de los aspectos fundamentales de la política es el poder, y se puede tender a definirla en función este; y esto ocurre porque uno de los roles de la política es el de gobernar, controlar, hacerse cargo del orden de significados y acciones en una comunidad; sin embargo, el poder político no está previamente dado, constituido con anterioridad a toda acción y lenguajes políticos y de los cuales fuera su fundamento; más bien, ocurre lo contrario: para hallar el significado del poder político hay que mirar en los lenguajes y las acciones que se usan como reglas de sentido y con las cuales en la comunidad se definen e instituyen determinadas situaciones como ejercicios de poder político.

Es, entonces, al interior de las formas de vida donde se dan tanto los hechos políticos como su misma fundamentación; esta fundamentación está dada por los elementos que componen el trasfondo de aquellas y que actúan como sus condiciones de sentido; tales condiciones son las que se estudiaron más arriba, es decir, las prácticas y creencias del trasfondo, las proposiciones gramaticales y los hechos de la historia natural de los seres humanos, todo lo cual, como se vio, forma las condiciones prácticas, no teóricas o

conceptuales, de los hechos sociales y, entre estos, los políticos; esto quiere decir que son algunos hechos de la historia natural, algunas certezas y creencias del trasfondo y algunas proposiciones gramaticales los que tienen una función política al momento en que se usan, en contextos específicos, para darle sentido a los hechos y las acciones con las que los miembros de una comunidad se ocupan de lo común.

En efecto, lo que se halla es que el fundamento de significado de los fenómenos políticos se encuentra en acciones y lenguajes dirigidas a poner en común categorías, definiciones, normas, prácticas, instituciones, ideales, etc., que le dan unidad y cohesión a la forma de vivir juntos, por encima vínculos parentales, de contenidos sustantivos, de identidades particulares; estos lenguajes y acciones políticos instituyen categorías que clasifican, jerarquizan, establecen roles, etc., de manera general; crean normas y leyes que regulan las relaciones, acciones, los hechos sociales; instituyen definiciones que establecen límites de significado, etc.; así, las categorizaciones políticas reinstituyen el orden social al permitir determinadas clasificaciones en las que puedan encajar los individuos sus acciones y relaciones, excluyendo otras del orden social. En otras palabras, las categorías políticas no están limitadas a vínculos particulares, como los genealógicos, por ejemplo, sino que ellas mismas crean e instituyen vínculos sociales; esto significa que tienen un grado de generalidad mayor, aunque no por eso se convierten en categorías universales, puesto que las características contingentes del lenguaje y la acción implican que no hay una especie de forma universal de acción y lenguaje para poner en común, para realizar acciones que instituyan definiciones, reglas, prácticas que sean válidas independientemente y por encima de grupos particulares.

Las categorizaciones políticas, por ser válidas para toda la comunidad en general, se diferencian por ejemplo de las parentales en cuanto que las primeras no se dirigen a clasificar directamente a los individuos y sus acciones sino a establecer criterios generales y comunes para posibles clasificaciones que sean reconocidas al interior de la comunidad política; y esos criterios, por ser comunes, son válidos para todos y no solo para los grupos a los que se apliquen las categorías clasificatorias; por ejemplo, un criterio de clasificación en sociedades democráticas es el de la libertad de los individuos en sus relaciones con los demás, el cual excluye clasificaciones que impliquen sumisión,

sometimiento no voluntario o esclavitud, quitándole sentido a toda posibilidad de relaciones particulares del tipo de las de amos-esclavos o señores-siervos.

Como se puede ver, las acciones y lenguajes usados para poner en común tienen un papel gramatical en cuanto que se dirigen a instituir normas y definiciones de significado válidas para toda la comunidad; pero ese papel normativo no actúa como el fundamento primero de la comunidad pues, como se vio, toda comunidad tiene una unidad, orden y cohesión ya establecidas por los lenguajes y acciones que en ella se comparten y que son los que se encuentran en el fundamento de la gran variedad de esferas de sentido que pueden formarse en una comunidad. Sin embargo, las acciones y lenguajes políticos reconstituyen o reconfiguran ese orden, esa cohesión y unidad al establecer una normatividad, definiciones y criterios o propósitos válidos para todos y no para partes suyas¹¹: en otras palabras, este poner en común se entiende en nombre de la comunidad y no en nombre de algunas de sus partes (así sea que alguna de sus partes imponga sus propias reglas a todos y las presente en nombre no suyo sino de la totalidad), y a cuya validez queda comprometida la comunidad y no solo algunas de sus partes. Esto implica que las acciones y lenguajes de poner en común normativos actúan como marco de sentido de las acciones y lenguajes empíricos que se refieren a los hechos, situaciones, eventos, expresiones, etc., políticos que ocurren en la comunidad y que conforman la vida política cotidiana de sus miembros, de sus opiniones, convicciones, preferencias, acciones, etc.

Igualmente, los valores e ideales políticos toman como criterio de sentido características básicas de la comunidad como su unidad, su cohesión y orden, su continuidad y preservación, que permiten que sus miembros, así sean diferentes en muchos aspectos, puedan vivir juntos; estas son características que van con la comunidad, como en una persona su carácter, sus creencias, sus hábitos; es decir, unidad, cohesión, orden, no son conceptos abstractos para definir el concepto de “comunidad” sino que son el resultado o la expresión del entrelazamiento de las acciones y lenguajes en que los miembros de la comunidad concuerdan; y, aunque no hay formas a priori para establecer

¹¹ Aunque es claro que las normas instituidas por la política pueden dirigirse a sectores particulares de la comunidad, como los niños, los grupos minoritarios, etc., pero lo hacen en relación con la totalidad, con la comunidad, y no como partes separadas o autónomas, pues es con respecto a la totalidad como esa normatividad particular adquiere su significado.

qué valores derivan de estas características, pues esa derivación no es lógica ni conceptual, sino que depende de las circunstancias de la comunidad, sin embargo, hay acciones y lenguajes dirigidos a valores como la justicia, la libertad, el bien, la paz, entre otros, cuya realización, cuando va orientada hacia la comunidad en general, adquiere una dimensión que los convierte en valores políticos fundamentales en un determinado momento en una comunidad; por ejemplo, Pitkin (1972), Zerilli (2003; 2008) y Holt (1997) realizan análisis wittgensteinianos de conceptos como los de libertad, feminismo y derechos humanos, respectivamente, dando por sentado que son contenidos propios de la política pero que la política no se reduce a ellos, pues ésta es la que bajo determinadas circunstancias los pone de relieve como políticos; es decir, estos conceptos no tienen un núcleo político perenne que sea aplicado de manera distinta por diversas comunidades y épocas, sino que son constituidos contingentemente como políticos por los lenguajes y acciones de la comunidad. Si, por ejemplo, las propuestas normativas del feminismo terminan convirtiéndose en acciones y lenguajes reconocidos y practicados habitualmente en las comunidades, esas propuestas se convertirán en parte de los actos espontáneos de la sociedad y ya no tendrán el relieve político que tienen actualmente porque se seguirán ciegamente; ya no se dirá: “así es como se debe actuar”, sino: “así simplemente es como actúo” (Wittgenstein, 2008, § 217).

En otras palabras, las prácticas que actúen como sostén de la comunidad manteniendo su unidad, cohesión y continuidad, al establecer vínculos entre sus miembros a través de creencias compartidas, de certezas básicas válidas para todos, pueden llegar a ser consideradas como valores políticos fundamentales para la comunidad en general; de esa manera, en ella pueden adquirir un estatus valorativo eminente las prácticas que promuevan la libertad, la igualdad, la justicia, etc.; con tales prácticas se establecen entonces criterios que se usan como marco de significado de las acciones y juegos de lenguaje políticos que se consideran libres o justos o de igualdad, por ejemplo, en la comunidad; y esos mismos criterios sirven para explicar los lenguajes y acciones que son injustos o causan desigualdad o reducen las libertades, etc.

Por ejemplo, la libertad puede llegar a tener un puesto destacado en las políticas de una comunidad y ser llevada a la agenda política por quienes tienen determinadas concepciones sobre ella; al mirar a las prácticas que se orientan a la libertad, se puede

encontrar un complejo tejido de acciones y lenguajes cuyo entrelazamiento constituye y le da forma a lo que son las libertades en una comunidad, acciones y lenguajes que no se dejan reducir a un concepto universal, pues pueden tratarse de acciones que se refieran a los derechos individuales, a la libertad de mercado, a los derechos políticos de elegir y ser elegido, a la vida en la esfera privada, a las opciones de vida, a creencias religiosas o políticas, etc.; o pueden referirse a los requisitos materiales o culturales que le dan base a esas libertades; y estos lenguajes y acciones le dan significado a experiencias individuales y colectivas como las de la autonomía personal o la subordinación, las de seguridad o vulnerabilidad, las de dependencia o independencia, las de agencia o pasividad, etc.; sin embargo, es necesario insistir que estos conceptos no son componentes conceptuales del concepto 'libertad' sino que se conectan en la práctica con este cuando la comunidad usa criterios que establecen que el significado de estos conceptos tenga 'parecido de familia' con el concepto de libertad que en ella se usa; es decir, las palabras pueden llegar a tener parecidos amplios y también en detalle (Wittgenstein, 2008, § 67), y esto permite que conceptos como los de autonomía, independencia personal, seguridad, agencia, etc., puedan llegar a formar parte del juego de lenguaje de las libertades políticas en una comunidad; este parentesco se puede dar cuando tales conceptos se presentan como propósitos valiosos para la comunidad en general: es de esperar que en una comunidad en que sus miembros son en gran parte autónomos, se sienten seguros, pueden optar por darle por sí mismos el sentido a su vida, no se ven obligados a dar razón de sus creencias y preferencias culturales, etc., en ella el significado de libertad sea uno de los lazos o vínculos que contribuyen a mantener su cohesión, unidad, orden y continuidad.

Pero esto ocurre no solo con la libertad sino con otros valores políticos como la igualdad, la justicia, el orden, la paz, etc., en la medida en que en la comunidad hay prácticas que llevan a sus miembros a tener experiencias con tales significados; lo anterior pone en evidencia que estos valores no son principios de la política, es decir, no son conceptos universales que estén en el fundamento de la política, sino que, más bien, ellos son definidos e instituidos por esta última al regular y controlar las acciones y lenguajes que le dan a aquellos sus significados; la política establece la gramática de tales lenguajes y acciones, gramática en la cual están los criterios tanto de su significado, de lo que tiene

sentido, como de las explicaciones para aquellos lenguajes y acciones que no sean calificados como justos, libres, etc., en la comunidad; por tanto, las investigaciones sobre los significados de la libertad, la justicia, la igualdad, etc., deben dirigirse a las estructuras pragmático-lingüísticas de la comunidad, a la gramática que fundamenta y actúa como marco de sentido de tales términos, de sus lenguajes y acciones. Así, en la mayor o menor medida en que la política establezca definiciones y regulaciones para estos aspectos de la vida en comunidad, en esa medida la política puede extenderse a toda la vida o a aspectos de la vida de todos los miembros de la comunidad, para bien o para mal.

Por otro lado, que la política esté constituida por lenguajes y acciones normativos dirigidos a la comunidad como totalidad significa que no hay contenidos que sean políticos por naturaleza, pues son las acciones y lenguajes usados para poner en común los que los definen como tales. Sin embargo, el hecho de que los lenguajes y acciones políticos tengan como objeto a la comunidad significa que las características de esta que le dan continuidad y preservación son las más relevantes -si no ineludibles en la política; es decir, las acciones y lenguajes políticos no pueden dejar de ocuparse de la unidad, cohesión y el orden de la comunidad, y por lo general, a la política se la asocia con estos amplios aspectos de la comunidad; sin embargo, como se señaló, estos no son por naturaleza políticos, porque comunidades parentales o tribales también los poseen, pero se vuelven políticos cuando se ponen en común, es decir, cuando hay acciones y lenguajes que pretender extender esa cohesión, unidad y orden a todos los miembros y a los grupos e identidades que estos conforman. En cambio, ha habido condiciones de la vida humana que durante mucho tiempo no se consideraron asuntos políticos, como la condición de la mujer, las opciones sexuales de algunos grupos, el medio ambiente, los derechos de los indígenas, entre otros; estas fueron situaciones que se daban por sentadas en las condiciones anteriores y no se consideraba la posibilidad de discutirlos políticamente, pero múltiples circunstancias surgidas a lo largo del siglo XX las fueron convirtiendo en objeto de acciones y lenguajes políticos. Lo anterior significa que las acciones y lenguajes que *ponen en común* se pueden dirigir a una gran diversidad de fenómenos, prácticas, esferas de sentido, etc., para ponerlos en común -o para sacarlos de lo común-, es decir, para generar reglas tanto constitutivas como regulativas que les

den el estatus de asuntos públicos, o para relegarlos a una esfera distinta, la esfera privada, en la que los asuntos quedan regulados por las acciones y lenguajes que se usan para exponer y defender intereses, convicciones o actuaciones individuales; así, la admisión de algunos hechos sociales como políticos o su exclusión de la política y su caracterización como 'privada', es ella misma una acción política; lo común no es entonces algo ya dado sino que se construye o se destruye, se amplía o debilita en las luchas y debates políticos que mantienen los individuos y los grupos al interior de una comunidad.

Otro aspecto importante de las acciones y lenguajes políticos es que no ocurren en el vacío, sino que se realizan en cuanto están encarnados o son llevados a cabo por sujetos que ocupan roles y funciones que son reconocidos y autorizados por la comunidad para hacerlo; en otras palabras, la política es una actividad llevada a cabo por individuos a los que la comunidad les reconoce el derecho y la autoridad para realizar e instituir acciones y lenguajes normativos dirigidos a ella como totalidad; este reconocimiento que hace la comunidad puede tener diversos orígenes, es decir, puede estar fundamentado en creencias que son distintas de una comunidad a otra o de un tiempo a otro; pueden fundamentarse por ejemplo en la creencia de que ese rol tiene un origen divino o metafísico o aristocrático, etc., o como dice Wittgenstein, en un 'hecho superlativo'; en estos casos, la autoridad para realizar acciones y lenguajes políticos está en manos de los que se cree tienen ese derecho 'superlativo' para llevarlos a cabo, el cual, por su origen trascendental se considera incuestionable e inaccesible para los demás¹²; en estos casos, la esfera de lo político queda limitada a ellos y los demás miembros de la comunidad son espectadores o pacientes.

Pero esa autoridad y reconocimiento pueden estar fundamentados en la comunidad misma, en la creencia que tengan sus miembros acerca del sentido, la normatividad, las definiciones, etc., de aquella; es decir, en este caso la comunidad se reconoce a sí misma la autoridad para llevar a cabo acciones y lenguajes políticos normativos, ya sea directamente o delegando a unos representantes suyos la autoridad para hacerlo. Este

¹² Dunn (1996), al revisar históricamente el origen de la teoría democrática en la Modernidad, muestra la profunda convicción que se tenía sobre el derecho de los nobles a gobernar, y la desconfianza ante la idea de que el pueblo accediera a derechos políticos, ilustrándolo con una frase de Leibniz que toma de su correspondencia privada: "No hay hoy príncipe tan malo que no fuese preferible vivir bajo él que vivir en una democracia" (p. 5).

paso en el que la comunidad misma se convierte en fundamento del reconocimiento y autoridad de las acciones y lenguajes políticos, abre la esfera de lo público; esta esfera se constituye, entonces, por el tejido de las múltiples acciones y lenguajes que ponen en común las pretensiones políticas de sus miembros; y puesto que en la comunidad sus miembros tienen distintos roles, situaciones y experiencias, es previsible que se formen grupos o conjuntos de individuos que comparten parecidos intereses, creencias, certezas acerca de lo que es conveniente o no para la comunidad, y que se pueden enfrentar a otros con distintas convicciones, certezas, etc.; es decir, las certezas subjetivas de los individuos juegan un papel político en cuanto que pueden ser regidas por las mismas creencias del trasfondo que rigen también las de otros individuos y conectarse con propósitos, valores, intereses, etc., comunes formando grupos políticos de mayor o menor estabilidad y coherencia. La esfera de lo público es entonces un entretejido de diversas acciones políticas originadas en los distintos grupos políticos que la componen y que adquieren su significado ya sea en confrontación, en acuerdos, luchas, etc., por lo común.

Debido a que lo común es constituido por acciones y lenguajes normativos que van dirigidos a la comunidad, los miembros que pertenecen a ella quedan comprometidos con las reglas, definiciones e instituciones políticas, pues la pertenencia a la comunidad deriva del entramado del lenguaje, de las certezas, reglas y acciones en que se sustenta y la regulan: pertenecer a la comunidad implica seguir sus reglas; a diferencia, por ejemplo, de comunidades que instituyen clasificaciones y definiciones con base en reglas parentales que se consideran naturales y por tanto sustanciales y solo aplicables a quienes pertenecen al árbol genealógico, en las comunidades políticas las acciones y lenguajes enlazan con vínculos normativos a miembros de grupos distintos así no tengan vínculos de parentesco, y que por determinadas circunstancias se unen para formar comunidad; sin embargo, los vínculos particulares no necesariamente se pierden, y quedan como propios del grupo pasando a constituir la esfera 'privada', aunque también pueden ser objeto de una homogenización o aculturación por la identidad dominante o, en algunos casos, de intentos de supresión. Hay así, entonces, un cambio cualitativo en la comunidad en la que se generalizan las acciones y lenguajes políticos, en cuanto que ella pasa de ser sujeto pasivo de normas y definiciones políticas que vienen de supuestos

planos distintos al suyo, a tener un papel activo en la realización de lenguajes y acciones políticas; y lo hay también en la política, en cuanto que pasa de creerse fundamentada en alguna instancia trascendental, a fundamentarse en la propia comunidad, con los rasgos de inmanencia y contingencia que ello implica.

Por tanto, lo que se considere como perteneciente a lo común depende del sustrato de las formas de vida y no de generalizaciones teóricas que aludan a un concepto universal; es decir, lo común solo adquiere un aspecto concreto, un significado definido, por el contexto en que ocurren las prácticas y proposiciones gramaticales que los delimitan: es el contexto el que define que el uso de tales prácticas y proposiciones gramaticales se refiere a relaciones de parentesco, tribales, religiosas, 'particulares', o, en este caso, a relaciones políticas; la siguiente observación de Janik (1989), en relación con los juegos de lenguaje y sus parecidos de familia, permite aclararlo: "La admisión [de una actividad] en una familia [de lenguaje] se basa en el rol que la actividad juega en nuestras prácticas... (las acciones involucradas en el juego de ajedrez podrían pertenecer muy bien a un ritual religioso antes que a un juego, y no hay nada en las reglas que nos diga que el ajedrez es un juego)" (p. 100-101) pues, en este caso, el contexto es el que le permitiría a un extraño saber que tales acciones son propias de un juego y no de un ritual religioso.

De la misma manera, en las formas de vida, es el papel de las prácticas y las proposiciones gramaticales en función de contextos públicos y comunes el que le da un significado político a estas; lo común se forma por la interacción entre los individuos, las prácticas y los diversos juegos de lenguaje con la totalidad en la que se encuentran, y contra cuyo trasfondo adquieren significado; así, las prácticas y proposiciones gramaticales categorizan tanto a los individuos otorgándoles determinados papeles políticos, como a las acciones, que son categorizadas como 'públicas' o 'privadas', y a los hechos, recursos y principios o valores que se definen como bienes comunes. Esa relación diferenciada de los diversos grupos con lo común se debe a que, como se indicó, los individuos están categorizados en diferentes clases sociales, roles, actividades, etc., en donde se entrenan en determinadas prácticas; tales categorizaciones llevan consigo creencias, principios y valores que rigen al grupo social y las relaciones que este mantiene con otros grupos y con los componentes del trasfondo de su forma de vida; así,

esta categorización social significa que los diversos grupos comparten las mismas proposiciones del trasfondo de su forma de vida, pero de manera 'imperfecta' o 'parcial', según la interpretación que hace Connolly (1983):

La política encierra el choque que surge cuando conceptos valorativos son compartidos amplia pero imperfectamente, cuando el entendimiento mutuo y la interpretación es posible, pero en una forma parcial y limitada, cuando el argumento razonado y la presión coercitiva se mezclan precariamente en el proceso sin fin de resolver y definir las cuestiones (p. 40).

Esto implica que no solo el acceso a lo común es diferenciado para los grupos, sino que también lo son las creencias sobre aquel; el hecho de que haya valores, ideales, bienes, símbolos comunes, etc., no significa que haya también creencias comunes respecto a ellos; esto se debe a que las palabras no tienen significados 'fijos', como lo muestra Wittgenstein en sus análisis de las palabras 'compuesto' (2008, § 47-48) o 'número' y 'juego', cuyos límites varían en extensión y rigidez de acuerdo al uso que se haga de ellos: "*puedo darle límites rígidos al concepto de 'número' así, esto es, usando la palabra <<número>> como designación de un concepto rígidamente delimitado, pero también puedo usarla de modo que la extensión del concepto *no* esté cerrada por un límite*" (§ 68); así, su uso y por tanto su significado puede estar sometido a disputa desde diversas perspectivas debido a que los grupos luchan por hacer predominar el uso que vaya más de acuerdo con sus prácticas.

Lo común surge entonces de las diversas formas en que las reglas gramaticales que rigen las actuaciones en los diferentes grupos se entrelazan, chocan, se complementan o excluyen, etc., ante los naturales generales que son compartidos en una forma de vida; y pueden hacerlo porque se encuentran en una misma forma de vida, contra un mismo marco de prácticas y creencias en que en ella han concordado. Esto indica que lo político no está en los bienes, valores, símbolos, etc., que son considerados comunes y públicos, sino en las relaciones diferenciadas que los grupos establecen con tales componentes comunes, y entre ellos mismos en relación con estos últimos.

Sin embargo, aunque en otras formas de vida como las de los clanes y las tribus se pueden encontrar componentes que son comunes, las categorías políticas occidentales de *común/particular* o de *público/privado* o de *oikos/polis* no son aplicables a estos grupos, pues no sirven para describir su forma de vida, su organización social, en la que

no hay una estructura o dimensión política diferenciada, como se verá más adelante, cuando se analice el ejemplo de las prácticas del *Don*.

Pero, en sus contextos, las prácticas políticas no se realizan como producto de pactos o diálogos razonados sino del enfrentamiento entre los diversos grupos por imponer lo que consideran 'bienes comunes', luchas que ellos realizan basados en sus propias creencias o más bien, en sus propias imágenes o experiencias; respecto a este tipo de enfrentamientos, en algunos párrafos de *Sobre La Certeza*, Wittgenstein muestra que hay diversas formas de ver y concebir unos mismos hechos y diferentes prácticas para manejar y enfrentarse a ellos, y no una única manera en forma de proposiciones verdaderas que sean evidentes para todos; analizando las proposiciones de Moore (1983) que este considera evidentes para cualquiera –la de que “hay un cuerpo humano vivo que es *mío* ... [el cual] desde su nacimiento ha estado o en contacto o no muy lejos de la superficie de la tierra” (p. 50), Wittgenstein en el texto citado plantea la posibilidad de que haya otro individuo o grupo –un rey, por ejemplo, o la tribu a la que pertenece– que vea el mismo hecho de manera distinta, y que ambas visiones terminaran confrontándose: “Podría imaginarme que Moore fuera capturado por una tribu de salvajes y que éstos mostraran sus sospechas de que procedía de algún lugar situado entre la Tierra y la Luna. Moore les dice que sabe que..., pero no puede fundamentar su seguridad, dado que tienen ideas fantásticas sobre la capacidad de volar de los hombres y no saben nada de física” (§264).

Las implicaciones políticas de los anteriores planteamientos saltan a la vista, aunque no porque demuestren que Wittgenstein era consciente de la potencialidad política del lenguaje, como cree Janik (2003) cuando dice que “Yo tomo el hecho de que los juegos de lenguaje puedan ‘combatirse’ unos a otros como prueba positiva de que Wittgenstein reconocía la dimensión política del lenguaje” (p. 99) –Janik lo afirma comentando el párrafo 609 de *Sobre la Certeza*, en el que Wittgenstein se pregunta que si se señala desde un juego de lenguaje como incorrecta una afirmación realizada en otro juego de lenguaje, se la está combatiendo–; y por eso, desde su interpretación, Janik concluye más adelante que “la vida del animal que habla está llena de política en el sentido en que las mismas habilidades que adquirimos están imbuidas de un carácter político contingente. Nuestro destino es político...” (p. 111); es problemático interpretar de esta manera tal

parágrafo de *Sobre la Certeza* cuando no está sustentado directamente en ninguna parte de la obra de Wittgenstein. Wittgenstein no le da a esta observación suya un significado político, ni directo ni derivado, sino que la realiza teniendo como trasfondo el problema de la certeza de las proposiciones gramaticales, las cuales no se pueden someter a verificación desde otro juego de lenguaje para comprobar si son verdaderas o erróneas, y solo queda ante ellas o combatir las o la persuasión, pues también contempla esa posibilidad; sin embargo, la relación combativa o persuasiva que Wittgenstein plantea que se puede dar en el encuentro entre dos juegos de lenguaje distintos, sí puede llegar a ser una relación de carácter político si su asunto se refiere a lo común, es decir, cuando en ese encuentro lo que se pretende es definir o instituir un espacio común entre ambos juegos o formas de vida.

Esa redefinición o reinstitución no ocurre porque desde uno se le demuestre al otro que su lenguaje es falso, que ha cometido errores epistemológicos o que sus palabras no tienen sentido, pues estos criterios se dan al interior de cada lenguaje; es decir, la lucha política por la redefinición de lo común no es un debate teórico o un diálogo racional entre posiciones enfrentadas; es cierto que las partes pueden acudir a razones para defender sus posiciones, pero éstas últimas están basadas no en tales razones sino en sus prácticas y proposiciones gramaticales, las cuales son admitidas y usadas en el interior de cada forma de vida o juego de lenguaje de manera indudable y como fundamento de las razones que se exponen, como se vio más arriba.

De acuerdo a lo que se acaba de ver, no existe, entonces, *El Orden Político Correcto* sino diversas formas de vida con órdenes sociales que van desde comunidades no políticas, como el clan o la tribu, pasando por órdenes teológicos o monárquicos en los que la política está restringida a reducidos grupos sociales, hasta formas de vida en que ella está extendida a más y diversas agrupaciones sociales, por lo que habría que preguntarse si la idea de la filosofía política tradicional de que la política ‘funda’ o ‘instituye’ a la comunidad en general se está originando en categorías propias de Occidente que se generalizan sin tener en cuenta otras formas de pensar, otras formas de vida y sus propias maneras de categorizar su realidad. Esto permite una breve crítica a la concepción del concepto de política en Occidente.

En efecto, es sabido que Wittgenstein, en sus *Observaciones sobre la Rama Dorada de Frazer*, critica la tendencia de la mentalidad moderna a utilizar sus propias categorías para interpretar culturas diferentes a la suya; así, Wittgenstein le critica a Frazer que pretenda interpretar con categorías científicas occidentales las actividades religiosas de las culturas “primitivas”, descalificándolas por no reflejar de manera supuestamente correcta, o hacerlo falsamente, las concepciones de esta mentalidad científica. De la misma manera, en la mentalidad occidental se piensa que la realidad humana está constituida por actividades básicas y diferenciadas: políticas, económicas, culturales, religiosas, etc., que tienen sus propios conceptos y lenguajes, aunque se reconoce que pueden mantener relaciones entre sí; y, además, se supone que estas esferas de actividades distintas o con cierto grado de autonomía, son básicas y por tanto están presentes en todas las culturas (en todas ellas hay actividades de subsistencia, de relaciones interpersonales y de dominio, etc.), en unas culturas de una forma más estructurada y compleja que en otras, en unas más ‘modernas’ y en otras más ‘primitivas’. Entre las críticas que se le han hecho a esta concepción, además de la de Wittgenstein, se puede citar la de Clastres (2001) quien señala que esta interpretación tiene un sesgo ideológico “nada inocente” con el cual se pretende reducir a una etapa cultural inferior a las comunidades indígenas que no tienen una categorización de su realidad semejante a las del Occidente europeo: esta interpretación es la que dice que tales sociedades primitivas “son la infancia de la humanidad, la primera edad de su evolución y, como tales, incompletas, inacabadas, destinadas en consecuencia a crecer, a convertirse en adultas, a pasar de lo apolítico a lo político” (p. 115) y, como todo infante, requieren de las ‘luces’ de las culturas adultas –es decir, del Occidente europeo-. En el marco de tal concepción, entonces, en todas las culturas sería posible identificar y diferenciar en menor o mayor grado las actividades políticas de las religiosas, económicas, etc., discriminar las funciones y los roles económicos de aquellos que son políticos o religiosos, etc., y señalar el camino del ‘progreso’ a lo largo del cual las culturas primitivas dejarían de usar conceptos confusos y lograrían distinguir lo moral de lo científico, de lo económico, de lo político, y de lo religioso; esta concepción de la mentalidad primitiva como ‘confundida’, es decir, como haciendo uso de manera confusa de categorías que, según la mentalidad

occidental, deben separarse, la resume Habermas (2003) en su propia exposición de las mismas ideas, así:

Desde Durkheim hasta Levi-Strauss los antropólogos han hecho hincapié una y otra vez en la peculiar confusión entre naturaleza y cultura. Este fenómeno podemos entenderlo, por lo pronto, como una mezcla de dos ámbitos objetuales, de los ámbitos que representan a la naturaleza física y el entorno sociocultural. El mito no permite una clara distinción categorial entre cosas y personas, entre objetos que pueden manipularse y agentes, sujetos capaces de lenguaje y acción, a los que imputamos acciones y manifestaciones lingüísticas. De ahí que sea del todo consecuente que las prácticas mágicas ignoren la distinción entre acción teleológica y acción comunicativa, entre una intervención instrumental en las situaciones objetivamente dadas efectuada con vistas a realizar un propósito y el establecimiento de relaciones interpersonales (p. 77).

Pero de las afirmaciones de Habermas sobre la mentalidad primitiva se puede decir lo mismo que señaló Wittgenstein sobre Frazer: “La representación que hace Frazer de los puntos de vista mágicos y religiosos de los hombres es insatisfactoria: hace que estos puntos de vista aparezcan como *erróneos*” (p. 144) o, en el caso de Habermas, confusos; y esto sucede porque, como el mismo Habermas lo indica, su interpretación la hace desde lo que llama “*nuestra comprensión occidental del mundo*”, a la que le atribuye superioridad por encima de las demás tanto porque tiene “implícitamente una pretensión de *universalidad*” (p. 71) como también porque ha logrado ‘desmitologizar’ o ‘desacralizar’ al mundo al separar las categorías propias de lo objetivo de las que se refieren a lo subjetivo y a lo intersubjetivo (p. 24-43), logrando eliminar la ‘confusión’ que le atribuye al pensamiento primitivo. Sin embargo, no es tan acertado decir que los primitivos debido a su pensamiento mágico ‘ignoren’ la distinción entre intervenir en el mundo de las cosas, y las relaciones interpersonales, como una observación de Wittgenstein lo hace ver:

Quemar en efígie. Besar la imagen de quien se ama. Naturalmente, esto no se basa en la creencia en un efecto determinado sobre el objeto, que la imagen representa. Tiene como objeto lograr una satisfacción, y la obtiene. O más bien, carece de objeto alguno, simplemente actuamos así y, a continuación, nos sentimos satisfechos (p. 147).

En esta observación se nota la constante perspectiva que adopta Wittgenstein de buscar en *el uso* las razones de las ideas, las acciones, las prácticas; según esta observación, la mentalidad mágica no usa determinadas prácticas en el convencimiento de que con ellas harían daño a aquel representado en la efígie, o que los enamorados le trasmitan su expresión de afecto a su amada besando la imagen; no hay tal confusión de categorías – al quemar la efígie, no se está confundiendo una acción instrumental con una intersubjetiva-, sino usos distintos: se quema una efígie o se besa una imagen para

expresar o sentir una satisfacción, no para causar instrumentalmente efectos en el mundo; esta misma idea la vuelve a ilustrar poco más adelante: “El mismo salvaje que, aparentemente para matar a su enemigo, atraviesa su imagen, construye realmente su choza con madera y afila diestramente su flecha y no en efigie” (p. 147) pues si tuviera esa ‘confusión de categorías’, construiría efigies de su choza y de su flecha esperando que así aparecieran mágicamente en la realidad, y no construiría las reales.

Por tanto, se puede afirmar que entre las diversas formas de vida *no hay categorías comunes* ni un *juego de lenguaje universal* de trasfondo, ni reglas válidas para todas ellas, categorías o reglas que supuestamente en unas culturas estuvieran más desarrolladas o más claramente diferenciadas que en otras. Más bien, el concepto de formas de vida muestra que las comunidades tienen representaciones de sí mismas que consideran las ‘correctas’ o ‘naturales’, de acuerdo con sus prácticas, reglas, creencias, etc., pues al fin y al cabo aquellas surgen de estas; representaciones que pueden ser formas de vida tribales o teológicas o monárquicas, o políticas, cada una con su propio trasfondo de creencias y certezas, sus propias prácticas y categorías, etc.; y ‘pretensión de universalidad’ no significa ‘universalidad real o posible’, sino lo que dice la misma palabra: la pretensión de una cultura, la occidental, de hacer valer sobre las demás sus propios y particulares convicciones e ideales, es decir, su propia forma de vida. Esa diversidad de las formas de vida no es cuestión de diferencias en “el ropaje”, como si bajo las costumbres, tradiciones, etc., hubiera estructuras o actividades universales identificables como ‘económicas’, ‘políticas’, etc., presentes en mayor o menor grado de desarrollo y complejidad de acuerdo con el ‘progreso’ alcanzado por una cultura. No hay que buscar algo oculto que esté más allá de ese ropaje de tradiciones, costumbres, etc., sino mirar y describir la gramática de sus costuras y tejidos.

Es decir, puede haber –y, de hecho, hay– comunidades en las que las categorías de *política*, *economía*, etc., no funcionan para describir sus formas de vida, sus actividades y prácticas, debido a que no existe algo que pueda ser reconocido como la ‘representación correcta’ de las comunidades, con cuyos conceptos se pueda describir acertadamente a una comunidad; a esto conduce la tesis del ‘último’ Baker (1991) según la cual “Wittgenstein estaba comprometido con la idea de que hay *diferentes* formas de representación de ‘nuestra gramática’ o *diferentes* maneras de mirar ‘el uso de nuestras

palabras” (p. 56), pero esta diversidad de perspectivas no es solo cuestión de método, que es el tema específico que trata Baker, sino de las múltiples formas que existen en las diversas comunidades para ‘representarse’ y ‘ver’ la realidad; por tanto, las comunidades humanas elaboran representaciones de la realidad que funcionan para ellas y las cuales cambian por otras que llegan a considerar mejores, no porque sean convencidas de que esas otras son ‘las verdaderas’; y esto está relacionado con la práctica, es decir, con el uso que se pueda hacer de esa representación: “Hay naturalmente un ver *así y de otro modo*; y hay también casos en los que quien ve una muestra así, la empleará en general de esta manera, y quien la ve de otro modo, la empleará de otra manera” (2008, § 74), dice Wittgenstein en su análisis del ejemplo concreto de cómo ver una muestra de una hoja, con el que ilustra que no se ve ‘lo común’ metafísico o universal sino las prácticas concretas, en este caso, las prácticas compartidas que constituyen lo que se admite como *lo común* y público en las comunidades.

Lo anterior indica que la política no es una pretendida *forma general de comunidad* que le dé sentido y fundamento a las comunidades particulares; la política no está al comienzo de toda comunidad ni tampoco es una especie de objetivo o propósito universal y necesario. Lo que hay son comunidades políticas y otras que son en mayor o menor medida no-políticas en el sentido que en ellas hay más o menos presencia de circunstancias pragmáticas que pueden dar lugar a prácticas que terminen reconstituyendo a una comunidad como comunidad política¹³; ejemplos de comunidades no-políticas se encuentran en los estudios antropológicos sobre diferentes grupos tribales en las que no existe una dimensión, un juego de lenguaje propiamente político que sea el encargado de articular a la comunidad y de resguardar su sentido y cohesión; pero en ellas existen hechos de la historia natural del ser humano que pueden llegar a servir como antecedentes de los cuales se lleguen a derivar prácticas ya diferenciadamente políticas, si se dan los cambios que lo posibiliten; hechos ‘naturales’ –es decir, muy frecuentes y generales- como el de ‘dar y obedecer órdenes’, o el de seguir reglas, el de concordar con los demás, etc.; que, si no existieran, no sería posible la constitución de la política,

¹³ Esto no significa que en los grupos no políticos no haya normas, pues estas se forman en las acciones y lenguajes que los individuos usan para prescribir sus actuaciones, ya sean morales, sociales o políticas, y algunas de estas acciones y lenguajes pueden actuar como premisas para formar normas políticas (lo cual no quiere decir que por eso sean premisas políticas).

pues esta no aparece ni por acuerdos racionales ni por pactos sociales ni porque esté latente en la naturaleza humana, si no hay previamente “muchos preparativos en el lenguaje” (2008, § 257) y en la comunidad que permitan su emergencia.

Siguiendo en esto la práctica de Wittgenstein de comparar los lenguajes y las categorías propias del Occidente con las de tribus ajenas, a continuación, se hará un breve análisis de la práctica del *Don* propia de los clanes en algunas tribus, con el propósito de mostrar las grandes diferencias en las formas de categorización y la ausencia de ‘categorías universales’. Los clanes son comunidades familiares, pues “los individuos que lo componen se consideran como unidos por un lazo de parentesco, pero de naturaleza muy especial. Este parentesco no proviene del hecho de que tengan entre sí relaciones definidas de consanguinidad en las cuales el Don es un factor de concordancia social, de lazo que las mantiene unidas; son parientes por el solo hecho de llevar un mismo nombre” (Durkheim, 1982, 94); en tales formas de comunidad, las prácticas del Don son actividades que se consideran naturales y esenciales para la cohesión, el sentido y la unidad de ellas; estas prácticas conforman una compleja forma de vida en que se encuentran indiferenciadas esferas de sentido que en las sociedades occidentales están separadas y tienen sus propias lógicas, prácticas y juegos de lenguaje, aunque interrelacionadas; esferas tales como la política, la económica, la social, etc.; en contraste, en las sociedades que practican el Don, las actividades que se refieren a lo común son, como lo describe Mauss (2009) “totales” pues en ellas

se expresa a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales – que, al mismo tiempo, son políticas y familiares; económicas –y éstas suponen formas particulares de la producción y el consumo o, más bien, de la prestación y la distribución–; sin contar los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos... (p. 70).

