

Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público

Un camino de semántica a la política

María Teresa Muñoz Sánchez

Primera edición, 2009

Prohibida su reproducción por cualquier medio
sin la autorización escrita de los autores.

D.R. © Instituto Internacional de Filosofía, A.C.
Universidad Intercontinental
Av. de los Insurgentes núm. 4303
Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, México, D.F.
www.uic.edu.mx

ISBN: 987-968-9265-07-8

Hecho en México

Índice

Prólogo

? 5

Primera parte:

A 27

Segunda parte:

E 1

Tercer parte:

E 1

Introducción

Difficulty of Philosophy not the intellectual difficulty of the sciences, but the difficulty of a change of attitude.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Big Typescript*

Éste es un ensayo dedicado a la obra del llamado segundo Wittgenstein. En él, trazo una novedosa brecha de acercamiento a su obra: establecer la relevancia del análisis conceptual —gramatical, en el sentido wittgensteiniano— para el discurso político, y con ello, para un acercamiento a las formas de vida política. Mi trabajo consiste en hacer una relectura de la propuesta wittgensteiniana acerca del lenguaje, mostrándola como pertinente para acercarse al análisis del discurso político. Se trata de hacer hincapié en el carácter articulador del lenguaje, en su poder de construcción y deconstrucción de realidades sociales. Tal potencialidad del lenguaje es aplicada en uno de los muchos juegos de lenguaje posibles, aquel en el que se inserta un ámbito de la acción, a saber, la política. De forma que señalo cómo opera la *gramática* de los conceptos políticos —esto es, el conjunto de reglas que ordenan el uso de los conceptos políticos— en torno de la cual se articula el discurso político. Sin ocuparme de manera explícita de *fenómenos* sociales y políticos concretos, analizo cómo es posible que el análisis conceptual de los conceptos políticos nos permita un acercamiento pertinente a las formas de vida política.

Evidentemente, no se trata de presentar mi propuesta como un nuevo método para las llamadas ciencias sociales ni mucho menos extraer una teoría política alternativa, sino mostrar que la tarea crítica o negativa de su filosofía, su capacidad de desocultamiento, de terapia, tiene un interesante valor práctico.

Lo relevante de su propuesta es la manifiesta hostilidad hacia la teorización, sus sospechas de la generalización amplia y sistemática y, lo que es más, su énfasis en el valor terapéutico de ver el caso particular asumiendo la pluralidad y la contradicción.¹ Este es su potencial: el modo de filosofar wittgensteiniano muestra la pertinencia de atender a la especificidad, a los casos particulares. Este planteamiento podría ayudar a superar la coercitividad que implica la teoría política en su necesidad de generalizar abstrayendo del caso particular.

La propuesta wittgensteiniana puede calificarse como descriptiva, porque la pretensión de Wittgenstein es *describir* los usos de los términos.² Pero, al mismo tiempo, ofrece una nueva visión de la normatividad tanto epistémica como semántica. El modelo de justificación epistémico y semántico que podemos encontrar en las *Investigaciones Filosóficas* supone que la relación entre el lenguaje y el mundo es de carácter normativo en un doble sentido: por un lado, se considera como un supuesto irrenunciable para que los términos del lenguaje sean significativos que existe un mundo en el cual nuestras prácticas son significativas; y por otro lado, ese mundo que, en palabras de MacDowell,³ funciona como un “constreñimiento racional externo” para el uso de los términos, depende de nuestras prácticas, creencias y juicios. Precisamente, este acercamiento a la normatividad es el que me permite defender que es posible, a partir de la concepción wittgensteiniana del significado, repensar nuestras formas de hacer análisis del discurso político. La política es, en parte, un juego de lenguaje que obedece a una normatividad. Toda conducta significativa es una conducta regida por criterios, sujeta a reglas. Desde esta idea, analizaré cómo el significado de los juicios con los que nos hacemos inteligible el mundo nos permite tomar decisiones para la acción.

Para decirlo de manera muy simple, mi preocupación de fondo es responder a la pregunta ¿qué papel desempeña el lenguaje en nuestra relación con el mundo? Defenderé en este ensayo que el lenguaje es condición de posibilidad de la experiencia, es decir, el lenguaje media entre nosotros y el mundo. Ahora

¹ Vid. Ludwig Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 45 y ss.

² Cfr. L. Wittgenstein. *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, UNAM-Crítica, parte I, parágrafo 109. En lo sucesivo, se citará sólo con el nombre, seguido de la parte en número romano y del parágrafo en arábigo.

³ Vid. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994. Estoy de acuerdo con McDowell en concebir el mundo como conceptualmente estructurado y desempeñando el rol de “constreñir” al pensamiento, pero no comparto su empirismo mínimo.

bien, no cualquier concepción del lenguaje aceptaría tal carácter mediador o, para decirlo en los términos que se encontrarán a lo largo del texto, articulador. Por ello, es de capital importancia mostrar, como hago en la segunda parte del ensayo, el carácter preeminente del significado de los términos sobre la referencia de éstos a los objetos del mundo.

Específicamente, el discurso político no tiene frente a sí una realidad política independiente y neutra, sino que es *articulador* de su realidad, una de cuyas dimensiones es siempre el espacio conceptual en constante disputa y controversia. Lo propio de los conceptos políticos es su carácter debatible y su dependencia de entramados intersubjetivos como las formas de vida y lo que denomino, apoyándome en mi lectura de Wittgenstein, “comunidades de certezas”.

Desde esta mirada al lenguaje y en particular al discurso político, reviso, en los márgenes propios de un escrito como éste, la posibilidad que nos ofrece una concepción descriptivo-normativa del significado —la wittgensteiniana— para repensar una teoría normativa de la acción política a través del análisis de los términos del discurso político.

Dicha tarea se articula en dos objetivos bien definidos, el primero, general y más débil; el segundo, particular y más fuerte. Se trata de, por un lado, demostrar que es viable la concepción del significado wittgensteiniana para comprender la relación mundo/lenguaje; y por otro lado, demostrar la pertinencia de esta concepción normativo descriptiva del significado para el análisis de los términos del discurso político, es más, de las prácticas políticas.

Con la finalidad de mostrar la pertinencia de tal recuperación de Wittgenstein, he considerado oportuno iniciar el texto con una mirada a los supuestos que estructuran la concepción moderna de conocimiento y lenguaje. Me ocupó también de mostrar cómo esta concepción del conocimiento y el lenguaje permeó la filosofía política, de manera que la respuesta a la pregunta por el fundamento de la obligación y el poder político se ha hecho depender de una noción de racionalidad instrumental. En la primera parte, *De la idea a la palabra*, analizo el concepto de representación como supuesto fundante de la epistemología y la filosofía del lenguaje. Para llevar a cabo dicho análisis propongo un relato estructurado en torno de tres mitos: el Mito del Espacio Interior, El Mito de lo Dado y la Metáfora del Fundamento. Éstos constituyen los ejes en torno de los

cuales giran y se articulan las tres partes del ensayo. Por Mito del Espacio Interior se entiende la idea de que existe un espacio privado de acceso inmediato cuyos contenidos resultan evidentes al sujeto, mismo que además tiene un acceso privilegiado a ellos. Vinculado a esta idea, se encuentra el supuesto de que es posible tener acceso directo a ciertos datos, ya sea a través de los sentidos o de la intuición, y que dichos datos constituirán la base sólida de nuestro conocimiento; este Mito, recuperado de W. Sellars, es el llamado Mito de lo Dado;⁴ y al afán de encontrar un fundamento sólido al pensar y a la acción, la Metáfora del Fundamento.