Como se ve en la descripción de Mauss, las prácticas del Don son un conjunto de juegos de lenguaje complejos que integran una forma de vida que no puede ser calificada de ‘política’ porque en ella no se considera de manera separada -como en las comunidades occidentales, por ejemplo- la política de los demás componentes económicos, sociales y espirituales que hacen parte de sus actividades colectivas. Estas prácticas generan a la vez intercambios y obligaciones que no son individuales sino colectivos, es decir, no se realizan entre un individuo y otro -lo que tendría poco efecto en la unidad social-, sino entre colectividades como fratrías, familias, clanes o tribus: “Ante todo, no son los

individuos, sino las colectividades las que se comprometen unas con otras, las que intercambian y asumen contratos” (p. 74) y esa dinámica de intercambios y los compromisos que generan tejen el lazo social que mantiene unido a los clanes.

Además, las actividades del Don consisten en intercambios de todo tipo entre dos o más clanes, fratrías o tribus: se intercambian bienes y riquezas pero también “cortesías, festines, ritos, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias...” (p. 75); esta actividad sirve, pues, para que el clan adquiera bienes necesarios para su subsistencia, pero éste no es el significado dominante ni único en esta práctica; algunos elementos intercambiables en ellas como los niños o las mujeres no caen, obviamente, bajo la categoría de ‘bien de subsistencia’, ni tampoco el propósito del intercambio está regido por criterios cuantitativos de ‘equilibrio’ material en el intercambio o de obtener ‘ganancias’ medibles cuantitativamente; por eso, Mauss señala que “[su] régimen de intercambio es distinto al nuestro” (p. 72), afirmación que trae a la memoria a los ‘vendedores de madera’ estudiados por Wittgenstein, con los que plantea la misma situación; con el significado de subsistencia en las prácticas del Don, viene entrelazado un significado espiritual que impide toda la reducción a una significación cuantitativa o de ‘ganancia’ material en el intercambio; a pesar de lo que señala Habermas (2003), en este tipo de intercambios no hay una ‘confusión categorial’ entre criterios de validez cuantitativos y cualitativos, o, como él dice una “peculiar *confusión entre naturaleza y cultura*” (p. 77); y es que el significado religioso que tiene el Don consiste en la creencia que el bien recibido tiene un espíritu que permanece así ese bien sea consumido o intercambiado con otro grupo; y el clan recipiente está en la obligación de devolver ese espíritu a su hogar de origen para mantener el lazo social (Mauss, 2009, 86-91).

Es decir, además de esas connotaciones económicas y religiosas, el Don intercambiado posee también un influyente significado social; la tribu que ha recibido el Don y debe devolverlo, puesto que su espíritu debe regresar a su hogar, tiene que esforzarse por hacerlo en mayor cantidad y de manera más ostentosa, pues al hacerlo así adquiere mayor respeto e influencia social (p. 83); los otros grupos de la tribu le reconocen un mayor estatus y poder al ver que el grupo que devuelve muestra mayor capacidad, compromiso y sacrificio para sustentar el lazo espiritual y social que mantiene unida a los clanes. El bien intercambiado no es, pues, una simple mercancía cuyos significados

culturales, sociales, etc., hayan sido reprimidos y negados, como ocurre en las comunidades occidentales, en las que los bienes se han fetichizado como 'mercancía'. Una mirada teorizante, hecha por ejemplo desde la noción occidental de ciencia, o de 'elección racional'¹⁴ vería en los intercambios del Don una desventaja económica ruinosa, una práctica 'irracional' que no deja ganancias materiales para ninguna de las partes y sí gastos excesivos, y no comprendería el criterio con que se hacen esos intercambios; esa mirada también podría pretender reducir el papel del jefe de la tribu a un rol político de dirigente y organizador de su grupo; o podría interpretar la creencia en el espíritu de las cosas como un animismo elemental, o una falsa ciencia, al modo de Frazer; pero el análisis desde la mirada pragmática y lingüística de Wittgenstein evita caer en reduccionismos de este carácter y ayuda a comprender los matices de significado que no son captados por una interpretación teórica; esta mirada wittgensteiniana busca evitar partir de un marco teórico previo de conceptos sociales, políticos, económicos, etc., al modo propio de la ciencia de Occidente, y más bien dirigirse a ver la lógica propia de las prácticas y creencias de una forma de vida o de lenguaje que es distinta.

En el caso de las tribus del Don, sus prácticas hacen diferentes las nociones de 'social', 'religioso' y 'económico', negándoles a este último concepto cualquier criterio de medida cuantitativa y excluyendo de lo social tanto el predominio del individualismo (los intercambios del Don no se hacen entre individuos sino entre grupos y con el propósito de mantener la cohesión social) como una jerarquización social basada en la posesión de bienes materiales; además, el lenguaje del Don no usa conceptos que diferencien un plano trascendente y uno inmanente.

Pero estas actividades del Don también poseen algunas connotaciones que pueden asemejarse a las prácticas políticas al modo occidental, pues, en primer lugar, dichas prácticas son acciones que tienen como propósito mantener la unidad, cohesión y sentido del clan: están dirigidas al bien parental y no a grupos particulares (los 'comerciantes' o los 'consumidores') ni a individuos aislados (el 'dueño de...'); en segundo lugar, el jefe

¹⁴ De acuerdo con Elster, por ejemplo (1999), los seres humanos actúan fundamentalmente de manera racional, con lo que quiere decir que "la acción debe constituir el mejor modo de satisfacer los deseos del agente, dadas sus creencias" (p. 13) y también dados sus deseos, y tanto unas como otros deben estar orientados por la 'regla racional': maximizar la utilidad esperada (p. 19); actuar por fuera de esta regla es actuar de manera irracional, como parecieran hacerlo los practicantes del Don, y su explicación estaría en que sus deseos y creencias no se ajustan a la regla. Pero es claro que esta regla no es universal sino propia de una cultura y una época específicas, correspondientes a la llamada occidental burguesa.

tiene tanto la representación del clan en esas actividades de intercambio como el liderazgo entre su grupo para la recolección de los bienes que se deben entregar en donación, en la obligación de hacer que se cumplan los compromisos sociales de recibir más de lo donado o de devolver más de lo recibido, para mantener el prestigio social de su grupo y los movimientos de ida y regreso de los espíritus del Don a sus respectivos hogares, y con ellos, el lazo social; y si muestra incapacidad o comete errores o equivocadas apreciaciones, puede desatar el conflicto social entre los grupos. Pero su papel no se puede interpretar solo como político, pues también es social, económico y religioso de manera indiferenciada.

Sería, entonces, un error categorial juzgar las prácticas de las tribus y sus clanes con conceptos económicos, sociales o políticos tomados de comunidades tan distintas como las occidentales, pues sus prácticas y juegos de lenguaje son muy diferentes y solo conducirían a errores de comprensión; en este sentido, las lógicas (la gramática, las reglas, los criterios lingüísticos) de los clanes son irreducibles a las de las comunidades políticas occidentales; los significados propios de un juego de lenguaje no se pueden traducir a los de otro de manera equivalente sin afectar el sentido y la gramática del juego de lenguaje traducido. Pero lo anterior no deja aislados e incommunicados a unos grupos de otros en esferas de sentido autónomas, pues las diversas formas de vida tienen como trasfondo hechos de la historia natural del ser humano que son ampliamente compartidos. En efecto, en el trasfondo de las formas de vida se hallan hechos de la historia natural del hombre que, como se señaló en el capítulo anterior, son experiencias muy corrientes en las que participan de manera regular los seres humanos, y la comprensión de su significado no la obtienen a partir de explicaciones o teorías, sino de su convivencia en una comunidad lingüística, en la que son entrenados para responder de determinada manera a tales hechos; por tanto, el que Wittgenstein los llame ‘naturales’ no significa que con ello quiera decir que sean genéticamente naturales, sino que son experiencias muy comunes, como dar órdenes, obedecerlas y rebelarse contra ellas (2008, § 206), actuar “sin razones” (§ 211), seguir las reglas “ciegamente” (§ 219) y con ello concordar con los demás en las acciones (§ 224), seguir usos, costumbres, instituciones (§ 199), “proferir manifestaciones de deseo bajo ciertas circunstancias” (§ 441), estar unidos a

una comunidad lingüística: “una comunidad unida por la ciencia y la educación” (2003, §298), entre otros.

Estos aspectos comunes de los hechos muy generales de la historia natural humana y de los conocimientos prácticos acerca de ellos, compartidos por las diversas formas de vida, permiten que desde unas se generen “ciertas expectativas normativas” (Medina, 2002, 146) acerca de las prácticas de las otras; Medina sustenta esta afirmación, primero, en que las prácticas (los lenguajes más las acciones que los acompañan) consisten en maneras regulares de hacer las cosas, actividades regulares de uso, las cuales son compartidas y reconocidas socialmente, y este reconocimiento les da un carácter normativo en cuanto que indican modélicamente cómo se deben hacer las cosas, cómo debe ser la manera de actuar en esa comunidad: el indígena que construye su choza o fabrica su flecha no lo hace caprichosamente, al azar o siguiendo criterios ‘privados’, sino siguiendo un conjunto de acciones ordenadas en un patrón reconocido socialmente, que le sirve como norma para llevar a cabo su propósito; segundo, se refiere a que, si se quiere comprender el sentido de las prácticas de otras formas de vida, se debe partir del supuesto de que en esa forma de vida se llevan a cabo prácticas *inteligibles*, es decir, acciones que se realizan siguiendo reglas que son aceptadas y han sido sancionadas por la comunidad, y que actúan como normas que indican cómo hacer las cosas en ella; se espera que, ante hechos naturales muy generales, la forma de vida extraña haya elaborado patrones de acciones normativos para darle sentido a tales hechos e integrarlos en su comunidad de vida; una observación en Zettel (2007d) es ilustrativa al respecto: “...la armonía entre el pensamiento y la realidad ha de encontrarse en la gramática del lenguaje” (§ 55): es en dicha gramática, es decir, en las reglas que rigen sus acciones, en donde se encuentran las condiciones del sentido de las acciones que se quieren comprender.

Entre estos hechos de la historia natural del ser humano, Wittgenstein se refiere en algunas breves ocasiones a uno que presenta posibilidades de uso político, y es el de ‘dar y recibir órdenes’; en el parágrafo 25 de las *Investigaciones*, Wittgenstein señala el dar órdenes como parte de los hechos que conforman la historia natural del ser humano: “Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar”, y más adelante, vuelve a referirse al mismo carácter natural

de la práctica de dar órdenes calificándola como un “modo de actuar común” entre los hombres: “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 común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño” (§ 206); estas acciones como ‘dar órdenes, recibirlas, desobedecerlas’, etc., que forman parte de los hechos de la historia natural de los seres humanos, se encuentran conectadas inferencialmente con prácticas de poder y jerarquización, y con las prácticas de su aceptación y legitimidad, con acciones clasificadas como rebelión o desobediencia, y con la posibilidad de castigo o sanciones, etc., presentes en ese trasfondo de las formas de vida formado por dichos hechos ‘naturales’; al respecto, en su estudio del significado político del lenguaje en Wittgenstein, O’Connor (2002) señala que lo que Wittgenstein llama ‘el bullicio’ que forma el trasfondo de las formas de vida “está empapado (infused) por relaciones de poder que no son de ninguna forma simplemente dadas” (p. 4) sino que hay que buscar sus razones, sus bases en las prácticas y proposiciones gramaticales que se aceptan como naturales y sin cuestionarlas.

Barquín (2015) señala también que el ejercicio del poder “entraña procesos de exclusión, de desigualdad, de diferencia” (p. 10), es decir, desde un enfoque pragmático lingüístico, son procesos de categorización en el que se le asignan roles y bienes a los individuos a través de prácticas y proposiciones gramaticales con las que se definen quienes pueden pertenecer a uno u otro grupo; y, continúa diciendo el autor citado, “Se dice siempre que las relaciones de poder son del tipo de relaciones en donde no hay igualdad, en donde impera la diferencia, se dice, pues, que toda relación de poder es una relación asimétrica”; esa asimetría se produce como efecto del poder definitorio que tienen las proposiciones gramaticales que incluyen a unos en el grupo de ‘los que dan las órdenes’, y excluye a los demás; esto muestra que en la base de los hechos políticos y sociales en que se manifiesta la exclusión, la opresión, las coacciones, la explotación, etc., no se encuentran los ideales políticos plasmados en las constituciones o las teorías aunque supuestamente desarrollados de manera aún incompleta, sino prácticas y proposiciones gramaticales políticas que han instituido tales hechos y que se terminan aceptando como si fueran resultado natural de la libre competencias entre los individuos, o de la falta de

educación y voluntad de estos, o de haber nacido en la pobreza o del abuso de quienes ejercen el poder, etc.

Otro de los hechos naturales de la historia del hombre es el de seguir reglas (pero no hay que perder de vista que ‘natural’ es para Wittgenstein un comportamiento, una práctica, una manera de proceder en la que se ha sido entrenado y a la que se está habituado y por eso mismo llega a parecer ‘natural’); y el aprender a seguir reglas es parte de esos comportamientos naturales: “Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera” (2008, § 206). Lo anterior significa que no solo la política es una actividad gobernada por reglas, sino también que lo característico de la política es que en ella las reglas son una de sus materias principales: la política, además, de seguir reglas, tiene como su *asunto principal* las reglas que rigen la relación de los individuos y grupos con lo común y público: defenderlas, atacarlas, procurar transformarlas o proponer nuevas, y administrarlas; y en este asunto hay diversos grados de disputabilidad, acuerdos o consensos acerca de las reglas, lo cual influye en la concordancia en las acciones, en su institucionalidad y en el grado de unidad y cohesión de una comunidad. Así, como señala Muñoz (2009), en política “lo que está en juego en la aplicación de un concepto no es la descripción de un fenómeno sino el marco normativo en torno al cual se confrontan los distintos usos del concepto” (p. 162). Esta observación destaca la importancia de las reglas y la normatividad en la política, por lo que se tratará de manera más amplia y detallada en el último capítulo.

Sin embargo, Wittgenstein solo se detuvo a constatar la presencia de hechos muy generales en la ‘historia natural del hombre’ y no se interesó por darle desarrollos políticos, pues no era su propósito averiguar las condiciones de sentido de la política, sino las del lenguaje en general; al respecto, O’Connor (2002) cree que el análisis de Wittgenstein fue incompleto “en algunas formas muy fundamentales” (p. 10), como las políticas, precisamente, y por eso ella pretende “argumentar que prestar atención al trasfondo gramatical de las formas de vida es necesario debido a que muchos de sus aspectos son cualquier cosa menos inofensivos y triviales” (p. 6). Pero, por un lado, esta incompletitud a la que alude O’Connor se debe, como se dijo, a que el interés de Wittgenstein era el funcionamiento del lenguaje y no el del poder político, y por otro, sin embargo, las constataciones referidas dejan el camino abierto para desarrollar la

dimensión política de estas –es decir, de las condiciones de sentido del lenguaje-, en lo que lleva razón O'Connor.

Lo anterior tiene varias implicaciones; primero, significa que no toda comunidad humana es política, pues la política es una entre las diversas formas de vida que puede tomar una comunidad, como se mostró en el anterior apartado, en el caso de las comunidades que practican el Don; segundo, implica que, para que aparezca la política, en las comunidades debe haber previamente prácticas, lenguajes, creencias y acontecimientos de los cuales sea posible que en algún momento se deriven prácticas políticas que le den forma nueva a la comunidad. No hay, por tanto, algo “común” a toda comunidad: no hay una característica sustantiva y determinada igual en toda relación humana que sea el fundamento para constituir y basar en ella la formación e identidad de una comunidad; al contrario, la comunidad es la que establece el sentido de las realidades humanas: de cómo se entienda al ser humano y a las relaciones que mantienen entre sí: es la totalidad la que le da sentido a sus partes, a los elementos que la conforman.

Por último, es de resaltar que las formas de vida no son tales porque haya una especie de Forma o Modelo metafísico o subjetivo-trascendental o lingüístico o natural, en el cual encajen las diversas maneras de actuar de los seres humanos, sino que, más bien, ellas son el tejido formado por las diversas prácticas, certezas y proposiciones que, entrelazándose de muchas maneras, dan la imagen de las formas de vida; refiriéndose al trasfondo de estas, Wittgenstein (2007c) señala que “éste no es algo monocromático, sino que podríamos imaginarlo como un dibujo de filigrana muy complejo que ciertamente nos resulta imposible copiar, aunque sí podemos reconocer por la impresión general que provoca” (§ 624); o, como señala Muñoz (2009): “los juicios que sostienen el juego de lenguaje de la política descansan en una concepción de lo que sea vivir juntos” (p. 174), concepción que como se verá en seguida, está entretejida, no monocromáticamente, por la multiplicidad de usos políticos de las prácticas y proposiciones gramaticales.

3.3 PAPEL POLÍTICO DE LAS PROPOSICIONES GRAMATICALES

Como se vio en el capítulo anterior, Wittgenstein encontró que, en la práctica, las palabras tienen, entre otros, dos tipos de usos: uno empírico, y otro gramatical; por medio de esta práctica se establece la relación *condición de significado-significado condicionado*, giro

con el que ubica el tema del significado como una cuestión interna al lenguaje, y no como una cuestión de la relación figurativa del lenguaje con hechos extralingüísticos, como él mismo lo había hecho en el *Tractatus*, y como lo sostiene la tradición referencialista; giro con el cual, además, provocó una revolución filosófica que no fue bien recibida por la tradición al inducir también una revolución en la misma manera de hacer filosofía (Santamaría, 2016, 167-169).

El uso empírico es aquel en el que el lenguaje se emplea para ‘referirse’ a los hechos naturales o sociales: según lo ve Wittgenstein (2008), las palabras son herramientas (§ 11) y no imágenes o reflejos de las cosas y los hechos; en el mundo de la vida cotidiana, en medio de “toda la multitud de acciones humanas” (2007d, § 567), a las palabras no se las trata como si fueran imágenes o reflejos de las cosas que hubiera que contemplar, sino que se las usa para actuar con múltiples propósitos, formando parte de las acciones y prácticas humanas. Es decir, en su uso empírico, las palabras se emplean para indicar, describir o explicar los hechos del mundo, naturales o sociales, y en ese uso parecieran ‘reflejarlos’ directamente: “el agua está turbia”, “el cielo está nublado”, “Fulano fue elegido como alcalde de Tal ciudad”, expresadas en determinadas circunstancias, parecieran hablar directamente de los hechos mismos, independientemente de opiniones o valoraciones personales; pero en sus contextos específicos, con esas palabras el emisor está haciendo algo: informando, advirtiendo, previendo, manifestando conformismo o inconformidad... Las proposiciones empíricas están adaptadas al uso cotidiano, facilitan la comunicación, las actividades sociales, económicas, políticas, etc., son controlables, verificables, medibles, aunque también pueden ser objeto de diversas interpretaciones, malentendidos y disputas, y entonces es cuando se buscan las razones que las justifiquen en otras proposiciones, ya no empíricas sino, precisamente, en las gramaticales.

Esto último implica que el significado de las proposiciones empíricas no está dado por los hechos a los que se refieren, sino que es producto del mismo lenguaje, pues, como ya se vio, este es una actividad que forma parte de las prácticas, de las actuaciones con las que los seres humanos se relacionan con su entorno: “el lenguaje -los distintos lenguajes actuales y posibles-, estructura la experiencia del mundo, en tanto es en él –en los distintos lenguajes actuales y posibles- y en las formas de vida compartida donde se asegura la referencia de los términos” (Muñoz, 2009, 177); y este ‘asegurar’ la referencia

se realiza por medio de un tipo de proposiciones, llamadas gramaticales por Wittgenstein, que son las que establecen la forma en que se deben usar las proposiciones empíricas; como ya se vio en el primer capítulo, las proposiciones gramaticales son expresión lingüística de las que Wittgenstein (2003) llama creencias sin fundamento, pero que se usan para fundamentar las demás: “En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos” (§ 253).

Estas proposiciones gramaticales adquieren una función política al momento en se usan para institucionalizar procesos de categorización de la comunidad: al clasificar y jerarquizar con ellas las interrelaciones sociales, al asignar roles, al instaurar principios y valores comunes, etc.; las prácticas y reglas gramaticales del trasfondo se vuelven políticas cuando con ellas generan categorías con las cuales se ordena lo común en una forma de vida, cuando con ellas se clasifica, jerarquiza y distribuye socialmente a sus miembros, objetos, bienes y prácticas sociales; cuando les señalan a los individuos restricciones o permisos, derechos y deberes, privilegios y exclusiones; las categorizaciones que se hacen con las proposiciones gramaticales establecen cómo se deben nombrar los seres, las cosas, los hechos, cómo se deben realizar las actividades, etc., y al hacerlo les ‘dan esencia’, los clasifican, los jerarquizan, de lo cual abundan los ejemplos en las *Investigaciones* (aunque no son ejemplos explícitamente políticos): clasificar determinadas cosas como ‘piedras de construcción’ y nombrarlas como ‘vigas’, ‘losas’, etc.; o a los individuos como ‘tenderos’ o ‘albañiles’ o ‘ayudantes’, o ‘instructor’, ‘aprendiz’; o clasificar las acciones como las de ‘dar órdenes’ y a las personas como ‘los que obedecen órdenes’, ‘se rebelan contra ellas’, etc.

Es decir, hay un conjunto de proposiciones gramaticales y juegos de lenguaje cuyos contenidos proposicionales ya no se refieren, por ejemplo, al clan o a la tribu o a un grupo ‘privado’, sino a la comunidad; proposiciones que reinstituyen lo que es común, que redefinen la relación de los grupos con lo que se ha determinado como común, la cual ya no se da solo a nivel particular, sino que atañe a todos, a la res publica. Por tanto, tales proposiciones son “una instrucción sobre el uso de las palabras” (Wittgenstein, 2003, § 36), y el uso de las mismas instrucciones se puede hacer por diversas razones, entre ellas, por razones políticas. Por tanto, las creencias sin fundamento y las proposiciones gramaticales en que se manifiestan instituyen, en el plano de los hechos sociales,

prácticas empíricas de carácter político en cuanto se las usa con el propósito de definir componentes de lo público y común, y de establecer el acceso a, o la exclusión de él; esto ocurre cuando se les aplica a los hechos empíricos la fórmula gramatical “a X se le llama Y, o tiene Tal significado” -como en el caso de la palabra ‘rojo’ (2008, § 57-58)-, por medio de la cual se le asigna a un individuo, unos bienes o unas acciones, un rol o un lugar en relación con lo común en una comunidad.

Por ejemplo, tradicionalmente, hasta hace poco, era inconcebible que la unión de dos personas del mismo sexo fuera reconocida como ‘familia’: esta palabra se usaba –y se sigue usando mayormente en muchos lugares- para parejas de individuos de diferente sexo que deciden convivir juntos y compartir su vida en los términos en que comúnmente se llaman ‘conyugales’; pero la situación en que eran dos individuos del mismo sexo los que convivían llevando una vida sexual, era calificada con otros términos que indicaban su no inclusión en la categoría de ‘familia’: se les calificaba como comportamientos antinaturales, inmorales, desviados o enfermos, o simplemente, no jurídicos; pero cuando algunos grupos o individuos que tenían estas prácticas comenzaron a llevar sus creencias al debate público y se atrevieron a cuestionar públicamente las creencias que fundamentan la categoría tradicional de familia, lograron que esta se convirtiera en un asunto político, con la intención de modificarla para que ellos sean incluidos en tal categoría. Como se ve, tales categorizaciones cuando se aplican a asuntos que se llevan al debate público y común en una forma de vida tienen significados y consecuencias políticas como las exclusiones, la discriminación, la opresión, o la inclusión, el reconocimiento, la igualdad, etc.

Categorizar políticamente las realidades sociales por medio de las proposiciones gramaticales no es entonces una ‘jugada’ en el lenguaje, es decir, no consiste en realizar una acción o enunciación empírica sobre esas realidades políticas; es, más bien, establecer definiciones de qué son las cosas y es dar instrucciones acerca de cómo usar las palabras para realizar las jugadas en el lenguaje válidamente, es decir, en establecer las reglas de la gramática de las palabras: en el ejemplo anterior, consiste en la lucha por las reglas para redefinir –o defender la definición tradicional- la categoría de familia, y con ellas, en *declarar* cuándo su uso es correcto y cuándo es equivocado; esta declaración tiene un claro papel performativo en cuanto que con enunciarlo, se produce el hecho,

pues las reglas gramaticales de las declaraciones son reglas constitutivas, como lo muestra Moyal-Sharrock en sus análisis de las características de este tipo de proposiciones en la obra tardía de Wittgenstein; al respecto, Moyal-Sharrock observa que Wittgenstein, analizando las proposiciones que Moore trata de demostrar y fundamentar como indudables, encuentra que “La característica común de todas estas oraciones es que se refieren al mundo empírico: a objetos físicos, eventos, interacciones; y esto las hace parecer proposiciones empíricas. Pero hay algo más que estas oraciones comparten: ellas son incuestionables, indudables y no hipotéticas” (p. 85); y, debido a esto, se las usa como reglas lógicas que se refieren a cómo se usan las demás palabras, y no se las usa para referirse a hechos del mundo empírico; y Moyal-Sharrock cita de *Sobre la Certeza* (2003): éstas son “proposiciones que en el sistema de nuestras proposiciones empíricas juegan un papel lógico bien peculiar” (§ 36), peculiaridad que consiste en que, a pesar de que son proposiciones contingentes, se las usa como reglas lógicas –o gramaticales, que también las llama de esa manera-.

Por tanto, es un error pretender atribuirles valor de verdad a las proposiciones gramaticales: “Wittgenstein considera sinsentido el intento de Moore de *probar* la certeza de tales proposiciones de las cuales no se duda en primer lugar: ellas exhiben características de *a priori*” (Moyal-Sharrock, 2004, 86) ; es decir, ellas están excluidas tanto de los procedimientos de verificación como de los de duda como medios para decidir sobre su aceptación o no; esto significa que las controversias acerca de los fundamentos políticos que deben ser adoptados por una comunidad, como los que se proponen desde el liberalismo, el republicanismo, el comunismo, etc., no están sometidos a verificación y, por tanto, no se pueden llevar a la realidad con base en que están validados por ‘demostración’ o por medio de argumentos teóricos o a través de ‘evidencias’ incontrovertibles, sino por otros medios, como se verá más adelante, cuando se estudie el conflicto político; en el caso de la categoría de ‘familia’, no son argumentos científicos o epistemológicos los que deciden el uso correcto de la palabra, sino el acuerdo que en la práctica logre sobre él la comunidad, y tal acuerdo es acerca de sus creencias básicas, de sus proposiciones gramaticales, no acerca de argumentos científicos o filosóficos, pues estos se usan para defender a aquellas.

Esto muestra que las proposiciones gramaticales, aunque se admitan de manera indudable, pueden sin embargo en algún momento ser objeto de controversias que conduzcan a dudar de ellas, lo que podría modificarlas, suprimirlas o llevarlas a proposiciones empíricas, como es el intento de quienes pretenden modificar el concepto de familia criticando los fundamentos de la categoría tradicional; si lo logran, la categoría de familia heterosexual dejaría de ser una proposición gramatical, es decir, una regla que permite definir e identificar qué es una familia, y pasaría a ser una proposición empírica, es decir, una proposición con la que se hace referencia a una familia entre otras, en una comunidad.

Las proposiciones gramaticales, entonces, asientan nuevas prácticas que generan compromisos entre los individuos y un conjunto humano que no es su grupo pares o de parentesco sino uno más amplio, que es la comunidad política; estas proposiciones establecen para toda la comunidad criterios sobre lo justo, lo correcto, lo bueno y lo verdadero; determinan clasificaciones, jerarquías y roles para organizar socialmente a la comunidad; definen derechos, deberes y privilegios, etc. Esto significa que las proposiciones gramaticales con un rol político, al establecer o re-definir criterios para el uso de juegos de lenguaje y prácticas que afectan a lo común, se independizan y diferencian de las demás prácticas de la comunidad, como las económicas, sociales, culturales, religiosas, etc., sometiendo a estas últimas a su poder gramatical, que es un poder redefinidor, reinstituyente; como bien señala Schuster (2006) “La palabra, en política, es una forma de acción que define el horizonte de realidad de allí en más. Cuanto más ello sea así, más claramente política es. Esta capacidad instituyente (es decir, de producir el mundo humano, de instituirlo) es lo propio de la política” (p. 108), y esta forma de acción es realizativa, continúa diciendo el autor: “La noción de realizatividad remite, en su sentido estricto, a la capacidad inherente a toda enunciación pública de redefinir las reglas y los recursos que constituyen el campo simbólico dentro del cual se produce y se reconoce” (p. 108); una condición fundamental que señala Schuster aquí es el carácter público de las enunciaciones usadas, es decir, que son proposiciones que afectan a lo común, a lo que se considera que es propio de todos. Así, en una comunidad política se admite como lo propio que las actuaciones que se refieren a los fines, propósitos, valores, etc., colectivos, se hagan en nombre de la comunidad como totalidad,

y no en nombre de un orden divino superior y trascendente, ni de clanes, grupos parentales o tribales, ni tampoco en nombre de intereses privados o creencias religiosas, etc.; en el ejemplo que se viene tratando acerca de la familia, el hecho de que grupos aislados practiquen privadamente una forma de familia homosexual no tiene significado político hasta cuando afecte a lo común, a las categorías que se usan comúnmente para tal tipo de relaciones; es decir, prácticas ‘privadas’ como las de este tipo no alteran la naturaleza política de la comunidad sino solo cuando se lleven a la esfera pública y común.

Por tanto, la naturaleza política de una comunidad está establecida por el papel político de las proposiciones gramaticales que la sustentan, y esas proposiciones son políticas en cuanto que redefinen componentes de la comunidad. En una comunidad política, entonces, ya no son los juegos de lenguaje, compromisos y proposiciones bajo una lógica grupal, tribal o parental las que establecen el orden social; pero tampoco lo hacen principios abstractos y universales deducidos por un pensamiento filosófico a partir de argumentos que pretenden demostrar su validez y universalidad a toda razón humana considerada libre de intereses y compromisos contextuales; los principios políticos que le dan orden y sentido a una comunidad no son abstractos y universales sino juegos de lenguaje, reglas, prácticas, proposiciones gramaticales que se usan para dirigirse a lo común y que se admiten como naturales e incuestionables, por lo no necesitan justificaciones epistemológicas o teóricas. Y ese fundamento de proposiciones gramaticales de carácter político no tiene una naturaleza definitiva, inalterable ni tampoco universal; tales proposiciones están sometidas a la contingencia del lenguaje y de las prácticas humanas, y pueden llegar a cambiar con el tiempo, así la comunidad se haya formado una imagen de ellas como inalterables, como lo señala Wittgenstein (2003): “Es posible que alguna vez hayan sido objeto de controversia. Pero también es posible que desde tiempos inmemoriales pertenezcan al *andamiaje* de todas nuestras consideraciones” (§211).

Como se ve, a medida que las prácticas políticas se van expandiendo a sectores cada vez más amplios de la comunidad, y a medida que ésta adquiere mayor conciencia de la contingencia de ese fundamento de proposiciones políticas gramaticales, los diferentes grupos que se forman en su interior pueden tratar de someterlas a cuestionamientos,

críticas y ataques que las debiliten y provoquen la duda y el escepticismo sobre ellas, sobre su validez como criterios últimos, y sean sustituidas por las que defiendan; u otros grupos pueden defender de dichos ataques las proposiciones políticas gramaticales que están vigentes; este proceso de debates, cuestionamientos y luchas ideológicas, terminan convirtiendo a los conceptos políticos en “conceptos esencialmente disputables” (Gallie, 1956 – Connolly, 1983).

3.4. La constitución pragmática-lingüística de la política

Los anteriores análisis de la política en el marco de las formas de vida y del papel político de las proposiciones gramaticales, permiten plantear una descripción pragmática-lingüística de las condiciones de aparición de la política, pues, como se explicó más arriba, para que la política se constituya al interior de una comunidad se requiere que haya en ella “muchas cosas preparadas”, prácticas instituidas que puedan provocar nuevos acontecimientos, hechos de la historia natural del hombre y, además, nuevas situaciones empíricas que tengan la posibilidad que de ellas se generen prácticas y conceptos nuevos, de carácter político.

Con respecto a esto, Wittgenstein (2003) señala que “si imaginamos los hechos distintos de como son, ciertos juegos de lenguaje pierden su importancia mientras que otros se convierten en importantes. Así se transforma, poco a poco, el uso de los términos de un lenguaje” (§ 63); es decir, si nuevos hechos cambian a las prácticas que están instituidas, las nuevas que se comiencen a realizar generan nuevos conceptos y reglas que los rigen, pues, como se vio, las prácticas tienen un contenido proposicional implícito; por esa razón, los conceptos propios de grupos tribales o de los clanes se hacen ya inútiles en comunidades políticas, en las que las prácticas dirigidas a lo común ya no se rigen por reglas de parentesco sino por reglas que afectan a la totalidad; es decir, cambiar los conceptos no significa hablar de lo mismo o de la misma forma de vida pero haciéndolo desde otro punto de vista ‘relativo’, u otro conjunto de opiniones, puesto que los conceptos cambian porque cambian las prácticas y, con ellas, aspectos de las formas de vida o ellas en su totalidad; por tanto, nuevos conceptos significa “hablar de otra cosa”, es decir, otra forma de vivir completamente distinta.

Sin embargo, no hay que perder de vista que estos cambios conceptuales no se deben entender de manera referencialista sino pragmática, es decir, entenderlos contra el trasfondo del lenguaje entrelazado con las acciones, y por eso Wittgenstein dice que los nuevos hechos ‘son favorables’ para la aparición de nuevos conceptos, no que los causan: en una nota en *Zettel*, Wittgenstein se refiere a los cambios en los conceptos relacionados con cambios en los hechos: “Así, ¿quiero decir que determinados hechos son favorables a la formación de ciertos conceptos? ¿Y esto lo enseña la experiencia? Es un hecho empírico que los hombres cambian sus conceptos, los transforman en otros, si llegan a conocer nuevos hechos” (§ 352); por tanto, al presentarse nuevos hechos en una comunidad referentes a la ‘res publica’ que requieren de nuevas prácticas, éstas conllevan implícitamente nuevos conceptos que, a medida que se afirmen como ‘naturales’ en la sociedad, se institucionalizan.

Por lo anterior, los cambios pragmáticos que ocurren en los conceptos no es solo una cuestión lingüística, pues, como observa Janik (2003), en ellos “No está en juego solo el uso del concepto sino la redefinición de todo un conjunto de prácticas” (p. 110), redefinición con la que puede cambiar la totalidad o gran parte de la forma de vida, de su imagen de mundo. En Nussbaum (2018) se encuentra un ejemplo bastante ilustrativo de los cambios en las prácticas y en los conceptos que afectan el trasfondo de creencias de una comunidad; al comienzo de su estudio sobre la ira y el perdón como sentimientos que juegan un papel político en la definición y aplicación de la justicia, Nussbaum alude a las transformaciones que ocurrieron en la Grecia Antigua con el paso de la ley tribal de la venganza a la ley política de la justicia para tratar de los delitos de sangre, y para hacerlo se sirve de su exposición literaria en la obra de Esquilo: “Hacia el final de la Orestíada, Esquilo presenta dos transformaciones que ocurren en el mundo arcaico de los personajes, transformaciones cuyo carácter reconocería el público ateniense del siglo V como algo fundamental en la estructura de su mundo” (p. 15). Nussbaum se refiere a cambios ocurridos en el trasfondo de la forma de vida de los griegos de la antigüedad, y que generaron una forma de vivir, democrática, de cuya diferencia con la pasada eran conscientes; Nussbaum continúa explicando la naturaleza de esas transformaciones, siguiendo la presentación de Esquilo:

Atenea introduce instituciones legales que remplazan el ciclo de venganza sangrienta que en apariencia carecía de final, y termina así con él. Al instaurar un tribunal con procedimientos cimentados en la argumentación razonada y sopesamiento de evidencias, un juez independiente y externo, y un jurado elegido del cuerpo de ciudadanos atenienses, Atenea anuncia que la culpa de sangre se resolverá por medio de la ley; ya no serán las Furias –esas antiguas diosas de la venganza- quienes lo hagan (p. 15).

Así, la resolución de los crímenes deja de ser un asunto que se resuelve entre clanes o individuos particulares y pasa a la esfera de lo común, en donde son resueltos por una ley general; esto, según Nussbaum, implicó transformaciones fundamentales en las prácticas y creencias de fondo de la comunidad, y que se manifestaron en el cambio en el uso político de los sentimientos –que es el componente que enfatiza Nussbaum en esta obra y en otras anteriores suyas-:

Esquilo sugiere que la justicia política no solo enjaula la ira, sino que la transforma de manera fundamental, de algo que apenas es humano, obsesivo, sanguinario, a algo humano, que entiende razones, calmado, deliberado y medido (p. 19).

Esto último que expone Nussbaum también se puede comprender como una transformación en las proposiciones gramaticales que rigen las manifestaciones de la ira consideradas como correctas o justas, y que actúan como el fundamento que posibilita la aparición de la justicia política, pues, como se ha visto, la política está enraizada en las prácticas y no en teorías ni conceptos abstractos; entonces, en este caso, la ira funciona como venganza en contextos particulares, en contextos en los que no hay una ley común, mientras que funciona como justicia en contextos políticos; es decir, siguiendo la exposición de Wittgenstein (2007d): “Únicamente en medio de ciertas manifestaciones normales de la vida existe una manifestación de dolor. Solo en medio de ciertas manifestaciones aún más amplias de la vida existe una expresión de tristeza o de afecto. Y así sucesivamente” (§ 534); de igual manera, en determinados contextos, particulares, la ira funciona como venganza, y en otros, comunes, funciona como justicia, y en cada uno de ellos se practica de manera diferente: en uno, con la crueldad de la ley del Tali3n, y en el otro, moderada por la raz3n, el argumento, la persuasi3n.

Por tanto, al institucionalizarse las nuevas prácticas políticas, las prácticas que se basaban en reglas parentales, como en los clanes, por ejemplo, pasan a segundo plano o desaparecen y son remplazadas por reglas y juegos de lenguaje más generales que abarcan a la comunidad, con funciones distintivamente políticas; Fistetti (2004), refiriéndose también a la Grecia Arcaica, dice que las primeras reglas eran propias de

comunidades cuya unidad y sentido estaba fundamentada en “los vínculos genealógicos –que casi siempre eran también de culto y religiosos- que caracterizaban los *ghéne*, vale decir, las grandes estirpes nobiliarias del mundo helénico arcaico” (p. 28); en otras comunidades que también se pueden considerar como no políticas, como algunas tribus indígenas americanas, esos vínculos genealógicos eran establecidos a través de un tótem, de un animal o un fenómeno natural con el que se identificaba al espíritu del clan, y al cual pertenecían ‘genéticamente’ sus miembros; es decir que, en el clan y debido al tótem que se usa como regla de identificación, “los individuos que lo componen se consideran como unidos por un lazo de parentesco, pero de naturaleza muy especial. Este parentesco no proviene del hecho de que tengan entre sí relaciones definidas de consanguinidad; son parientes por el solo hecho de llevar un mismo nombre” (Durkheim, 1982, 94); y este nombre es el del tótem, -simbolizado en un animal, vegetal o fenómeno natural o del pasado mítico, del cual toma el nombre-, que es una institución que establece reglas de parentesco que permiten o prohíben relaciones entre los clanes y entre sus miembros y las cosas (p. 98-99). Por tanto, las proposiciones gramaticales que rigen la vida de los clanes instituyen y regulan las relaciones entre los individuos y entre éstos últimos y los demás seres de la naturaleza, como relaciones familiares, pero no en el sentido moderno, según lo señala Durkheim: “No son padres, madres, hijos o hijas, tíos o sobrinos entre sí, en el sentido que damos actualmente a estas expresiones; y sin embargo se consideran como si formaran una misma familia, ya sea amplia o restringida en seguimiento de las dimensiones del clan, por el solo hecho de que se les designa colectivamente con la misma palabra” (p. 94); esta última observación señala hacia el uso que se hace en los clanes del lenguaje para la constitución y orden de la comunidad: es un uso restringido a una concepción de parentesco en el que los lazos son creados y establecidos por la palabra que nombra y categoriza como parientes a los integrantes de determinado grupo y establece entre ellos relaciones familiares, no políticas, como indican las palabras que continúa diciendo el autor citado: “Y si decimos que se consideran como de una misma familia, es porque reconocen entre sí deberes idénticos a aquellos que, desde siempre, han incumbido a los familiares: deberes de asistencia, de «vendetta», de duelo, obligación de no contraer matrimonio en el seno del grupo, etc.” (p. 94).

Por tanto, la instauración de la política significa que en formas de comunidades como la que se acaba de describir suceden cambios profundos, transformaciones en las prácticas y proposiciones que justifican, definen, regulan las relaciones sociales y el orden social, reconfigurando los criterios de lo bueno, lo justo, lo verdadero, del reparto de los bienes y valores, etc.; Fistetti (2004), estudiando estos cambios en la Grecia Antigua, también los califica de revolucionarios: “La revolución cultural y antropológica que se cumple con el advenimiento de la escritura y de la polis democrática consiste ante todo en la ruptura de la comunidad como ‘hecho total’” (p. 15), ruptura que consiste –continúa diciendo- en “la transición de una forma de comunidad en la que, para decirlo con Marcel Mauss, predomina el don ceremonial como ‘sistema de prestaciones totales’, a una forma de comunidad cada vez más diferenciada y especializada”; esta transición provoca “el nacimiento de la comunidad como sociedad política con la consiguiente fuga de una pertenencia entendida en sentido puramente tribal” (p. 16).

Pero no se reconfigura solo el trasfondo de la comunidad con la formación de proposiciones gramaticales con roles políticos; también se transforman los procedimientos empíricos para administrar lo común y las relaciones de los individuos con éste; tales procedimientos se basan en el trasfondo de proposiciones gramaticales que establecen y regulan los hechos políticos en una comunidad, y, aunque pueden considerarse como hechos objetivos porque no dependen de la voluntad de los sujetos, sin embargo, su sentido sí depende del trasfondo de proposiciones gramaticales que los instituyen; y como hechos objetivos, pueden ser estudiados empíricamente, como lo hacen las ciencias sociales. En otras palabras, el sistema de proposiciones gramaticales que fundamentan a una comunidad está en conexión con las actividades políticas empíricas que se dirigen al dominio sobre los mecanismos de administración y control políticos, pues la política también administra lo por ella instituido, constituyendo instituciones, procesos y procedimientos por medio de los cuales organiza, gestiona el orden social con base en los criterios de sentido establecidos con las proposiciones gramaticales; esta dimensión es la de los hechos empíricos, la de las proposiciones que se refieren al plano en el que los individuos resuelven los asuntos políticos cotidianos, administran y gestionan el orden social instituido por la dimensión gramatical de la política.

Así, como se vio en el apartado 3.1.3.1, los hechos sociales no son todo lo que hay, es decir, ellos no contienen todo el significado de lo político, pues el significado de los hechos empíricos está fundamentado en el marco más amplio de las formas de vida y las proposiciones gramaticales que la conforman e instituyen la política; en palabras de Schuster, “Mientras esta última [la capacidad instituyente de la política] ordena y adecúa lo existente, la primera [la administración de los hechos] lo hace tal” (p. 108). A este respecto, es significativa la comparación que hace Wittgenstein en *Escrito a máquina – TS 213* (2014) entre el orden que la filosofía busca establecer en el lenguaje (puesto que “a nuestra gramática le falta visión sinóptica” (2008, § 122)) y el orden que la política busca poner en una sociedad (p. 405); aunque Wittgenstein no plantea esta comparación con la intención de referirse al papel de la política en una comunidad sino que la usa para ilustrar el papel similar que debe tener la filosofía en relación con las confusiones del lenguaje, sin embargo, con ella Wittgenstein no toca una relación accidental sino de fondo en cuanto que, como se ha venido viendo, el lenguaje es articulador de la política, y de esa manera articula políticamente a la comunidad; y parte de ese proceso de articulación se manifiesta en prácticas e instituciones que le dan una estructura organizativa de gobierno y administración del orden social.

Wittgenstein, en su comparación, alude a grandes trazos a algunos componentes de esa organización; en la comunidad, la política debe establecer unas reglas escritas y claras que instituyan los criterios reguladores de ese orden social; esa clarificación y fijación de las reglas implica el desarrollo de lenguajes especializados y de roles y grupos institucionales encargados tanto de tal fijación como de dirimir las diferencias en el seguimientos e interpretación de ellas, y tal organización debe tener símbolos que separen a los gobernantes de los gobernados; el párrafo dice lo siguiente:

Una cuestión filosófica es similar a una pregunta sobre la constitución de una determinada sociedad. –Y sería algo así como si una sociedad se constituyese sin reglas escritas claras, pero con una necesidad de estas; de hecho, con un instinto de acuerdo con el cual sus miembros observasen ciertas reglas en sus reuniones; solo que esto resulta difícil porque al respecto no hay nada claramente expresado y no se ha establecido ningún organismo que clarifique las reglas. Así consideran de hecho a uno de ellos como presidente, pero él no se sienta en la cabecera de la mesa, no tiene ningún distintivo y esto dificulta la negociación (p. 405).

Por tanto, el orden político debe tener un órgano de gobierno con roles jerárquicos y funciones claramente establecidas: “Por ello convenimos en establecer un orden claro:

sentamos al presidente en un lugar fácilmente identificable y al secretario a su lado en una mesilla propia y a los restantes miembros con igualdad de derechos en dos filas a ambos lados de la mesa, etc., etc.” (p. 405); con esta caracterización del orden político como ‘el organismo que clarifica las reglas’ Wittgenstein identifica un papel fundamental de la política -que se verá en el cuarto capítulo-, y es el de decidir qué normas dirigidas a lo común se reconocerán como las correctas; y en su comparación también se entrevé el papel dominante que la política tiene sobre tales normas en su rol de gestión.

Estos roles de gestión, que incluyen poderes, recaen en individuos autorizados directa o indirectamente por la comunidad para que desempeñen funciones institucionales de administración política de la comunidad, siguiendo un proceso de racionalización burocrática, de ordenamiento instrumental de los hechos empíricos; pero este plano empírico, racional y burocrático de la política no es neutro ni objetivo ni centrado únicamente en los mejores medios para alcanzar los fines de la sociedad.

Es decir, quienes asumen tales roles institucionales de administración y gobierno, llegan a ese estatus comprometidos con las creencias básicas de sus trasfondo de proposiciones gramaticales; sus acciones instrumentales, “objetivas” o técnicas, no son independientes ni separables de sus creencias básicas, aquellas que consideran incuestionables o innegociables; en otras palabras, no se gestiona desde una racionalidad puramente tecnocrática o gerencial, pues ésta tiene su sentido solo en el marco de sentido y en las orientaciones, explícitas o implícitas, que le dan los compromisos de fondo, aquellas creencias y certezas que actúan como proposiciones gramaticales, con las que los individuos gobiernan.

Esto significa que las acciones racional-instrumentales están conectadas, de forma explícita o implícita, con las creencias básicas del grupo gobernante, y es desde ellas que se escogen los medios, los procedimientos y los fines; es decir, los argumentos científicos, las decisiones técnicas, los instrumentos de ejecución derivan su sentido de las creencias políticas básicas del grupo que tiene los roles institucionales de gobierno, por lo que no se pueden considerar como objetivas o neutras.

Pero esto no significa que no sea posible una ciencia política, como creen Connolly o Janik pues, como se dijo más arriba, aunque este tipo de conocimientos científicos no aportarían directamente para la comprensión de ‘las cuestiones de la vida humana’, es

decir, para cuestiones acerca del sentido de lo valioso, lo ético, lo político (como lo expresó en el *Tractatus*: “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (§ 6.52)), sin embargo sí se pueden buscar conocimientos sobre las regularidades empíricas que se presentan en una comunidad acerca de las manifestaciones de las preferencias, las tendencias, las inclinaciones o resistencias de los individuos hacia determinados valores, etc.

Algunas corrientes contemporáneas de filosofía política separan metafísicamente estos dos aspectos de la política ubicando a uno, el instituyente, en un plano ‘ontológico’, pues es el que le da el ‘ser’ a la comunidad definiéndola de determinada manera; y el otro lo ubican en el plano ‘óntico’, en cuanto que es el que contiene los hechos políticos que aparecen en la cotidianidad, división que sin embargo arrastra todos los problemas surgidos de una visión metafísica de la política. Pero tanto los problemas metafísicos que surgen de plantear la relación de estas dos dimensiones de la política en términos ontológicos/ónticos, como los que surgen al verlas en términos del contraste weberiano hechos/valores o en los habermasianos de procedimientos universales/contenidos particulares, se pueden disolver si tales dimensiones y sus interrelaciones se describen en términos pragmático-lingüísticos como la relación entre el ‘lecho rocoso’ o el trasfondo sedimentado del sistema de proposiciones que se usan gramaticalmente como criterios de sentido, y aquellas que se usan para referirse a los hechos del mundo, para enunciarlos, señalarlos y administrarlos.

3.5 LA LUCHA POLÍTICA. CONSENSO Y CONFLICTO

Serrano (2002) señala que se pueden establecer dos enfoques en filosofía política dependiendo de si se la concibe como producto del conflicto o del consenso; el primero se puede ejemplificar con Hobbes y, más recientemente, con Mouffe es quien en la actualidad ha sostenido que el conflicto es el principio de la política; y el otro, caracterizado por Arendt y también Habermas o Rawls o, en general, los contractualistas, creen que la política es producto del consenso entre los individuos.

Sin embargo, ambos enfoques, aunque se declaran opuestos, comparten una convicción común: la de que hay más allá de las prácticas políticas, una instancia universal que es

el fundamento de ellas; y aunque igualmente se presentan a sí mismas como no metafísicas, introducen el dualismo trascendente/inmanente que implica una diferencia de naturaleza entre el fundamento y lo no fundamentado; esto significaría que habría dos tipos de lenguajes: uno trascendental y los otros inmanentes y contingentes.

Apel (2009) por ejemplo postula, como uno de los componentes de su programa de fundamentación trascendental de una filosofía pragmática del lenguaje, la necesidad de la idea de un *juego de lenguaje trascendental* al cual los juegos de lenguaje particulares se reducirían, a la vez que aquel sería condición de posibilidad de estos: “*la teoría de los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein* –en tanto que, en vista del pluralismo de los juegos de lenguaje inconmensurables, se pueda mostrar que es funcionalmente necesario presuponer un *juego trascendental de lenguaje*” (p. 118). Este presupuesto es el que conduce a Habermas a proponer y elaborar un único modelo político –la democracia deliberativa- como el correcto y válido, pues lo fundamenta en un juego universal de actos de habla con condiciones de validez universales.

Pero este presupuesto dualista es innecesario, es más bien producto de las ‘ansias metafísicas’ de generalización; ese dualismo no es una condición natural y necesaria de la realidad, sino que es producido por el lenguaje: por el uso de unas proposiciones como fundamentadoras –las proposiciones gramaticales- y el uso de otras como empíricas y fundadas en las anteriores. Wittgenstein rechazó en su segunda época esa idea de un supuesto lenguaje común que serviría como medida universal para todos los lenguajes naturales, y señaló claramente: “En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos –sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes” (Wittgenstein, 2008, § 65).

Lo anterior, a su vez, implica que no hay una única forma política válida, pues la validez está dada al interior de las formas de vida y los juegos de lenguaje, pero esta validez no tiene un sentido moral o positivo o de ‘aprobación’ social, sino lógico: una forma de vida política es válida en el sentido en que es internamente coherente porque posee un sistema de proposiciones gramaticales que fundamentan las afirmaciones que se hacen en su interior; por ello, por ser una validez lógica, esto no significa que ‘todo vale’ moral o socialmente, pues el ‘todo vale’ implica una tolerancia pasiva, indolente, una

indiferencia hacia los valores morales o sociales en otras formas de vida; pues dos formas políticas distintas cuando se encuentran, pueden enfrentarse y ‘combatirse’ o ‘persuadirse’ o convivir sin otras pretensiones, y en esos encuentros ponen en juego la validez de sus criterios morales.

Wittgenstein analizando la falta de entendimiento entre dos personas que pertenecen a formas de vida distintas –Moore y un rey educado en otra forma de ver el mundo- señala que: “¿por qué no podría darse el caso de un rey que se hubiera educado en la creencia de que el mundo había comenzado con él? Y si este rey y Moore se encontraran y discutieran, ¿podría Moore demostrar que su creencia era la correcta?” (2003, § 92). El planteamiento de Wittgenstein lleva a considerar que, ante imágenes del mundo o proposiciones gramaticales en las que se cree sin dudar y que son distintas, las demostraciones científicas o teóricas o la fuerza de las razones solas, no llegan a afectar, a ‘tocar’ ese núcleo de creencias, pues – tomando una observación del análisis de la influencia de Wittgenstein en Wellmer hecho por Matías Robles (2017)-, “las obligaciones racionales (necesidad de asentir al mejor argumento) no determinan mandatos morales (la búsqueda de un consenso sobre el mejor argumento)” (p. 79); es decir, los planteamientos de Moore y los del rey y de la tribu están en planos categoriales distintos; unos, los de Moore, en el plano puramente conceptual o abstracto de las demostraciones teóricas, propio del paradigma occidental del pensamiento científico, -que podrían ser entendidos por el rey o la tribu, pero no necesariamente *creídos* por ellos-; y los otros planteamientos –los del rey y la tribu- están en el plano de las prácticas y creencias indudables, en el de las proposiciones gramaticales que conforman el sustrato de su forma de vida; al respecto, Marrades (2014), en su análisis de la noción de ‘forma de vida’, llega a una conclusión que apunta a criticar la forma de comprensión mooreana basada en el entendimiento como basado en la fuerza de las mejores razones:

en las *Investigaciones* la concordancia en las formas de vida es considerada como algo contingente –por lo que no está asegurado de antemano el entendimiento intersubjetivo-. De lo cual no se desprende que Wittgenstein fuera escéptico respecto a la posibilidad de alcanzar tal entendimiento; pero sí negaba que tal posibilidad dependiera exclusivamente de factores racionales. Podemos llegar a participar de formas de vida que inicialmente nos eran ajenas, pero, si ello llega a ocurrir, en última instancia no será en virtud de argumentos, sino como consecuencia de que nos hemos visto llevados a ampliar nuestro propio modo de ver el mundo, esto es, a enriquecer nuestra propia vida (p. 151)

Estas observaciones de Marrades muestran que un entendimiento entre diversas formas de vida o juegos de lenguaje basado, por ejemplo, en el respeto por procedimientos de diálogo racionales acordados, no conducen a una plena comprensión de las formas de vida o juegos de lenguaje ajenos, sino solo a la comprensión de razones abstractas; y aunque la contingencia y el pluralismo de las formas de vida no garantizan que se alcance siempre y de manera permanente un completo entendimiento mutuo, hay en el ‘sistema de referencia común de la humanidad’, en los ‘hechos naturales muy generales’ que se comparten en ese sistema, experiencias comunes que pueden ser usadas en las diversas formas de vida para llegar a algún grado de entendimiento, el cual depende de muchos factores y no se encuentra inscrito de manera previa en las formas de vida o en el lenguaje.

Por lo anterior, Wittgenstein anota que Moore más bien podría “convertir al rey a su punto de vista, pero se trataría de una conversión muy peculiar: el rey se vería conducido a considerar el mundo de otra manera” (2003, § 92); al respecto, Baker (1991) señala que este tipo de conversión ocurre cuando alguien se ve llevado a hacerse consciente de que existe la posibilidad de que las cosas puedan ser vistas de manera diferente a la habitual y así pueda ver aspectos en ellas que antes no veía; es decir, en palabras de Baker: “llevar aspectos hasta ahora desapercibidos a la conciencia de una persona, esto es, llevarlo a ver las cosas de manera diferente. El propósito no es el de provocar un mero cambio de opinión sino una especie de conversión” (p. 50), un cambio en las proposiciones gramaticales, en las creencias y certezas de fondo con las que comprende y actúa en el mundo; y para que el otro *vea el mundo de otra manera*, “trataríamos de darle nuestra imagen del mundo. Tal cosa sucedería por medio de la *persuasión*” (Wittgenstein, 2003, § 262).

Pero no solo está la posibilidad de persuadir a otro que tiene creencias distintas, pues también está la posibilidad de combatirlo; Wittgenstein da el ejemplo de individuos, de los cuales, unos, para saber a qué temperatura hierve el agua, consultan a un físico, y otros consultan al oráculo, y dice: “¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? –Si decimos que es “incorrecto”, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo? (2003, § 609); y continúa diciendo “Y, ¿tenemos o no derecho a combatirlo? Por supuesto, apoyaríamos nuestra manera de actuar en todo tipo de frases

hechas" (§ 610), dando por sentado que para los miembros de una forma de vida sí existe tal derecho basados en sus creencias del trasfondo. La del físico y la del creyente en los oráculos son dos formas de vida distintas, con sus propias gramáticas, es decir, su propia lógica y creencias básicas que les sirven como razones para argumentar contra las razones y las creencias de la otra forma de vida, por lo que desde una no se está juzgando solo un concepto de la otra, sino, junto con él, todo su sistema de creencias, pues los conceptos no están aislados: "No me aferro a *una* proposición, sino a una red de proposiciones" (2003, §225), y dudar de una de esas creencias del trasfondo pone en duda las demás que conforman esa red; por eso, Wittgenstein considera que "Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes" (2003, § 611); y en política, cuando se enfrentan principios irreconciliables, como ocurrió durante la Guerra Fría, por ejemplo, sus partidarios se consideran enemigos en cuanto que el principio opuesto pone en peligro el propio y, con él, la forma de vida a que se pertenece; por eso, en la política no solo se busca persuadir, sino que también es una práctica reconocida la de partir del propio juego de lenguaje para combatir al del otro.

Por tanto, señalar que hay un único modelo político que es el correcto o el válido es ya una posición política antes que filosófica, pues la descripción filosófica lo que ha mostrado hasta aquí es que la multiplicidad de formas de vida implica que hay multiplicidad de formas políticas, y la validez de estas depende no de modelos teóricos universales o sustentados con sólidos argumentos, sino de sus proposiciones gramaticales y certezas de fondo.

Además, lo anterior, es decir, que hay diferencias en las formas de ver, también se da al interior de las formas de vida, lo cual implica que las reglas pueden ser aplicadas de manera diferente a las circunstancias que rodean a los diferentes grupos que lo hacen, lo que forma distintas perspectivas acerca de las creencias de fondo y de las actuaciones políticas basadas en ellas; es decir, la comunidad está conformada por el entrelazamiento inferencial de distintas perspectivas que surgen de las creencias básicas que la sostienen, perspectivas que están conformadas por la manera distinta como desde los diversos grupos sociales se siguen las reglas, se articulan las acciones y los juegos de lenguaje que se sustentan en dichas creencias básicas; no hay entonces una manera

común a todos de ver y vivir en comunidad; hay diferencias al interior de esas formas de vivir, y que pueden implicar desigualdades de diversos tipos.

Esas desigualdades pueden tomar significados concretos distintos, producto de las diferentes categorizaciones sociales en que se insertos los miembros de una comunidad; por tanto, lo que hay son diferentes formas de desigualdad al interior de la comunidad debido a la diversidad de circunstancias contextuales y de creencias básicas en que se encuentran los grupos sociales, y que son las que definen qué entender por desigualdad. Esto significa que una comunidad, por ejemplo, puede dar por sentado que la igualdad es un valor democrático fundamental e incuestionable en su orden social, pero es evidente que las prácticas y creencias de contenido económico pueden tener más importancia en unos grupos que en otros, para los cuales sean los de carácter social o cultural, etc., los que conformen el tejido de sus intereses, dándole así matices distintos a dicho concepto; desde categorizaciones sociales distintas se siguen de manera diferente las reglas y criterios que articulan socialmente esa igualdad, así no la cuestionen de fondo; y cuando los grupos logran llevar al espacio público sus propios conceptos acerca de la manera de seguir las reglas de la igualdad, entonces, articulan políticamente los compromisos que son conllevados por tales conceptos. Lo anterior significa que el grupo que llega al poder de gobierno ejecuta sus prácticas desde la perspectiva conformada por sus prácticas lingüísticas que conforman el marco de sentido de sus razones y acciones, y no desde aparentes principios universales; el grupo político gobernante no tiene un punto de vista descontextualizado que sea ‘universal’, que abarque de manera objetiva, total y completa los intereses, propósitos y fines de los diversos grupos que conforman a la comunidad que gobiernan; las prácticas políticas de tal grupo están conformadas por los compromisos propios de su perspectiva política, desde la cual articula y justifica el ejercicio del poder político que la comunidad le ha otorgado; ese poder lo usa tanto en sentido gramatical como en sentido empírico; esto quiere decir que, en sentido gramatical, con base en su poder, el grupo de gobierno incluye y excluye, reconoce o suprime, y jerarquiza determinados principios, valores, bienes, fines, etc., de la comunidad, justificándolo con base en las proposiciones gramaticales, las reglas y creencias básicas que son su marco de sentido; y desde estas bases elige los medios, los procedimientos, los recursos instrumentales administrativos

y científico-técnicos para desarrollar lo que cree deben ser los propósitos de la sociedad, teniendo presente que estas actuaciones empíricas reciben su sentido en el marco de sus proposiciones gramaticales.

Como se vio en este capítulo, las proposiciones gramaticales en que se pueden expresar las certezas indudables, aquellas que no tienen fundamento pero se usan para fundamentar a las demás (Wittgenstein, 2003, § 253), son las que se emplean como reglas constitutivas porque surgen de actuaciones que expresan o muestran cómo deben hacerse las cosas en el plano empírico, cuál es el sentido de los hechos sociales; y al ser usadas para instituir o redefinir los componentes de lo común, instituyen a la política; esto viene a querer decir también que la política se ocupa de las prácticas y proposiciones *normativas* que afectan a lo común y público; este *ocuparse* consiste en actividades que van desde el conflicto, el debate y la lucha, hasta los consensos y acuerdos por decidir qué proposiciones fundamentan a las normas que deben regir en una comunidad. La política es, pues, así, un conjunto siempre indeterminado y cambiante de actividades normativas en un doble sentido: en cuanto que decide qué normas deben ser las propias de una comunidad y en cuanto que con ellas regula a la comunidad; por eso, la política es reinstituyente de la comunidad y también reguladora: reina y gobierna, instituye y administra, dice *qué* es lo común y *cómo* debe gestionarse. El siguiente capítulo, entonces, se dedicará a estudiar este carácter normativo de la política.

CUARTO CAPÍTULO

LA NORMATIVIDAD POLÍTICA DESDE WITGENSTEIN

4.1. REGLA Y NORMA

Según observa Wright (2001), “las principales cuestiones que tienen que ver con seguir reglas, afectan a toda área del pensamiento y la actividad humana que estén normativamente constreñidas: a toda institución donde se presentan opiniones justas o erróneas, prácticas correctas o incorrectas” (p. 1); es decir, las reglas y la normatividad abarcan a la casi totalidad de las acciones que se realizan en las formas de vida, y al ser una de las principales tareas de la política la de ejercer el control y dominio sobre la normatividad que rige a lo común, la política resulta siendo una de las principales prácticas que le dan forma a la manera de vivir en una comunidad: a sus creencias y propósitos, a sus valores y criterios, etc.; Runciman (2014) trata de mostrar este papel del poder normativo de la política mostrando la diferencia en las formas de vida entre Dinamarca y Siria, el primero con una forma de vida pacífica, y el segundo, sumido en la guerra. Sin embargo, textos como el de Runciman no permiten hacer referencia a la relación entre el seguir reglas en una comunidad y la normatividad política que la rige, relación que se intentará dilucidar en el presente capítulo.

En *Investigaciones Filosóficas* (2008) se encuentra una exposición de las diversas concepciones del significado de las reglas sin referirse a autores o escuelas específicas, pues Wittgenstein considera que la investigación acerca de ellas es un trabajo fundamental en cuanto que el lenguaje es una actividad guiada por reglas, y el ser humano es un ser que sigue reglas, y no tanto porque sea un tema de debate que pertenezca solo a la tradición filosófica; sin embargo, Wittgenstein no se preocupa en estos párrafos por establecer diferencias o semejanzas en los conceptos de norma y regla, por lo que, para tener claridad en la exposición desde un comienzo, se planteará al inicio una diferenciación entre el *seguir reglas* y la *normatividad*, que permita no usar estos conceptos de manera indistinta, como ocurre a veces en el lenguaje común, para

lo cual se tomarán las distinciones que hace Von Wright en su obra *Norma y Acción* (1970), y se verá más adelante si se podrán mantener o modificar.

Von Wright comienza señalando la heterogeneidad del uso del concepto *norma*, el cual “tiene fronteras vagas” (p. 21) que no hacen posible una definición única y universal de él; este autor señala tres grandes usos de este concepto, que permiten a su vez señalar las distinciones a que se aludieron más arriba; un primer uso es para referirse a reglas que como las leyes de la lógica “ni describen ni prescriben, sino que *determinan* algo” (p. 25), o, como las reglas de un juego, determinan cuáles movimientos son correctos; o, en el caso del lenguaje, como las reglas de la gramática, que establecen las condiciones del significado de una proposición. Como se ve, tal sentido de *norma* se corresponde con el de *seguir reglas* que presenta Wittgenstein en los escritos de su segunda época, y que actúa como marco de sentido en el uso del lenguaje: éste es una actividad determinada por reglas, sin las cuales sería solo ruido, sonidos azarosos sin significado alguno; seguir reglas es parte del fundamento, del ‘lecho rocoso’ que sostiene el significado de las actividades lingüísticas humanas, el “andamiaje de todas nuestras consideraciones” (Wittgenstein, § 2003, 211).

En contraste, Von Wright plantea otro sentido de norma, y es el de prescripción: “las prescripciones son órdenes o permisos dados por alguien desde una posición de autoridad a alguien en una posición de sujeto” (p. 27) por lo que, como tales, las normas poseen características que las diferencian de las reglas en el primer sentido; características como que son dadas por alguien (“una autoridad normativa”) a otros, para lo cual las promulga, es decir, las hace explícitas públicamente; y, para que esos otros las acaten, las normas van asociadas a “una sanción, amenaza o castigo” (p. 27), a diferencia del mal seguimiento de las reglas gramaticales, las cuales conducen no a sanciones punitivas sino al sin sentido y, por tanto, a algo más radical, que es la posibilidad de ser excluido de la comunidad de hablantes, de no ser considerado como parte de ella; ni tampoco las reglas que se siguen son promulgadas por una autoridad explícitamente, sino que están ya ahí, como parte de la forma de vida, y se siguen ciegamente, se aceptan sin dudar de ellas, por lo que no requieren la amenaza de sanciones para seguirlas.

Y otro ‘grupo de normas’ que señala Von Wright es el de las costumbres, las cuales considera como ‘regularidades de conducta’, es decir la “tendencia a hacer cosas similares en ocasiones similares o en circunstancias recurrentes” (p. 27); y más adelante aclara que “Las costumbres son ‘como normas’ en el sentido de que influyen sobre la conducta; ejercen una ‘presión normativa’ sobre cada uno de los miembros de la comunidad... [...] La existencia de esta presión se refleja en las diversas medidas punitivas, con las que la comunidad reacciona ante aquellos de sus miembros que no se ajusten a sus costumbres” (p. 28): son, por tanto, normas que pertenecen a la esfera de los actos sociales espontáneos; otras características de las costumbres que las diferencian de las anteriores, son que “no les son *dadas* a los sujetos” sino que este las encuentra ya en su forma de vida, y “no necesitan promulgación” (p. 28) pues se presentan implícitas en las prácticas sociales propias de cada comunidad, las cuales a su vez derivan su significado de las reglas gramaticales.

Con base en estas diferenciaciones, el significado de *regla* en el seguimiento de reglas que presenta el segundo Wittgenstein no es el de prescripción ni el de costumbre o norma social en los sentidos en que Von Wright expone estos conceptos, sino en el primer sentido, el de ser reglas que determinan o que son condiciones del significado en el uso del lenguaje; el concepto de norma se usará en el sentido de prescripciones y en el de normas sociales, entendidas estas últimas como costumbres o regularidades en las conductas de los individuos que pertenecen a una misma forma de vida.

4.1.1 La interpretación kripkeana de regla

Una manera de penetrar en los muchos matices que tiene la interpretación del seguimiento de reglas según lo planteó Wittgenstein es a través del trabajo de Kripke al respecto, lo cual no significa que la suya sea la interpretación correcta o estándar. Schulte (2008) señala acertadamente que “las consideraciones acerca del seguimiento de reglas (*Investigaciones Filosóficas* §§ 185-242) de Wittgenstein han sido discutidas frecuentemente en términos del debate ocasionado por la interpretación de Kripke de la llamada ‘paradoja’ de seguir una regla” (p. 107), interpretación según la cual, como se sabe, las *Investigaciones* son una obra que presenta una nueva forma de escepticismo (Kripke, 2006, 21). La problemática de justificar el seguimiento de reglas fue llevada por

Kripke al centro de interés de los estudios wittgensteinianos, aunque dándole a las *Investigaciones Filosóficas* su interpretación personal, que este autor creyó era el tema central de la obra: el escepticismo; y aunque esta tesis fue ampliamente cuestionada, sus análisis de seguir una regla arrojaron claridad sobre esta cuestión y profundizaron en ella, como lo señala por ejemplo Kusch (2006): “Como muchos otros lectores, también creo que el libro de Kripke llevó el tradicional debate sobre el significado a un nuevo y más elevado nivel de claridad y transparencia” (p. xiii), destacándolo como el tema central en su segunda obra.

Las cuestiones a las que Kripke dirigió su atención con respecto a qué le da fundamento a seguir las reglas del mismo modo, con el mismo significado, por los diferentes miembros de una comunidad de hablantes y en distintos momentos, fueron la creencia en reglas ‘privadas’, o en vivencias que actuaran como tales, o en disposiciones de la mente para seguir las reglas de determinada manera o la creencia en reglas lógicas aplicables universalmente a todos los casos, y que Wittgenstein describe de manera minuciosa en las *Investigaciones*; como se aludió brevemente en el primer capítulo, las discusiones suscitadas por los planteamientos que presentó Kripke (2000) en la obra mencionada se centraron más que todo en la interpretación global que hizo de las *Investigaciones Filosóficas*, según la cual, el tema principal de ésta es el escepticismo, y su propósito es el de refutarlo; para lo cual, Kripke hizo girar los demás temas de las *Investigaciones* alrededor del escepticismo, empezando desde los primeros análisis de la concepción agustiniana -como la llamó Wittgenstein- del lenguaje como reflejo del mundo.

Sin embargo, en sus análisis del seguimiento de reglas, Kripke muestra que las descripciones de Wittgenstein ponen en evidencia el papel fundamental que juegan las reglas en las actividades y conductas humanas, desde aquellas tan exactas como las matemáticas hasta las que son consideradas ambiguas y subjetivas como la expresión de las sensaciones, por lo que la claridad que se tenga sobre su ‘naturaleza’ arroja luz sobre las actividades, prácticas e instituciones que conforman el tejido de las formas de vida. Kripke, siguiendo a Wittgenstein, analiza las tesis regulistas en sus expresiones mentalistas, y demuestra las debilidades de los presupuestos en que se basan; para tal efecto, analiza escépticamente las tesis que pretenden fundamentar en el interior del individuo el significado de la regla siempre con el mismo sentido en distintos momentos,

es decir, basar este significado en supuestas experiencias internas, como “mis intenciones pasadas” (p. 21), o en supuestas reglas privadas a las que se refiere como las “indicaciones que me di a mí mismo anteriormente” (p. 25) o la imagen “que tengo en mi mente siempre que aplico la palabra en el futuro” (p. 34); o las tesis que invocan supuestos hechos internos como “la disposición a responder” (p. 37) de determinada manera cuando se va a aplicar la misma regla, o la “experiencia irreductible, con su propio *quale especial*” (p. 54) la cual aseguraría el uso de la regla en el mismo sentido en distintas ocasiones; y, finalmente, la tesis que considera que la seguridad en la constancia del significado “está en la naturaleza del objeto...” (p. 66), el cual le da sentido a la regla y determina su aplicación. Tales tesis están basadas en problemas que Wittgenstein mostró que son irresolubles: el de la presunta existencia de un lenguaje privado, con sus criterios y hechos igualmente privados, pero inenunciables públicamente, lo que le quita sentido a la propuesta de existencia de tal lenguaje; y el de la caída en una regresión infinita que surge cuando se presenta la necesidad de postular una regla que interprete a la regla cuyo sentido se busca fundamentar, y otra regla que interprete la anterior y así sucesivamente, haciendo imposible cualquier solución de este tipo; Kripke analiza en los casos que presenta Wittgenstein tres maneras de concebir ese hecho constitutivo relacionadas con el individuo: la que considera tal hecho como una intención, la que lo ve como un estado disposicional de la mente y la que lo concibe como una cualidad especial en esta última.

Respecto a la primera, más atrás se dejó señalado que, según los párrafos 197- 198 de las *Investigaciones*, si la regla o el significado estuvieran de algún modo en la mente, de las intenciones se seguirían necesariamente los juegos de lenguaje correspondientes, pues habría algo así como una conexión ‘super-rígida’ entre las reglas que se encuentran en la mente y el significado de las palabras; Kripke ilustra esta idea de Wittgenstein usando el ejemplo de la palabra ‘más’ con el significado de adición, y señala que lo que se deriva de esa idea de la conexión entre la intención y el significado es que debe haber un supuesto conjunto de reglas en la mente que los individuos usarían para darse instrucciones a sí mismos acerca de aplicar la regla a determinados casos; pero si tal conjunto de instrucciones privadas existiera, éstas solo podrían ser aplicadas por el individuo a un conjunto finito de casos y, además, su uso implicaría que al no tenerse un

criterio externo con qué evaluar la aplicación correcta de ese conjunto privado de instrucciones, estas podrían ser interpretadas de manera diferente en cada caso de aplicación nuevo. Al respecto, Kripke considera que “Afirmar que hay una regla general en mi mente que me dice cómo sumar en el futuro es solo desplazar el problema a otras reglas que también parecen darse solo en términos de una cantidad finita de casos” (p. 36); por tanto, si, en efecto, hay tal conjunto de reglas privadas “¿cómo se puede decir que yo esté actuando sobre la base de estas instrucciones cuando actúe en el futuro?” (p. 36); Kripke se refiere así a la observación que hace Wittgenstein en el párrafo 202 de las *Investigaciones* acerca de que seguir una regla no es lo mismo que creer que se sigue: en el primer caso hay, en efecto, una regla que se está siguiendo, mientras que en el segundo lo que se presenta no es una regla sino una creencia personal, individual; pero las creencias de los individuos, como se verá más adelante cuando se trate el tema de la intencionalidad, toman, en realidad su sentido de las reglas que se siguen en la comunidad.

Respecto al disposicionalismo como un estado de la mente, hay que recordar la crítica que Wittgenstein le hace; al respecto, en el contexto del ejemplo presentado en el párrafo 143 de las *Investigaciones Filosóficas* según el cual “B debe poner por escrito, siguiendo la orden de A, series de signos de acuerdo a una determinada ley de formación”, si alguien dice que sabe aplicar la ley de la serie “prescindiendo totalmente de un recuerdo de las aplicaciones efectivas a determinados números” (§ 147), Wittgenstein pregunta: “¿Pero en qué consiste este saber?... ¿La conoces como sabes el ABC y la tabla de multiplicar...?” (§ 148); y en el párrafo siguiente plantea que “Si se dice que saber el ABC es un estado de la mente, se piensa en el estado de un aparato mental (quizá de nuestro cerebro) mediante el cual explicamos las *manifestaciones* de este saber. Un tal estado se llama una disposición”; así, tener un estado mental según esta concepción es tener la disposición a responder con determinados significados a determinados hechos; la disposición es, pues, como la configuración o el diseño que tiene la mente (o, quizá, el cerebro) para responder o reaccionar o actuar de determinada manera, independientemente de aquello ante lo cual deba reaccionar o manifestarse; pero Wittgenstein señala que “... no está libre de objeciones hablar aquí de un estado de la mente en tanto que debe haber dos criterios para ese estado; a saber, un conocimiento

de la construcción del aparato independientemente de sus efectos” (§ 149). Por tanto, creer que el significado de las palabras está garantizado por una disposición de la mente diseñada de antemano para establecer tales significados, con independencia de ‘sus efectos’, es decir, de sus usos, implica tener dos criterios para entender los fundamentos del lenguaje y del significado: por un lado, el criterio con el que está diseñado el aparato que produce los estados mentales, y por otro, el criterio del uso de las palabras: si se ve un hecho de la naturaleza, llover, por ejemplo, la mente tiene ya la disposición a aplicar el concepto ‘lluvia’ y no el concepto ‘fuego’, a menos que el individuo haya tenido problemas de aprendizaje o de percepción.