El Mito de lo Dado y el Mito del Espacio Interior son dos perspectivas de un mismo problema que podría formularse con la siguiente interrogación: ¿es posible tener conocimiento directo no inferencial? En el caso del Mito del Espacio Interior, bosquejo la imagen de la mente como el ámbito íntimo y privado donde es posible encontrar estos datos no inferenciales; en el caso del Mito de lo Dado, me centro en los datos que se supone llegan a ese espacio interior y se nos dan directamente, sin mediación inferencial alguna, sin que el sujeto intervenga en el proceso de conocimiento más que para recibir los datos de los sentidos. Desmantelando estos mitos, muestro la ininteligibilidad de la Metáfora del Fundamento, es decir, la idea de que es posible sostener todo el edificio del saber en estos datos no inferenciales que atesorados en nuestro Espacio Interior nos sirven de base sólida, de fundamento del conocimiento.

En algunas reflexiones sobre la acción política, de la misma manera que en el caso de la epistemología y la semántica, se reproducen los mitos arriba mencionados y se apela a la Metáfora del Fundamento. Si bien es cierto que existe toda una tradición filosófico-política clásica que prestó central atención al lenguaje, desde Hobbes a Maquiavelo y Spinoza. Se muestra en el tercer capítulo de esta primera parte cómo, pese a la preocupación por el lenguaje en la teoría hobbesiana, la noción de representación y la idea de un pensamiento como contenido de la mente no permitió que su reflexión sobre el carácter convencional y nominalista

⁴ No pretendo aquí atribuirme la maternidad de estos apelativos. De hecho, el mito de lo dado es una expresión recuperada de Wilfrid Sellars en *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Con una introducción de Richard Rorty y una guía de estudio de Robert Brandom), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997 [1ª ed. 1956]. Sellars denomina “mito de lo dado” a la pretensión de otorgar un valor epistémico a los datos de los sentidos. La concepción de Sellars es una referencia continua en esta investigación. De este mito se ha ocupado también John McDowell, *op.cit.*, quien lo confronta con la teoría coherentista de la verdad, aquella que no acepta como justificación de una creencia más que otras creencias.

del lenguaje superara los ejes que articulan la idea de fundamentación propia de la racionalidad instrumental.

Hobbes fue plenamente sensible a la distancia entre la verdad objetiva de la ciencia natural y la legitimidad de las leyes, basada según él, en la *autoridad* y no en la *verdad* (“Auctoritas, non veritas facit legem”, *Leviatán*). Sin embargo, en su afán de fundar la ciencia política, apoyándose en el método analítico sintético y teniendo como base las definiciones que constituyen principios instituidos, siguió preso tanto de los Mitos como de la Metáfora del Fundamento.

En la segunda parte, *Más allá de la palabra*, desde una interpretación de la obra wittgensteiniana, propongo que el lenguaje entendido como práctica socialmente compartida ostenta un claro carácter articulador. Y bien, se muestra en qué consiste éste.

Parto de una distinción básica entre dos perspectivas de problematización: el ámbito ontológico, en el que respondemos a las preguntas ¿qué hay?, ¿qué es el mundo?; y el epistemológico, donde atendemos al cuestionamiento acerca de nuestro acceso cognoscitivo a lo que hay.⁵ A partir del pasado siglo, éstos se encuentran intrínsecamente conectados con el semántico, aquel que responde a la pregunta ¿cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado? O bien, ¿cuál es la relación entre significado y referencia?, ¿cómo justificamos que comprendimos un signo?

La idea de que el lenguaje es articulador del significado de los términos así como de nuestra comprensión del mundo, defendida en la segunda parte de este escrito, supone afirmar de manera propositiva que son cierto tipo de prácticas en contextos las que generan la normatividad necesaria para poder hablar significativamente del mundo. Expresado en otros términos, decir que una proposición es significativa implica que cuenta con suficiente apoyo lógico-gramatical en favor de su significado. Este apoyo depende de la posibilidad de seguir reglas, es decir, de una técnica aprendida en comunidad. Se nos enseña a reaccionar de tal o cual forma a la formulación de una regla, al ser insertados en unas formas de vida. Se trata no sólo de establecer el nexo entre comportamiento y empleo de signos, sino de atender a las condiciones lógico-gramaticales de comprensión del

⁵ Ámbito que se gestó, a decir de Richard Rorty, con la Modernidad y que responde al interés por determinar el modo de acceder al mundo, es decir, a la pregunta ¿cómo puedo yo justificar mi creencia? *Vid.* R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995 [1ª ed. ing. 1979], especialmente el capítulo III.

lenguaje, de manera que aprendemos a aplicar la norma en nuevas situaciones de uso y no sólo a repetir prácticas.

En la tercera y última parte, *De la semántica a la política*, relaciono la concepción del significado emanada de la propuesta wittgensteiniana con la filosofía política a través de la noción de regla y de normatividad que trabajo en la segunda parte. En esta tercera parte, me importa enfatizar la propuesta de relación lenguaje-mundo que supone la preeminencia del significado sobre la referencia. Se trata de mostrar que nuestra responsabilidad con los otros y con el mundo, nuestra condición de agentes en el proceso del conocimiento y en el uso del lenguaje, es el criterio que permite establecer los criterios de justificación no sólo de nuestras creencias, sino también de los valores que nos mueven a la acción en el espacio público. Tal noción de la normatividad epistémica y semántica me permite proponer que el análisis conceptual de corte wittgensteiniano, esto es, *gramatical*, es una forma pertinente de análisis del discurso político y, por ende, de las formas de vida política. De modo que, como ya comenté, no pretendo en esta parte del ensayo construir una teoría sobre la política, sino proponer que el análisis de nuestro modo de hablar en este ámbito resulta pertinente para acercarse no sólo al discurso político, sino a la realidad política.

El carácter articulador es especialmente claro en el discurso político. Sin embargo, la teoría política clásica ha mostrado, en líneas generales, si no un desconocimiento del papel del lenguaje como mediador y articulador del campo específico de la política como espacio de controversias, sí al menos un soslayamiento de este importante rol del lenguaje en la constitución del espacio público.

La política incluye siempre, constitutivamente, la disputa semántica de conceptos. Tal disputa ha sido minimizada o incluso negada en el afán de mantener el carácter objetivo de la ciencia política. El pensamiento de Hobbes analizado en la primera parte es un buen ejemplo de esta negación.