Respecto a este planteamiento de Wittgenstein, Kripke comenta que “Dado que las disposiciones cubren solo un segmento finito de la función total y dado que puede que se desvíen de los valores verdaderos de la función, dos individuos podrían concordar en sus cálculos en casos particulares, aún a pesar de estar en realidad calculando funciones diferentes” (p. 46); es decir, el disposicionalismo termina necesitando una regla o un ‘hecho constitutivo’ que permita establecer que las disposiciones pasadas tienen el mismo significado que las presentes; “Por tanto” concluye Kripke, “la idea disposicional no es correcta” (p. 46).

Kripke hace al respecto otras dos observaciones destacadas; en una, muestra que el disposicionalismo implica un determinismo que hace desaparecer la posibilidad de distinguir entre aplicar correctamente la regla y violarla: “¿Acaso no es la concepción disposicional simplemente una igualdad de la actuación con la corrección?” (p. 38), es decir, como ha señalado en líneas anteriores, y citando a Wittgenstein, el disposicionalismo implica que “<<cualquier cosa que vaya a parecerme correcta es correcta>> (§ 258). Por el contrario, <<eso solo significa que aquí no podemos hablar de correcto>> (Ibid.)” (p. 38).

Y la otra observación, relacionada con la anterior, es la conexión que establece entre el disposicionalismo y la metáfora wittgensteiniana de la máquina ideal diseñada independientemente de la realidad y que lleva ya en sí todas las determinaciones de aplicación futuras. En la nota 24 al pie de la página 49 Kripke señala que: “La teoría disposicional concibe al sujeto mismo como un tipo de máquina cuyas acciones potenciales incorporan la función. Por eso, en este sentido, la teoría disposicional y la

idea de la máquina-como-incorporando-a-la-función son realmente una sola cosa”. En efecto, que la mente esté dispuesta a responder con tales significados ante tales hechos se asemeja al diseño de una máquina concebida para moverse de determinada manera y cumplir determinadas funciones, sin importar si durante su funcionamiento real la máquina puede realizar movimientos imprevistos o usarse para otras funciones, o puede averiarse, etc.

Y, finalmente, si ni la idea de reglas privadas en la mente ni la del disposicionalismo pueden justificar el uso con significado de las palabras o las reglas en diferentes momentos y por distintos individuos “¿Por qué no argüir que <<querer decir adición mediante ‘más’>> denota una experiencia irreducible, con su propio *quale* especial, que cada uno de nosotros conoce directamente por introspección?” (p. 54) pregunta Kripke, retomando el cuestionamiento de Wittgenstein acerca de la existencia de supuestas vivencias esenciales que constituirían el significado de lo que se dice o se hace, como en los ejemplos que estudia de poner por escrito series de signos siguiendo una ley (§143) o en el de saber el abecedario (§149) o en el de comprender (§153-154) o en el de leer (§156-173), en los que analiza el papel que juegan las vivencias, mostrando que no se puede encontrar al final algo que pueda ser llamado, por ejemplo, ‘la vivencia esencial de leer’.

Kripke interpreta las descripciones de Wittgenstein sobre el seguimiento práctico y contingente de reglas como respuesta al desafío escéptico de encontrar un hecho que garantice la estabilidad y continuidad del significado de las palabras usadas en diferentes momentos y por diferentes individuos; dejando aparte su interpretación escéptica, se puede ver que Kripke hace énfasis en el rechazo de Wittgenstein a la imagen referencialista del lenguaje cuya función sería la de ‘representar’ fielmente los hechos del mundo -imagen que implica una concepción del significado como condiciones de verdad (el significado como ‘reflejo’ de los hechos del mundo)-, y en cambiarla por una imagen del lenguaje con múltiples funciones, en las que tiene sus propias condiciones de sentido. El carácter práctico del lenguaje que señala Wittgenstein a partir de su regreso a Cambridge y bajo las críticas de Ramsey, como se vio más arriba, también es señalado por Kripke como formando parte de la solución al problema de los fundamentos del significado: “aceptado que nuestro juego de lenguaje permita un cierto ‘movimiento’ (una

aserción) en ciertas condiciones especificables, ¿cuál es el papel de dicho permiso en nuestras vidas? Ese papel debe existir para que este aspecto del juego de lenguaje no sea ocioso” (p. 87); además, tanto las condiciones de aseverabilidad como los criterios para el uso práctico de las diferentes acciones lingüísticas requieren de una comunidad que establezca unas y otros, pues el pretender ubicarlas en el interior del individuo conlleva al problema solipsista y subjetivista ya mencionado de no poder diferenciar entre seguir una condición de aseverabilidad y creer que se sigue.

Sin embargo, aunque el trabajo de Kripke fue valioso en cuanto que, en palabras de McGinn (2013) “El poder y la importancia de la interpretación de Kripke se encuentra, en parte, en el hecho de que detectó algo extremadamente radical en las observaciones de Wittgenstein acerca del lenguaje, las reglas y el entendimiento. Él ve a Wittgenstein como planteando un desafío fundamental a algunas de nuestras más queridas ideas acerca de estos tópicos” (p. 80); a pesar de esto, su visión de conjunto de las *Investigaciones* se reduce a una interpretación escéptica que, como lo señalan McDowell, Wright y la misma McGinn, se restringe a los párrafos del 185 al 242 y condiciona el resto de la obra a ellos.

En efecto, muchas de las discusiones que suscitó la interpretación de Kripke giraron alrededor de si hay o no el planteamiento de un problema escéptico, en los párrafos en que Wittgenstein habla del seguir reglas en *Investigaciones Filosóficas*¹⁵; autores como Wright (2001) creen que sí, pero que la respuesta de Kripke es desacertada, mientras que McGinn (2013) y McDowell (1998) creen que se comete un error al interpretar dichos párrafos como el planteamiento de un problema escéptico.

Wright, al igual que Kripke, considera que el seguimiento de reglas plantea varias cuestiones acerca de su justificación: “¿cómo puedo yo creer algo que lleva determinadas instrucciones para un rango abierto de situaciones para las cuales no contemplé hacerlas? ¿qué les da su contenido, cuando cualquier cosa que diga o haga para explicarlo estará abierta a una variedad indefinida de interpretaciones en conflicto? ¿Y cómo es el contenido que debe estar ‘en la mente’ a disposición para darle forma a las

¹⁵ Al respecto, Karczmarczyk (2007) observa que “Se ha calculado que más de 500 autores diferentes han participado en el debate desatado por el libro de Kripke. Un rasgo prominente de esta controversia es que aunque casi unánimemente se ha reconocido la importancia de WRPL [*Wittgenstein On Rules and Private Language*], e incluso el genio de su autor, la misma ha cosechado legiones rebosantes de críticos y escuálidas cuadrillas de seguidores”.

sucesivas respuestas de sus practicantes?” (p. 2-3). Wright analiza respuestas como la inductivista o la antirrealista y las descarta pues no fueron ellas el enfoque que Wittgenstein le dio al problema de seguir reglas (p. 14- 20). A cambio, considera que las reglas se fundamentan en ‘disposiciones clasificatorias’ previas que poseen todos los individuos y que les permiten formular criterios de significado: “clasificaciones simples deben estar involucradas en algún nivel al emplear tales criterios” (p. 24); seguir reglas es, según lo cree Wright, producto de una disposición natural que ya se encuentra en el ser humano y que le permite a cada individuo comprender el uso del lenguaje; tal disposición garantizaría el seguimiento correcto de las reglas, las cuales no requerirían de un criterio externo que las ratifique, pues “cada uno de nosotros tiene la capacidad de reconocer el tipo de uso de una expresión de cuyo particular entendimiento se requiere, y conocer cómo nosotros mismos la entendemos” (p. 24).

Esa disposición natural sería la que les permitiría a los individuos dar respuestas inmediatas a situaciones simples como las que le presentan los sentidos: “cuando estamos dispuestos a aplicar la expresión a un nuevo caso, no se necesita más que una simple respuesta, como nuestras respuestas a los colores... El reconocimiento de algo puede de hecho ser absolutamente simple e inmediato” (p. 25); y con esas respuestas se formarían *conceptos básicos* que son comunes a todos: “si tenemos éxito en entendernos unos a otros, es porque compartimos algunos conceptos básicos. Pero no estamos comprometidos a suponer que cualesquiera de ellos tienen el estatus de absolutos; qué conceptos son básicos para nosotros estará en función de nuestras capacidades sensoriales” (p. 59). Y en estas disposiciones naturales comunes se encontrarían los ‘requisitos’ de objetividad de los conceptos que se comparten: “el uso competente del vocabulario básico, con cualquier grado de confianza, no debería ser visto como si reflejara la cognición de los requerimientos de significados objetivos. Más bien, deberíamos verlo como una expresión de ciertas propensiones reactivas, disposiciones clasificatorias primitivas -una herencia común humana (o al menos cultural) sin la cual nuestro lenguaje no funcionaría” (p. 72). Además, para no caer en los problemas solipsistas típicos del privatismo interior, Wright le da a la comunidad, al igual que Kripke, un papel sancionatorio respecto a la objetividad del seguimiento de reglas, señalando que “con respecto a estas [propensiones reactivas básicas, disposiciones clasificatorias

primitivas] no tenemos una noción de objetividad, salvo la que ofrece el trasfondo de consensos comunes con los cuales apuntalar nuestras disposiciones clasificatorias” (p. 30-31).

McDowell le hace varias críticas a esta interpretación del seguir reglas como si fuera una disposición natural en los seres humanos validada o ‘apuntalada’ objetivamente por la comunidad; al respecto, McDowell considera que Wright, al ubicar la objetividad de las reglas en lo que aquel llama ‘el nivel básico’ de las disposiciones clasificatorias y en la ratificación de sus expresiones verbales por parte de la comunidad, debilita la misma noción de objetividad, es decir, “la familiar noción intuitiva de objetividad. La idea en riesgo es la idea de que las cosas son así y así” (p. 222); esto porque, así se admita que las disposiciones para realizar determinada acción -como sumar, por ejemplo- se entrenan y se aprende a responder con ellas, de todos modos “la relación de una disposición con su ejercicio no es en ningún sentido una relación contractual -una disposición no es algo cuya ejecución sea fiel” (p. 226) al significado de la regla; por tanto -señala McDowell-, al eliminar la posibilidad de criterios externos para las disposiciones, “la representación de Wright [del disposicionalismo] no deja espacio para las normas ni por tanto -dada la normatividad del significado- tampoco queda espacio para este” (p. 235) y lo que queda, dice seguidamente, es “la *ilusión* de estar sujeto a normas”.

El otro error en el que cae el tipo de interpretaciones como la de Wright, de acuerdo con los argumentos de McDowell, es el de confundir lo que indica la regla con lo que dice la comunidad: “Si hay algo que emerge claramente es que hay un serio error en su punto de vista, al no hacer una radical distinción entre el significado de, por decir, ‘esto es amarillo’, y el significado de ‘esto sería llamado amarillo por (la mayoría) de hablantes del Inglés” (p. 234) pues, como se vio, la primera frase corresponde a una regla que señala cómo se usa la palabra ‘amarillo’, mientras que la segunda se referiría a un hipotético hecho empírico en una comunidad cuya mayoría de miembros coincidiera regularmente en usar la palabra ‘amarillo’ para determinado elemento.

McDowell (1998) extiende igualmente sus críticas a la interpretación kripkeana del célebre párrafo 201 de las *Investigaciones*, la cual le “parece una falsificación” (p. 228); para McDowell tal interpretación extrae solo la parte del párrafo que dice: “nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo

curso de acción puede hacerse concordar con la regla” -fragmento que cita Kripke al inicio del segundo capítulo de su obra, y en el cual basa su interpretación escéptica de las *Investigaciones*- y omite lo que le sigue, que es clave para entender las pretensiones de Wittgenstein, y que dice: “Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella”; esta omisión, y el centrarse solo en las primeras líneas del párrafo en cuestión, es lo que le hace creer a Kripke que efectivamente Wittgenstein ha hallado un problema escéptico y pretende solucionarlo.

Para McDowell, la paradoja que presenta Wittgenstein en el párrafo en mención se refiere a los problemas insolubles que aparecen cuando se cree en lo que llama la ‘mitología familiar’ con respecto a los conceptos de significado y entendimiento, la cual los presenta como cuestiones de solo interpretación. Es decir, con tal paradoja, Wittgenstein lo que ataca es la creencia de que el fundamento del significado de las reglas se encuentra en hallar su interpretación correcta: “que llegue a darle significado a una expresión (“mi entendimiento de la regla”) se debe a que arribo a una interpretación; pero esta debe ser una interpretación que no sea susceptible de conducir al pensamiento por la línea escéptica del razonamiento” (p. 230); línea según la cual toda interpretación es susceptible a su vez de ser interpretada, lo cual, como dice el mismo Wittgenstein, dejaría a toda interpretación pendiendo en el aire (2008, §198); por tanto, de acuerdo con McDowell, esta línea de razonamiento requeriría de una interpretación que no pudiera ser a su vez interpretada, lo que conduciría a la imagen de “seguir una regla como la operación de una máquina super-rígida y a pesar de todo (o talvez debería decir “por lo tanto”), etérea” (p. 230).

En efecto, Wittgenstein analiza la idea de que seguir una regla sea interpretarla; parte de considerar que “solamente debe llamarse <<interpretación>> a esto: sustituir una expresión de la regla por otra” (§201) con el propósito de explicarla, de hacerla más clara, lo que implica que toda interpretación corre el riesgo de caer en una espiral sin fin, como ya lo había previsto en el problema de las definiciones ostensivas cuando se cree que para que estas sean entendidas, se deben explicar las palabras que se usan: “¡Explicarlas, pues, por medio de otras palabras! ¿Y qué pasa con la última explicación

en esta cadena? (No digas: <<No hay una última explicación>>. Eso es justamente como si quisieras decir: <<No hay una última casa en esta calle; siempre se puede edificar una más>>”) (§29), siempre se puede elaborar una explicación más, una interpretación más que dilataría la cadena de razones.

Por tanto, seguir una regla no puede ser interpretarla y luego aplicar esa nueva expresión a la acción, pues esa interpretación requeriría a su vez de ser explicada, y como no hay una última interpretación, se caería en una espiral de interpretaciones sin llegar a la acción, o cada quien llegaría a una interpretación final propia, sin más razón que sus propias creencias; pero “creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla” (§202) lo que conduciría, entonces, a que “todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla” (§201), y la regla dejaría de ser tal, pues desaparecería su característica fundamental, es decir, la diferencia entre aplicarla correctamente o contravenirla, y, con ella, la diferencia entre el sentido y el sinsentido: “Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo” (§201) y por tanto no habría reglas ni sentido.

Lo que plantea Wittgenstein, entonces, en los párrafos referentes al seguir reglas, según McDowell, no es un problema escéptico con una solución escéptica, como planteó Kripke, ni con una solución disposicionalista y comunitaria, como piensa Wright, sino el de buscar un camino hacia una descripción del significado que no choque con los obstáculos de “Escila y Caribdis”: el primero es el dilema de tener que “elegir entre la paradoja de que el significado no es sustantivo, por un lado, y la fantástica mitología de la máquina super-rígida, por el otro” (p. 242); y el segundo, el de Wright, es el de “la representación de un nivel básico en el que no hay normas, el cual, si se acepta, sugiero, no se puede evitar que el significado caiga en una mera ilusión” (p. 242).

Los análisis de Wittgenstein se dirigen, entonces, a mostrar las sin salidas a que conduce elegir uno de los dos lados, Escila o Caribdis, como descripción del seguir reglas y, con esta, de usar el lenguaje significativamente; despejado de esa manera el camino, McDowell considera que lo que Wittgenstein halla es la *práctica* de seguir reglas y usar el lenguaje de acuerdo con ellas; dicha práctica se adquiere no por explicaciones que interpreten significados, sino por entrenamiento, con el cual los individuos son iniciados en las costumbres de la comunidad, de acuerdo a las observaciones de Wittgenstein en

los párrafos 199 y 206, en los que señala que seguir reglas es una institución, una costumbre en la que los miembros de una comunidad son adiestrados. Esto conduce a McDowell a concluir que la comunidad, considerada no como encuentros de individuos cada uno con sus significados privados, sino como “comunidad lingüística unida” (p. 253) en la que están ligados unos a otros, es la que garantiza que las reglas se sigan de la misma manera por diferentes individuos y en diferentes momentos: “el dominio compartido del lenguaje nos equipa para conocer los significados de unos y otros sin necesidad de llegar a ese conocimiento por medio de la interpretación” (p. 253).

Pero el trabajo de investigación de Wittgenstein no se limita a los párrafos que clásicamente se consideran referidos a las reglas, sino que abarca, según observa McGinn, una más amplia investigación gramatical, de la cual el seguir reglas es uno de sus temas, investigación dirigida a describir los usos del lenguaje antes que a exponer una teoría de las reglas. En efecto, McGinn considera que

necesitamos leer las observaciones acerca de seguir reglas, como una investigación gramatical acerca de cómo funcionan nuestros conceptos de significado y entendimiento, y evitar presentar sus comentarios en la forma de una afirmación acerca de lo que debe ser el caso, o en la forma de tesis acerca de en qué consiste la esencia del significado o la comprensión de una regla (p. 96).

Y para tal efecto, McGinn da el ejemplo del análisis de Wittgenstein de la creencia en que el significado de la palabra ‘cubo’ es una representación que se tiene en la mente y que coincide con el objeto que se encuentra fuera de ella, y señala que tal investigación gramatical se dirige más bien a analizar con detalle “nuestra tendencia a creer que lo que llega a nuestra mente cuando escucho y entiendo la palabra ‘cubo’ fuerza en mí la aplicación de la palabra” (p. 99).

4.1.2 Seguir reglas en el segundo Wittgenstein

En efecto, en los párrafos del 139 al 184 de las *Investigaciones Filosóficas*, anteriores a los que comienza su análisis de seguir reglas, Wittgenstein discute y critica la creencia –dominante en la Modernidad- de que el significado está en la mente, creencia según la cual aquel es un contenido o un proceso mental sustantivos, o que es una especie de vivencia o conjunto de ellas; sin embargo, como se acaba de señalar, él no entra a disputar con otros autores cuál es el sentido correcto que hay que darle a palabras como ‘mente’ o ‘vivencia’ sino que procura describirlos en relación con la constitución del

significado, pues como bien señala Pleasants (1999), la cuestión de seguir reglas ya había sido planteada con anterioridad por Kant: “El concepto de regla y de la actividad de seguir reglas es una característica fundamental de la ‘Revolución Copernicana’ de Kant, la cual cambió el significado de ‘autonomía’ en la teoría social y política” (p. 54); y esta característica, continúa explicando este autor, consiste en que “aunque los principios morales conllevan la obligatoriedad y la universalidad de la ley, ellos también son *reglas*, que son implementadas autónomamente y no están sujetas a causas naturales, como las leyes empíricas” (p. 54). Como se expuso en el primer capítulo, Kant concibió el entendimiento precisamente así, es decir, como una facultad mental que sigue reglas, las cuales son una característica suya que posee a priori: “Si definimos el entendimiento en general como la facultad de las reglas, entonces el Juicio consiste en la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada” (Kant, A 132/B 171); estas supuestas reglas que posee el entendimiento permiten formar juicios de conocimiento y juicios morales, los cuales se aplican a los dos ‘reinos’ de la realidad, el interior y el exterior, como manifiesta en su famosa expresión: “Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*” (Ak. V, 162). Sin embargo, como ya se dijo, Wittgenstein no va a buscar el fundamento de las reglas en un ámbito trascendental sino en el lenguaje, concebido en su segunda época como una práctica humana.

En *Investigaciones Filosóficas* (2008), Wittgenstein comienza a plantear este problema con el ejemplo del cubo: “Cuando alguien me dice, por ejemplo, la palabra <<cubo>>, entonces sé lo que significa. ¿Pero puedo tener en la mente el uso completo de la palabra, cuando la comprendo así?” (§139); Wittgenstein cuestiona que sea posible que con la sola imagen mental de la palabra se sepan ya de antemano todas las posibles aplicaciones o usos de ella, lo cual, obviamente, no sucede, pues esto implicaría que la sola imagen mental de la palabra ‘forzaría’ a los individuos a que la usaran solo en determinados casos, aquellos que estén implicados por esa imagen (§140); y Wittgenstein, además, pregunta: “por otro lado, ¿no está determinado el significado de la palabra también por el uso?”, es decir, se sabe el significado de la palabra cuando se la sabe usar en la práctica en determinados casos y no en otros, y por eso redondea su

idea señalando que “La figura del cubo nos *insinuó* ciertamente un determinado empleo, pero yo también podía emplearla de manera diferente” (§141).

Como se ve, Wittgenstein no rechaza la idea de que haya imágenes mentales de los significados de las palabras, pero señala que es el uso de la palabra el que determina su significado, lo cual lo conduce a preguntar: “¿Pueden entonces colisionar imagen y aplicación? Bueno, pueden colisionar en la medida en que se espera que la imagen tenga un uso distinto; porque los hombres hacen en general de esta imagen, *esta aplicación*. Quiero decir: Hay aquí un caso *normal* y casos anormales” (§141) y “Solo en los casos normales nos está claramente prescrito el uso de las palabras; sabemos, no tenemos duda, qué hemos de decir en este o aquel caso” (§142), es decir, hay casos en los que es claro cómo se siguen las reglas, y hay casos en los que estas quedan indeterminadas o dejan espacio a las dudas o al cambio, y tales casos no se reconocen de manera a priori, sino cuando se usa la regla en cuestión.

Pero este último énfasis en la aplicación de la palabra no demuestra que la imagen mental no sea el criterio último del significado, y que ella no ‘fuerce’ o determine en última instancia la manera en que debe realizarse esa aplicación; la aplicación puede ser interpretada como un proceso secundario del uso de un significado que se encuentra instituido de manera previa por la mente, por lo que el uso no sería constitutivo del significado; pero en los párrafos siguientes, Wittgenstein aclara cuál es la dirección de esa relación, analizando en qué consiste aplicar una palabra a través del ejemplo de un juego de lenguaje en el que “Por orden de A, B debe poner por escrito series de signos mediante una determinada ley de formación” (§143) pues, si saber el significado de una palabra consiste en saber aplicarla, entonces, “¿... en qué consiste este saber?” (§148). En §151 Wittgenstein intenta describir este saber como una actividad mental en la que el individuo piensa en fórmulas, en cálculos, en diversos números, o como experiencias vivenciales, pero concluye: “Tratamos, pues, de abarcar el proceso mental de la comprensión que parece ocultarse tras esos fenómenos concomitantes que nos llaman la atención y por ello son más visibles. Pero no da resultado. O dicho más correctamente: no alcanza a ser un intento real” (§153), y no lo es porque, como dice más adelante, los procesos internos, los de la mente, necesitan para ser significativos de criterios externos; el uso de las palabras no depende de presuntos significados constituidos por la actividad

mental, los cuales son inaccesibles a cualquier intento de descripción con un lenguaje público, como en el caso del escarabajo en la caja, sino que es en el contexto en el que el individuo realiza la actividad de aplicar la ley de cálculo en donde se encuentran dichos criterios: “Quise, pues, decir: Cuando él supo repentinamente seguir, cuando entendió el sistema, quizá tuviera una determinada vivencia ... pero para nosotros lo que lo justifica al decir en tal caso que entiende, que sabe seguir, son las *circunstancias* bajo las que tuvo una vivencia de tal índole” (§155).

Wittgenstein continúa analizando si saber seguir una orden o una ley de cálculo consiste en una vivencia que tenga el individuo y que le indique que sabe tal cosa, y encuentra que las vivencias son sentimientos o reacciones que acompañan al hecho de seguir una orden o una fórmula, pero no constituyen a dicha orden o fórmula; Wittgenstein estudia esta situación en el caso de *saber leer*, y halla que existe la tendencia a darle un papel primordial a lo que se siente y a imaginar que esas sensaciones forman como un mecanismo oculto, que sería el origen del significado: “Nos imaginamos que por medio de un sentimiento percibimos casi un mecanismo de conexión entre la figura de la palabra y el sonido que pronunciamos” (§170), y eso conduce a dejarse guiar por la creencia de que hay en efecto un “influjo etéreo, intangible” (§175) producido por las vivencias sobre la conducta. Y, como en el caso de señalar la forma, que trata en el párrafo 36, igualmente ocurre en el de seguir las reglas o las instrucciones de la lectura: “Y hacemos aquí lo que hacemos en miles de casos similares: Puesto que no podemos indicar *una* acción corporal que llamemos señalar la forma (en contraposición, por ejemplo, al color), decimos que corresponde a estas palabras una actividad *espiritual*. Donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un *espíritu*”; de igual manera, como no es posible señalar una acción concreta que se corresponda con el seguir correctamente las reglas de lectura y no de manera fingida o mecánica o engañosa (§§ 156-160), entonces se presume que son las vivencias las que están guiando el proceso correcto de leer, las cuales permitirían discriminar una lectura fingida de otra mecánica y otra correcta: “Es como si primeramente todos estos procesos más o menos inesenciales estuvieran revestidos de una atmósfera particular que se disipa cuando miro de cerca” (§ 173). Una cosa es que haya sensaciones que acompañan al uso significativo de las palabras o de las reglas, y otra muy distinta es creer que esas

sensaciones son ellas mismas reglas que gobiernan dicho uso del lenguaje. Al respecto, Wittgenstein (2003) advierte que “Existe el peligro de querer discernir el significado de la expresión por medio de la observación y el estado de ánimo con el que se usa, en vez de pensar siempre en la práctica” (§ 601). Así, según lo considera Wittgenstein (2008), a afirmaciones como ‘ahora sé contar’ o ‘ahora sé leer’ o ‘ahora sé sumar’ sería “enteramente descaminado” llamarlas “<<una descripción de un estado mental>>” (§ 180) pues es claro que cuando un individuo las usa no es para referirse a algo que quiera llamar como sus *vivencias esenciales interiores* de contar o leer o sumar -a menos que sea un filósofo de determinado tipo, pero este no las está usando en su sentido habitual- sino a acciones, a prácticas que realiza bajo ciertas circunstancias (§ 179-180), es decir, siguiendo reglas públicas que definen qué es contar, leer o sumar. Por eso, Kripke, sopesando el papel que juega el estudio de las vivencias en las *Investigaciones*, señala con acierto que “gran parte de su argumentación consiste en hacer consideraciones introspectivas detalladas. La consideración cuidadosa de nuestras vidas interiores, arguye [Wittgenstein], mostrará que no hay ninguna experiencia interna especial de <<querer decir>> del tipo supuesto por su oponente [por el defensor de los qualia]” (p. 58).

Sin embargo, es posible interpretar que esa vivencia podría ser interna al individuo, que es una experiencia esencial solo accesible a él, y que constituiría el significado, como en el ejemplo de la vivencia de *ser influenciado*: “el sentimiento de que lo esencial en ella [en la vivencia] es una ‘vivencia del influjo’” (§176); es decir, una especie de qualia que le permitiría al individuo saber que está siguiendo una regla; pero la frase ‘vivencia del influjo’ o la de ‘vivencia de seguir una orden’ es muy parecida a la fregeana de ‘la estrella más alejada del universo’, cuyo sentido está en las solas palabras, pero desconectadas de cualquier juego de lenguaje que les fije su referencia; por eso, Wittgenstein duda de esta solución y en el mismo párrafo señala que “no quisiera llamar <<vivencia del influjo>> a ningún fenómeno... Quisiera decir que he vivido el ‘*porque*’; y, sin embargo, no quiero llamar a ningún fenómeno <<vivencia del porque>>” (§176).

Desde este punto de vista, en el caso del que ‘sabe’ las reglas, pareciera que, por ejemplo, quien quiere jugar al ajedrez ya debe tener las reglas de este juego ‘contenidas’ de alguna manera en su mente, en su intención (“¿están contenidas todas las reglas en

mi acto de intención?": §197); pareciera, entonces, que la clave para comprender el significado de una regla y su seguimiento estuviera en investigar de manera profunda en el interior de la mente, en lo que ocurre en ella, para encontrar el componente primario y básico que permitiría dicha comprensión, la vivencia o qualia que está en la raíz de seguir una regla, pues saber seguir una regla, desde este enfoque mentalista, debe ser un 'saber' que está ahí, en algún sentido, en el interior de la mente.

Si las cosas fueran así, esto significaría que de este acto de intención se sigue normalmente este tipo de juego o, en otras palabras, debe haber una conexión 'super-rígida' entre el acto de intención y lo intentado, pero -Wittgenstein pregunta- "qué clase de conexión" es esa?, pues esto significaría, en suma, que es en el acto de intención en donde habría que buscar el significado de la regla y de su seguimiento, independientemente de si en el mundo exterior las condiciones permiten o no llevar a cabo ese seguimiento. Pero este planteamiento conduce a los conocidos problemas del solipsismo, en el cual no es posible saber lo que los otros tienen en la mente y por tanto no sería posible llegar a un entendimiento con ellos; al respecto, Wittgenstein señala que "Lo esencial de la vivencia privada no es realmente que cada uno de nosotros posee su propio ejemplar, sino que ninguno sabe si el otro tiene también esto o algo distinto" (§ 272), y más adelante lo ilustra con su famosa imagen del escarabajo:

Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos <<escarabajo>>. Nadie puede mirar en la caja del otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo solo por la vista de su escarabajo. -Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. - ¿Pero y si ahora la palabra <<escarabajo>> de estas personas tuviese un uso? -Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como algo: pues la caja podría incluso estar vacía (§ 293).

Según esta imagen, cada uno podría tener en su mente una regla distinta, la cual, por no poder ser puesta en un lenguaje común para que los demás la 'capten', no pertenecería a ningún juego de lenguaje; y más adelante plantea la pregunta orientando la respuesta hacia las acciones: "¿Dónde se efectúa la conexión entre el sentido de las palabras <<¡Juguemos una partida de ajedrez!>> y todas las reglas del juego?" y, retomando su enfoque pragmático, dice: "-Bueno, en el catálogo de reglas del juego, en la instrucción ajedrecística, en la práctica cotidiana del juego". Después de estas críticas a las concepciones del significado como proceso mental y como vivencia, Wittgenstein pasa a

estudiar la posibilidad de que la regla sea una forma rígida, metafísica o lógica, una especie de algoritmo con el cual se pueden prever todas las aplicaciones a casos nuevos, aún desconocidos, como en el ejemplo del cubo (§139); esta forma le daría un significado exacto a la regla: “¿Cómo se decide el paso correcto en un punto determinado? -<<El paso correcto es el que concuerda con la orden -tal como fue *significada*>>” (§186): es decir, el ‘paso correcto’ o la aplicación correcta de la regla a casos nuevos está dado por el significado de la regla, y, en esta concepción rígida, el significado ya tiene de manera implícita todas sus posibles aplicaciones: “Tu idea era que este significar la orden ya ha dado a su modo todos esos pasos... Estabas, pues, inclinado a expresiones como: <<Los pasos ya han sido *realmente* dados; incluso antes de que los diese por escrito, oralmente o en el pensamiento>>. Y parecía como si estuviesen de una manera *singular* predeterminados, anticipados...” (§188). Esta concepción rígida del significado es una forma de reificarlo, es decir, no solo de convertirlo en una figura o ‘representación’ exacta, sino en considerarlo como un objeto metafísico que lleva ya en sí todas sus posibilidades de uso, como lo había creído él mismo en el *Tractatus* con respecto a los objetos que forman los hechos elementales y estos a su vez la totalidad de la realidad: “Si conozco el objeto, conozco también todas las posibilidades de su ocurrencia en estados de cosas” (§2.0123); por tanto, al conocer la estructura interna, lógica, del significado y del mundo al que refleja, se podrían prever todos sus estados posibles, por lo que, al captar el significado de una regla, se podría ‘captar de golpe’ (*Investigaciones Filosóficas*, §191) todas sus aplicaciones, como si se tratara de un “hecho superlativo” que es posible reflejar por medio de una “super-expresión” (§192) que vaya más allá de las condiciones contingentes de la realidad a que se refiere, es decir, una expresión metafísica.

Para ilustrar esta concepción y mostrar sus debilidades, Wittgenstein utiliza la metáfora de la máquina lógica, rígida, con movimientos precisos y calculables y, por tanto, previsibles de antemano, pero que oculta el hecho de que la rigidez de las máquinas en la realidad tiene un límite y estas se pueden torcer o fundir, o sus piezas pueden desencajarse, o simplemente se pueden usar o mover de modo distinto al previsto en el diseño (§193-194); es decir, el significado de una regla no tiene algo así como una ‘estructura lógica interna’ que determine con precisión cómo debe seguirse, y que evite que sea mal usada o mal aplicada, pues, si así fuera, bastaría, como en el *Tractatus*, una

clarificación puramente conceptual para establecer el significado correcto de la regla y así poder seguirla sin equivocaciones.

Descartadas estas alternativas, Wittgenstein retoma los planteamientos que hizo en párrafos anteriores, donde afirmó que el significado está dado en la práctica, en el uso que se haga del lenguaje, en las circunstancias que rodean su empleo; con respecto a la comprensión de un cálculo, señala: “Si algo ha de haber ‘detrás de pronunciar la fórmula’ son *ciertas circunstancias* que me justifican al decir que podría continuar -cuando se me ocurre la fórmula” (§154); y más adelante insiste en que “para nosotros lo que lo justifica al decir en tal caso que entiende, que sabe seguir, son las *circunstancias* bajo las que tuvo una vivencia de tal índole” (§155) y no las vivencias en sí; el significado de tales acciones se encuentra no en las vivencias, sino en la conducta, en las mismas acciones que realiza el individuo, como dice a propósito del alumno que aprende a leer: “El cambio, cuando el alumno empezó a leer, fue un cambio de su *conducta*; y no tiene aquí ningún sentido hablar de ‘una primera palabra en el nuevo estado’” (§157) como si se tratara de una primera experiencia o de una primera vivencia: de lo que se trata es de una nueva conducta. Y las circunstancias que rodean el uso de las palabras y la conducta de los individuos configuran lo que en determinado momento llama “las circunstancias completas que forman el escenario de nuestro juego de lenguaje” en las que se aprende “a usar las expresiones <<ahora sé seguir>>, <<ahora puedo continuar>>, etc.” (§179), y ese escenario formado por las circunstancias del uso y la acción es un escenario gobernado por reglas.

Así, la concepción del lenguaje como acción y la de la prioridad de la acción, vistas en el primer capítulo, son retomadas por Wittgenstein en *Investigaciones* (2008) para describir la relación de las reglas y su seguimiento con las acciones; al respecto, dice que “hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos <<seguir la regla>> y en lo que llamamos <<contravenirla>>” (§ 201); la regla no es algo previo a la acción sino que se manifiesta en la acción misma; en otras palabras, una acción es un comportamiento regulado que se efectúa siguiendo una regla que le da significado, lo que implica que la regla se realiza en el mismo momento en que se ejecuta la acción, y no es algo que esté de algún modo y en ‘algún lugar’ previo a ella: “Por tanto, ‘seguir la regla’ es una práctica” (§ 202) que se

aprende, en la cual se es entrenado: “Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera” (§ 206).

La regla no es, pues, un acontecimiento interno a cada individuo, ni un hecho metafísico ‘superlativo’ como pareciera indicarlo el famoso dictum kantiano, ni una interpretación, sino una práctica humana, y esto conlleva importantes implicaciones; en primer lugar, que sea una práctica significa que es producto de la concordancia de los seres humanos en sus acciones y en sus lenguajes: “los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de formas de vida” (§241); esa concordancia no es cuestión de coincidir en las mismas creencias subjetivas, sino del hecho de que se concuerda en las reglas, de que se siguen juntamente con los demás las mismas reglas¹⁶: “La palabra <<concordancia>> y la palabra <<regla>> están *emparentadas* la una con la otra; son primas. Si le enseño a alguien el uso de la una, le enseño con ello también el uso de la otra” (§ 224); esto significa que la concordancia, en este caso, es cuestión de que se realizan las mismas prácticas de la misma manera, es decir, siguiendo las mismas reglas; y, puesto que los lenguajes y la vida humana son actividades guiadas por reglas, concordar en las mismas prácticas significa hacerlo también en los mismos lenguajes y las mismas formas de vida (§ 241).

En segundo lugar, que las reglas sean una práctica significa también que son contingentes porque, si se presentan hechos que las hagan ya innecesarias, que les quiten su sentido, ellas dejan de tener validez, pues dejan, precisamente, de ser practicadas; es cierto que pueden permanecer ‘intocadas’ o incuestionadas durante mucho tiempo en una forma de vida, y pueden ser seguidas ‘ciegamente’ (§ 219), debido a que “No se siente que siempre se haya de estar a la espera de la seña (la insinuación) de la regla. Al contrario. No sentimos curiosidad por saber lo que vaya a decirnos ahora, sino que siempre nos dice lo mismo y hacemos lo que nos dice” (§223); pero si se presentan nuevos hechos, nuevas situaciones para las cuales la regla que se seguía ya no funciona, surge o puede surgir la pregunta, la ‘curiosidad’, de saber por qué sucede eso, y puede ponerse en evidencia la inadecuación de la regla que se practicaba, su inutilidad para regular las acciones en la nueva situación. Y, en tercer lugar, otra

¹⁶ No hay que perder de vista que para Wittgenstein seguir la regla es una práctica y no una opinión, interpretación o estado subjetivo; por esto, se pueden seguir reglas sin ser consciente de ellas, como en el caso de las reglas de la gramática, de las cuales, aunque no se sea consciente de ellas, se siguen.

característica importante de las reglas como prácticas es que pueden llegar a ser disputables: así como puede haber concordancia en las reglas, también se puede discordar acerca de ellas, o, en otras palabras, es propio de las reglas que se puedan seguir y también que se puedan contravenir; las contravenciones a las reglas pueden ser debidas a errores, pero también pueden llegar a deberse a que las reglas no tienen límites fijos, rígidamente determinados, y en ese espacio de indeterminación las reglas pueden prestarse para usos distintos, como muestra su discusión posterior al planteamiento de que no existe algo común que se pueda llamar *El Lenguaje*, sino múltiples lenguajes que comparten parecidos pero también diferencias (§§ 65, 66, 67); Wittgenstein lo ejemplifica con el uso de varias palabras como *número*, *juego*, *hoja*, respecto a lo cual dice “*puedo darle límites rígidos al concepto de ‘número’ así, esto es, usando la palabra <<número>> como designación de un concepto rígidamente delimitado, pero también puedo usarla de modo que la expresión no esté cerrada por un límite*” (§68) y lo mismo ocurre con el concepto de juego, que no tiene una definición claramente delimitada (“¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya?” pregunta en el mismo párrafo) lo cual, sin embargo, no lo hace inutilizable, irregular, como indica al responder una posible objeción: “<<Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el ‘juego’ que jugamos con ella>> -No está en absoluto delimitado por reglas; pero tampoco hay ninguna regla para, por ejemplo, cuán alto se puede lanzar la pelota de tenis, o cuán fuerte, y no obstante el tenis es un juego y tiene reglas también” señala Wittgenstein al final del párrafo en cuestión. Por tanto, las reglas no ‘tapan todos los huecos’ (§ 84) y pueden usarse para ver las cosas de manera distinta a como la ven los demás, como en el ejemplo de la definición de hoja: “quien ve la hoja de determinada manera la emplea entonces así y asá o conforme a estas y aquellas reglas. Hay naturalmente un ver *así y de otro modo*; y hay también casos en los que quien ve una muestra [de hoja] así, la emplea en general de esta *manera*, y quien la ve de otro modo, la empleará de otra manera” (§74); y cuando esas diferencias en el modo de ver se refieren a lo que afecta a la comunidad como tal, es decir, como ya se dejó indicado, a los criterios sobre lo justo, lo valioso, los bienes comunes, etc., las diferencias se convierten en disputas políticas por los significado que afectan a lo común.

Por un lado, el significado de una acción lingüística está justificado –aunque no esté necesariamente fundamentado al modo filosófico- por las condiciones de aseverabilidad que hay en la comunidad para darle validez a una aserción; como señaló Kripke, “la comunidad debe ser capaz de juzgar si un individuo está verdaderamente siguiendo una determinada regla en aplicaciones particulares; es decir, si sus respuestas concuerdan con las de la comunidad” (p. 120); tales condiciones de aseverabilidad no significan que “la respuesta que todo el mundo da a un problema de adición es, por definición, la correcta” (p. 122) -y, en general, al problema de la validez del significado de cualquier afirmación-, pues no se trata de una especie de acuerdo de las mayorías, sino de concordancia en las mismas prácticas, puesto que “si todo el mundo concuerda en una cierta respuesta, entonces, nadie se sentirá justificado para llamarla errónea”, concluye Kripke.

Por otro lado, como señala Medina (2002), lo que significa ese concordar es que todos hacen las cosas de la misma manera: “Este acuerdo en la forma de hacer las cosas, este ‘consenso de acción’, es pre-requisito para seguir la regla: solo contra el trasfondo de estos acuerdos nuestras normas pueden ser consideradas como reguladoras de la conducta, y nuestras acciones como cumpliendo con normas” (p. 150); Medina se basa en parte de la lección XIX de *Lectures on the Foundations of Mathematics* (1989) en la que Wittgenstein discute si un individuo sabe que aprendió a seguir la regla correcta, y señala que “*todos hacemos el MISMO uso de ella*. Conocer su significado es usarla de la misma manera como otra gente lo hace” (p. 183). El juicio de la comunidad no es entonces un consenso de opiniones, sino de acciones: “No es *opinión* en absoluto; no es una cuestión de *opinión*. [el significado de las reglas] está determinado por un consenso en la *acción*: un consenso en hacer las mismas cosas, en reaccionar de la misma manera” (p. 183-184). Este carácter práctico de la regla lo señala Wittgenstein en las *Investigaciones* cuando expresa que “... ‘seguir la regla’ es una práctica. Y *creer* seguir la regla no es seguir la regla” (§202), por lo que, al momento de actuar, un individuo no ‘parte de supuestos’ que se encontrarían primero en su mente y en los que necesitaría basarse para ‘interpretar’ la regla y luego poder actuar, sino que, simplemente, actúa. Por tanto, lo que conecta el uso actual de la regla con sus usos anteriores y permite aplicarla en el mismo sentido, es, por un lado, las prácticas constantes en las que

concuerdan los integrantes de un grupo social, es decir, la concordancia que hay en un grupo al realizar siempre la mismas o parecidas acciones para los mismos o parecidos propósitos, siguiendo las mismas reglas; y por otro lado, el hecho de que esas prácticas han sido aceptadas, aprobadas y reconocidas hasta el momento por la comunidad en cuanto que se ha tenido éxito con ellas en los propósitos para los que se las emplea.

Esto quiere decir que el uso de las reglas y el significado estable del lenguaje tienen su propia racionalidad, una racionalidad práctica que consiste no en ‘interpretar’ o ‘explicar’ la regla para seguirla, sino en *seguirla* de la manera habitual; más bien, se debe a la inclinación teórica de la filosofía tradicional, la tendencia a buscar entre las interpretaciones que dan las escuelas filosóficas el fundamento del significado, y esta búsqueda a su vez se basa en creer que si la regla no está ‘fundamentada’ racionalmente y de manera universal, entonces “una regla no podría determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla” (§ 201). Pero son el uso constante y su reconocimiento y aceptación de determinadas prácticas -aquellas que se usan precisamente como reglas de las demás-, lo que hace que las reglas sean estables, tanto, que se sigue “la regla ciegamente” (2008, § 219), sin pararse a pensar en su fundamentación racional.

Es cierto que la regla, al ser aplicada en el futuro o a casos nuevos, ‘sobrepasa’, como dice Misak (2016), la evidencia de los casos conocidos y pareciera aplicarse de manera arbitraria, es decir, sin una fundamentación o justificación racional: “Una regla siempre sobrepasa cualquier conjunto finito de acciones, y así parece que nunca estamos en posición de ser capaces de juzgar si alguien está siguiendo la regla que pensamos que él está siguiendo” (p. 258); además, es posible pensar que puede presentarse un hecho en el futuro o un caso nuevo al cual le sea inaplicable la regla, o que la desmienta o haga fracasar, como en el caso del pavo inductivo russelliano, pero, como se vio, no es necesario que la regla tenga ya “de manera determinada todos sus usos futuros” pues el uso constante y el reconocimiento de la regla por la comunidad le dan al hablante la seguridad práctica que necesita para aplicarla en sus actuaciones cotidianas.

En conclusión, lo que garantiza que la regla se está usando en el mismo sentido que se usó en casos pasados y en igual sentido en que es usada por otros miembros de la comunidad, no es algún estado mental ‘privado’ ni una especie de ‘hecho superlativo’ ni

tampoco una 'razón universal' o una estructura lingüística que trascienda todos los lenguajes particulares; de acuerdo con lo visto, el sentido de regla en la noción de *seguir una regla* es el que se refiere a aquellas acciones que se usan como condición del significado de otras acciones; por esto, Wittgenstein les atribuye un papel *lógico* en cuanto que se usan como reglas para indicar cómo se deben realizar las demás acciones o cómo se deben emplear las palabras significativamente. Como se vio en el capítulo anterior, a estas acciones que adquieren con el uso tal estatus lógico se les admite por esta razón como certezas indudables, legítimas, que no necesitan justificación; más bien, se usan como reglas que justifican a las demás certezas, acciones o proposiciones; y tales certezas pueden hacerse explícitas en las proposiciones gramaticales, en cuanto que forman el conjunto de reglas que indican el uso del lenguaje en una forma de vida; esto quiere decir que tales reglas están implícitas en las prácticas y pueden no ser expresadas verbalmente.

Es de recordar que tales acciones gramaticales se forman en el interior mismo de una forma de vida cuando algunas acciones empíricas comunes se llevan cabo de manera estable, se reconocen por todos como naturales y en algún momento se las comienza a usar como reglas de significado, convirtiéndose en parte del 'lecho rocoso' o del 'trasfondo' de las demás acciones humanas; sin embargo, en cualquier momento pueden volver a ser consideradas empíricas o dejar de usarse, e, igualmente, otras que son empíricas pueden comenzar a usarse como reglas del lenguaje. Esta dialéctica en el uso y transformación de unas acciones empíricas en gramaticales o reglas muestra la manera como en las prácticas humanas se pasa del *es* al *debe*, del hecho a la regla, es decir, muestra cómo surgen reglas a partir de acciones empíricas. Sin embargo, es importante aclarar que esta noción de deber seguir una regla no tiene primeramente un papel moral o jurídico o político, sino pragmático: define el campo de uso y significado de determinada palabra, y con base en esa definición, la palabra puede ya usarse para prescribir moral o social o políticamente lo que es correcto o incorrecto. Es decir, la regla se refiere al sentido, a que las palabras se deben usar de determinada manera y en determinados juegos de lenguaje para que tengan sentido, mientras que la norma se refiere a lo correcto moral o socialmente; pues para establecer lo que se considera como lo correcto, primero

se debe establecer el sentido de lo que se entenderá por correcto, moral o social o políticamente.

El ejemplo que presenta Moyal-Sharrock (2015) sobre los conceptos de crianza y familia entre los Inuit permite ver esto con claridad; según esta autora “el concepto <<familia>> pertenece al lenguaje, no a la naturaleza; es un concepto cultural, y un concepto cambiante” (p. 160); y junto con él, el concepto de crianza de los niños también es cultural y cambiante, como en el caso de los Inuit, entre quienes las mujeres tienen la práctica de “dar recién nacidos a sus vecinos y familiares, y de adoptar los de otros” (p. 159) pues esa práctica “les ayuda a lidiar con unas condiciones de supervivencia particularmente difíciles” (p. 160); así, los conceptos de *madre* o *crianza* que ellos tienen pueden llegar a ser incomprensibles para una mentalidad occidental tradicional en la que las reglas que se siguen dicen que es la madre la que se debe hacer cargo de la crianza de los hijos en un núcleo familiar formado con el padre. Así, el significado de lo que es la crianza, de madre, de hijo entre los Inuit se puede usar para con base en ellos prescribir qué es lo correcto y qué lo incorrecto en la comunidad; lo correcto es que la madre busque favorecer la crianza y supervivencia de los niños a los que da a luz entregando algunos de ellos a sus familiares o vecinos: no hacerlo sería juzgado por la comunidad como algo inmoral o injusto. La práctica empírica de compartir los niños a los que se da a luz para protegerlos y criarlos se convirtió en regla que define los conceptos de *hijos*, *crianza*, *madre*, *familia*, y con tales conceptos se establecen criterios para juzgar lo correcto y lo incorrecto en la crianza de los niños.

Un caso parecido se encuentra en los estudios de Bicchieri (2019) sobre el papel de la mujer en la crianza en la mentalidad tradicional; al imponerse como habitual que la mujer se haga cargo de la crianza de los hijos, se formó en este tipo de comunidades el concepto de *madre* como quien se encarga de esa función, y se terminó usando ese concepto como norma social: “Con el tiempo, la creencia de que las mujeres son buenas para la crianza puede convertirse en una regla prescriptiva: las mujeres *deben* criar a los hijos” (Bicchieri, 2019, 178); es decir, un hecho, una acción empírica se puede comenzar en determinado momento a *usar* como regla por medio de la cual se define el rol de madre, situación en que Wittgenstein hace énfasis en su segunda época, por ejemplo, en *Sobre La Certeza* (2003): “Es evidente que nuestras afirmaciones empíricas no son todas

del mismo tipo, dado que es posible aislar una proposición así y transformarla, de proposición empírica, en norma de descripción” (§167); en sociedades en que la práctica a que se refiere Bicchieri se ha vuelto hegemónica, lo ‘lógico’ es que sea la mujer la que se haga responsable de la crianza de los hijos; y esa definición da fundamento a criterios morales para prescribir lo que es ‘correcto’ o ‘incorrecto’ en el rol de la mujer como madre: una mujer que en este tipo de cultura pretenda entregar sus hijos a familiares o vecinos para que sean ellos quienes los críen, es juzgada como irresponsable o inmoral o ‘desnaturalizada’.

Sin embargo, cambios en las prácticas diarias, o la aparición de nuevos hechos o prácticas, pueden volver a convertir esa regla en una proposición empírica y ser usada ya no para indicar el sentido en que se usan otras proposiciones, sino para señalar con ella un hecho entre otros: el hecho de que la mujer junto con el hombre y tal vez otros ‘cuidadores’ familiares, se hacen cargo de la crianza de los hijos; ya no sería ‘lógico’ en este último caso atribuirle solo a la mujer la crianza de los hijos, pues la regla ha cambiado y ahora incluye también al padre y puede también usarse para referirse a otros ‘cuidadores’ en la familia, como abuelos o tíos.

El *seguir reglas*, entonces, no es producto de la intencionalidad reflexiva de un individuo o un grupo de ellos, sino que es el presupuesto a partir del cual los individuos pueden interactuar y darles forma a sus intencionalidades; estas reglas que, como se verá más adelante, forman el trasfondo de las intencionalidades individuales, son la condición de sentido que permite hablar ya más específicamente de reglas en el sentido de normas morales, sociales, jurídicas o políticas.

De los anteriores análisis del seguimiento de reglas y del significado se pueden sacar algunas conclusiones respecto a la normatividad; en primer lugar, ellos permiten descartar como fundamento de las normas cualquier dimensión metafísica que se quiera postular para tal efecto, al igual que hechos o procesos mentales que se crea que constituyen al significado de norma, y lo mismo sucede con la idea de intenciones interpretadas como vivencias o experiencias subjetivas.

En efecto, como ya se vio, Wittgenstein mostró que el significado no se encuentra en la palabra misma como una especie de cualidad o reflejo de algo que, en este caso, sea ‘el significado’ de norma, como si se tratara de alguna ‘esencia’ metafísica que pudiera ser

captada por un individuo para aplicarla luego en determinado momento a un hecho o evento de la realidad; si esto último fuera correcto, ello implicaría que entre la norma y su captación por parte de alguien debe mediar algo que le permita al individuo hacerlo: otra regla, o alguna experiencia ‘mental’ o vivencial.

Lo mismo se concluye de la idea de una dimensión metafísica en que se encontraría el prototipo universal de las normas, como si se tratara de un modelo o una forma ‘super-rígida’ que condiciona a las normas que se usan en el mundo práctico, pues esta es una imagen determinista que elimina toda diferencia entre lo correcto y lo incorrecto, ya que todas las acciones que sigan esa norma serían siempre correctas, y las acciones que no la siguieran no serían incorrectas sino carentes de sentido; esta imagen no permitiría explicar acciones políticas que se salen de la norma, o que cambian las normas o las eliminan reemplazándolas por otras, pues todas estas serían vistas como acciones carentes de sentido, causantes de caos y desorden y, por tanto, su realización no debería suceder; pero es evidente que este tipo de acciones son parte de las prácticas políticas usuales, y por tanto también deben entenderse desde las prácticas y reglas que se siguen en una comunidad.

Tras estas imágenes metafísicas o mentalistas hay un malentendido fundamental, que consiste en creer que el significado de ‘norma’ y su comprensión son independientes del lenguaje y que este solo ‘transmite’ su idea; al contrario, como ya se mostró, es el uso del lenguaje el que establece el significado y así, en diversos casos de uso, los límites del significado de ‘norma’, por lo que, como señaló Von Wright (1970), no hay algo que sea ‘lo común’ a todas ellas y no es posible elaborar una “Teoría General de las Normas” (p. 21).

Igualmente, como mostró Wittgenstein en sus detallados análisis de las experiencias mentales que acompañan al significado de una palabra, aunque puede haber vivencias o intenciones particulares que se pueden encontrar en el uso y aplicación de la palabra ‘norma’, estas son connotaciones que acompañan accidentalmente a la palabra, pero no son su condición de sentido, pues si así lo fuera, se querría decir que hay una experiencia privada del significado de la palabra ‘norma’ cuyo sentido estaría entonces en la ‘vivencia’ que de ella tuviera cada individuo en su interior; pero, como se mostró con el ejemplo del escarabajo en la caja mental, al final sería imposible establecer cuál sería esa vivencia,

pues de todos modos se requiere del lenguaje común para darle significado a lo que se quiere decir: sin el lenguaje, tal vivencia sería carente de significado.

Por tanto, el fundamento de la normatividad hay que buscarlo en las prácticas que se usan como condiciones o criterios de sentido para las demás es decir, en las reglas que se siguen; estas reglas actúan como los criterios de sentido de las prácticas de elaborar normas; el *seguir reglas* es, por tanto, previo a la elaboración de normas, pues aquellas establecen las condiciones de sentido de estas últimas; y no hay que perder de vista que, pragmáticamente, el sentido no es solo cuestión de las palabras sino que también involucra a las acciones; no basta, por tanto, enunciar las normas, sino que estas deben tener sentido para quienes son sujetos de ellas, es decir, deben estar arraigadas en las prácticas y creencias de fondo que se admiten sin dudar y se usan como condición de sentido de las demás; unas normas que solo están en el papel (García Villegas, 2009) pueden tener un sentido solo en el plano verbal, sin estar arraigadas en las prácticas cotidianas, y quedan ‘girando en el vacío’, careciendo en la práctica de sentido.

Además, en el pensamiento de Wittgenstein el lenguaje tiene un carácter normativo debido a que la exigencia de significado -de que las acciones humanas y las formas de vida tengan sentido- está estrechamente vinculada a la idea de que el sentido produce orden, regularidad en una comunidad, orden que permite la comprensión, como plantea Wittgenstein en el parágrafo 207 de las *Investigaciones Filosóficas*; en este parágrafo Wittgenstein se plantea la posibilidad de que al encontrarse con una tribu desconocida, un extranjero no pudiera ver la conexión regular entre las palabras que sus miembros pronuncian y las acciones que realizan, pero ve que si se amordaza a uno cualquiera “ello tiene la misma consecuencia que entre nosotros: sin esos sonidos sus acciones caen en confusión”, puesto que el significado es *lenguaje más las acciones* con las que está entrelazado (2008, § 7). Modesto Gómez (2011), por ejemplo, considera que “una temática común estructura el conjunto de la producción wittgensteiniana, desde los *Notebooks* hasta *Sobre la certeza*: el proyecto de describir y «explicar» la normatividad lógica y semántica de nuestro lenguaje” (p. 47); siendo -según este autor- el papel de dicha normatividad, por un lado, el de prescribir qué tiene sentido y qué carece de él, o, usando la metáfora del juego, que jugadas -o usos- del lenguaje son significativas y cuáles no; y, por otro lado, el de nombrar o fijar la referencia de los términos empleados.

Esta no es, por tanto, una normatividad más entre otras, sino que ella es previa a, y condición de sentido de, otras formas de normatividad, como las sociales, las morales o las políticas; es, así, según el autor en mención, “una normatividad ampliada” (p. 52-54). Este sistema de normas -o proposiciones gramaticales, como las llama Wittgenstein- ya se da por sentado, por lo que su validez no se puede cuestionar sin poner en duda la significatividad del mismo lenguaje que se emplea en la comunidad: “aquello *de lo que hablamos* ha de encontrarse determinado previamente a lo que digamos (con verdad o falsedad) de ese algo: en caso contrario nuestras categorías serían vacías y nuestro discurso fluctuante” (p. 45), observa Modesto Gómez.

Además, este autor señala el carácter contextual y contingente de esa normatividad; es decir, ella no es o no se origina en una especie de plano metafísico ni ‘natural’ o biológico que haga que las normas sean válidas por igual para todos los usos del lenguaje, pues son válidas solo en los contextos en que se usan, en los que “... lo normativo es vivido como normativo... Algo es una norma para alguien, sin aplicaciones no hay norma, la norma se aplica porque posee un sentido, que la norma, más que crear, expresa: un sentido que remite a formas contingentes de vida” (p. 53). Este carácter vivido de las normas, que consiste en que tiene su significado en las prácticas de la vida cotidiana, pone en evidencia la radical contingencia de la normatividad, y no solo deja sin piso toda pretensión de universalidad por encima o por fuera de los contextos de vida, como proponen algunas teorías políticas actuales, sino que también muestra el carácter transformable de la normatividad:

Frente al «Tiene que ser así», «No puede ser de otro modo», «Todo debe poder reducirse a... principio de no contradicción, decisión, cultura, o cualquier argumento concebible», lo que Wittgenstein nos ayuda a ver es que esas obligaciones compulsivas son ilusorias ... siempre podemos ordenar los mismos fenómenos desde una concepción alternativa en la que los «deberes» que nos asfixiaban desaparecen (p. 54).

Estas observaciones permiten dirigirse a la descripción del papel del individuo en las prácticas políticas, como se verá en el siguiente apartado; antes, es de señalar que esta normatividad que se le señala al lenguaje es más primaria que la normatividad política, en cuanto que “las proposiciones necesarias (gramaticales) *determinan* el significado de las palabras *antes que* seguirse de él” (Glock, 1996, 207); esto viene a implicar que, a través del control normativo sobre el sentido y el sinsentido de una expresión (familia

homosexual, por ejemplo) se ejerce control sobre los roles, las relaciones sociales, los valores, los criterios de justicia, equidad, etc., ya sea atribuyéndoles sentido o negándoselo, y al hacerlo, los reconocen como parte de la comunidad, o los arrojan fuera de ella, a lugares destinados a guardar a la comunidad del potencial caos que el sinsentido pueda provocar.

Por tanto, al nombrar a la realidad con determinados significados se producen derivaciones normativas en cuanto que esos significados muestran la manera -el sentido, precisamente- en que las acciones, las actitudes y creencias de los individuos, deben manifestarse. Es decir, las acciones que se usan como reglas para instituir una realidad conllevan también la obligación de que se realicen en el plano empírico determinadas acciones y no otras.

Este carácter normativo del lenguaje condiciona todas las esferas de sentido que puedan aparecer en una comunidad; al respecto, y refiriéndose a la esfera del conocimiento, Glock (1996) señala que las reglas “establecen qué cuenta como una descripción inteligible de la realidad” (p. 202); pero también las acciones y lenguajes normativos se usan en general como reglas que instituyen y regulan las distintas esferas de acción que existan en una comunidad y, entre ellas, a la política; regulan no solo las descripciones de la realidad, sino también las prescripciones que se hacen en ella, las valoraciones, las creencias y percepciones acerca de ella, etc., es decir, las diferentes esferas de sentido de la realidad; en esta, las reglas gramaticales definen actuaciones como cognoscitivas, morales, jurídicas, políticas, etc. -y las regulan-; con tales prácticas normativas se establecen en una comunidad, en el primer caso -el de la esfera del conocimiento-, reglas para hacer descripciones, plantear hipótesis, elaborar representaciones y explicaciones de la realidad, etc., constituyéndose de esa manera la esfera cognoscitiva; con otras prácticas se forman reglas para establecer prescripciones, prohibiciones, valoraciones y juicios morales, con lo que se forma la esfera de la ética; pueden aparecer otras acciones normativas para definir y administrar los bienes, servicios, roles e instituciones de carácter público y común, instituyéndose la esfera política; y lo mismo ocurre con las esferas religiosa, artística, cultural, etc.; esto significa que esta normatividad del lenguaje es, por tanto, previa a, y condición de sentido de, otras formas de normatividad como las sociales, morales, políticas, etc., lo cual implica que si varía la normatividad del

significado, esto afecta de alguna manera las demás esferas normativas que dependen de ella, ya sea quitándoles validez, haciéndolas obsoletas o, como dice Wittgenstein, sacándolas de circulación, o haciéndolas variar igualmente; en este sentido, Wright (2001) acierta al afirmar que seguir reglas afecta a toda institución social en la que se presentan prácticas y afirmaciones justas o erróneas, correctas o incorrectas, verdaderas o falsas, etc. (p. 1).

Sin embargo, la imagen de la 'esfera' puede llevar a una errada concepción de independencia, de separación y autonomía de cada una; pero, aunque puede haber un uso hasta cierto punto permanente de acciones y lenguajes con, por ejemplo, un sentido claramente moral, estos pueden llegar a tener empleos flexibles y prestarse a ser usados en otras esferas como la económica, la política, etc.; en la actualidad, por ejemplo, se señala el uso de valores y actitudes morales al servicio de la economía; o se ha mostrado también que el enfoque tecnocrático ha puesto a la política al servicio de la economía, o la ciencia al servicio de la política; así, en el primer ejemplo, los usos que se hagan de las reglas morales pueden estar entrelazados también con usos políticos, económicos, etc., y esto se debe a que las esferas de acción están conectadas entre sí gracias a las condiciones prácticas de la forma de vida que las articulan y posibilitan su sentido.

Esas condiciones prácticas tienen como marco lo que Wittgenstein llamó "el modo de actuar humano común" que funciona como "sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño" (2008, §206); se refiere de otra manera a él cuando considera al lenguaje junto con otros hechos generales como parte de la 'historia natural' de la humanidad: "Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar" (2008, §25); y otra forma en que se refiere es la de "hechos naturales extremadamente generales" (2008, p. 145); los miembros de una comunidad se relacionan con tal sistema de referencia por medio de la acción y el lenguaje, constituyendo al interior de una forma de vida condiciones tales como "conocimiento contextual compartido", "presuposiciones comunes referidas tanto a las regularidades de la naturaleza general como a los elementos constantes en nuestra propia naturaleza", "capacidades discriminatorias comunes", "respuestas primitivas compartidas" (Hacker, 2013, 34). Tales conocimientos, presuposiciones, capacidades y respuestas comunes y compartidas actúan como una red de condiciones sobre la que se

construyen las esferas de sentido en una forma de vida; son, pues, el trasfondo sobre el cual se articulan campos de prácticas específicas como la moral, la economía, la política, etc.; por tanto, estos campos no tienen una autonomía propia, sino que dependen de la manera como tales condiciones posibilitan que se generen a través de la institucionalización de reglas.

Estas condiciones prácticas, entonces, pueden establecer reglas que definen y regulan de manera distinta las esferas de sentido en una comunidad; así, pueden generar reglas para cada esfera de sentido como la religiosa, la económica, la política, etc.; o reglas que no discriminan unas esferas de otras sino que definen y regulan una ‘totalidad social’, como se vio más arriba cuando se analizaron las prácticas del Don (Mauss, 2009, 70); o pueden generar reglas que funden unas esferas con otras en conjuntos parciales; en el primer caso, las diferenciaciones en las esferas de sentido son claras; en el segundo caso no hay diferenciaciones entre lo ético, lo político, lo económico, lo religioso, etc., sino que estas se funden en la totalidad de las actuaciones sociales, como sucede en formas de vida tribal, según indica, por ejemplo, Campillo (2008) al intentar definir lo político; este autor, respecto a las sociedades tribales, señala que ellas “no conocen la separación entre la esfera pública o política y la esfera privada o doméstica -que solo aparece en las sociedades estamentales-, y menos aún la separación entre lo político, lo económico y lo familiar -que solo aparece con la sociedad capitalista” (p. 258); y en el último caso, algunas de las esferas de sentido pueden estar integradas formando un mismo sistema de prácticas y lenguajes, como lo religioso y lo político en las teologías políticas, o lo político y económico en las economías fuertemente planificadas, por ejemplo; no hay, por tanto, límites absolutos entre tales esferas de acción; de todos modos, en último término, hay que dirigirse a tales condiciones prácticas para comprender el significado de las diferentes esferas de acción y las posibles formas en que ellas se articulan en una comunidad.

Además, los límites entre una esfera y otra se pueden trazar con un determinado propósito: “podemos -para una finalidad especial- trazar un límite” (Wittgenstein, 2008, § 69), propósitos que pueden ser académicos, técnicos, políticos, etc.; hasta dónde este uso sea una confusión o esté reglado también por criterios y propósitos más amplios,

como los de las condiciones generales mencionadas, es lo que un análisis filosófico permitiría aclarar en cada caso.

Lo anterior permite plantear algunas diferenciaciones entre *seguir las reglas* que subyacen a las prácticas, acciones y hechos sociales cotidianos, y las normas sociales, morales o políticas: en primer lugar, la regla significa la posibilidad de discriminar, dentro de una comunidad, las acciones lingüísticas que tienen sentido de las que se consideran sin sentido, mientras que la normatividad es la posibilidad de discriminar entre acciones correctas e incorrectas, de manera informal o formal, y para tal efecto, ya se debe saber los criterios que permiten usar las palabras *norma*, *correcto*, *incorrecto*; y tales criterios están dados por las reglas del trasfondo. En otras palabras, las reglas que se siguen no pertenecen al flujo del lenguaje sino a su lecho rocoso, a su fundamento (Modesto Gómez, 2011, p. 51), no son una aplicación de determinados significados, sino que son condiciones de sentido que permiten las aplicaciones de determinadas palabras porque se usan para establecer los criterios para su uso; mientras que las normas sí son una jugada dentro del lenguaje dirigida a establecer criterios al interior de una comunidad para prescribir en ella lo que se debe considerar como justo o injusto, bueno o malo, legal o ilegal, etc.; este tipo de aplicaciones de determinados significados que forman a las normas no tienen un papel descriptivo sino prescriptivo en cuanto que se usan no para enunciar hechos sino para establecer criterios de correcto o incorrecto, de justo o injusto, etc., aplicables a determinados hechos en una forma de vida, y no a la totalidad de ella, como ocurre con las reglas que se siguen.

Además, mientras las reglas se aceptan sin cuestionarlas, sin pararse a justificarlas, las normas se sustentan en una variedad de razones que las justifican; al respecto, Álvarez (2010) plantea la relación entre normatividad y justificación señalando que “En principio, cualquier razón puede tener fuerza normativa” (p. 9) y seguidamente aclara que “la fuerza normativa que una razón tiene, depende de una variedad de cosas: relaciones lógicas y naturales, convenciones, reglas y regulaciones, etc.”; es decir, las solas razones no tienen fuerza normativa sino que estas le sirven de sustento o justificación a las normas, las cuales basan su fuerza tanto en las reglas de fondo que le dan sentido como en las razones que se usan para justificarlas.

Las observaciones de Álvarez también dejan ver que las solas razones no bastan para darle a la normatividad la capacidad de imposición que requiere, pues diversos grupos pueden tener razones o argumentos que son inconmensurables y, por tanto, no consensuables para justificar una norma, y ésta se termina escogiendo no por acuerdos sino por las reglas de fondo que la sostienen, o por la fuerza hegemónica del grupo que la respalda; Álvarez lo refiere a la situación de un individuo que busca razones para justificar una decisión suya: “a veces hay una explicación diferente de porqué una razón rebatible para hacer p es sin embargo irrefutable: la explicación puede ser que A tiene una razón para p y una razón para $no-p$, y estas razones son inconmensurables una a la otra” (p. 12), y Álvarez considera que la decisión que tome A la toma basado en su carácter, pero se debe señalar que el carácter individual está conectado con las reglas de fondo de la forma de vida, y esas reglas son las que condicionan el significado de la decisión de A, cualquiera que sea esta. Otra diferencia consiste en que las reglas se encuentran en el trasfondo de las prácticas cotidianas, y por lo general no se es plenamente conscientes de ellas, pues se dan por sentadas y los practicantes no se detienen a reflexionar sobre su fundamentación, mientras que las normas dependen, para su constitución, de que un individuo o un grupo de individuos con autoridad reconocida las defina y enuncie, o, en el caso de las normas sociales, estas sean reconocidas de forma implícita como correctas por la comunidad.

Además de las anteriores, se puede señalar una distinción importante con base en un análisis que hace Pleasants (1999) de una observación de Wittgenstein en *Los Cuadernos Azul y Marrón* (2007a), la cual dice “Tenemos que distinguir entre lo que se llamaría <<un proceso acorde con una regla>> y << un proceso que implica una regla>>” (p. 40); Wittgenstein ejemplifica la diferencia entre acordar e implicar con el ejercicio de elevar al cuadrado los números 1, 2, 3 y 4; si se da como respuesta los números 1, 4, 9 y 16, ésta no muestra todavía que haya una conexión interna entre los primeros números y los que se ofrecen como respuesta, pues estos últimos también podrían hacerse concordar con cualquier otra regla, por ejemplo, la de sumarle a la serie primera los números 0, 2, 6 y 12, o cualquier otra semejante, por lo que Wittgenstein dice que “Lo que he escrito está de acuerdo con la regla general de elevar al cuadrado; pero es evidente que está de acuerdo también con otras infinitas reglas; y dentro de éstas no está

más de acuerdo con la una que con la otra” (p. 41) [como se puede apreciar, esta es una formulación previa de la famosa paradoja del parágrafo 201 de las *Investigaciones*: “una regla no podría determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla”]; este es un ejemplo de un proceso que se pone acorde con una regla, pero que también puede ponerse acorde con otras. Mientras que, continúa diciendo Wittgenstein, “Supongamos, por otra parte, que para conseguir mis resultados yo hubiese escrito lo que podría llamarse <<la regla de elevar al cuadrado>>, por ejemplo, algebraicamente. En este caso esta regla estaba implicada en un sentido en el que no lo estaba ninguna otra regla” (p. 41) es decir, como indica seguidamente, “el símbolo de la regla forma parte del cálculo”. Respecto a estos análisis, Pleasants considera que “Wittgenstein distingue aquellas acciones que son generadas realmente *siguiendo* tales reglas discursivas y explícitas -reglas que juegan un rol intrínseco en la generación de la actividad en cuestión- de cursos de acción que son (meramente) puestos ‘*en acuerdo con una regla*’” (p. 66); esto implica que las acciones deben estar constituidas por las normas, para que no sean acciones que se hacen ajustar a normas externas a ellas. Por tanto, en el sentido en que se viene analizando el concepto wittgensteiniano de regla, la normatividad no es equivalente a reglas, es decir, seguir reglas no es lo mismo que seguir normas, pues las normas son una elaboración posterior que se fundamenta en el trasfondo de significados que se siguen en una comunidad, y que están gobernados por el seguimiento de reglas; esto quiere decir que, a partir del marco lingüístico-pragmático, la normatividad en la política ha de investigarse en el marco de las prácticas lingüísticas que son su condición de sentido, como se verá seguidamente.

4.1.3 La normatividad política.

Como permite mostrar Narváez Mora (2004), el análisis de la normatividad política en el marco del pensamiento del segundo Wittgenstein no puede ser ni una explicación naturalista ni tampoco hermenéutica, sino que es gramatical; refiriéndose al papel de las proposiciones gramaticales que actúan como reglas de sentido, Narváez señala que ellas “resultan útiles para marcar los límites entre los que puede situarse una discusión sustantiva” (p. 151) e inmediatamente aclara que “Esto no tiene que entenderse como la

configuración de un esquema conceptual (filosófico) en el que discutir sustantivamente (científica o moralmente)” (p. 151) o, en el caso del presente análisis, normativamente. Para aclarar lo anterior, la comparación entre las cuestiones naturalistas, interpretativas y gramaticales que hace la autora sirven de orientación:

mientras en el resto de ámbitos en los que sí puede alcanzarse algún tipo de conocimiento se responden preguntas como ¿por qué ocurre x si y?, ¿ocurrirá x si y?, ¿por qué h hizo y?, ¿para qué h hizo y?, ¿cuándo debe hacerse y?; en el ámbito filosófico para Wittgenstein solo tiene sentido una pregunta en apariencia más trivial: “¿Qué cuenta como qué?” (p. 152).

Por tanto, en el marco lingüístico-pragmático, no se trata de dar explicaciones causalistas o hermenéuticas de la normatividad, sino gramaticales; es decir, se pregunta por las prácticas que le dan sentido al uso de determinadas expresiones como normas: en la presente investigación, se refiere a qué cuenta como norma política en determinada comunidad; esto no significa que no puedan ser posibles explicaciones hermenéuticas de la normatividad política, pero estas ocurren ya en el interior de un marco lingüístico-pragmático que les da sentido y las hace posible: “el sentido de las preguntas sustantivas se adquiere sobre el trasfondo de la gramática” (Narváez, 2004, 153), es decir, sobre el trasfondo de las reglas que rigen el sentido de las acciones y palabras que fundamentan a su vez a las normas políticas, como se verá seguidamente.

Como se vio en el capítulo anterior, la política se encarga del orden y sentido de lo común, es decir, en palabras de Rabotnikof (2009), de “lo que es de interés o de utilidad común a todos los miembros de la comunidad política [...] lo que atañe al colectivo” (p. 9); y también se señaló que el sentido de tales concepciones -de lo común y lo público- se encuentra condicionado, en la práctica, por las proposiciones gramaticales o certezas últimas que se encuentran en el trasfondo de toda forma de vida, y que se usan como reglas; además, los diversos grupos que integran una comunidad establecen de manera diferenciada relaciones con lo común y público, de acuerdo a la ubicación social que tienen en su comunidad y a los valores y creencias que acompañan a esta ubicación, relaciones que están también condicionadas por las reglas del trasfondo; y en una comunidad política tanto la estructura de lo común -sus diferentes esferas de sentido- como las relaciones que los diversos grupos tienen con éste, están mediadas por normas promulgadas por la política con las cuales se controla, dirige, gobierna a la comunidad.

Así, en este marco de sentido, se puede afirmar que la política está formada por conjuntos de prácticas cuyo propósito primordial es el de ejercer control sobre la normatividad que rige y debe regir a lo común; sin embargo, no hay que perder de vista que la política, como se vio en el capítulo anterior, también se propone el control sobre aquellas reglas del trasfondo que se han hecho explícitas y que condicionan el sentido de la normatividad en una comunidad política dada; ese control sobre las reglas y las normas puede expresarse a través de luchas, debates o consensos tanto por acceder a la posición política del soberano que tiene autoridad para mantener o cambiar las reglas que se han hecho explícitas, como por ser el que promulga, interpreta y administra la normatividad que rige en una comunidad, y toma la decisión última sobre qué normas tienen validez y se deben adoptar. ¿Qué puede significar, en términos wittgensteinianos, que la política tenga el papel soberano de promulgar, interpretar y administrar la normatividad de una comunidad?