Por otro lado, el modelo representacional del lenguaje y el conocimiento tiene implicaciones antropológicas, éticas y políticas. Dichas implicaciones se producen al asumir un concepto del agente como sujeto racional, autónomo, libre, atómico y no situado. El rechazo a este modelo de conocimiento y lenguaje, en favor de una clarificación de las condiciones en que establecemos el significado de los conceptos políticos, nos

permite una mejor comprensión de lo que somos como agentes conocedores, como seres lingüísticos, y, por tanto, como agentes en el contexto de la acción política. Con ello, se rechaza una imposible justificación fundacional del conocimiento en el ámbito de la llamada ciencia política. La claridad acerca de los valores y juicios que sostienen nuestras creencias en el rubro de la acción política y acerca de su vínculo con las formas de vida en las que tales creencias se sitúan, nos ayudaría a superar la ilusión de individualidad atómica y racionalidad instrumental que derivaron de la epistemología representacional y la filosofía política moderna.

Aunque, como decía al inicio, se trata de un acercamiento novedoso a la obra de Wittgenstein, desde que en 1958 Peter Winch publicara *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*,⁶ muchos han sido los historiadores de la filosofía, antropólogos, politólogos, filósofos del derecho y sociólogos que han dicho incorporar la perspectiva wittgensteiniana en sus propias investigaciones. Diversas han sido las reacciones a esta incorporación, a la que se considera en la mayoría de los casos un abuso. Son variados los acercamientos que se podrían escoger con el fin de trabajar la relevancia del pensamiento wittgensteiniano para pensar la política. Por ejemplo, explorar el lenguaje como un modelo de asociación tal como parece sugerirnos Theodore R. Schatzki en su texto, *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*.⁷ Pero en tal caso, se atendería a la especificidad del pensamiento wittgensteiniano y no al interés general que el lenguaje despierta en los filósofos contemporáneos. Otra posibilidad es enfocarse al tema de la teoría social del conocimiento, siguiendo los pasos de David Bloor en *Wittgenstein: A social Theory of Knowledge*.⁸ O, también, ubicar a Wittgenstein en el panorama político a partir de su estilo de filosofar como hacen Nyíri y Alan Janik.⁹ Otro acercamiento posible es establecer los vínculos de Wittgenstein con Marx, a la manera de Rubinstein, quien considera que la propuesta wittgensteiniana podría pensarse como un complemento a

⁶ Routledge and Kegan Paul, 1958 [1a. ed. en castellano en Buenos Aires. Amorrortu, 1972].

⁷ Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

⁸ New York, Columbia University Press, 1983.

⁹ Vid. Nyíri, "Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism", en B.F. McGuinness, *Wittgenstein and His Times*, Chicago, 1982, pp. 44-68; Alan Janik, *Style, politics and The future of Philosophy*, Netherlands, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.

la explicación de la práctica hecha por Marx, lo que permitiría sondear nuevas alternativas de fundamentación para la ciencia social. Rubinstein considera que la explicación del significado wittgensteiniana en términos de formas de vida y su énfasis en las prácticas sociales son un complemento a la concepción marxista de la praxis. Tanto el objetivismo como el subjetivismo sólo podrían ser superados con la síntesis de Marx y Wittgenstein, abriendo así las perspectivas de las teorías sociales.¹⁰ O quizá, otra opción más claramente relacionada con la propuesta wittgensteiniana: vincular el cambio conceptual al cambio social y político, como hacen Quentin Skinner y Terence Ball.¹¹ Sin embargo, he encontrado en W. B. Gallie¹² y W. E. Connolly,¹³ un énfasis en el carácter flexible, esencialmente debatible y constitutivo de los términos del discurso político que, vinculado a lo que considero su carácter normativo, aspecto no suficientemente trabajado por ellos, ofrece una brecha más interesante y novedosa para acercar la semántica a la política.

Notará el lector que en este libro se recorren numerosos avances de la bibliografía anglosajona contemporánea sobre el tema (Rorty, Pipkin, Winch, Connolly, Oppenheim) y, sin embargo, hay escasa mención al pensamiento de tradición continental sobre el discurso político, con la excepción de breves menciones a Apel, Tugendhat y Habermas. En efecto, habría sido de sumo interés incursionar en la última generación de la escuela de Frankfurt (Joas y Honneth, sobre todo) para percibir la centralidad de la pragmática y la hermenéutica en la configuración de sus concepciones políticas. Asimismo, distintos lectores me han hecho notar la ausencia en este trabajo de Foucault y del estructuralismo y posestructuralismo francés, cuyos aportes a la cuestión del discurso político y de la inherencia lingüística de la realidad política han sido centrales. Sin duda, ello se debe a cuestiones de formación y de capacidad; no obstante, quiero decir en mi

¹⁰ David Rubinstein, *Marx and Wittgenstein. Social Praxis and Social Explanation*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981.

¹¹ Cfr. Terence Ball, James Farr and Russell L. Hanson [eds.], *Political innovation and conceptual change*, Cambridge University Press, 1989.

¹² Walter Bryce Gallie, "Proceeding of the Aristotelian Society", en *New Series*, vol. LVI, 1995-1996. Traducido como "Conceptos esencialmente impugnados," por Gustavo Ortiz Millán, en *Cuadernos de Crítica*, núm. 49, UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1998. En lo que sigue las referencias serán a esta traducción.

¹³ William E. Connolly, *The term of political discourse*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1993.

descarga que mi pretensión en el ensayo es invitar a releer a Wittgenstein desde una nueva perspectiva; una mirada comparativa a otras concepciones habría modificado sustancialmente el objetivo previsto para esta obra, a saber, extraer del fondo teórico wittgensteiniano elementos para pensar la política y su relación con el lenguaje. Considero que ésta es una apuesta de suma importancia en el presente horizonte de crisis de los discursos y teorías tradicionales de la política que encierra potencialidades para enriquecer la teoría política y nutrir la de perspectivas susceptibles de hacerle superar el *impasse* del siglo xx entre el liberalismo individualista de cuño clásico y el holismo determinista extraído del marxismo vulgar. Asimismo, es importante destacar que, al momento de publicar este libro, no he encontrado antecedentes en lengua española que se ocupen en específico de la riqueza del pensamiento wittgensteiniano en su lectura desde la filosofía de la acción. Sólo contamos con la traducción del clásico de F. H. Pitkin sobre el tema de la política y la justicia en Wittgenstein, *Wittgenstein: Lenguaje, política y justicia*.¹⁴ Desde otras tradiciones, el libro de Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común*, concentra sus esfuerzos en “poner en relación formas de concebir el espacio de lo público y formas de pensar la política”.¹⁵ Los análisis de Rabotnikof acerca de las propuestas de Habermas y Hannah Arendt son, sin duda, trasfondos de mi propia reflexión que espero me permitan, en un futuro, afrontar un trabajo de más largo aliento acerca de las afinidades y distancias entre ambas concepciones y emanada de la lectura que ahora propongo de la obra wittgensteiniana. Será importante, entonces, recuperar la discusión con Habermas, quien ha hecho del lenguaje centro de sus tesis sobre la esfera pública. Desde finales de los setenta, Habermas hace converger su teoría de la acción comunicativa con las aplicaciones a la teoría social y política del giro pragmático con raíces en Wittgenstein. Ésta es, sin duda, una vereda abierta que espero caminar.