La promulgación de las normas se hace teniendo como marco de sentido las reglas que se siguen y que actúan como su fundamento; en otras palabras, las normas no se promulgan desde un lugar o un punto de vista neutro, universal y totalizante, sino desde contextos o formas de vida de los cuales toma los términos con los que estas se promulgan; en el caso de la interpretación de las normas que afectan a lo común, el lenguaje expresa toda su capacidad de uso político en cuanto que con él el poder es el que dice qué significa la norma, por encima de otras interpretaciones sociales, grupales, individuales, etc.; además, al decidir la autoridad política qué significa la norma, esto le permite aplicarla de determinada manera, es decir, ella no cae en ‘dar interpretación tras interpretación’, por emplear palabras de Wittgenstein, sino que en determinado momento ata o debe atar dicha norma a acciones que la conviertan en realidad, acciones que le den sentido, pues cuando no lo hace, estas quedan ‘girando en el vacío’ como “normas de papel” (Villegas García., ed., 2009).

En efecto, si las normas que promulga el poder político están basadas en conceptos abstractos que son producto de las prácticas académicas o teóricas en la sociedad, y no tienen en cuenta las reglas que se siguen en la práctica, entonces, esas normas corren el riesgo de quedar flotando en el vacío pues no tienen conexiones fuertes con el lecho rocoso de certezas que constituyen el marco de sentido para las acciones de los

individuos que son sujetos de tales normas, como puede ocurrir, por ejemplo en teorías políticas elaboradas sofisticadamente; y al no tener conexiones con ese trasfondo gramatical, o ser estas débiles, las normas pueden correr el riesgo de ser sistemáticamente desconocidas, o solo ser cumplidas por la fuerza de las sanciones que las acompañan¹⁷. Refiriéndose a lo que llama 'la cultura del incumplimiento' de las normas en Latinoamérica, Villegas (2009) muestra que en estas sociedades más allá de las normas hay todo un sistema de creencias y prácticas en las cuales algunas no encajan, y sí su incumplimiento: "El incumplimiento también obedece a reglas, tiene sus regularidades, sus constantes, sus rieles" (p. 37), reglas que han naturalizado las prácticas de no cumplir con las normas, lo que se refleja en el lenguaje cotidiano, según señala el autor citado:

aquí son de uso frecuente expresiones como "hecha la ley, hecha la trampa", "la ley es para los de ruana", u otras más oficiales como "se acata pero no se cumple". En Brasil, la expresión *jeito* se refiere a toda una cultura destinada a resolver problemas por encima -o por fuera- de los códigos, las normas, las leyes (p. 17).

Ahora bien, aunque es normal que se presenten violaciones al cumplimiento de las normas como producto ya sea de algunos individuos que actúan por fuera de ellas o de la carencia de condiciones materiales o sociales para aplicarlas, esto lo que muestra es el carácter contingente y práctico de las normas, que pueden no ser seguidas por algunos o pueden dejar 'huecos' para su aplicación; pero cuando esas violaciones son sistemáticas o más o menos generalizadas, para Villegas eso conduce a que "El hecho de que la mayoría incumpla entraña una legitimación fáctica superior a la norma misma" (p. 40); Villegas hace esta afirmación como producto del enfoque empírico-teórico de su investigación, y no filosófico, pues desde este último, habría que señalar que el

¹⁷ El significado de la norma no está completo en la proposición en que es promulgada por la autoridad política, aunque la proposición normativa esté sustentada en argumentos teóricos lógicamente correctos, pues las normas son *actos*, es decir, tienen una dimensión pragmática en cuanto que están enlazadas con las acciones; pensar que el significado de la norma está completo en la proposición conduce a caer en la falacia abstractiva señalada por Apel (2009), a la que se hizo referencia más atrás; no basta, pues, su promulgación por parte de la autoridad política, pues la norma adquiere pleno significado cuando se conecta con las acciones, prácticas y creencias de los miembros de la comunidad; tal conexión se produce en el *uso* que hacen los individuos de ésta, el cual puede ser de mera conformidad o puede ser gramatical; es decir, los miembros de la comunidad pueden adecuar sus acciones a la norma para evitar sanciones o para sacar algún provecho o para oponerse activamente a ella con base en razones y creencias; en estos casos, la norma se toma como un hecho social ante el cual se asume una posición basada en las propias creencias y razones antes que en la norma misma; incluso en estos casos de mera conformidad, la norma puede ser incumplida cuando no hay riesgo de sanción o no hay provecho en incumplirla o no hay temor por alguna sanción social. Pero las normas también pueden ser usadas como criterios de sus actuaciones por los integrantes de la comunidad, caso en el cual ésta se conecta con las creencias que ellos dan por sentadas, admiten sin dudar y usan como reglas; en estos casos, los individuos actúan en concordancia con la norma, siguiéndola con base en sus razones y creencias.

incumplimiento de la mayoría muestra que la norma no tiene conexiones con el trasfondo de creencias y certezas últimas que rigen su forma de vida. Esto último señala hacia la importancia que tiene el contexto para que la aplicación de las normas sea efectiva y el poder político pueda ejercer un dominio legítimo sobre la normatividad que rige a la sociedad.

La política tiene, entonces, el dominio, el control sobre la normatividad que rige a lo común en una sociedad; esa normatividad política constituye un tejido que mantiene de cierta manera -la manera política-, el orden, la unidad y el sentido de aquella; esto quiere decir que la política no instituye el orden y el sentido de la comunidad pues estos, como se vio en el capítulo anterior, ya están dados por las certezas y proposiciones gramaticales que, como reglas, son la condición de ese orden y sentido; sin embargo, con su poder normativo, la política puede reinstituir o moldear hasta cierto punto las diferentes esferas de sentido en una sociedad, desde la económica, pasando por la social, la cultural, la científica y la religiosa, e incluso puede moldear a la misma esfera política; y de igual manera, con su poder normativo, la política establece para los integrantes de la comunidad los criterios que definen los límites y el sentido de lo público y de lo privado, con sus correspondientes derechos y deberes y las relaciones entre ambas esferas.

Es cierto que cada esfera de sentido en una cultura tiene juegos de lenguaje que le son característicos, pero estos juegos de lenguaje no son como islas que se gobiernan a sí mismas, pues en una comunidad política, los criterios últimos bajo los que tales esferas adquieren su mayor o menor autonomía son establecidos políticamente¹⁸; al respecto, Janik (2003) presenta una lista de preguntas acerca de casos que van desde aquellos que claramente son o pertenecen a lo político, hasta los que a primera vista no lo parecieran, cuestiones como “¿Debería la educación tener una prioridad más alta en el presupuesto que el gasto militar? ¿Quién debería pagar por los servicios sociales?”

¹⁸ si esta afirmación da a entender que la política establece de algún modo el sentido de las diferentes esferas culturales y sociales en una comunidad, ello es claramente erróneo, pues estas esferas tienen sus propios lenguajes, acciones y reglas que establecen los significados de sus propios términos. Sin embargo, al ser estas esferas de sentido y de acciones parte de la comunidad, al conformar su tejido, la política establece las normas que regulan el papel o los papeles que ellas pueden llegar a jugar en la comunidad, cuando ese papel afecta a lo común; regular políticamente su papel significa que las autoridades políticas establecen normas acerca de los usos sociales que de ellas pueden hacerse, por ejemplo, o de las prácticas que le son permitidas o prohibidas o, incluso, obligatorias; por eso es que se habla de, por ejemplo, políticas educativas, o políticas culturales, o políticas para la ciencia y la investigación, etc.

claramente políticas, hasta “¿Son los objetos ya fabricados (ready-mades) de Marcel Duchamp obras de arte? ¿Debería yo tener algún reparo acerca de disfrutar de un estilo de vida lujoso?” (p. 100) que a primera vista no pertenecen a la esfera política sino al arte o a la vida privada; pero Janik señala con razón que “Existen sin embargo razones para insistir en que todas las cuestiones tienen una dimensión política” (p. 100), pues en una comunidad política la autonomía del arte y de la vida privada y, por tanto, la autonomía para que estas esferas de sentido formulen sus propias reglas, son establecidas en último término por medio de una decisión política; un ejemplo claro de esto último fue la forma de vida en la Rusia soviética, en la cual la política ejerció un control férreo sobre el arte y la economía tanto a nivel individual como social, prescribiendo cómo debería ser el arte y excluyendo los lujos y la riqueza de los derechos de los individuos; en contraste, las sociedades capitalistas han elaborado normas que le permiten al arte establecer sus propias reglas y criterios, y al individuo acumular riquezas y disfrutarlas libremente, siempre y cuando no vayan a afectar las reglas fundamentales del capital. Incluso la política ha llegado en algunos momentos a imponerle fuertes limitaciones a la filosofía misma, como muestra el estudio de Reisch (2009) de lo ocurrido con el empirismo lógico; éste, inicialmente, como lo expusieron los redactores del *Manifiesto del Círculo de Viena*, tenía ideas claras de los propósitos sociales y políticos que tenía su doctrina científica, pero al tener que trasladarse algunos de sus miembros a los Estados Unidos durante la segunda Guerra Mundial, según relata Reisch, las presiones políticas de la Guerra Fría penetraron la academia universitaria y formaron un consenso que obligó al empirismo lógico llevado allí por algunos de sus representantes a abandonar toda relación con las condiciones sociales y políticas, y a convertirse en una abstracta y formal filosofía de la ciencia.

Pero también sucede, como ya se señaló, que los miembros de una comunidad se clasifican en distintos roles y lugares sociales desde los cuales se relacionan de manera diferenciada y desigual con las creencias que sostienen las prácticas políticas; es decir, las relaciones políticas con lo común no son homogéneas, lo que le da a la política diversas manifestaciones que pueden ir desde el acuerdo hasta el conflicto. Esto significa que, en busca de establecer las normas que se consideren las adecuadas para el orden social, los diferentes grupos políticos sostienen interacciones que van desde acuerdos

hasta la confrontación y la lucha abierta; y esta confrontación, como señala Muñoz (2009), es normativa: “lo que está en juego en la aplicación de un concepto no es la descripción de un fenómeno sino el marco normativo en torno al cual se confrontan los distintos usos del concepto” (p. 162).

Las normas que rigen una comunidad política son entonces producto de varios factores: de las reglas que se siguen en una comunidad y que se usan para regular los asuntos que atañen a lo común, las cuales actúan como marco de sentido de las normas; de las diversas relaciones políticas que mantienen con lo común los distintos grupos que conforman la sociedad; del resultado de las negociaciones, acuerdos o luchas entre esos diversos grupos por lograr la aceptación de las normas que consideran las correctas; por tanto, las normas no son políticamente neutras ni universales, sino que tienen una perspectiva contextual que le da a ellas su sentido. Esto quiere decir que el significado establecido por las prácticas y proposiciones gramaticales de carácter político tiene también un efecto normativo en cuanto prescriben cómo ha de entenderse el mundo, la realidad humana propia de una comunidad política; por esto, contravenir las reglas que establecen el significado en esa comunidad no conduce a caer en afirmaciones falsas acerca de la realidad sino a correr el riesgo de ‘quitarle sentido’ a ella, a que se caiga en acciones ‘sin sentido’ que pueden introducir desorden e inestabilidad en la comunidad; al respecto, y de acuerdo con Wittgenstein (2008), “Decir <<Esta combinación de palabras no tiene ningún sentido>>, la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje. Pero trazar un límite puede tener muy diversas razones” (§ 499); es decir, determinada combinación de palabras puede no cumplir con las reglas que regulan el sentido, pero no necesariamente porque la combinación de las solas palabras lo haga; una combinación como “llorar árboles contra hervir” por sí sola carece de sentido y no se le puede llamar oración o proposición, pero una como “el poder político tiene un fundamento divino” perdió su sentido por razones políticas, que la ‘retiraron de la circulación’ como producto de las luchas políticas de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, y no por razones lógicas o lingüísticas, pues en el medioevo en efecto lo tuvo; por esto, Wittgenstein continúa diciendo: “Cuando se dice que una oración carece de sentido, no es como si su sentido careciera de sentido. Sino que una cierta combinación de palabras se excluye del lenguaje, se retira de la circulación” (§ 500).

La política, entonces, busca controlar el orden manteniendo estables los sentidos que afectan lo común a través de la normatividad y del poder sancionatorio que acompaña a esta, o cambiarlos por medio de las luchas, debates, acuerdos y consensos políticos; por esto, la normatividad es una actividad fundamental de la política y un instrumento poderoso para administrar, gestionar el sentido, y de esa manera gobernar a la comunidad; y en esta dinámica es esencial, como observa Modesto Gómez, el hecho de que las normas son para alguien, quienes con sus prácticas les dan vida y significado; esto indica la necesidad de estudiar la relación del individuo con la normatividad política, como se verá seguidamente al analizar la intencionalidad política.

4.2 LA INTENCIONALIDAD POLÍTICA Y LAS REGLAS

Como se ha visto a lo largo del trabajo, los lenguajes, las acciones, las reglas que se siguen son prácticas realizadas por los individuos en el marco de formas de vida concretas; ninguno de estos conceptos se refiere a instancias que tengan componentes comunes que puedan ser modelizados en una teoría que recoja y explique su constitución general: no existe algo así como la norma universal o la forma de vida universal ni el lenguaje universal, que se puedan separar de la actividad de los individuos sin que pierdan su sentido; existen múltiples formas de vida, de normas que se aplican, de juegos de lenguaje, y su existencia se debe a la actividad que despliegan los individuos en una comunidad, individuos que tienen estados mentales para aplicar normas, usar lenguajes, etc.; como ya se dijo, el significado no se agota en las palabras y su estructura sintáctica, pues estas solas ‘giran en el vacío’ y pueden emplearse para significar muchas cosas; para comprender el significado hay que tener en cuenta el papel que juega el hablante: sus intenciones y sus acciones; por tanto, parte de la comprensión de la política está en la comprensión del papel del sujeto que realiza preferencias y acciones políticas, es decir, que tiene intenciones políticas y participa en prácticas políticas, las cuales se hacen significativas en su lenguaje y sus acciones, y no como estados mentales privados; al respecto, O’Connor (2002) observa acertadamente que “Las reglas y prácticas no son algo aparte de la actividad humana. Pero frecuentemente hablamos como si ellas fueran independientes de nuestras actividades, y al hacerlo, las reificamos y por tanto removemos la agencia humana” (p. 136); y agrega que “En esta imagen engañosa, las

reglas y las prácticas son las que poseen la agencia, mientras que los humanos no la tienen”; en este mismo sentido va una observación de Harré recogida por Pleasants (1999) al momento de repasar los orígenes de la idea del seguimiento de reglas como actividad estructuradora de la acción humana: “la gente usa reglas, las reglas no usan a la gente” (p. 55); por esto, se entiende que Pleasants, en el texto citado, señale que en la sociología “Desde la publicación en 1958 de *La idea de una Ciencia Social* de Winch, la regularidad y coherencia de la acción social ha venido siendo vista cada vez más como generada por reglas antes que gobernada por reglas” (p. 53), pues el segundo punto de vista implica esa separación entre la acción humana y las reglas a que se refiere O’Connor. Las reglas, entonces, están ahí, en las prácticas humanas en medio y por medio de las cuales se vive, se tiene intenciones y se actúa; ellas no son una especie de estructura (patrón, forma) ni mental ni biológica ni metafísica que sea independiente de y actúe como el ‘molde’ que le da forma a la actividad humana y que sea, por tanto, el motor y origen del significado de las acciones; este motor está en el comportamiento de los seres humanos, en su intencionalidad, que los hace agentes de las reglas y no solo pacientes de ellas.

Al respecto, Ammellerer (2001) señala dos aspectos que tiene el problema de la comprensión de la intencionalidad, si se lo toma desde un enfoque mentalista; primero, el que llama ‘el problema constitutivo de la intencionalidad’, se refiere a la pregunta por “¿qué hace de mi creencia la creencia que p? ¿qué debe ser el caso para que una creencia tenga cierto contenido?” (p. 61), y el segundo aspecto, se refiere a “¿cuál es la naturaleza de mi conocimiento de lo que yo pienso?” (p. 61); lo cual, cuando se refiere a lo que no es el caso, pareciera generar un problema insoluble: “De acuerdo con Wittgenstein, el rompecabezas en el corazón de estos problemas es: ‘¿cómo puede alguien pensar en lo que no es el caso?’” (p. 61). Desde un enfoque mentalista, estos problemas surgen porque se parte del supuesto de que las intenciones y sus contenidos son objetos o estados mentales sustantivos, por lo que la pregunta acerca de cómo es posible tener en la mente o conocer objetos o procesos que no ocurren o que no existen todavía o que son ficticios o falsos, se convierte en un misterio, y, por extensión, lo mismo ocurre con estados intencionales como las expectativas, las esperanzas, los deseos.

Pero, como se vio en el segundo capítulo cuando se mostraron las insuficiencias del referencialismo, lo que hace de ‘mi creencia la creencia de que p’ no es un estado mental privado sino las reglas de la gramática que se siguen en la comunidad; como se vio más arriba, Kripke mostró que los estados mentales según Wittgenstein no son qualias ni disposiciones sino estados cuyo sentido depende de las reglas que se siguen en la comunidad; por lo que ‘pensar en algo que no es el caso’ no resulta problemático si no se piensa en ese algo como un referente que debe existir para que ese pensamiento tenga sentido, pues son las reglas las que le dan sentido a ese pensamiento. Por tanto, en este orden de ideas, la intencionalidad normativa no está formada por imágenes mentales o por reglas privadas supuestamente presentes ante la visión interior; seguir una regla o una norma no es aplicar una imagen mental o una regla privada a la realidad y luchar con su contingencia, con los hechos empíricos que la conforman y que pueden ser un obstáculo para lograr que la realidad ‘cumpla’ o encaje con las reglas y normas; ‘tener una intención política’ puede ser interpretado erróneamente como si se hubiera elaborado en la mente con supuestas reglas y criterios privados, una imagen de algún asunto público y común con la cual se quisiera hacer encajar algún aspecto de la realidad política; como si la misma intención de los individuos fuera una regla o norma privada con la cual ellos definieran sus propios intereses, valores y derechos, y a partir de estos, acordaran con los demás su respeto y preservación, como lo creyeron por ejemplo Locke y Hobbes al comienzo de la Modernidad, como se señaló en el segundo capítulo.

De acuerdo con las observaciones de Wittgenstein, si un individuo dijera que *realiza un proceso mental que consiste en tener una intención*, lo que quiere decir, aunque en un lenguaje filosóficamente artificioso, es, simplemente, que *tiene una intención*, es decir, está *manifestando* su intención, como en el ejemplo de *recordar*: “!¿Por qué debiera yo negar que hay ahí un proceso mental [el de acordarme]?¡ Solo que: <<Ha tenido lugar ahora en mí el proceso mental de acordarme de...>> no significa otra cosa que: <<Me he acordado ahora de...>> Negar el proceso mental significaría negar el recordar; negar que alguien, cualquiera, se acuerde jamás de algo” (§ 306), y, en el caso de la intencionalidad política, esta se presenta en el lenguaje cuando el individuo las articula con este, sin necesidad de buscar en la mente un ‘algo’ que corresponda referencialmente a tal articulación.

Respecto a esta tendencia referencialista, McGinn (2013) señala que “estamos tentados a tratarlas [las palabras que hablan de intenciones] como si fueran reportes de un estado interno con un contenido representacional no necesitado de interpretación, cuya existencia justifica nuestras afirmaciones en primera persona y cuyos contenidos determinan qué está de acuerdo y qué no, con él” (p. 262); esto implica que la idea de reglas políticas privadas surge de esa ‘tentación’ de buscar objetos que sean los referentes de las palabras, referentes que, en este caso, estarían ubicados en el interior de la mente; más bien, la política, como se vio en el capítulo anterior, surge de las prácticas dirigidas a lo común, y esas prácticas las realizan los individuos con sus acciones y las intencionalidades que las motivan; por tanto, el papel del individuo es importante para establecer la normatividad política, pero no tomado aisladamente como si fuera un individuo totalmente autónomo con capacidad para negociar con los demás sus intereses, derechos o argumentos normativos independientemente de las prácticas y creencias dominantes en su forma de vida; pensar en la intencionalidad como un acto puro, libre de todo contenido empírico o exterior, y la cual sea el fundamento de estos, es como pensar en un espacio y tiempo puros y anteriores al universo; o, siguiendo el ejemplo del vuelo de la paloma kantiana, es como pensar que ese vuelo se comprende si se lo ‘libera’ de toda ‘contaminación’ empírica y se busca verlo en toda su ‘pureza’; la intencionalidad política se constituye en el seguimiento de reglas, lo que se verá seguidamente.

Como ya se dijo, la política toma su sentido de las reglas y lenguajes que en una forma de vida se usan para tratar de lo común, y esas reglas constituyen en los individuos estados mentales políticos en cuanto estos se dirigen a lo común, estados mentales que, aunque dependen para su constitución de las reglas y lenguajes que se usan en la comunidad para tratar los asuntos de esta, poseen un papel activo en la constitución de lo político en una comunidad; es decir, los individuos poseen estados mentales políticos que se pueden manifestar o no en acciones políticas, pero no porque tengan en su mente un qualia o una vivencia que sean políticas, o tengan como contenido una ‘esencia’ de lo político, sino porque tales estados mentales tienen sentido en cuanto que están configurados por las reglas, prácticas y lenguajes que se usan en su comunidad en relación a lo común, y estos estados mentales a su vez se expresan en acciones políticas;

como se ve, hay una continuidad entre la intencionalidad y la actividad humana, una situación muy diferente de la moderna concepción del sujeto, que lo ve separado del mundo, como indica Sánchez Muñoz (2009) en su estudio de los mitos de la Modernidad, en el que muestra la concepción moderna del yo:

La tradición epistemológica que se encarna en Hobbes implica algunas tesis clave acerca de la naturaleza del agente humano: una imagen del sujeto como idealmente desvinculado. Un individuo libre y racional que puede distinguirse totalmente de los mundos natural y social... El individuo libre y racional, con la capacidad de tratar de forma instrumental estos mundos (p. 68).

Esta es la versión moderna del individuo político como autónomo y con derechos y criterios privados, y de la sociedad liberal y moderna como “constituida o, en última instancia, explicable en términos de propósitos individuales” (p. 68), continúa diciendo la autora citada, pero esta concepción lleva a los ya señalados problemas de un mundo de lenguajes y reglas privadas; en cambio, en el agente, la política tiene su expresión en las prácticas, reglas y lenguajes públicos que están vinculados con sus estados mentales, aunque concebidos estos de manera pragmática- lingüística, es decir, en conexión con las prácticas y lenguajes de la comunidad.

Es decir, las intenciones, propósitos, expectativas, etc., políticas de los individuos, toman su significado de las prácticas y reglas lingüísticas en que están ‘encajadas’, pues es en ellas -y no en los estados mentales considerados en sí mismos- en donde se origina el sentido: “Solo se puede decir algo, después de todo, si se ha aprendido a hablar. Así pues, quien desea decir algo tiene también que haber aprendido a dominar un lenguaje” (2008, § 338), lo cual quiere decir que, así como determinados sonidos solo adquieren significado cuando se ordenan según reglas, de igual manera, los estados mentales adquieren significado porque siguen reglas, porque se manifiestan siguiendo las reglas de la comunidad.

Al respecto, en la entrada sobre el concepto de intencionalidad en su *Diccionario*, Glock (1996) señala acerca de esta que “La idea básica es que los enigmas o perplejidades acerca de la intencionalidad son sombras metafísicas de reglas gramaticales rutinarias” (p. 186); es decir, se le da estatus ontológico a los estados intencionales cuando se cree que las intenciones son como objetos mentales que pueden ser despojados de su ropaje gramatical sin que pierdan su sentido; pero en realidad las intenciones son tales porque siguen reglas, lo cual Glock considera que se manifiesta en forma de proposiciones

gramaticales, como por ejemplo “La creencia de que p se hace verdadera por el hecho de que p , mi deseo por x se cumple por el hecho de que yo obtenga x ” sobre las cuales dice Glock que “no son verdades metafísicas acerca de la relación entre el pensamiento y la realidad; son reglas gramaticales que establecen cómo se puede transformar la expresión de los pensamientos en afirmaciones acerca de qué las verifica, falsea o consume” (p. 186-187). En otras palabras, lo anterior quiere decir que, en una proposición como ‘A cree que p ’, no se está haciendo referencia a una relación entre un estado de la mente de A y algo externo a ella en el mundo señalado por p , pues el significado de la creencia de A está regido por reglas gramaticales, y p no es un hecho del mundo sino una proposición empírica gobernada igualmente por reglas gramaticales, por lo que Glock concluye que “Esta no es una armonía entre el pensamiento y una situación, sino entre una proposición y otra. ‘Es en el lenguaje donde una expectativa y su cumplimiento hacen contacto’ (*Investigaciones Filosóficas*, 445; *Gramática Filosófica*, 140)” (p. 187).

Esto permite afirmar que es la actividad personal de los individuos la que da forma y constituye las prácticas políticas, y esa actividad la llevan a cabo los individuos en el marco de las reglas y certezas de fondo de su forma de vida y de la manera como su actividad se relaciona con estas reglas y con las acciones de los demás. Esta capacidad, que puede manifestarse en muchas de las formas de la intencionalidad (querer, pretender, tener la expectativa, tener la intención...) no es una especie de cualidad o disposición natural en los seres humanos hacia la política, sino una forma de actuar siguiendo las reglas establecidas ya en la comunidad y que están dirigidas a lo que en ella se considere que es lo común -a diferencia de lo que se ha categorizado como privado-; esto significa que la intencionalidad política de los sujetos tiene como marco de acción las reglas que le permiten al individuo usar determinadas proposiciones como políticas, y actuar y comprender la actuación de los demás como teniendo un significado político, pues, como señala McDowell (2003) en sus análisis de la conexión kantiana entre intuiciones y conceptos, “las intenciones sin una actuación que les dé cumplimiento son ociosas, y los movimientos de miembros sin conceptos son meros sucesos, no expresiones de un agente activo” (p. 150), pero, a diferencia de Kant, los conceptos en esta visión son producto de las prácticas lingüísticas de una comunidad, no de reglas mentales a priori.

Esto quiere decir que la intencionalidad política, tomando palabras de Wittgenstein (2008, §580), requiere de criterios externos que le den significado: “La intención está encajada en la situación, las costumbres e instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez” (§ 337); los estados intencionales tienen sentido porque siguen reglas que, en el caso de la intencionalidad política, son las reglas que se usan para definir lo común; McGinn (2013) comenta el párrafo de las *Investigaciones* que se acaba de citar, de la siguiente manera:

Mi intención de construir la oración [en inglés] de antemano no es un asunto de si existe, previo a mi preferencia de ella, algo como una imagen de la oración en la cual la oración proferida encaje o con la que empareje. Yo puedo tener la intención de hacer lo que puedo hacer, y lo que puedo hacer depende de las técnicas que he dominado, de las costumbres e instituciones dentro de las cuales he sido iniciado. Si tengo la capacidad de hablar inglés, puedo tener la intención de pronunciar una oración en inglés (p. 227).

Así, la intencionalidad, como señala McDowell, está inextricablemente ligada y regulada por conceptos (p. 151), y el uso de estos conceptos se aprende en la práctica y no por explicaciones; y para adquirirlos en la práctica, los individuos son ‘entrenados’ en realizar acciones que la comunidad ha ligado a determinados conceptos: “¿Qué tiene que ver la expresión de la regla -el indicador de caminos, por ejemplo- con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? Bueno, quizás esta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así” (Wittgenstein, 2008, §198); pero esto último no significa que esta sea una conexión conductista, de estímulo-respuesta, pues al final del mismo párrafo aclara que “he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre”; ese énfasis en que es *solamente* el uso el que establece la conexión de significado entre la acción y el signo descarta cualquier interpretación conductista de dicha conexión; más adelante vuelve a insistir en que ese entrenamiento consiste en que se condiciona a los individuos a reaccionar de determinada manera ante determinadas acciones o palabras: “Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera” (§ 206); se le muestra, corrige, guía, hasta que sabe seguir por sí mismo: “a quien no posea aún estos *conceptos* le enseñaré a usar las palabras mediante ejemplos y mediante ejercicios. -Y al hacerlo no le comunicó menos de lo que yo mismo sé... Yo se lo muestro antes, él lo repite después;

e influyo en él mediante expresiones de aprobación, de rechazo, de expectación, de estímulo. Lo dejo hacer o lo detengo; etcétera” (§ 208); la intencionalidad se forma normativamente, se constituye debido a que el individuo ha aprendido a seguir reglas y las usa para pensar, tener propósitos, deseos e intenciones, y actuar en concordancia con ellos.

Huemer (2006) señala que este entrenamiento es posible porque ya hay en los individuos capacidad para aprender a seguir reglas, a leer las intenciones de los demás, a comprender y seguir las acciones intencionales de los otros (p. 214); en *Zettel* (2007d), por ejemplo, Wittgenstein, refiriéndose al aprendizaje del uso de la palabra ‘dolor’ por parte de los niños, observa que “Estar seguro de que otra persona siente dolor, dudar de que lo sienta y cosas por el estilo son otros tantos modos naturales, instintivos de conducta para con las otras personas, y nuestro lenguaje es únicamente un auxiliar y una extensión de esta conducta. Nuestro juego de lenguaje es una extensión de la conducta primitiva” (§545); no es necesario, entonces, postular una ‘voluntad general’ o una ‘intencionalidad colectiva’ para explicar por qué determinados miembros en una comunidad actúan siguiendo intenciones políticas semejantes, persiguen propósitos políticos parecidos, y unen sus acciones para conseguirlos, pues esto ocurre tanto porque tienen una predisposición a comprender las intenciones de los demás como porque esas intenciones hacia las que se encuentran predispuestos toman su sentido de las mismas reglas que siguen ellos.

La intencionalidad política, según lo anterior, se da en los individuos en la medida en que hayan sido ‘iniciados’ como dice McGinn -o entrenados, en palabras de Wittgenstein-, en las prácticas, creencias e instituciones políticas; esta forma de intencionalidad, entonces, se constituye cuando el individuo ha estado formándose en una comunidad en la cual recibe un ‘entrenamiento’ en las reglas que rigen el significado de proposiciones y acciones políticas, y que la comunidad ha reconocido como válidas concordando en practicarlas; su intencionalidad política tiene, por tanto, unos antecedentes que le dan sentido y que provienen de las prácticas y reglas que se siguen en su forma de vida; McGinn, describiendo el contexto de la intención de ‘tomarse dos píldoras’ (§ 631), muestra que la intencionalidad tiene una formación compleja:

es algo que digo acerca del futuro, no con base en la observación, sino en el curso de mi actuación, como un ejercicio de conocimiento práctico y como resultado de una parte del razonamiento práctico, una serie de acciones voluntarias dirigidas a un fin específico [...] Esto desconecta el concepto de intención de la idea de un estado mental, y lo ubica en cambio en el contexto del desarrollo de la capacidad del hablante para llevar a cabo una acción voluntaria hacia un fin deseado (p. 289)

Esta manera en que se constituye la intención requiere de un 'entrenamiento' cuyo mayor o menor grado de complejidad conduce a la formación de sujetos políticos con diferentes roles y distintas capacidades para actuar políticamente -gobernantes, prosélitos, ciudadanos convencionales, críticos, etc.-; el contexto en que se forme la intencionalidad de los individuos, en que estén expuestos a usar conceptos políticos y a participar en prácticas políticas, desempeña un papel fundamental en el grado de desarrollo o de complejidad política que pueda tener la intencionalidad de los miembros de una comunidad.

Por tanto, la intencionalidad política se forma en los individuos en comunidades en que existen ya previamente amplios conjuntos de prácticas políticas a las que los individuos están expuestos en mayor o menor grado, dependiendo de sus condiciones formativas específicas; un individuo en cuyo contexto familiar y social se discuta y se realicen prácticas políticas es más probable que se forme una intencionalidad política más compleja que aquel en cuyo contexto no se habla ni practican acciones políticas sino que es educado en otras prácticas y otros lenguajes, como los de la ciencia o las artes, por ejemplo.

Además, lo señalado por McGinn permite ver que la constitución de las intencionalidades políticas puede abarcar desde la formación de conocimientos y razonamientos prácticos referidos a lo común, hasta la comprensión de los propósitos y fines comunes y la participación en prácticas políticas; la alta complejidad política del contexto puede llegar a imponer fuertes condicionamientos a las intencionalidades políticas de los miembros de una comunidad, haciendo que las intencionalidades individuales y las actuaciones que puedan causar, lleguen a variar enormemente entre los miembros de una misma comunidad; dichas actuaciones pueden ir desde las que se reducen a las del ciudadano convencional que se limita a seguir las reglas, prácticas y normas políticas que rigen en su comunidad, sin llegar a cuestionarlas y reflexionar sobre ellas, hasta las de quienes las critican o defienden activamente, las de quienes se proponen consolidarlas,

transformarlas o eliminarlas, o formular otras nuevas y hacer proselitismo por ellas, etc.; lo que significa, además, que no todas las prácticas, creencias y reglas políticas que hay en una comunidad tienen influencia en los individuos por igual, sino solo aquellas que se usan y practican en el contexto formativo de cada uno, como se vio en el primer capítulo, en el caso del mismo Wittgenstein, quien no se formó en un contexto en el cual se hubiera visto involucrado en lenguajes y prácticas políticas.

4.2.1 La conexión intencionalidad-acciones

Como se vio en el segundo capítulo, en la Modernidad predominó la idea de que las acciones tenían su fundamento en las representaciones privadas que se hacían los individuos acerca del mundo, y ese representacionalismo encajaba con el enfoque cientificista que consideraba que todos los eventos del mundo se podían explicar por leyes causalistas, incluidos los hechos políticos, tal y como lo planteó Hobbes; además, se consideró que las representaciones actuaban como las causas por las cuales se producía la acción en los individuos, ya sea de manera puramente mecánica, como en Hobbes, o porque movían el poder de la voluntad, como en Locke, o porque en general actuaban como razones, como en Davidson.

Respecto a este último autor, y según las consideraciones que expone Álvarez (2010) “desde la publicación en 1963 del artículo de Davidson ‘Acciones, Razones y Causas’, la mayoría de las discusiones respecto a la explicación de la acción se han enfocado en las llamadas ‘explicaciones humeanas’, esto es, en explicaciones de la forma ‘él hizo x porque quiso q y creyó que p ’.” (p. 165), en las que q y p son razones que actúan como causas de que el individuo hubiera realizado la acción x ; sin embargo, el enfoque de Davidson es mucho más refinado que el de sus predecesores (Naishtat, 2005); su enfoque ve las acciones como sucesos que ocurren en el mundo tal y como ocurren también sucesos físicos, y por tanto explicables causalmente; sin embargo, la explicación de las acciones no cae bajo las leyes naturales, por lo que Davidson (1995) considera que ellas son sucesos ‘anómalos’, en cuanto que, aunque suceden en el mundo físico, no caen bajo leyes: “... en última instancia todos los sucesos mentales, quizás a través de relaciones causales con otros sucesos mentales, tienen conexiones causales con sucesos físicos” (p. 264), pero, dice más adelante, “no hay leyes deterministas estrictas

con base en las cuales puedan predecirse y explicarse los sucesos mentales (la Anomalía de lo Mental)” (p. 265); ambos -sucesos mentales y acciones- pertenecen al mundo gobernado por la causalidad, el cual es un solo mundo, según lo señala con claridad cuando dice que “La causa es el cemento del universo; el concepto de causa es lo que mantiene unida nuestra imagen del universo, una imagen que de otra manera se desintegraría en un díptico de lo mental y lo físico” (p. 7); la anomalía no se encuentra entonces en el mundo, en que este se encuentre dividido en el reino de la necesidad y el de la libertad, en el mundo de los hechos y el de los valores, o como él señala, en un mundo mental y otro físico -aludiendo a los orígenes cartesianos de este ‘díptico’-, pues el mundo es ontológicamente homogéneo, según lo considera Davidson; la anomalía se encuentra en que los sucesos mentales, a pesar de pertenecer al mundo físico y tener relaciones de causalidad con él, no son explicables por medio de leyes; hay una diferencia categorial -lo cual es un lugar común- que no refleja una diferencia ontológica, sino una manera distinta de describir los sucesos: un suceso como <<x tuvo o no tuvo lugar en Noosa Heads>> puede ser verdadero o falso, independientemente de si es un suceso físico o mental (p. 267), y es la manera de describirlo la que establece que se lo considere como físico o como mental; así, si se le describe con conceptos físicos (la caída de una casa, por ejemplo), puede explicarse con leyes naturales, pero si se les describe con conceptos psicológicos generales (“creer, tener la intención, desear, ...etc.” -p. 267) ya no es posible cobijarlos bajo leyes porque son hechos particulares: “A los sucesos mentales, en tanto clase, no puede explicarlos la ciencia física; en cambio, sí a los sucesos mentales particulares, cuando conocemos identidades particulares” (p. 284); y es este carácter particular el que impide que sea posible elaborar leyes que expliquen los sucesos mentales: “No es plausible que los conceptos mentales por sí solos puedan proporcionar tal esquema...” (p. 283).

En otras palabras, la manera como se describan los sucesos los coloca en el plano de lo físico o de lo mental, pero este plano no es ontológico sino lingüístico, pues “los sucesos son mentales solo si así se describen” (p. 273), lo que conduce a que la anomalía no sea una característica del mundo -pues este es en última instancia físico- sino del lenguaje con el que se describen sus sucesos; es decir, como señala Naishtat (2005), la

intencionalidad está dada en el lenguaje y las acciones, y no como algo que se halle objetivamente en la mente:

Al restringir la anomalía que presenta la cobertura legal a un aspecto inherente a nuestras descripciones de la acción, Davidson se compromete con una ontología de los eventos desprovista de caracteres intencionales. La carga intencional queda así transferida a las descripciones y desplazada al lenguaje de la acción, lo que preserva, en el modelo semántico, la unidad ontológica del mundo (p. 129-130).