¹⁴ *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1972 [trad., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984].

¹⁵ Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2005, p. 15.

La filosofía como análisis gramatical

Nos parece como si tuviéramos que *penetrar* los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las '*posibilidades*' de los fenómenos.

LUDWIG WITTGENSTEIN,
Investigaciones Filosóficas

En sus escritos posteriores a 1929, Wittgenstein concibe el lenguaje como una práctica social a la que los individuos accedemos por adiestramiento. Somos introducidos en formas de vida compartidas dentro de las cuales el lenguaje es el elemento articulador: las posibilita al tiempo que está determinado por ellas. Se trata de una práctica, una actividad en la cual se delimita el significado de los términos. El lenguaje no puede ser definido como una actividad previamente determinada por la enumeración de una serie de propiedades semánticas. Desde esta mirada, los lenguajes se nos presentan como conjuntos de prácticas ligadas entre sí por *parecidos de familia*.¹⁶ Tales prácticas que aglutinan tanto el uso de las expresiones como los contextos psicológicos y sociales en que las expresiones son significativas, son llamadas por Wittgenstein, “juegos de lenguaje”.

La noción wittgensteiniana “juegos de lenguaje” apela al conjunto de prácticas de uso lingüístico común; de manera que lo que llamamos “significado” sólo admite ser aclarado mediante el recurso a una pluralidad —factual o posible— de situaciones de uso de un signo lingüístico. Esta pluralidad se encuentra normada por reglas que articulan los juegos lingüísticos. Teniendo en cuenta que el lenguaje es una actividad social, las normas de uso de los conceptos han de ser públicas y compartidas. Seguir una regla es una práctica social.

De acuerdo con dicho planteamiento, los significados lingüísticos son inseparables de la práctica lingüística concreta. El pensamiento y la palabra humanos no pueden fundarse en un elemento objetivo exterior independiente de los

¹⁶ L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1985, I, 199, 66 y 67. (En adelante *Inv. Fil.*, seguido de la parte en número romano y la sección en número arábigo.) Esta noción permite a Wittgenstein evitar el esencialismo semántico, a saber, la tesis filosófica de que existe una esencia (bien sea imagen mental o referencia objetiva) que fundamenta el significado. Lo que tenemos son diferentes usos, factuales o posibles, que podemos relacionar mediante parecidos, y nunca una esencia común del concepto.

usos lingüísticos; el significado depende de las prácticas lingüísticas de las que es inseparable. Y lo que es más, las prácticas lingüísticas no pueden entenderse más que en el marco de nuestra existencia social, y en este fondo adquieren, al tiempo que confieren, significado.

Tal como la presento, la propuesta wittgensteiniana supone un rechazo a la idea de que la función del lenguaje sea representar el mundo. Nuestro conocimiento del mundo no está basado, desde esta perspectiva, en la representación que de él nos hacemos, en las ideas con las cuales lo retratamos sino en nuestro tráfico con él. Paralelamente, pone en cuestión el nexo que la epistemología tradicional establece entre la certeza absoluta de ciertas creencias con la posibilidad de un retrato último del mundo. Como consecuencia, podríamos decir, que el autor de las *Investigaciones* ha renunciado también a la concepción de la filosofía como disciplina detentadora del poder de análisis capaz de *fixar* los límites de lo significativo, determinando los límites del lenguaje. El primer Wittgenstein sostiene la idea de que existe una estructura común del lenguaje, claramente definida, que los usuarios dominan y aplican a los casos. Wittgenstein pensó que mostrando esta estructura a través del análisis lógico podrían resolverse todos los problemas de la filosofía.¹⁷ Tal idea es abandonada en su llamada segunda época. El análisis conceptual o gramatical busca ubicar los conceptos en su contexto de uso y vincularlos tanto con las prácticas propias de una comunidad como con otros usos relacionados.

Wittgenstein prescinde, según esta lectura, de la dualidad lenguaje/mundo, sujeto/objeto o acción/contemplación como marcos para estructurar por separado cada uno de los elementos de estas duplas. Así, no establece dos ámbitos de reflexión, el relativo al mundo y el relacionado con el lenguaje, sino que centra su atención en el lenguaje, para descentrar desde él al mundo.

Nuestro mundo se articula lingüísticamente y en interna relación con el ámbito de unas prácticas socialmente compartidas que regulan lo significativo. De forma que uno de los rasgos que destacaré de la visión wittgensteiniana es el carácter articulador del lenguaje no sólo en el ámbito epistémico, sino también en el ontológico, ubicando la praxis lingüística en el contexto de unas *formas de vida*. Esta perspectiva de análisis me per-

¹⁷ Cfr. K. T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1992.

mite repensar nuestra pre-comprensión del mundo social y político que viene dada en el lenguaje.

Las sombras

Nuestra sola tarea es ser justos. Esto es: sólo tenemos que señalar y resolver las injusticias de la filosofía, pero no establecer nuevos partidos —y credos—.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Ocasiones Filosóficas* (1912-1951)

El comentario de Wittgenstein acerca de la filosofía —que lo “deja todo como está” — se cita con frecuencia. Pero con menos frecuencia nos damos cuenta de que, al pretender cambiar solamente la manera de ver las cosas, Wittgenstein intentaba cambiarlo todo.

RAY MONK, *WITTGENSTEIN*

Dos sombras merodean como fantasmas en torno del proyecto de este ensayo: por un lado, el debate actual entre aquellos que ubican los planteamientos filosóficos de Wittgenstein en el ámbito del pensamiento conservador y aquellos que presentan sus planteamientos como renovadores y críticos en el pensamiento político;¹⁸ y, por otro lado, los planteamientos de quienes sostienen que Wittgenstein *deja todo como está* y no nos ofrece explicaciones. Esta última posición, conocida como quietismo,¹⁹ pondría de manifiesto la imposibilidad de extraer consecuencias constructivas de la propuesta wittgensteiniana.

¹⁸ Asunto del que se ocupa concienzudamente Alice Crary en “Wittgenstein’s Philosophy in relation to political thought”, en Alice Crary and Rupert Read [eds.], *The new Wittgenstein*, Nueva York, Routledge, 2000, pp. 118-145.

¹⁹ Crispin Wrigth denomina “quietismo” a la hostilidad que muestra Wittgenstein frente a la filosofía constructiva. *Vid.* “Critical Notice of Colin McGinn: Wittgenstein on Meaning”, en *Mind*, 98, 1989, pp. 289-305; y también el comentario crítico de John McDowell al respecto en “Meaning and Intentionality in Wittgenstein’s Later Philosophy”, en *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998, pp. 277-278.

Quienes colocan a Wittgenstein en una posición conservadora²⁰ alegan que, de acuerdo con la propuesta del último Wittgenstein, no es posible criticar nuestras prácticas establecidas, debido a que en ellas se apoya lo que da sentido a nuestro mundo,²¹ es decir, las normas o criterios para deslindar lo correcto de lo incorrecto serían las dadas en las formas de vida. Nyíri, por ejemplo, hace una lectura conservadora del problema de seguir una regla, enfatizando la idea de que seguimos las reglas ciegamente: toda conducta está fundada en juicios pero éstos sólo pueden ser descritos no criticados. Todo juicio está necesariamente sostenido en la tradición, por tanto ésta tampoco puede ser criticada. Las formas de vida son dadas y no pueden ser trascendidas.²²

Por el contrario, quienes colocan al autor de *Sobre la certeza* en una posición progresista consideran que su propuesta nos permite pensar el cambio conceptual y con ello el cambio político y social. Hanna Pitkin, entre otros, defiende una posible y muy pertinente recuperación de la filosofía wittgensteiniana desde las llamadas ciencias sociales; llega incluso a establecer analogías entre el modo wittgensteniano de dar cuenta del cambio en el lenguaje con los intentos de Marx y Engels por explicar el cambio social histórico.²³

Desde esta misma mirada, se ha llegado a postular la perspectiva wittgensteiniana como un nuevo camino para pensar la democracia. En un breve artículo, Chantal Mouffe sostiene que la propuesta wittgensteiniana per-

²⁰ Vid. David Bloor, *Wittgenstein: A social Theory of Knowledge*, New York, Columbia University Press, 1983. Un científico social como Roger Trigg, critica duramente la propuesta wittgensteiniana por implicar una superación de la dualidad sujeto-objeto que impediría el desarrollo de la ciencia social. Vid. "Wittgenstein and Social Science", en A. Phillips Griffiths [ed.], *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 109-222.

²¹ Estas acusaciones pueden encontrarse, por ejemplo, en E. Gellner, *Words and Things: An Examination of, and an Attack on, Linguistic Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1959.

²² Cfr. Nyíri, *op.cit.*, en concreto p. 58 y ss. Para un análisis crítico de este artículo, vid. Alan Janik, *op.cit.*, segundo capítulo. Vid. también, Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Polity, 1990.

²³ *Op. cit.*, en especial, pp. 289 y ss. También, desde otra mirada, Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Anagrama, 1994 (ed. orig. 1990). Nigel Pleasants, art. cit., quien compara la propuesta wittgensteiniana con la marxista (pp. 303-308). Un trabajo mucho más detenido es el de David Rubinstein, *Marx and Wittgenstein. Social Praxis and Social Explanation*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981, así como Susan M. Easton, *Humanist Marxism and Wittgensteinian Social Philosophy*, 1983. En nuestro idioma, Alejandro Tomasini, *Lenguaje y Anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, México, Interlínea, 1994, en particular el último ensayo.

mite superar las estructuras racionalistas en la comprensión de la política; lo anterior abriría nuevas formas de reflexión acerca de la democracia.²⁴

Desde mi punto de vista, la radicalidad del pensamiento wittgensteiniano va más allá de ofrecernos modelos políticos alternativos, aspecto al que de modo directo o indirecto nos conducirían aquellos que tratan de ubicarlo políticamente como conservador o progresista. Tampoco trata de ofrecernos una nueva teoría política que desde la generalización nos permita hacer taxonomías de los fenómenos políticos. Su enseñanza consiste, según la entiendo, en poner ante nuestros ojos la intrínseca relación entre el pensar, el filosofar y nuestros modos de vida. La principal contribución que cabe esperar, pues, de la propuesta wittgensteiniana al pensamiento político está en función de lo que nos enseña acerca de cómo el ejercicio de la responsabilidad racional requiere de una actividad específicamente humana: la capacidad de juzgar, y ésta es sólo posible desde el lenguaje.²⁵ Wittgenstein no ofrece respuestas y en ello radica su mayor riqueza. Su filosofía es una enérgica invitación a pensar por nosotros mismos, a “ver las conexiones”, a... “mirar con cuidado”. No nos ofrece ninguna medicina; nos propone que estemos dispuestos a transformar nuestros modos de vida, nuestros modos de pensar. Por ello, es imprescindible repensar la esfera política desde el único marco que puede revitalizarla como genuinamente política: el lenguaje.

En relación con la segunda sombra, a saber, el quietismo wittgensteiniano, en efecto, es cierto que Ludwig Wittgenstein, en su llamada época tardía, niega que la filosofía sea una disciplina científica o un saber sustantivo cuya función sea avanzar hipótesis. Las ciencias se ocupan de problemas empíricos, y la filosofía ha pretendido avanzar hipótesis acerca de lo que hay. Sin embargo, el interés del filósofo, desde esta perspectiva, debe centrarse en describir el uso, la práctica del lenguaje, con el fin de evitar malentendidos; de ahí que nuestra tarea no sea de índole científica. Se trata de una labor de carácter gramatical que consiste en el análisis de nuestras

²⁴ Vid. Chantal Mouffe, “Wittgenstein, Political Theory and Democracy”, en www.polylog.org/them70102/asp01-en.htm.

²⁵ Remito aquí a un artículo de investigación donde recupero esta problemática en extenso: “La relevancia de la propuesta wittgensteiniana para el discurso político”, en *Andamios*, Revista del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, núm 1, otoño-invierno 2004, pp.197-231.

formas de expresión.²⁶ El proceso tiene a veces semejanza con una descomposición, en la que la tarea consiste en determinar cómo se usa tal o cual expresión y en qué circunstancias.²⁷ Nos interesa, dice Wittgenstein, el empleo cotidiano de nuestras palabras.²⁸ Lo importante es mirar y ver cómo funciona el lenguaje.

El descubrimiento de algún que otro simple sin sentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Estos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento.²⁹

Me importa destacar a lo largo de este ensayo que la relevancia del pensamiento wittgensteiniano ha de partir de tal especificidad de la investigación filosófica que él propone. Es sustancial además, porque nos permite aclarar que esta forma de hacer filosofía nos evita confundir dos ámbitos de reflexión, a saber: una investigación gramatical o conceptual con una investigación empírica. Tal distinción ha permitido a un filósofo social como Peter Winch sostener que “muchos de los principales temas teóricos suscitados por esos estudios [los propios de las ciencias sociales] pertenecen más a la filosofía que a la ciencia y, por tanto, deben solucionarse mediante un análisis conceptual *a priori* y no a través de la investigación empírica.”³⁰

Es importante no confundir el dominio de lo lógico o gramatical con el dominio de lo ontológico; no distinguirlos es lo que resulta problemático. No se trata de desvelar ninguna supuesta esencia de los fenómenos, sino de mostrar la gramática de los conceptos (el conjunto de reglas que los rigen), a través de los cuales hablamos de los fenómenos; esta labor es eminentemente lógico-gramatical no ontológica. El significado de un término, es

²⁶ *Inv. Fil.*, I, 90.