Davidson acierta al señalar el papel del lenguaje en la constitución de la intencionalidad, pero se excede al desconocer el papel de la mente en ella; es cierto que si los cerebros estuvieran encerrados en cubetas (Putnam, 1988) no tendrían intencionalidad porque carecerían de criterios y reglas para constituir el significado, pero la 'solución' a este planteamiento no es la de negar el papel de los procesos mentales: tal problema simplemente se disuelve al mostrar que estos últimos están conectados con las reglas y prácticas de la comunidad, las cuales son su condición de sentido.

Pero el hecho de que Davidson se refiera a un lenguaje intencional no asemeja su postura a la de Wittgenstein pues sus enfoques de fondo son muy diferentes: como se ve en la cita arriba transcrita, Davidson se basa en un supuesto que concibe una ontología del mundo gobernada por la causalidad, en la que el lenguaje es un instrumento para describirlo; Wittgenstein, en cambio, y como se vio en el segundo capítulo, no separa a la ontología del lenguaje, sino que considera que *lo que* es el mundo -su esencia- es una condición de sentido que se establece al interior del lenguaje, no una realidad que sea externa a este.

Es decir, según el enfoque wittgensteiniano, la intencionalidad no solo es propiedad de los estados mentales y las acciones de los seres humanos, sino que, en coincidencia con Davidson, ella necesita del lenguaje para articular su sentido; pero esta característica de la intencionalidad de ser propiedad de las acciones humanas la diferencia de los movimientos que no conllevan intencionalidad, siendo, para Wittgenstein, eventos que se deben describir con juegos de lenguaje diferentes, ninguno de los cuales es anómalo, pues cada uno posee sus propios criterios de sentido: que un individuo tenga una expectativa no es un suceso del mundo en el mismo sentido en que lo es la caída de una piedra, pues el primero -la expectativa- se da por medio de las reglas gramaticales del lenguaje, que al ser usadas por el individuo para articular sus estados mentales, la constituye; la caída de una piedra, en cambio, no sigue reglas gramaticales sino leyes

naturales, aunque su comprensión como tal ocurre al interior del lenguaje; al respecto, Wittgenstein (2008) señala esta diferencia planteando un contraste entre dos juegos de lenguaje:

Considera estos dos juegos de lenguaje: a) Alguien le da a otra persona la orden de hacer ciertos movimientos con los brazos o de tomar ciertas posturas (profesor de gimnasia y alumno). Y una variante de este juego de lenguaje es la siguiente: el alumno se da a sí mismo las órdenes y las ejecuta. b) Alguien observa ciertos procesos regulares -por ejemplo, las reacciones de diversos metales a los ácidos- y a continuación hace ciertas predicciones sobre las reacciones que tendrán lugar en determinados casos (§ 630).

Es claro que el primer suceso, como diría Davidson -el de mover los brazos y asumir ciertas posturas siguiendo determinadas órdenes-, ocurre porque el alumno sigue las reglas del lenguaje y actúa de acuerdo con ellas, es decir, comprende que en el contexto en que se encuentra lo que se le dice es una orden y en ella se le dan ciertas instrucciones que regulan su comportamiento, y puede llegar a actuar en consecuencia -o puede llegar a no hacerlo-; mientras que el segundo evento no ocurre siguiendo las reglas gramaticales del lenguaje, sino las leyes que regulan los procesos físico-químicos que rigen a los metales y los ácidos; y respecto a la capacidad de la persona para hacer ciertas predicciones sobre la reacción metal- ácidos, esta depende del entrenamiento que haya recibido en el uso del lenguaje científico, lenguaje en el que se usan los conceptos de causalidad, predicción, cálculo, etc.; por eso Wittgenstein, en el mismo párrafo, indica: “¡compárese el adiestramiento que conduce a la primera técnica con el que conduce a la segunda!” pues esa comparación muestra el uso de dos lenguajes diferentes así se refieran a eventos ocurridos en el mismo mundo.

Los anteriores son dos sucesos ocurridos en un mismo mundo, pero dos eventos que siguen reglas diferentes, pues si se admite que la decisión del alumno de no realizar los movimientos ordenados es un evento del mundo, lo es en el sentido en que se origina en la mente del alumno siguiendo las reglas del lenguaje que le permiten comprender que puede decidir no actuar ante la orden de su profesor. Por tanto, unas son las causas físicas, fisicoquímicas y/o biológicas o, en forma general, las causas naturales que se pueden explicar a través de leyes causales, y otras, las causas basadas en intenciones, razones, creencias o, en general, significados, explicables solo por medio de las reglas gramaticales que las rigen; y la causa no es la misma, como cree Davidson, pues se usa la palabra en dos sentidos distintos: como causas físicas, en un caso, y como razones o

intenciones, en el otro. Pero esto no quiere decir que hay dos mundos, sino que hay dos grandes conjuntos de reglas en el mismo mundo, unas de las cuales está constituida por la actuación de los individuos en comunidad, lo cual dirige la atención al papel fundamental que juegan las intencionalidades de los miembros de una comunidad en la formación de juicios, prácticas e instituciones políticas, intencionalidades que, como se vio, están conectadas significativamente, lo que quiere decir pragmáticamente, con las reglas que se siguen en aquella.

Glock considera que los estados intencionales, al llevarlos a proposiciones, se muestran como condiciones para la realización de determinadas acciones siguiendo las reglas que le dan forma al estado intencional que origina dichas acciones; por tanto, las acciones se comprenden describiendo las reglas gramaticales que rigen a los estados intencionales que las provocan; y las reglas gramaticales pueden ser incumplidas, violadas o cambiadas en mayor o menor grado, o solo cumplidas parcialmente, por lo que las acciones que se tiene intención de llevar a cabo, a diferencia de los movimientos físicos, pueden realizarse cabalmente o realizarse con variaciones respecto de las intenciones, o con defecto o exceso, o no realizarse en absoluto y quedar en solo pretensiones. Esto implica que la intencionalidad no está totalmente reglada, es decir, que a pesar del peso que tienen las reglas y las normas en la conformación del sentido de las intenciones en los seres humanos, aquellas no son como raíles de trenes que los obligan inevitablemente a seguirlas siempre en el mismo sentido (Wittgenstein, 2008, §218). En vez de ser como rígidos raíles tendidos en un solo sentido, las reglas son más bien como postes indicadores de direcciones, que pueden ser modificados, cambiados de lugar, o suprimidos y remplazados por otras indicaciones (2008, §85).

Además, aunque los estados intencionales están regulados por las reglas que se siguen en la comunidad, su agente no es la comunidad como tal sino los individuos que la conforman, los sujetos que tienen tales estados; es decir, aunque en la comunidad se encuentran las reglas a seguir, son los individuos los que las siguen, y quienes también pueden contravenirlas (§201); por tanto, al adscribirle una intencionalidad a las acciones que alguien realiza, con ello se le está adscribiendo también su papel como agente de esas acciones, como responsable de ellas, en el sentido en que puede responder por las razones que lo llevaron a realizarlas, es decir, por sus intenciones.

Al respecto, Naishtat (2005) comenta que en *Investigaciones Wittgenstein* alude al papel del sujeto como agente, entre otros, en el parágrafo § 659; comenta Naishtat:

al decir “lo hice intencionalmente”, me estoy ubicando como agente, y fijando por ende la posición de ese juego de lenguaje. Inmediatamente me hago pasible de una serie de preguntas: “¿Cuándo lo decidiste?”, “¿Por qué lo hiciste?”, “¿Consideras que está bien?”, “¿Qué motivos tenías para realizarlo?”, “¿Podrás responder por las consecuencias de tu acción?”, “¿Obedecías una orden?”, “¿Cumplías una promesa?” (p. 164)

Naishtat, con estas preguntas, pone de relieve dos cosas que se pueden derivar del texto de Wittgenstein; primero, el papel activo que juegan los individuos en la realización de las reglas y normas al darles a estas sentido con su actuación, o como dice Modesto Gómez, al vivirlas, al darles vida; y, segundo, ellas revelan la importancia del contexto y el lugar que ocupa en él el individuo al mostrar que sus acciones poseen conexiones, compromisos con el contexto, y esas conexiones establecen las posibilidades y limitaciones que pueda tener su intencionalidad; Giner (1997) al respecto observa que:

se asevera que la situación misma engendra en gran medida las intenciones, es decir, orienta los modos de conducta adecuados a los fines propios de la posición social de los agentes y determina las expectativas de conducta que a tal posición acompañan. Pero éste no es más que el principio: las intenciones son algo más que frutos de la situación, o sea, valores y conocimientos interiorizados combinados con la estructura social en que aparecen. Son resultado de una combinación dinámica de esos poderosos factores con la inclinación innovadora de la mente humana (p. 95-96)

Quedaría más claro, desde una perspectiva wittgensteiniana, hablar no de la interiorización de valores y conocimientos, sino de las reglas que le dan forma a la actividad intencional, pues son ellas las que definen el sentido de los valores y conocimientos a los que se refiere Naishtat; estas observaciones permiten poner de relieve la importancia que juegan los seres humanos en comunidad como protagonistas en la instauración y recreación de las diferentes esferas de sentido que puedan llegar a componer una forma de vida, como es lo que sucede en la esfera política; en su papel protagónico, la intencionalidad de los miembros de una forma de vida -intencionalidad concebida, como se vio, como regulada por las reglas que se siguen en la comunidad y, por tanto, conectada con esta última- al estar entrelazada con las acciones, es el motor de las prácticas e instituciones políticas en una comunidad.

De acuerdo con lo anterior, la conexión de la intencionalidad política con las acciones, las prácticas y los hechos políticos no está dada por leyes o relaciones de causalidad entre un deseo, una expectativa, un propósito, etc., que tengan significado político, por

un lado, y una acción que recibiría su significado de esa intención, por otro, como si fueran dos cosas separadas; es decir, la intención política no es una representación que se halle en la mente como una especie de forma de una acción política futura, deseada, propuesta, etc., la cual pueda ser ‘cumplida’ o no por las acciones concretas, cuyo significado entonces estaría por completo en tal representación -por ejemplo, en un modelo teórico de la política-, independiente de las reglas de sentido de la comunidad. Además, las acciones políticas no están determinadas por completo por las reglas ni, por tanto, tampoco las intenciones políticas; las reglas no ‘llenan todos los huecos’, es decir, no lo regulan todo en las acciones ni en las intenciones: “Las reglas no son suficientes para establecer una práctica; también necesitamos ejemplos. Nuestras reglas dejan alternativas abiertas y la práctica debe hablar por sí misma” (Wittgenstein, 2003, § 139); hay situaciones en las que queda margen para una mayor o menor incertidumbre e imprevisibilidad, margen que es terreno fértil para la innovación, la creatividad, las transformaciones, las reinterpretaciones políticas de los significados que regulan la vida en una comunidad.

En otras palabras, las reglas que se usan en una comunidad tienen cierto grado de indeterminación y por tanto no regulan por completo la intencionalidad política ni tampoco a las acciones políticas; en esta hay espacio para la creatividad, las transformaciones políticas, para hacer las cosas de otra manera: “Lo tentador de un punto de vista casual es que lo lleva a uno a decir: <<Naturalmente, así debió de suceder>>. En tanto que uno debe pensar: *así* y de muchas otras maneras puede haber sucedido” (Wittgenstein, 2007b, [198], p.86); según esto, los miembros de una comunidad política se relacionan activamente con las reglas que constituyen a la política, en cuanto que pueden llegar a hacerlas explícitas, a criticarlas, modificarlas, a cambiarlas o eliminarlas; y esta relación, como ya se vio, es una relación política en cuanto que los diferentes miembros de una misma comunidad se relacionan de manera distinta con las reglas que definen lo político, y luchan, debaten o procuran llegar a consensos respecto a las críticas, modificaciones o cambios que se quieran hacer a tales reglas.

La actuación intencional de carácter político está encajada en contextos complejos que pueden ser variables en diverso grado, y en los cuales se encuentran otras intencionalidades y acciones políticas que influyen en la capacidad de acción de los

demás individuos, limitándola con mayor o menor amplitud, o acogiendo las intenciones y transformándolas de acuerdo con las reglas y creencias dominantes; al respecto, Wittgenstein (1997) hace una observación que muestra la manera como las intencionalidades individuales, al entrar en interacción con su contexto, reciben modificaciones que las adaptan en acuerdo con las reglas y creencias que le dan sentido a lo común; refiriéndose al origen de las fiestas que analiza Frazer en su obra, dice Wittgenstein:

En cualquier caso, hay una convicción que sirve de base a las suposiciones sobre el origen de, por ejemplo, la fiesta de Beltane; a saber: que tales fiestas no fueron inventadas por un hombre, por así decirlo, al buen tuntún, sino que necesitaban una base infinitamente más amplia para mantenerse. Si yo quisiera inventar una fiesta, ésta moriría rápidamente o se modificaría de tal manera que correspondiese a la inclinación general de la gente (p. 159- 160).

Igualmente, una nueva práctica política propuesta por un individuo o un grupo, solo se convierte en tal en la medida en que se conecte con las reglas y creencias que conforman el marco de sentido de las acciones de una comunidad, pero en esta conexión su propuesta se ve sometida a las condiciones que le impongan dichas reglas y creencias, con lo que puede o caer en el vacío si no encuentra tales conexiones, o recibir modificaciones al adaptarse a estas condiciones.

4.2.2 Las alienaciones de la intencionalidad

Como se vio más arriba, las reglas que se siguen en una comunidad política son las que fundamentan las prácticas, instituciones y juicios referidos a lo común; esta esfera de lo común es, como diría Wittgenstein, todo un 'sistema de proposiciones', acciones e instituciones cuyas lógicas o juegos de lenguaje, aunque relativamente autónomos, están interconectados, como se vio más atrás; en este complejo tejido de acciones existen prácticas que establecen los límites de sentido de lo que se estima como valioso para la sociedad en conjunto; otras prácticas se dirigen a instituir criterios para definir lo que debe ser considerado como justo o injusto, lo que se clasifica como bien público o privado, lo que se prescribe como correcto o incorrecto junto con las normas que lo regulan y las sanciones que les deben corresponder, los roles que pueden asumir las personas y los grupos, los usos que se le pueden atribuir a las cosas, los espacios, etc.; y la intencionalidad política de los miembros de una comunidad tiene como referentes tales juicios, prácticas e instituciones: los individuos actúan intencionalmente, piensan, opinan,

luchan o debaten acerca de estos componentes políticos, dentro del marco de sentido regulado por las reglas que se siguen de manera indudable en la comunidad; la intencionalidad política tiene, como se puede ver, una amplia esfera de acción y no tiene sentido pretender reducirla a una supuesta vida mental o a unos pocos principios abstractos, teóricos, que fundamentarían su sentido.

Así, la participación política de los individuos en una comunidad depende de las prácticas en que intervengan y de los conceptos que en ellas hayan aprendido a dominar o usar; por ejemplo, como se vio en el capítulo anterior, aunque el juego de dar y recibir órdenes sea el mismo, la participación de los individuos en él puede llegar a ser muy diferente: unos pueden ser los que tengan el papel de ‘dar órdenes’, otros, el de obedecerlas, otros más, el de rebelarse contra ellas, y muchos otros, el de seguirlas ciegamente; en una misma comunidad, unos pueden llegar a dominar el complejo mundo de acciones y lenguajes de la esfera política y tener por tanto una amplia influencia y papel en su comunidad, mientras que otros pueden limitarse a los lenguajes y acciones más comunes; esto, porque las prácticas y reglas que se usan como criterios clasifican y localizan a los miembros de una misma comunidad en roles sociales diferentes, los cuales forman parte del ‘lecho rocoso’, de las creencias y reglas que se admiten sin dudar; al respecto, O’Connor (2002) llama la atención acerca de que las prácticas gramaticales de las que habla Wittgenstein “posicionan a las personas de manera diferente” (p. 13), es decir, como dice ella misma, “las conexiones entre las prácticas constituyen el campo de lo social” (p. 12) en el cual las personas están clasificadas, jerarquizadas, diferenciadas; no hay un ‘nosotros’ homogéneo cuyos miembros se relacionen con las reglas *de la misma manera*: hay diversos nosotros, cuyos miembros pueden llegar a tener intencionalidades muy diferenciadas y llevar a cabo acciones distintas: “El ‘nosotros’ en cuestión no es ni homogéneo ni arbitrario... ‘Nosotros’ no ocupamos todos el mismo lugar. El ‘nosotros’ del centro que no está señalado como diferente es relativamente privilegiado comparado con aquellos en los márgenes que de alguna manera son marcados como distintos” (O’Connor, 2002, 16), y estas diferencias no son solo cuestión de semántica, sino que conllevan relaciones de privilegio/opresión, inclusión/exclusión, dominio/sometimiento, etc., que han sido ‘naturalizadas’ por las prácticas políticas en una comunidad, pues se admiten como lo dado y se formulan explicaciones empíricas para

justificarlas. Sin embargo, un análisis gramatical de las diferenciaciones en las identidades y los roles que existen en una comunidad puede poner en evidencia prácticas que se han convertido en reglas y que se admiten sin dudar, y que se usan para justificar determinados tipos de diferenciaciones que son excluyentes, jerárquicas, en las que se ejerce el dominio, la explotación, la opresión.

En efecto, las reglas y las normas dominantes generan usos del lenguaje que son prejuiciosos, que generan ficciones gramaticales, que ‘embruja’ la intencionalidad humana; y estas ficciones y prejuicios pueden llegar a convertirse en dogmas que justifican un mayor o menor grado de explotación, opresión o exclusión hacia grupos diferenciados al interior de la comunidad; las reglas que regulan las intenciones y acciones políticas de los individuos pueden generar convicciones personales y grupales que se aceptan también sin dudar, que se dan por válidas e indiscutibles, pudiéndose constituir en dogmas que regulan las intenciones y acciones cotidianas de individuos y grupos, como señala Wittgenstein (2007b) en una nota recogida en *Cultura y Valor*:

Cuando se afirman ciertas frases gráficas como dogmas del pensamiento para los hombres y de tal modo que con ellas no se determinan opiniones, sino que se domina la expresión de todas las opiniones, el resultado será muy peculiar. Los hombres vivirán bajo una tiranía incondicional, sensible, sin poder decir, sin embargo, que no son libres [155] (p. 72).

Como se puede ver, esta observación va en concordancia con su concepción de que hay proposiciones que se usan como reglas que regulan el sentido de otras proposiciones o acciones, a la que ya se hizo referencia en el anterior capítulo; estas reglas que se siguen le dan fundamento a convicciones políticas que pueden actuar a su vez como reglas que ‘dominan’ las opiniones de individuos o grupos políticos particulares; y aunque estas convicciones ejercen un dominio sobre el pensamiento del individuo o grupo, sin embargo, no los hace sentir prisioneros de ellas sino, al contrario, pueden pensar que han adoptado libre y conscientemente tales convicciones; esto hace que, según lo ve Wittgenstein, las convicciones y creencias que se constituyen en dogmas no puedan ‘tocarse’ y que a la vez “se puede *poner* en concordancia con él [el dogma] cualquier opinión práctica” (p. 72), pues este actúa como regla de sentido con la cual se le da significado a las demás opiniones, hechos y prácticas; y de esta manera, al poder justificar con el dogma las demás opiniones, hechos o prácticas, a aquel se lo percibe como la manera correcta de ver y entender la realidad; de este tipo de dogmatismo es

del que Wittgenstein acusa a algunos filósofos cuando creen que sus teorías son como un modelo “al que la realidad *tiene que* corresponder (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar)” (2008, § 131); y esta forma de pensar y actuar también está presente en la política en forma de ideologías, doctrinas o filosofías políticas que proponen concepciones sustantivas de cómo debe ser una comunidad, como se vio en el segundo capítulo, en la definición que presenta Bobbio (1996) de filosofía política: “la descripción, proyección y teorización de la óptima república o, si se quiere, ... la construcción de un modelo ideal de Estado fundado en algunos postulados últimos, sin preocuparnos de cuándo y cómo podrá ser efectiva y totalmente realizado” (p. 56); pero ese dogmatismo también está presente en las prácticas y creencias políticas cotidianas, dominadas por determinado tipo de imágenes acerca de cómo debe ser la comunidad, cómo deben ser las relaciones entre sus miembros, etc.

Al respecto, analizando el uso que Wittgenstein hace de palabras como ‘prejuicio’, ‘hechizo’, ‘cautivo’, ‘embrujo’, Morris (2013) señala que ellas hacen referencia a que “... uno se encuentra ‘esclavizado’ o ‘hechizado’ por una imagen que funciona como un dogma” (p. 72), pero estas imágenes son imágenes de las reglas que rigen los criterios de la forma de pensar y actuar de los individuos y los hacen *querer* ver la realidad de cierta manera: “tenemos un deseo poderoso de ver las cosas de una manera particular (o, en algunos casos, de *no* hacerlo)” (p. 72); es decir, con esas imágenes de ‘embrujo’ o de ‘hechizo’, Morris considera que Wittgenstein lo que quiere hacer es mostrar los *efectos* de las reglas en ‘la voluntad’ y no en el intelecto (p. 71), aludiendo a un aforismo de Wittgenstein recogido por Von Wright en *Observaciones* (1981) con respecto a la comprensión, en el cual Wittgenstein dice que “Lo que hace que un objeto sea difícilmente comprensible no es -cuando es significativo e importante- que exija cualquier instrucción especial sobre cosas abstrusas para su comprensión, sino la oposición entre la comprensión del objeto y aquello que *quiere* ver la mayoría de los hombres... Lo que hay que vencer no es una dificultad del entendimiento sino de la voluntad” (p. 40); como se ve, este *querer* al que se refiere Wittgenstein no está relacionado con una apetencia o un deseo de los sentidos sino con las consideraciones que hacen que un objeto sea ‘significativo e importante’ y por tanto deseable en ese sentido; así, según esto, para la autora citada palabras como ‘embrujo’ o estar ‘cautivo’ o ‘hechizado’ son imágenes con

las que se representan las reglas que actúan sobre el comportamiento y no tanto sobre los conocimientos: “ellas [las imágenes] son analogías, cada una de las cuales captura algo del efecto de los prejuicios filosóficos en el orden del pensamiento de los individuos” (p. 72); al respecto, Wittgenstein (2007b) hace una observación gráfica que aclara esta idea: “Las reglas de la vida se disfrazan con imágenes” ([158] p. 74).

Y, debido a que, como se ha señalado, las reglas que actúan como condición de sentido de las acciones y las intenciones de los individuos son aceptadas por estos de manera pragmática, sin ponerlas en cuestión, casi inconscientemente, con sus acciones e intenciones los individuos pueden llegar a reproducir las creencias, los prejuicios, las prácticas de carácter excluyente, discriminatorio u opresivo que hayan podido llegar a imponerse y ser aceptadas como ‘naturales’ en su comunidad, creyéndolas ‘normales’; y, como ya se señaló, no todos los miembros de una comunidad se relacionan de la misma manera con las reglas que se refieren a Lo Común, pues el ‘nosotros’ de la comunidad no es homogéneo, como indicó O’Connor, y en una sociedad en que exista para unos opresión, exclusión, explotación, existe para otros sus opuestos complementarios, es decir, libertad, inclusión, privilegios; al respecto, en sus estudios wittgensteinianos sobre estos temas, O’Connor observa que “Las prácticas opresivas están fundidas en el ‘lecho rocoso’ y se han hecho invisibles por su naturaleza común. Se nos ha fomentado a no ver prácticas como el racismo, el sexismo, la homofobia, la violencia contra las mujeres y los niños, especialmente cuando hacerlo puede revelarnos la relación entre la opresión y el privilegio” (p. 6); o, cuando se hacen visibles, se las llega a justificar dentro de la misma lógica del dogma, pues, como señaló Wittgenstein (2007b, [155] p. 72), cualquier opinión se puede hacer concordar con el dogma: si a una mujer la agrede su esposo o a un hijo su padre, es porque debieron haber hecho algo para merecerlo, lo cual termina justificando las opresiones y demás que ocurren en el plano de lo social, en el ámbito que se considera propio de lo privado. Más atrás se vio que Sartori señalaba en la sociedad un espacio al que la política supuestamente no tenía acceso, al que llamó como el territorio social de los ‘actos espontáneos’, los cuales parecieran ser propios de la esfera privada y por tanto estar a salvo de la intervención de la política; en esta esfera pareciera que las reglas que se siguen no tuvieran entonces un papel político, y fueran producto de que los individuos concuerdan espontáneamente en

seguirlas; sin embargo, se señaló que lo privado está definido por la política y por tanto no es totalmente independiente de esta, pues los límites y contenidos de esa espontaneidad están establecidos por la política, que crea un ámbito privado para que los individuos se relacionen ‘libremente’. Pero como señala O’Connor, ese terreno de los ‘actos espontáneos’ está permeado por prácticas excluyentes, opresoras, de explotación y abusos, a las cuales esa ‘espontaneidad’ les da un carácter familiar y corriente, común: es común que en determinadas sociedades el esposo golpee a la esposa y a los hijos, y en esa esfera de lo privado se encuentran certezas con las que se justifican tales prácticas y legitiman determinados valores y roles relacionados con el género y la familia, y que por tanto se usan prescriptivamente; al respecto Bicchieri (2019) observa que “Existen importantes esquemas [de creencias] relacionados con el género, la sexualidad, el patriarcado, los valores familiares, el papel de la mujer en la sociedad, conceptos como el honor y la pureza, la naturaleza del matrimonio y la idea de cómo debe ser una novia, etc.” (p. 175); con esta noción de *esquemas* la autora plantea un concepto cercano al de imagen de mundo de Wittgenstein (2003) el cual actúa como el “trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso” (§ 94); es decir, ese trasfondo es el que le da coherencia a las actuaciones y las razones que invocan los individuos para justificar sus prácticas; Bicchieri lo ilustra así:

Por ejemplo, una sociedad puede compartir la comprensión esquemática de que una ‘buena esposa’ es obediente, honesta, fiel y buena madre. Los hombres casados que comparten esa comprensión tan esquemática de una ‘buena esposa’ probablemente se sentirán molestos si su cónyuge no se ajusta al prototipo idealizado que han internalizado... una mujer que se desvía del guion de ‘buena esposa’ sin una razón atenuante será percibida como rebelde, irrespetuosa y malvada. Como las expectativas del esposo han sido incumplidas, y dado que él las percibe como legítimas, responderá con enojo” (p. 176-177).

Y este tipo de esposo encontrará en las creencias admitidas por su sociedad razones para justificar su enojo: así, como señala Wittgenstein (2003), para que un hombre, cuyas acciones están regidas por este tipo de creencias, cambie su comportamiento, habría que llevarlo a considerar el mundo de otra manera (§ 92), lo que viene a querer significar también que habría que “reagrupar la totalidad de su lenguaje” (Wittgenstein, 2014, p. 411) para que pueda darse cuenta de que son posibles otras razones distintas a las que siempre ha reconocido como tales.

Al respecto, Wittgenstein, en la sección 90 del *Escrito a máquina (The Big Typescript TS 213)* (2014) observa que, aunque “El lenguaje contiene las mismas trampas para todos” y por eso “Los hombres están profundamente inmersos en confusiones filosóficas; esto es: gramaticales”, sin embargo, es posible que se liberen de ellas, lo que presupone “arrancarlos de la inmensa multitud de conexiones en las que están atrapados. Por así decirlo, se tiene que reagrupar la totalidad de su lenguaje” (sección 90); esta ‘reagrupación’ de su lenguaje conlleva a que, como dice en *Sobre la Certeza*, ellos sean llevados a ver el mundo de otra manera, pues es a través de su lenguaje que se forman una imagen de este; pero Wittgenstein observa que esto “solo funciona entre los que viven en medio de una rebelión instintiva contra el lenguaje. No entre aquellos que viven, de acuerdo con todos sus instintos, en el rebaño que este lenguaje ha creado...” (p. 411); el lenguaje no es, pues, una jaula de hierro -por emplear la famosa expresión weberiana-, sino una red de conexiones de significados cuyos nudos para algunos pueden parecer naturales, mientras que para otros pueden llegar a desatarse y reconfigurarse; la normatividad política puede así llegar a tener un papel ya sea para mantener firmes las conexiones de significados en que están envueltos los miembros de la comunidad, o para reordenar y reconfigurar esas conexiones.

Bicchieri muestra que el fracaso de las normas políticas orientadas a cambiar el estado de cosas (Colombia es un ejemplo actual con respecto a la violencia contra los niños y niñas y contra las mujeres) se debe a que, en términos wittgensteinianos, esas políticas desconocen las creencias y reglas de trasfondo, que son las que terminan imperando en la esfera de los actos espontáneos; como se dijo más arriba, *seguir reglas* no es producto de la intencionalidad reflexiva de un individuo o un grupo de ellos, sino que es el presupuesto a partir del cual los individuos interactúan y le dan forma a sus intencionalidades individuales o colectivas, y si estas permanecen ‘intocadas’ por las normas, estas últimas, como dice Villegas, terminan siendo normas de papel.

De lo anterior se pueden obtener conclusiones respecto al carácter y el papel de la normatividad política; una primera conclusión es que el enfoque wittgensteiniano permite mostrar que las normas políticas se basan en las reglas que se siguen en una comunidad, y el significado de estas últimas no está fundamentado por ‘hechos constitutivos’ tales como procesos o estados mentales cuya configuración se dé solo internamente en forma

de vivencias, qualias, reglas privadas o disposiciones; ni tampoco está constituido por 'formas superlativas' de carácter lógico o metafísico; igualmente, este enfoque muestra que las reglas no son producto de consensos en las opiniones o coincidencias en las formas de actuar. Despejada la visión de las anteriores imágenes, queda expuesto el carácter pragmático y lingüístico de las reglas, el cual es, entonces, el fundamento de sentido de las normas políticas; este carácter pragmático y lingüístico muestra a su vez su naturaleza contingente y contextual, lo cual implica que no todos los miembros de una misma comunidad se relacionan de la misma manera con ellas. Lo anterior muestra las características de lo que le da fundamento a las normas políticas: reglas que se siguen sin cuestionarlas, que se admiten como naturales, que reproducen prácticas de exclusión, explotación, privilegios y dominio, pero que pueden hacerse explícitas y someterse a disputa política. Frente a ese complejo trasfondo de prácticas, creencias y reglas, las normas pueden desempeñar diversos papeles políticos: pueden usarse para defender privilegios, exclusividades y fueros, o para desmontarlos; para mantener exclusiones, opresiones y dominios, o para dismantelarlos; y con ello, para sostener determinada concepción del orden social, para reproducirlo y afianzarlo, o para cambiar algunas de sus condiciones.

De lo expuesto se concluye también que en una comunidad la normatividad política puede llegar a abarcar muchos aspectos de la vida de sus miembros, ya sea porque la política los regula o porque los excluye de su regulación, o porque son susceptibles de ser regulados en cualquier momento por ella; según esto, en una comunidad política, la 'apoliticidad' que se le atribuye a algunos individuos es más una creencia subjetiva, la creencia en que se puede escapar a la política siendo indiferente a ella, pero creer que se escapa de la política no es escaparse *efectivamente* de ella.

4.2.3 Relaciones ética-política

Como se acaba de ver, desde la política, el grupo dominante ejerce un papel hegemónico sobre la normatividad que se refiere a lo común; esto quiere decir que, entre otras, la política promulga normas con carácter imperativo (obligatorias, permisivas o prohibitivas) (Dall'Agnol, 2016) que afectan el comportamiento de los individuos, a su manera de actuar, de conducirse; estas normas se dirigen a definir y regular los comportamientos

que son determinados normativamente como aquellos que afectan a lo público: a sus contenidos, significados, prácticas relacionadas con los bienes y servicios comunes, etc.; en este sentido, la normatividad política tiene una dimensión moral que puede presentarse tanto en los argumentos que justifican las normas como en los efectos sobre el comportamiento de la población; sin embargo, esta dimensión moral puede estar o no en armonía con lo que Julia Hermann (2015) llama las ‘certezas morales’ básicas de la comunidad, aquellas que, siguiendo a Wittgenstein, actúan como proposiciones gramaticales y surgen de las acciones que se han institucionalizado como prácticas con un papel regulativo moral, como se verá un poco más adelante.

Igualmente, la política promueve acciones, comportamientos y convicciones que califica como valiosas y promueve juicios valorativos sobre comportamientos que de una u otra manera afectan a lo común; desde el gobierno, de diversas maneras formales e informales, y sin abandonar el rol político, quienes ejercen el poder pueden emplear un discurso moralizante frente a los comportamientos, las acciones y actitudes de los gobernados, llevando a la esfera pública las convicciones morales del grupo social y político al que pertenece; y algunas de esas convicciones pueden expresarse en normas que premian o censuran el comportamiento de la población; y, como en la situación anterior, estas normas y discursos pueden concordar o no con las ‘certezas morales básicas’ que son hegemónicas en la comunidad, y quedar sometidas a cierto grado de controversia en la medida en que los límites en la libertad y capacidad de expresión de la sociedad lo permita.

Además, la política define qué comportamientos morales están sujetos a su regulación; así, puede pretender regular acciones o prácticas que pertenecen a la esfera privada de los individuos y no influyen en lo público -el conservatismo norteamericano, por ejemplo, pretende censurar determinadas prácticas sexuales de las parejas- (lo que Adela Cortina llama ética de máximos), como puede decidir ampliar la esfera de lo privado y solo regular aquellos comportamientos que son básicos para la convivencia (ética de mínimos).

Sin embargo, las acciones políticas dirigidas a influir en los comportamientos morales de la población no los abarca a todos, no solo porque define cuáles están sometidos a su poder normativo excluyendo a los demás, sino también porque muchos de los comportamientos morales están regidos por ‘certezas morales básicas’, como se señaló

más arriba; estas certezas surgen de la concordancia en acciones que terminan instituyéndose en prácticas que reciben un papel regulador: prácticas de prescribir (obligar, prohibir, permitir), valorar y deliberar o enjuiciar (Dall’Agnol, 2016, 120); por ser certezas morales prácticas, se siguen ciegamente, como dice Wittgenstein, es decir, se admiten como las correctas y no se cuestionan; Hermann (2015) le atribuye las características que Moyal- Sharrock encuentra en las proposiciones gramaticales en que tales certezas pueden expresarse, es decir, que son admitidas sin dudar por aquellos que han sido formados en su práctica, y esta indubitabilidad significa que no tiene sentido su cuestionamiento, e intentar responder a dudas sobre ellas puede conducir a sinsentidos¹⁹; como tales, como normas morales indudables, no requieren de justificación si no, al contrario, son usadas para justificar otras acciones y comportamientos que se guían en la práctica por ellas (Hermann, 2015, 86-87).

Ética y política comparten entonces un ámbito común, que es el de la acción, lo que hace que entre ellas haya muchas conexiones pero también territorios independientes; esas conexiones y operaciones sin embargo no son definitivas sino producto de la preponderancia que alcancen las proposiciones gramaticales de una u otra: así como algunas decisiones políticas pueden estar condicionadas por certezas morales básicas, de igual manera las acciones políticas pueden terminar transformando algunas de esas certezas morales entre la población; y es el análisis gramatical en el marco del pensamiento de Wittgenstein el que podría arrojar claridad sobre relaciones tan complejas.

¹⁹ Haidt (2019), en sus investigaciones psicológicas, halló varios ejemplos de este tipo de actitudes; al cuestionar las certezas morales de distintos sujetos (a las que llama *intuiciones*), encontró que estos no podían encontrar fácilmente argumentos que justificaran concluyentemente sus creencias: “Decían cosas como: <<Sé que está mal, pero no puedo decir exactamente porqué>>. Parecían *desconcertados moralmente*, sin palabras a causa de su incapacidad para explicar verbalmente lo que sabían intuitivamente” (p. 52); y más adelante describe que algunos de los entrevistados cuyas certezas morales fueron cuestionadas, tendían a dar respuestas que no sabían cómo demostrar o al intentar hacerlo llegaban a callejones sin salida en sus argumentos (p. 72).

CONCLUSIONES

Las investigaciones filosóficas de Wittgenstein condujeron a unos hallazgos conceptuales que llevaron a ver que los fundamentos del significado de las realidades humanas están basados en el lenguaje y la acción entrelazados. Sus análisis minuciosos mostraron que el significado no está en ideas privadas, vivencias, disposiciones mentales, uniformidades empíricas, estructuras lógicas, o tesis semejantes; tratar de fundamentar el significado en la interioridad de los individuos lleva a las aporías a que conduce el solipsismo y el lenguaje privado; hacerlo en presuntas estructuras lógicas universales es suponer la existencia de una especie de algoritmo metafísico que establece de antemano significados invariables y definitivos, pero el cual es inaccesible al conocimiento; y pretender fundarlo en regularidades empíricas conduciría a su vez a que no hubiera reglas que gobernarán el significado, sino la sola contingencia de los hechos que se repiten fortuitamente de determinada manera sin seguir regla alguna.

Esas críticas, sin embargo, no llevaron a Wittgenstein a una especie de nihilismo del significado; al contrario, como se mostró en los dos primeros capítulos, el lenguaje entendido como acción, como entrelazado con las prácticas cotidianas, es la fuente del significado y su marco límite, más allá del cual no hay sentido; el lenguaje es una prolongación de la conducta humana (Wittgenstein, 2007d §545; 2003 §475-§559) y se encuentra entretejido con las acciones manifestándose en actos de habla que suceden en contextos específicos; y la conducta humana, a diferencia de la animal o de las máquinas inteligentes, está regida por las reglas en que la comunidad ha concordado y a las cuales usa como reglas que establecen los límites del significado de los actos de habla; así, reglas, lenguajes y acciones, entretejidos, constituyen formas de vida o comunidades. Y este fundamento es contingente en cuanto que no hay un modelo o forma general del lenguaje y las acciones ni de carácter metafísico, ni mental ni neurofisiológico, etc., que actúe como norma universal de sentido para los lenguajes naturales y las acciones humanas y del cual se puedan derivar condiciones absolutas para la política. El lenguaje y las acciones están ya ahí, dados en las diferentes formas

de vida, y el hecho de que estén ya ahí implica que no necesitan de fundamentos a priori algunos.