²⁷ En este texto, no podré ocuparme de ningún concepto en concreto; dejo tal trabajo para un segundo momento en que me ocuparé específicamente de la noción de espacio público. Considero un buen intento de este tipo de análisis el de Peter Winch en *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1994 [1ª ed. ing. 1987]. También Hanna Pitkin en su texto, *The Concept of representation*, Berkeley y California, University of California Press, 1967, se propone hacer análisis conceptual con relación al término “representación”. En este libro, se apoya más claramente en J. L. Austin, si bien menciona su deuda con el último Wittgenstein. *Vid.* “Introducción” y pp. 254-255, nota 14.

²⁸ *Inv. Fil.*, I, 116.

²⁹ *Inv. Fil.*, I, 119.

³⁰ Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, p. 23.

decir, su supuesta “esencia”, es mostrado en su *gramática*,³¹ en el conjunto de reglas que articulan el uso del concepto con los *juegos de lenguaje* y las *formas de vida* en los que éste es significativo. De manera que cuando tratamos de prescindir del uso cotidiano de un concepto chocamos con los límites de nuestro lenguaje.

El pensamiento wittgensteiniano se presenta, entonces, no como una construcción teórica y sistemática, sino como una práctica consistente en mostrar los usos de nuestros conceptos con el fin de llevar a cabo, en su caso, una terapia. En este sentido, podríamos concluir que la tarea de la filosofía es eminentemente crítica, digamos, deconstructiva.³²

Los párrafos de las *Investigaciones Filosóficas* que he venido recuperando hasta aquí parecen confirmar la objeción de que Wittgenstein no puede ser apoyo para las ciencias sociales, en tanto no propone una teoría, al contrario, desmantela toda pretensión de generalizar, en definitiva de teorizar. Sin embargo, sostengo que puede ser leída también en su profundo valor constructivo. Es importante hacer notar que este tipo de análisis *gramaticales* tienen implicaciones no únicamente verbales, sino también ontológicas y antropológicas. Si bien la pregunta no es por el ámbito ontológico o por el hombre, no cabe duda que la terapia³³ propuesta por Wittgenstein tiene implicaciones para la relación del hombre con el mundo y con los otros. No se trata, de ninguna manera, de afirmar que los problemas de la filosofía social y política surjan de las excentricidades del lenguaje con el que intentan describir el mundo, sino de mostrar, como veremos, el carácter articulador del lenguaje, a partir del abandono de la idea de que la estructura de la realidad determina la estructura del lenguaje; a decir verdad, lo que sucede es que el lenguaje estructura nuestra visión de la realidad. No existe un lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse a sí mismo en objeto. Por ello, cualquier determinación ontológica de la realidad es parasitaria del lenguaje. Empero, ello no nos compromete, en ningún momento, con la afirmación de que los problemas de la filosofía surgen más del lenguaje que del mundo,

³¹ *Inv. Fil.*, I, 371.

³² Para una comparación de la filosofía wittgensteiniana y la de Derrida *vid.* Martín Stone, “Wittgenstein on deconstruction”, en Alice Crary y Rupert Read, *op. cit.*

³³ *Inv. Fil.* I, 133.

porque al analizar filosóficamente el lenguaje estamos analizando, de hecho, *lo que se considera perteneciente al mundo*. Nuestra idea de lo que pertenece al dominio de la realidad nos es dada en el lenguaje que usamos. Nuestros conceptos establecen para nosotros la forma de la experiencia que tenemos del mundo.³⁴

En última instancia, en un gran número de casos, la filosofía esclarece las interpretaciones del mundo que nos rodea y de nosotros mismos. Esto posibilita la crítica y, desde ella, el cambio. Los lenguajes empíricos condicionan trascendentalmente diversas y variables visiones del mundo; así, el mundo fijado lingüísticamente pierde su carácter exclusivamente teorético. La relación entre lenguaje y realidad se entiende como una relación práctica. Es preciso no dejar de lado esta consideración que nos permite tomar conciencia de la fuerza de la palabra y de la pertinencia de la clarificación del lenguaje para la aclaración de nuestras formas de vida, en particular, nuestras formas de vida política.

³⁴ Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, op. cit., pp. 20-21.

PRIMERA PARTE

DE LA IDEA A LA PALABRA

Una de las primeras objeciones que podría plantearse a la propuesta de este ensayo —y más concretamente al primer y más general objetivo: demostrar que es viable la concepción del significado wittgensteiniana para comprender la relación mundo/lenguaje— depende del supuesto de que conocer es representar. La idea de que la representación es el mecanismo por el cual relacionamos nuestros pensamientos y nuestro lenguaje con el mundo puede esquematizarse en los siguientes supuestos:

- a) Hay una distinción esencial entre los objetos del mundo externo y las ideas que me hago de esos objetos en la mente, espacio o ámbito interno.¹
- b) La inmediatez de los objetos de la mente, esto es, de los estados mentales, es garantía de su incorregibilidad.²
- c) A cada idea de la mente le corresponde un objeto posible en el mundo.
- d) Para establecer la verdad de nuestro conocimiento y evitar el error, debemos garantizar la correspondencia entre nuestras ideas y los objetos. Mediante un proceso de contraste de nuestras ideas, es decir, de estados internos que en cuanto tales son considerados epistémicos, con los objetos que representan, justificamos el conocimiento.

En términos lingüísticos, estos presupuestos se reformularon en el ámbito semántico como sigue:

¹ Vid. René Descartes, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas* [int., trad., y notas Vidal Peña], Madrid, Alaguara, 1977, segunda meditación.

² *Idem.*

- a) Hay una relación especial entre los objetos del mundo y los términos que utilizo para hablar de ellos.
- b) Dicha relación está mediada por los objetos del mundo interno, por las “experiencias inmediatas” que tengo de estos objetos y se encuentran en mi mente.
- c) A cada objeto posible del mundo le corresponde un nombre en el lenguaje.
- d) La verdad de nuestro lenguaje depende del establecimiento de una correlación directa y definida de la palabra con el objeto. Garantizar, entonces, la verdad de nuestro lenguaje implica determinar si la estructura del mismo es isomórfica con la estructura de la realidad que pretende representar.

Así, el lenguaje es entendido como un vehículo que comunica la mente —donde están los contenidos de las representaciones—, un espacio privado con el mundo, esto es, lo representado, lo que a su vez constituye un ámbito público. De esta forma, es caracterizado como conjunto de palabras que designan objetos siendo éstos su significado. Los nombres, es decir, las palabras que designan objetos, se articulan en proposiciones cuyo valor de verdad depende de que compartan con los hechos del mundo una misma *forma lógica*.³

En los capítulos siguientes, me ocuparé de mostrar cómo esta idea de representación ha dado lugar a tres mitos que han servido como soporte a toda una concepción del conocimiento, de la acción política y del lenguaje. Pretendo cuestionar esta visión de la mano de Ludwig Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la Certeza*.⁴

³ Esta noción es clave para entender la propuesta de Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus* [trad., intr. y notas Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Ed., 1987, donde afirma que “& 2.2. La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de la figuración”. En este párrafo se apoya la tesis del carácter representacional y veritativo funcional del lenguaje: toda proposición del lenguaje es o bien atómica, y se determina su valor de verdad gracias a su isomorfismo con la realidad, o es compuesta, y su valor de verdad es función de las proposiciones que la componen. De manera que el hecho del mundo y la proposición o figura del lenguaje que lo *representa* comparten una misma *forma lógica*. La proposición es, entonces, un retrato o representación del hecho del mundo. En adelante, citaré *Tractatus*, seguido del número de párrafo.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Sobre la Certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988. En adelante SC, seguido de la sección.

I. EL CONOCIMIENTO COMO REPRESENTACIÓN

Si la tarea de la filosofía teórica es la explicación de los supuestos implícitos de nuestro comprender, entonces es filosóficamente relevante toda temática apropiada para destruir, más allá de sus propios límites, los prejuicios respecto de los modelos con los cuales nos acercamos a los fenómenos de la conciencia y del comprender en su conjunto.

ERNST TUGENDHAD, *Autoconciencia y autodeterminación*

Los tratados de la naturaleza y estudios sobre el hombre, en el periodo moderno, no pueden entenderse exclusivamente como una antropología; en numerosos casos lo que se buscaba era una tipificación del razonar; su empeño era, pues, de carácter epistemológico. Se proponía estudiar las claves de nuestro entendimiento: conocer el conocimiento, pensando el pensamiento. El campo privilegiado de la reflexión metodológica eran las ideas, pues se consideraba que pensar era tener ideas. Saber es representar lo que hay fuera de la mente.

Esta forma de entender la posibilidad y naturaleza del conocimiento implica suponer que la forma en que la mente conoce es construyendo representaciones.⁵ Como es de sobra conocido, este concepto de conocimiento fue asumido por la filosofía y dio lugar a la moderna teoría del conocimiento, que, como proyecto, supone dos objetivos: apuntando al contexto genético, explicar o dilucidar la naturaleza, alcance y origen del conocimiento humano, bien sea éste cotidiano o científico; y, en el contexto relativo a la validez, dar razón de la posibilidad misma del conocimiento. El primer objetivo ya presupone la existencia del conocimiento, al tiempo que el segundo implica una reacción contra el escepticismo. En cualquier caso, esta disciplina, la epistemología, no puede ser virgen; se parte de una imagen de la naturaleza del conocimiento mismo. Así, se presume que para que alguien pueda tener conocimiento deben satisfacerse ciertas condiciones, que además se consideran universales y necesarias. Tres de ellas se trabajan en este capítulo por considerarlas fundamentales para comprender el marco epistemológico gestado en la modernidad: la constitución de la interioridad como ámbito desde el cual se valida, se fundamenta el cono-

⁵ Cfr. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995 [1ª ed. ing., 1979], p. 13.

cimiento: el Mito del Espacio Interior; la suposición de que el conocimiento es aquello que se encuentra contenido en mi mente, lo dado inmediatamente a la mente ya sea por intuición o por percepción, esto es, sin que medie un proceso inferencial, el Mito de lo Dado. Y por último, el anhelo de cimientos sólidos para construir el edificio del conocimiento: la Metáfora del Fundamento.

La filosofía moderna posee como rasgo diferencial que toda reflexión acerca de las cosas ha de ser analizada previamente. Antes de hacer afirmaciones sobre el mundo hay que analizar el conocer. La finalidad de este análisis es fundamentar el conocimiento, fundarlo en cimientos sólidos.

El modelo cartesiano de la mente

Tiene su origen en la Modernidad —como señaló Rorty en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*— la idea de que el mundo puede dividirse en dos categorías: lo mental y lo físico.⁶ La primacía del ámbito interior viene establecida a partir de esta distinción, universalmente aplicada, que expresa un contraste entre lo mental y lo físico (como entre bello y feo, claro, oscuro, etc.) Ambos espacios se excluyen mutuamente. Hay un abismo ontológico entre un fenómeno mental y uno físico.⁷

Así, Descartes concibe dos sustancias, entendiendo éstas como lo que puede existir independientemente; una es la sustancia extensa (el cuerpo) y otra la pensante (el alma), que es distinta del cuerpo y más fácil de conocer que él. Se trata de un dualismo intersustancialista interaccionista. Los problemas que plantea este dualismo siguen siendo tema de estudio de la filosofía de la mente contemporánea.⁸ Pensemos que la relación mente cuerpo ha ocupado también a conductistas —tal es el caso de Gil-

⁶ Con respecto a esta distinción, es importante mencionar el texto de Bernard Williams, “Are Persons Bodies?”, en Spicker [ed.], *The Philosophy of the Body*, Chicago, Quadrant, 1970. (Hay traducción al castellano: “¿Son las personas cuerpos?”, en *Problemas del yo*, México, UNAM, 1986, pp. 89-111). Otro texto ineludible del mismo Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995 [1ª ed. ing., 1978], en especial el capítulo “La distinción real”, pp. 101-127.

⁷ Vid. R. Rorty, *op. cit.*, especialmente capítulo primero “La invención de la mente”.

⁸ Un texto de carácter introductorio, muy claro y bien escrito, es el de Carlos J. Moya, *Filosofía de la mente*, Valencia, Universidad de Valencia, 2004. En el primer capítulo de este libro, Moya ubica a Wittgenstein entre los conductistas. No comparto esta opinión aunque no es éste el lugar para discutirlo.

bert Ryle en *The Concept of Mind*⁹, a quienes sostienen la identidad de mente y cerebro, y a funcionalistas.¹⁰

De acuerdo con Descartes, los conocimientos que tengo sobre mi cuerpo son superficiales: no conozco los procesos; la mente, en cambio, es de acceso inmediato. Al respecto, en su *Tratado sobre los principios del entendimiento* humano, también Berkeley supone que la mente es de acceso inmediato: “¿hay algo más fácil para cualquiera que examinar sus propios pensamientos?”¹¹ El yo es lo que piensa —nos dice Descartes—, una sustancia cuyo atributo es el pensamiento. Podemos ser sin cuerpo; ahora bien, tenemos un cuerpo con el que nos confundimos: “Yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, [nos dice Descartes] sino que estoy tan íntimamente unido y mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa”.¹²

Esto no quiere decir que los predicados de la mente se confundan con los del cuerpo. No hay reductibilidad de un reino a otro.¹³ Los fenómenos mentales y físicos pertenecen o son atributos de dos sustancias distintas. Las ideas son *cogitaciones*, es decir, modificaciones o actos que suponen una sustancia que es el sustento de dichas modificaciones: el yo o el alma. Por el contrario, las sensaciones o percepciones son maquinales. En cambio, lo que define a un ser humano es su conciencia: “Como sé de cierto que existo, y, sin embargo, no advierto que convenga necesariamente a mi naturaleza o esencia otra cosa que ser cosa pensante, concluyo recatemente que mi esencia consiste sólo en ser una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza toda consiste sólo en pensar”.¹⁴

Existe un yo y su esencia consiste en ser consciente y finito; es una sustancia, pero no es extensa. La esencia del yo queda definida como

⁹ London, Hutchinson, 1949.