Esto lleva a concluir desde Wittgenstein que el lenguaje y la acción no son ‘tesis’ de una escuela filosófica que las proponga y defienda como si se tratara de un posible o hipotético enfoque para ver la realidad y darle sentido, tesis que estarían expuestas a ser refutadas y cambiadas por otras sustentadas en ‘mejores argumentos’; pero lenguaje y acción tampoco pueden ser considerados como manifestaciones derivadas de algo más fundamental y oculto: de la razón teórica o de la razón práctica, por ejemplo; pues si se pretendiera refutar al lenguaje y la acción, sería un intento que conduciría a caer en una contradicción performativa, ya que se estaría empleando al lenguaje mismo para elaborar tal refutación. El lenguaje y la acción no son ‘tesis’ filosóficas -como las de la *Razón Transcendental*, el *eidos*, los *qualias*, etc.- que necesiten ser explicadas y fundamentadas por medio de teorías, pues ellos forman el mundo que se encuentra ya dado para los seres humanos y en el cual terminan las cadenas de razones y explicaciones, y que, al no poder ser traspasados sin caer en el sinsentido, se muestran como el límite y los fundamentos últimos del significado.

Además, el que lenguaje y acción sean los que le dan significado al mundo humano quiere decir que son actividades por medio de las cuales los seres humanos instituyen su vida en común, sus comunidades, pues en las reglas que se siguen en los actos de habla tienen una fuerza vinculante que le da unidad, cohesión e identidad a las formas de vida; y cuando esas reglas están dirigidas a regular lo común, la comunidad adquiere una unidad, una cohesión e identidad de carácter político; esa fuerza vinculante del seguir reglas se expresa de diversos modos: un miembro, al ver que el otro sigue las mismas reglas de la misma manera, lo reconoce como uno de los suyos, como un miembro del ‘nosotros’ y se identifica en ese sentido con él, pues ese otro, con su actuación respecto de las reglas que se siguen en su comunidad, reproduce y valida el seguimiento de reglas y contribuye a darle estabilidad a la comunidad y a mantener el orden en ella; Santamaría y Ruíz (2019), siguiendo a Brandom, destacan este carácter compromisorio y legitimador de los actos de habla que surge de su naturaleza social, es decir, de la interacción con los demás en la que unos se exponen a los juicios de otros: “si entender un acto de habla implica seguir el conteo de puntuación deóntico, se sigue que la racionalidad implica un

comportamiento necesariamente social, en la medida en que los compromisos y legitimaciones que se adquieren con cada expresión particular son validados por otro participante del juego” (p. 10), y esta validación la hacen siguiendo las reglas de su comunidad; por eso, en sus conclusiones, los autores mencionados señalan: “qué implica pertenecer a una comunidad: dar y pedir razones respecto a las prácticas que la constituyen” (p. 23), es decir, participar con sentido de los juegos de lenguaje y las acciones que han sido admitidos como los y las correctas, y que están conectados unos con otros formando el tejido de la comunidad.

El pensamiento de Wittgenstein lleva a demostrar que la constitución de la comunidad política se debe, entonces, a la fuerza vinculante de las reglas que rigen a los lenguajes y acciones que están dirigidos a lo común y que son compartidos por sus miembros. Por esto, unos y otros se sienten comprometidos con el seguimiento de las reglas, pues seguirlas les garantiza que se le reconozca sentido a sus actuaciones, que ellas sean validadas por los otros y sean acogidos como miembros de la comunidad, como señalan Santamaría y Ruiz; pero también se sienten autorizados por la comunidad para exigirle a los demás el compromiso con el seguimiento de las reglas, es decir, coherencia con las acciones y lenguajes que han sido reconocidos como válidos, y estos compromisos mutuos se realizan a través de la actividad de dar y pedir razones. Y cuando unos se atribuyen un fuero político especial para no seguir las reglas, se provoca una reacción indignada de injusticia, pues se comparte la certeza de que las reglas son para todos, incluso para quienes pertenecen a las instituciones políticas que las hacen, y nadie puede pretender estar por fuera o por encima de ellas y a la vez mantener el derecho a que se le reconozca significado político a sus actuaciones, pues con sus actuaciones manifiestan que no se comprometen con seguir las reglas que siguen los demás y, así, pueden llegar a poner en riesgo el orden social y causar daños a la comunidad; y si quien o quienes no siguen las reglas políticas proponen a los demás que tampoco las sigan, que ellas sean derogadas o eliminadas, son considerados como sediciosos que quieren llevar el caos, el desorden a la comunidad, pero también pueden llegar a ser vistos como revolucionarios si convencen a los demás de que el orden político instituido por las reglas es injusto. Igualmente, se puede concluir que la línea de argumentación que se desarrolla en el pensamiento de Wittgenstein conduce a considerar a las comunidades políticas como

formadas por una red o una trama de relaciones sociales que se tejen a través de la actividad de dar y pedir razones con la que están comprometidos sus miembros; esta actividad, por un lado, se basa en el marco de proposiciones gramaticales que actúan como reglas de sentido que regulan lo común y que son las que configuran el significado de las razones políticas que se dan y reciben; por otro lado, esta actividad no hay que interpretarla solo como una actividad verbal, como conversación solamente, pues el lenguaje está entrelazado con las acciones o, como lo dice Brandom, las acciones tienen un contenido proposicional explicitable que, en este caso, es un contenido proposicional político; por tanto, este 'dar y pedir razones' mutuo se manifiesta en actuar y responder con acciones o con omisiones a las actuaciones de los demás; y estas actuaciones políticas pueden manifestarse de muchas maneras: como búsqueda de acuerdos, negociaciones y consensos, como coordinación de acciones, como disputas, debates o luchas por hacer prevalecer en la comunidad las razones y acciones políticas de unos, etc.; según esto, la esfera pública no es el campo de debates teóricos entre los mejores argumentos; es el campo en que se realizan diversas acciones políticas que buscan tanto definir cómo gestionar el significado de lo común -de los bienes, servicios y roles públicos-, ya sea con acuerdos, debates, enfrentamientos o luchas políticas. Es decir, este dar y pedir razones como acción política no está ni necesaria ni primariamente orientado hacia el entendimiento: algunos miembros de la comunidad pueden dar razones y realizar acciones que otros no están dispuestos a aceptar y a las que se oponen con otras acciones y razones; o pueden pedir razones y acciones que otros no están dispuestos a dar y realizar, y solo queda entonces la persuasión o el 'combate' (Wittgenstein, 2003, §§609-612).

Además, también se ha podido concluir que a partir del segundo Wittgenstein las intencionalidades políticas de los miembros de una comunidad son la fuente individual de sus razones y acciones, pero ellas están 'encajadas' en un conjunto indeterminado de certezas básicas o proposiciones gramaticales que son públicas, compartidas y reconocidas en la práctica por todos; y debido a ese carácter público, los miembros de una comunidad política, por el hecho de pertenecer a ella y tomar de sus reglas el significado de sus intenciones políticas, están comprometidos con dar y pedir razones y acciones políticas; incluso cuando un miembro de la comunidad decide darle la espalda

a la política pretendiendo desconocerla, lo hace por medio de razones o acciones con las que interpela a la política.

Todo lo anterior conduce a ver que para la comprensión de la política se requiere la clarificación del marco lingüístico y pragmático en que ella se da. No es posible salirse del ámbito del lenguaje y las acciones para buscar un plano trascendental que le dé un fundamento sólido y universal a la política; el trasfondo que le da base y sentido a ella está constituido por el lenguaje y las acciones que son las que establecen los criterios para instituir lo que se entienda como lo común y público -la res publica-, y para definir lo que conforma esta esfera: bienes y servicios públicos, criterios sobre lo justo, lo correcto, lo bueno, valores políticos, roles sociales, etc.; estas reglas -que se expresan en proposiciones gramaticales, pero tienen su origen en las acciones- que forman el marco de sentido de una forma de vida política, actúan como criterios para las demás esferas de sentido de la comunidad: sociales, culturales, económicas, privadas e incluso de las actividades e instituciones políticas y de los acuerdos, luchas y doctrinas políticas mismas.

Y, además de que la política instituye reglas, lenguajes y acciones que se usan y se realizan para definir la esfera de lo común, también tiene como propósito gestionarla, es decir, administrar las prácticas y significados que pertenecen a esta última; el gobierno, la administración del significado -de los lenguajes y las acciones dirigidas a lo común- no está desvinculada de las prácticas y creencias básicas que fundamentan el sentido de la política, sino todo lo contrario: el significado de su aplicación, aparentemente técnico y gerencial, no es neutro ni objetivo ni puramente científico, sino que se realiza teniendo como trasfondo de sentido las reglas y prácticas que rigen la gramática de su aplicación. Esto quiere decir que las doctrinas políticas propias de los gobernantes -liberales, conservadoras, socialistas, etc.- se basan en las creencias gramaticales que actúan como su marco de sentido, y estas últimas moldean y configuran la manera en que tales doctrinas son interpretadas y aplicadas en las acciones políticas.

Lo visto a lo largo del trabajo mostró también que lenguaje y acciones son actividades normativas en un primer sentido: en cuanto que constituyen al significado, y lo hacen de determinada manera; en otras palabras, los principios que orientan a las acciones surgen de las mismas prácticas, de entre las cuales se concuerda en algunas de ellas para ser

usadas como reglas a partir de las que se le da significado a las demás actividades, pero que al tener un carácter contingente y variable, pueden ser sustituidas por otras; las formas de hablar y actuar que no cumplan tales reglas carecen de sentido; y su carácter contingente implica que algunos juegos de lenguaje y acciones reconocidos pueden perder su sentido y pueden aparecer otros: “Cuando cambian los juegos de lenguaje cambian los conceptos y, con estos, los significados de las palabras” (Wittgenstein, 2003 §65). Este trasfondo gramatical actúa también como marco de sentido de la normatividad política; el análisis comparativo entre las reglas gramaticales de una comunidad y las normas políticas muestra que estas últimas no son ni neutras ni universales, sino que son promulgadas desde determinadas creencias de fondo que actúan como sus reglas de sentido. Es decir, el sentido de las normas políticas depende de las proposiciones gramaticales en que se basen, y como la relación de los distintos grupos sociales con tales proposiciones del trasfondo es diferenciada, las normas también son producto de las luchas políticas, de los acuerdos, debates y enfrentamientos que sostienen entre sí los diversos grupos para hacer predominar determinada normatividad política.

Estos resultados además permiten apuntar hacia la imagen de una filosofía social cuyos fundamentos conceptuales no sean causalistas ni hermenéuticos sino gramaticales; es decir, a una filosofía que permita mostrar las estructuras que le dan unidad y cohesión a una comunidad a partir del marco pragmático y lingüístico, que es su marco de sentido; y precisamente las características de este marco hacen que se excluyan explicaciones como las causalistas que buscan el sentido de la comunidad en los efectos de las acciones y reacciones de las voluntades de los individuos que la conforman, o en las interpretaciones que ellos hacen de los actos simbólicos de los demás, pues tales voluntades e interpretaciones necesitan de un contexto de acciones, de prácticas y lenguajes previos que les provean de los significados que usan para sus interacciones: es decir, usando palabras de Wittgenstein, ya deben haber preparadas previamente muchas cosas en el lenguaje para que se pueda interactuar de manera causalista o interpretativa. Y el hecho de que acciones y lenguajes sean los límites del significado, implica que categorías como *juegos de lenguaje*, *seguir reglas* o *proposiciones gramaticales* no son conceptos teóricos externos a la comunidad con los cuales un filósofo o un científico social explicaría las estructuras de esta, sino “redescripciones”

(Tozzi, 2003, p. 127) que miembros de la misma comunidad hacen de sus prácticas y lenguajes, y, como esta misma autora señala, estas redescripciones interactúan con las demás prácticas de la comunidad al mostrar las confusiones, las ficciones, la falta de claridad en las acciones y lenguajes que usan sus miembros en las diferentes esferas de sentido, dándole a los análisis filosóficos un carácter terapéutico liberador: “No es posible juzgarse a uno mismo, si no se entiende uno en las categorías” (Wittgenstein, 1981, 153); de igual manera, una comunidad no puede comprenderse y evaluarse a sí misma si no tiene claridad sobre las categorías -es decir, las prácticas y juegos de lenguaje- que son hegemónicas en su forma de vida, y esta claridad es la que le puede aportar una filosofía social y política que asuma como marco conceptual el lenguaje y las acciones. El papel de la filosofía social con este enfoque gramatical sería, entonces, el de describir las prácticas y lenguajes que instituyen y regulan las diferentes esferas de actividad propias de una comunidad; esta descripción, además de permitir la comprensión de los fundamentos prácticos y lingüísticos de tales esferas de actividad, también podría poner en evidencia las prácticas de clasificación, de jerarquizaciones, de explotación y sometimiento, pero también las de valoraciones, de conocimiento, de emancipación, etc., que se emplean en relación con los miembros de una comunidad y con el mundo natural en que ella se encuentra.

REFERENCIAS

Abensour, M. (2007). *Para una filosofía política crítica*. México. Anthropos.

Álvarez, M. (2010). *Kinds of Reasons. An Essay in the Philosophy of Action*. Oxford University Press. New York.

Ammellerer, E. (2001). Wittgenstein on Intentionality. En: Glock, H-J (Ed.). *Wittgenstein: A Critical Reader*. Blackwell Publishers. Massachusetts, USA.

Apel, K-O. (2009). *Semiótica filosófica*. Buenos Aires. Prometeo Libros.

Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona. Ediciones Península.

_____. (2008). *La promesa de la política*. Barcelona. Paidós.

Arregui, J. (1984). *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona. Ediciones Universidad de Navarra.

Arrington (2001). Following a rule. En: *Wittgenstein. A critical reader*. Edited by Hans-Johann Glock (2001). Blackwell publishers. Oxford. UK.

Ayer, A. (1994). *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona. Planeta-Agostini.

Ball, T. et al. (1989) Editor's Introduction. En: *Political innovation and conceptual change*. Edited by T. Ball, J. Farr and R. Hanson. New York. Cambridge University press.

Baker, G. (1991). Philosophical Investigations section 122: neglected aspects. En: *Wittgenstein's Philosophical Investigations. Text and Context*. London. Routledge.

Baker, G.P y Hacker, P.M.S (1983). *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*. V. 1. Chicago. Basil Blackwell.

_____. (2009). *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*. West Sussex (U.K.). Wiley Blackwell.

Beaney, M. (2017). Wittgenstein and Frege. En: *A Companion to Wittgenstein*. Edited by H-J. Glock and John Hyman. United Kingdom. Wiley Blackwell.

Bernstein, R. (1979). *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*. Madrid. Alianza Editorial

Benacerraf, P. (1995) Frege: The Last Logician. En: *Frege's Philosophy of Mathematics*. Cambridge. Harvard University Press.

Bennet, M., Dennet, D., Hacker, P., y Searle, J. (2008). *La naturaleza de la conciencia*. Cerebro, mente y lenguaje. Barcelona. Paidós.

Bicchieri, C. (2019). *Nadar contra la corriente*. Bogotá. Paidós.

Bloor, D. (1983) Wittgenstein. *A social Theory of Knowledge*. New York. Columbia University Press.

_____. (1997). *Wittgenstein. Rules and Institutions*. London. Routledge.

Bobbio, N. (1996). Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política. En: *Norberto Bobbio: el filósofo y la política* (Antología). Compilación de José Fernández Santillán. México. Fondo de Cultura Económica.

Boncompagni (2015). Elucidating Forms of Life. The Evolution of a Philosophical Tool. En: <https://www.nordicwittgensteinreview.com/article/view/3319/pdf>

Bouveresse (2006). *Wittgenstein, la Modernidad, el progreso y la decadencia*. México. UNAM.

Brandom, R. (2005). *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Barcelona. Herder.

Brenner. W. (2005). Wittgenstein's 'Kantian solution'. En: *Readings of On Certainty*. Edited by Daniele Moyal-Sharrock and William Brenner. New York. Palgrave MacMillan.

Carnap, R., Hahn, H., y Neurath, O. (2016, edición original de 1929). La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena. En: Mormann, Th. y Peláez, A. (comp.). *El empirismo lógico. Textos básicos*. Bogotá. Universidad del Rosario.

Casals, J. (2003) *Afinidades vienesas*. Barcelona. Anagrama.

Cavell, S. (2003). *Reivindicaciones de la razón*. Madrid. Editorial Síntesis.

Cerbone, D. (2003) The Limits of Conservatism: Wittgenstein on “Our Life” and “Our Concepts”. EN: *The Grammar of Politics. Wittgenstein and political philosophy*. Heyes, C. (Ed.). Ithaca and London. Cornell University Press.

Coffa, A. (1995). Kant, Bolzano and the emergence of Logicism. EN: *Frege's Philosophy of Mathematics*. Cambridge. Harvard University Press.

Conant, J. (2001) Philosophy and biography. EN: *Wittgenstein. Biography and philosophy*. Edited by KLAGGE, J. New York. Cambridge University Press.

Connolly, W. (1983) *The terms of political discourse*. New Jersey. Princenton university press.

Cordúa, C. (2013). *Wittgenstein*. Santiago de Chile. Universidad Diego Portales.

Crary, A. (2001) Wittgenstein's philosophy in relation to political thought. EN: *The new Wittgenstein*. Edited by A. Crary and R. Read. New York. Routledge.

Dall'Agnol, D. 2016). *La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo*. Valencia. Universidad de Valencia.

Davidson, D. (1995). *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Crítica. Barcelona.

Defez, A. (1994). Realismo sin empirismo. EN: *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 28, Págs.: 13-25. Universidad Complutense. Madrid.

Dummett, M. (1993). *Origins of analytical philosophy*. Cambridge. Harvard University Press.

Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

_____. (1996). *Confines de lo político*. Madrid editorial Trotta.

Fania (1989). Un recuerdo personal. EN: *Recuerdos de Wittgenstein*. Rhees, R. (Compilador). México. FCE.

Fernandois, E. (2013). Ni fundacionismo ni coherentismo. Una lectura antropológica de sobre la certeza. EN: *Revista de Filosofía* Volumen 69, (2013) 99-117. Universidad

Católica de Chile. Santiago de Chile.
<https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/30121/31909>.

Frege, G. (1973). *Fundamentos de la aritmética*. Barcelona. Editorial Laia.

_____. (2013). *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Edición de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid. Tecnos.

_____. (2016). *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. México. UNAM.

García-Carpintero, M. (1996). *Las palabras, las ideas y las cosas. Una presentación de la filosofía del lenguaje*. Barcelona. Editorial Ariel.

Garver (1994). *This complicated form of life. Essays on Wittgenstein*. Chicago. Open Court.

Glock, H-J. (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford (U.K.). Blackwell Publishers.

_____. (1991). Philosophical Investigations section 128: 'theses in philosophy' and undogmatic procedure. En: Arrington R. and Glock, H-J. (Ed.). *Wittgenstein's Philosophical Investigations. Text and Context*. London. Routledge.

_____. (2008). *¿Qué es la filosofía analítica?* Madrid. Tecnos.

García Suárez, A. (1997). *Modos de significar*. Madrid. Tecnos.

García Villegas, M. (Dir.). (2009). *Normas de papel. La cultura del incumplimiento de reglas*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

Gellner, E. (1998) *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo*. Madrid. Editorial Síntesis.

Giner, S. (1997). Intenciones humanas, estructuras sociales: para una lógica situacional. En: *Acción humana*. Cruz, M. (Coord.). Barcelona. Editorial Ariel.

Hamilton, A. (2017). *Wittgenstein y <<Sobre la Certeza>>*. Madrid. Ediciones Cátedra.

Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid. Taurus.

_____. (1983). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona. Planeta Agostini.

_____. (1993). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. México. REI.

Hanna, R. (2017). Wittgenstein and Kantianism. En: *A Companion to Wittgenstein*. Edited by H-J. Glock and John Hyman. United Kingdom. Wiley Blackwell.

_____. (2004). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford. Clarendon Press.

Hacker, P. M. S. (2015). Forms of life. En: *Nordic Wittgenstein Review. Especial Issue*. <https://www.nordicwittgensteinreview.com/article/view/3320/pdf>.

_____. (2013). Lenguaje, juegos de lenguaje y formas de vida. En: *Formas de vida y juegos de lenguaje*. Jesús Padilla y Margit Gaffal (Eds.). Madrid. Plaza y Valdés.

Hermann, J. (2015). *On moral certainty, justification and practice. A wittgensteinian perspective*. New York. Palgrave MacMillan.

Heyes, C. (ed.). (2003) *The grammar of politics. Wittgenstein and political philosophy*. New York. Cornell University.

Hertzberg, L. (2011). Very general facts of nature. En: *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (Kuusela, O. and McGinn, M. ed.). Oxford. Oxford University Press.

Hobbes, Th. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid. Editorial Trotta.

_____. (2011). *Leviatán*. Buenos Aires. Editorial Losada.

Holt, R. *Wittgenstein, Politics and Human Rights*. London and New York. Routledge.

Huemer, W. (2006). The transition from causes to norms. Wittgenstein on training. En: *Grazer Philosophische Studien*, 71, (2006), 205–225.
https://www.academia.edu/226433/The_Transition_from_Causes_to_Norms_Wittgenstein_on_Training.

James, W. (1984). *Pragmatismo*. Buenos Aires. Ediciones Orbis.

Janik, A. (2003) Notes on the Natural History of Politics. EN: *The Grammar of Politics. Wittgenstein and political philosophy*. Heyes, Cressida (ed.). Ithaca and London. Cornell University Press.

_____. (1989). *Style, Politics and the Future of Philosophy*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht.

Janik, A y Toulmin, S. (1998). *La Viena de Wittgenstein*. Madrid. Taurus.

Jareño Alarcón, J. (2001). *Religión y Relativismo en Wittgenstein*. Barcelona. Ariel.

Kahane, G., Kanterian, E. y Kuusela, O. (2013). *Wittgenstein and his interpreters*. West Sussex (U.K.). Blackwell Publishing.

Kant, E. (1999). *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo y traducción de Pedro Ribas. Madrid. Alfaguara.

Karczmarczyk, P. (2007). Estudio crítico, Martin Kusch: Sceptical Guide Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein. Montreal and Kingston, Ithaca, McGill- Queens University Press, 2006. En: *Diálogos. Revista de filosofía de la Universidad de Puerto Rico* (recinto de río piedras), núm. 89, 2007, pp. 157-187.

Kenny, A. (1990). *El legado de Wittgenstein*. México. Siglo XXI Editores.

_____. (1997). *Introducción a Frege*. Madrid. Editorial Cátedra.

Kusch, M. (2006). *A Sceptical Guide to Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein*. Montreal. McGill-Queen's University Press.

Kripke, S. (2006). *A propósito de reglas y lenguaje privado. Una exposición elemental*. Madrid. Tecnos.

Locke, J. (1983). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona. Ediciones Orbis.

Malcolm, N. (1990). *Ludwig Wittgenstein*. Madrid. Biblioteca Mondadori.

Marchart, O. (2009) *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Marques, A. (2013). Formas de vida: entre lo dado y el experimento mental. En: *Formas de vida y juegos de lenguaje*. Padilla G. J. y Gaffal, M. (ed.). Madrid. Plaza y Valdés.

Marrades, J. (2014). Sobre la noción de 'forma de vida' en Wittgenstein. En: *Revista Ágora*. Vol. 33, N° 1. España.

Matías Robles, G. (2017) Juegos de lenguaje y teoría crítica. Sobre la recepción de Wittgenstein en el pensamiento de Albrecht Wellmer. En: *Revista Tópicos* no.34 Santa Fe, Argentina, dic. 2017. versión On-line ISSN 1668-723X

McDowell, J. (1998). *Mind, Value and Reality*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts and London, England.

_____. (2003). *Mente y Mundo*. Salamanca. Ediciones Sígueme.

McGuinness, B. (1991). *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*. Madrid. Alianza Editorial.

McGinn (1997). *The Routledge Guidebook to Wittgenstein and The Philosophical Investigations*. London. Routledge.

Medina, J. (2002). *The unity of Wittgenstein's philosophy*. New York. State University of New York Press.

Meyer, M. (2010). El nacimiento del empirismo: Locke, Berkeley, Hume. En: *La filosofía anglosajona*. Meyer, M. (Dir.). Buenos Aires. Prometeo Libros.

Mill, J. S. (1930). *A system of logic ratiocinative and inductive*. London. Longmans Green.

Misak, Ch. (2016). *Cambridge Pragmatism. From Pierce and James to Ramsey and Wittgenstein*. Oxford (U.K.). Oxford University Press.

Modesto Gómez, A. (2011). Aclarando lo necesario: la explicación de la normatividad en Wittgenstein. En: *Revista Laguna*, 29; octubre 2011, pp. 43-56.

Monk, R. (1994) *Wittgenstein: El deber de un genio*. Barcelona. Editorial Anagrama.

Moore, M. The Politics of Wittgenstein. EN: *Polity*. Vol. 36. No. 4 /Jul., 2004, pp 665- 679. <http://www.jstor.org/stable/3235408>.

Moore, G. (1983). *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Buenos Aires. Ediciones Orbis.

Morris, K. (2013). Wittgenstein's Method: Ridding People of Philosophical Prejudices. En: *Wittgenstein and his interpreters*. West Sussex (U.K.). Blackwell Publishing.

Morris, M. (2015). *El <<Tractatus>> de Wittgenstein. Guía de lectura*. Madrid. Ediciones Cátedra.

Mouffe, Ch. (2012) *La paradoja democrática*. Barcelona. Gedisa.

_____. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona. Paidós.

Mounce, H.O. (2007). *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Madrid. Tecnos

Moyal-Sharrock, D. (2004a). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York. Palgrave MacMillan.

_____. (2015). Kuhn y Wittgenstein: objetividad con rostro humano. En: *Wittgenstein. La superación del escepticismo*. Pérez CH. D. y Mayoral, J. V. (Ed.). Madrid. Plaza y Valdés.

_____. (2004a). On Certainty and the grammaticalization of Experience. En: *The Third Wittgenstein. The Post- Investigations works*. Burlington, USA. Ashgate Publishing Company.

_____. (2013). Realism, but not empiricism: Wittgenstein versus Searle. En: *A Wittgensteinian Perspective on the Use of Conceptual Analysis in Psychology*. Eds T. P. Racine and K. L. Slaney (Palgrave Macmillan, 2013),153-171.[https://www.academia.edu/5299778/Realism but not empiricism Wittgenstein versus Searle](https://www.academia.edu/5299778/Realism_but_not_empiricism_Wittgenstein_versus_Searle).

Muguerza, J. (1981). Esplendor y miseria del análisis filosófico. En: *La concepción analítica de la filosofía*. Introducción y selección de Javier Muguerza. Madrid. Alianza.

_____. (1988). Ética y comunicación. (una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas). En: González, J. y Quesada, F. (Coords.). *Teorías de la democracia*. Barcelona. Anthropos.

- Muñoz, M. (2009). *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público*. México. Instituto Internacional de Filosofía, A.C. Universidad Intercontinental.
- Naishtat, F. (2005). *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- Narváez, M. (2004). *Wittgenstein y la teoría del derecho. Una senda para el convencionalismo jurídico*. Marcial Pons. Madrid.
- Neurath, O, Carnap R, y Hahn, H. (2016) [edición original de 1929]. *La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena*. Bogotá. Universidad del Rosario.
- Nyiri, J. C. (1982) Wittgenstein's later work in relation to conservatism. En: *Wittgenstein and his time*. Edited by Brian McGuinness. London. Basil Blackwell.
- Oakeshott, M. (2001) *El racionalismo en política y otros ensayos*. México. Fondo de Cultura Económica.
- O'Connor, P. (2002). *Oppression and Responsibility. A wittgensteinian approach to social practices and moral theory*. Pennsylvania. Pennsylvania State University.
- Padilla, J. (2013). Digresiones acerca de las formas de vida. En: *Formas de vida y juegos de lenguaje*. Padilla, J y Gaffal, M (ed.). Madrid. plaza y Valdés editores.
- Partridge, P. H. (1974). Política, filosofía, ideología. En: *Filosofía Política*. Recopilación de Anthony Quinton. México. Fondo de Cultura Económica.
- Pitkin, H. (1984) *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.
- Plamenatz, J. (1974). La utilidad de la teoría política. En: *Filosofía Política*. Recopilación de Anthony Quinton. México. Fondo de Cultura Económica.
- Pleasants, N. (1999). *Wittgenstein and the idea of a critical social theory*. London. Routledge.
- Quinton, A. (1974). Introducción. En: *Filosofía Política*. Recopilación de Anthony Quinton. México. Fondo de Cultura Económica.

Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México. UNAM.

Ramsey, F. P. (2005). *Obra Filosófica Completa*. Edición e introducción de María José Frápolli. Granada. Editorial Comares.

Rancière, J. (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Reguera, I. (1980) *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*. Madrid. Taurus.

Rhees, R. (1989) *Recuerdos de Wittgenstein*. México. F.C.E.

Robinson, Ch. (2011). *Wittgenstein and Political Theory. The view from somewhere*. Edinburgh. Edinburgh University Press.

Rodríguez, C. (2008). *Epistemología y lenguaje en Thomas Hobbes. Construcción de conceptos y unidad epistémica*. Bogotá. Universidad De La Salle.

Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona. Paidós.

_____. (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona. Paidós.

_____. (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid. Ediciones Cátedra.

Russell, B. (1983). *Los principios de la matemática*. Madrid. Espasa-Calpe.

_____. (1988). *Introducción a la filosofía matemática*. Barcelona. Paidós.

_____. (1981) (edición original de 1919). *La filosofía del atomismo lógico*. En: *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid. Alianza Editorial.

Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona. Paidós.

Sanfelix Vidarte, V. ¿Fue Wittgenstein un liberal? EN: *Teorema*, Vol. XXVII-2, 2008, p. 27-45.

Santamaría, F. (2016). *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad. Una investigación desde la filosofía analítica*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores.

_____. (2019). Wittgenstein y la acción: posibles desarrollos de la práctica social y política. En: Cardona-Restrepo, P., Santamaría, F, y Arbeláez, A. (directores). *El filósofo y lo político: autores contemporáneos*. Medellín. UPB.

Santamaría, F. y Ruíz, S. (2019). «¿Qué significa pertenecer a una comunidad?». En: *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, no. 9. Universidad de Salamanca.

Santana, S. (2011) *El laberinto de la palabra. Karl Kraus en la Viena de fin de siglo*. Barcelona. Editorial Acantilado.

Sartori, G. (2008). *Elementos de teoría política*. Madrid. Alianza Editorial

_____. (2012). La idea de política. En: *Giovanni Sartori. Cómo hacer ciencia política*. Coordinado por Jorge Islas. México. Santillana Ediciones Generales.

Savigny, E. (1991). Common behavior of many a kind: Philosophical Investigations section 206. En: *Wittgenstein's Philosophical Investigations. Text and Context*. Edited by Arrington, R and Glock, H-J. London. Routledge.

Schlitz, M. (1965). Sobre el fundamento del conocimiento. En: *El positivismo lógico*. Ayer, A. México. Fondo de Cultura Económica.

Schorske. K. (2011). *La Viena de fin de siglo. Política y cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

Schulte, J. (2008). Rules and Reason. En: *Wittgenstein and Reason*. Preston, J. (Ed.). Blackwell Publishing. Oxford, UK.

Schuster, F. (2006). Wittgenstein y la política. En: *Gramáticas, juegos y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein*. Penelas, F y Satne, G. (compiladores). Buenos Aires. Grama Ediciones.

Searle, J. (2009). *Actos de habla*. Madrid. Ediciones Cátedra.

_____. (1999). Una taxonomía de los actos ilocucionarios. En: *La búsqueda del significado*. Valdés Villanueva, L. (comp.). Madrid. Tecnos.

_____. (2017). *Creando el mundo social. La estructura de la civilización humana*. Barcelona. Paidós.

- Sellars, W. (1971). *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid. Tecnos.
- Sen, Amartya. (2003) Sraffa, Wittgenstein and Gramsci. *En: Journal of economic Literature*. Vol. 41. No. 4 (Dec., 2003) pp 1240-1255. <http://www.jstor.org/stable/3217460>.
- Silva Neto, N. (2013). El uso de las formas de vida y el significado de la vida. *En: Formas de vida y juegos de lenguaje*. Padilla, J y Gaffal, M (ed.). Madrid. plaza y Valdés editores.
- Sluga, Hans. (1996). Ludwig Wittgenstein: Life and work. An introduction. *En: The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Sluga, H. and Stern, D. (Ed.). New York. Cambridge University Press.
- Somavilla, I. (Ed.) (2009). *Cartas, encuentros y recuerdos. Wittgenstein-Engelmann*. Valencia. Editorial Pre-Textos.
- Stroll, A. (2002). *La filosofía analítica del siglo XX*. Madrid. Siglo XXI.
- Tomasini (2004). *Filosofía analítica: un panorama*. México. Plaza y Valdés.
- Urmson, J. (1978). *El análisis filosófico*. Barcelona. Ariel.
- Valdés Villanueva, L. (2004). Wittgenstein como lector de Kant. *En: Daimon, Revista de Filosofía*, nº 33, 2004, 49-63. Oviedo.
- Von Wright, (1970) *Norma y Acción*. Editorial Tecnós. Madrid.
- Waismann, F. (1973). *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. México. FCE.
- Whiting, D. (2017). Languages, Language-Game and Forms of Life. *En: A Companion to Wittgenstein*. Edited by H-J. Glock and John Hyman. United Kingdom. Wiley Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1981). *Observaciones*. Edición preparada por von Wright. México. D.F. Siglo XXI editores.
- _____. (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____. (1989). *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*. Cambridge 1939. Edited by Cora Diamond. Chicago. The University of Chicago Press.

- _____. (1994). *Tractatus Logico-philosophicus*. Barcelona. Altaya.
- _____. (1997). Observaciones sobre la Rama Dorada. En: *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- _____. (2003). *Sobre la Certeza*. Barcelona. Gedisa.
- _____. (2006). *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Vol. I. México. UNAM.
- _____. (2007a) *Los cuadernos Azul y Marrón*. Madrid. Tecnos.
- _____. (2007b) *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid. Espasa- Calpe.
- _____. (2007c). *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Vol. II. México. UNAM.
- _____. (2007d) *Zettel*. México. UNAM.
- _____. (2008). *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona. Editorial Crítica.
- _____. (2014). *Escrito a máquina. [The Big Typescript – TS 213]*. Madrid. Trotta.
- Wolin, S. (2001). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires. Amorrortu editores.
- Wright, C. (2001). *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. London, England.

REFERENCIAS SECUNDARIAS

- Albert, H. (1973). *Tratado sobre la razón crítica*. Buenos Aires. Editorial Sur.
- Barquín, A. (2015). *Antropología y poder político*. México. INAH.
- Beaud, M. (2013) *Historia del capitalismo*. Barcelona. Ariel.
- Beardsworth, R. (2008). *Derrida y lo político*. Buenos Aires. Prometeo Libros.

- Berkeley, G. (1985). *Principios del conocimiento humano*. Madrid. Editorial Sarpe.
- Bourdieu, P. (2012). *La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. México. Santillana editores.
- Burke, E. (1984). *Textos políticos*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Burke, J. y Ornstein, R. (2001). *Del hacha al chip*. Barcelona. Planeta.
- Clastres, P. (2001). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona. Gedisa.
- Dancy, J. (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid. Tecnos.
- Descartes, (1997). *Meditaciones Metafísicas. Con objeciones y respuestas*. Introducción y traducción de Vidal Peña. Madrid. Ediciones Alfaguara.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Akal editor.
- Elster, J. (1999). *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*. Barcelona. Editorial Gedisa.
- Fistetti, F. (2004). *Comunidad. Léxico de política*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Frieden, J. (2013). *Capitalismo global*. Barcelona. Editorial Crítica.
- Haidt, J. (2019). *La mente de los justos*. Barcelona. Editorial Ariel.
- Hottois, G. (1991). *El paradigma bioético*. Barcelona. Anthropos
- Hobsbawm, Eric. (1998). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona. Editorial Crítica.
- Körner, S. (1987). *Kant*. Madrid. Alianza Editorial.
- Koyré, A. (2001). *Estudios galileanos*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Loaiza Arias, J. (2016). *La naturalización de las emociones: anotaciones a partir de Wittgenstein*. Bogotá. Ediciones Universidad del Rosario.
- Locke, J. (2000). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Bogotá. Fondo de Cultura Económica.
- MacIntyre, A. (1971). *Historia de la ética*. Barcelona. Paidós.

Mannheim, K. (1963) *Ensayos sobre sociología y psicología social*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Mansfield, H. jr. (1993). Edmund Burke. En: *Historia de la filosofía política*. Strauss, L. y Cropsey, J. (Comp.). México. Fondo de Cultura Económica.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires. Katz editores.

Moreno Mínguez, C. (2015). *Breve historia del Imperio Austrohúngaro*. Madrid. Ediciones Nowtilus.

Nussbaum, M. (2018). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. México. FCE.

Rabotnikof, n. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México. UNAM.

Rubio, J. (1990). *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo*. Barcelona. Anthropos.

Serrano, E. (2002). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*. Medellín. Universidad de Antioquia.

Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Strauss, L. y Cropsey, J. (Comp.). (1993). *Historia de la filosofía política*. México. Fondo de Cultura Económica.

Shapin, S. (2000). *La revolución científica. Una interpretación Alternativa*. Barcelona. Paidós.

Shapiro, I. (2007). *Los fundamentos morales de la política*. México. El Colegio de México.

Stadler, F. (2011). *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. México. FCE.

Tarcov N. y Pangle, Th. (1993). Leo Strauss y la historia de la filosofía política. Epílogo. En: Strauss, L. y Cropsey, J. (1993). (Compiladores). *Historia de la filosofía política*. México. Fondo de Cultura Económica.

Tozzi, V. (2003). Wittgenstein y la sociología del conocimiento. En: *El giro pragmático en la filosofía*. Cabanchik, S., Penelas, F., Tozzi, V. (comp.). Barcelona. Editorial Gedisa.

Touchard, J. (1983). *Historia de las ideas políticas*. Madrid. Tecnos.

Turró, S. (1985). *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona. Anthropos.

Vallespin, F. (1985). *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid. Alianza Editorial.

Williams, B. (1995). *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. México. UNAM.

Zerilli, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.