¹⁰ Vid. Gregory McCulloch, *The Mind and its World*, London and New York, Routledge, 1995, pp. 5 y ss., donde recomienda una posición externalista que dice recuperar de Wittgenstein, según la cual, “the mind is separable neither from the body nor from the surroundings in which this body lives and moves.” p. XII.

¹¹ Madrid, Gredos, 1990, p. 38. Tal vez sea este parecido en cuanto a la negación o diferenciación de un mundo físico entre Descartes y Berkeley lo que ha llevado a autores como Kenny (*Wittgenstein*, Madrid, Alianza Ed., 1982) a vincular las críticas de Wittgenstein a estos dos pensadores en *Sobre la Certeza*.

¹² R. Descartes, *op. cit.*, p. 68.

¹³ Podemos encontrar una crítica a la concepción dualista cartesiana en el tercer capítulo de la conocida obra de Strawson, *Individuals*, quien asume implícitamente, desde mi lectura, la propuesta wittgensteiniana. También es interesante revisar las críticas que Bernard Williams hace a Strawson tanto en “¿Son las personas cuerpos?”, como en “Personas”, en *op. cit.*

¹⁴ R. Descartes, *op. cit.*, segunda meditación.

res cogitans, sustancia pensante que es el alma. La mente es conocida con absoluta seguridad de manera que no puede depender del cuerpo. El conocimiento de nuestra alma es más fácil y anterior al del cuerpo y el criterio para definir lo mental no es otro que la indubitabilidad.¹⁵ Ciertamente, pensaba Descartes, nada externo, físico podrá resultar tan indubitable como los pensamientos y dolores de uno mismo, esto es, lo presente a la conciencia. Del lado del objeto tenemos que el ente es lo que está ante mí. Se nos pone de manifiesto, en particular en la obra cartesiana, el que podríamos llamar *circuito sujeto/objeto*: la entidad pasa a ser lo objetivo, el estar dado ante mí. Las cosas son algo que está ahí dado. Cada cosa posee características determinadas dadas. El sujeto es un tener ante sí tanto al objeto como a sí mismo. Las impresiones sensoriales no pueden ser observadas, según Descartes, por otro lado, las ideas sí pueden ser observadas por la conciencia. Somos conscientes de nuestros procesos interiores.¹⁶ La superación de la duda del sueño cartesiana permite hacer sostenible el presupuesto racionalista según el cual lo que se intuye directamente es la idea, en tanto, modificación de la conciencia; así, el criterio que tenemos para identificar y diferenciar los estados de conciencia de los físicos es la indubitabilidad dada por la inmediatez a la mente. Ahora bien, ¿en virtud de qué podría yo asegurar que hay algo fuera que no es mi representación y, sin embargo, corresponde a mi representación? El problema de la duda acerca de la existencia del mundo externo, o al menos, de la imposibilidad de establecer esta existencia, recorrerá toda la modernidad y es, junto con el solipsismo y el problema de la existencia de las otras mentes, otra de las consecuencias del Mito del Espacio Interior.

Con Descartes surge, pues, la concepción del entendimiento como conjunto de representaciones internas. Se produce, entonces, un giro gnoseológico fundamental, aparecen los estados internos o estados de conciencia. La mente humana pasa a concebirse como un “teatro interior”,¹⁷ donde tienen cabida las ideas, entendidas como representaciones. Asistimos entonces a las

¹⁵ Cfr. R. Rorty, *op. cit.* cap. 1.

¹⁶ Vid. Rene Descartes, *op. cit.*, tercera meditación.

¹⁷ Podemos encontrar la idea de la mente como receptáculo también en Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza Ed., 1992, en el libro primero “Sobre las ideas innatas”, apart. I, “Sobre si en el espíritu humano hay principios innatos”, pp. 63-87.

primeras manifestaciones¹⁸ de un mito: el Mito del Espacio Interior. Descartes define la mente a través de su estatus epistémico: lo que es mejor conocido, lo indubitable, lo incorregible.

Además, hay una interrelación profunda entre la legaliformidad del mundo y de la mente. Partiendo de esta supuesta identidad de forma, se sostiene que es preciso entender y analizar nuestras mentes con el fin de dar razón de la posibilidad del conocimiento. El problema del conocimiento consiste, pues, en reflejar correctamente el mundo, hacerse idea del mundo, esto es, tener una imagen en la mente adecuada a la cosa.

Hasta aquí, el primero de los supuestos. A saber, hay una distinción esencial entre los objetos del mundo externo y las ideas que me hago de ellos en la mente, que es un espacio o ámbito interno. Sus “objetos”, esto es, los estados de la mente son incorregibles y de un acceso inmediato. Estamos aquí ante el segundo supuesto: la inmediatez de los objetos de la mente es garantía de su incorregibilidad.

La intuición es entendida como la capacidad de la mente de acceso a verdades relativas al mundo y a las cosas no necesitadas de fundamento discursivo ni de proceso inferencial alguno. Se trata de intuición en sentido de conocimiento ajeno a los sentidos y no en cuanto a estados psicológicos más o menos privilegiados, sino de estados epistémicos. De este modo, Descartes sostiene la existencia de un tipo de creencias básicas que permiten la justificación de otras gracias a un proceso inferencial. Para considerar una inferencia como válida es necesario no sólo que se ajuste a unas reglas, sino además que sea fruto de una intuición clara y distinta.

La razón es presentada como la capacidad o facultad de conocimiento absolutamente verdadero. Lo importante es conseguir juicios del todo válidos en la medida en que son incorregibles; como no todos los juicios son absolutamente verdaderos hay que establecer un criterio de incorregibilidad: la evidencia. Ella es el rasgo fundamental de los estados de la mente. Éstos incluyen, como sabemos, no sólo juicios, inferencias, deseos, voliciones e ideas, sino también sensaciones, sentimientos e imágenes:

¹⁸ Se me podría decir que ya en san Agustín es posible encontrar indicios de esta interioridad. La diferencia es que en San Agustín ese espacio interior es una puerta a la trascendencia y no una morada que constituye el punto de apoyo desde el cual construir la estructura que soporta al conocimiento, como veremos.

De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a estos sólo conviene con propiedad el nombre de “idea”: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; pues, si bien concibo entonces alguna cosa de la que trata la acción de mi espíritu, añado asimismo algo, mediante esa acción, a la idea que tengo de aquella cosas; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones y otros, juicios.¹⁹

Podríamos, así, destacar las siguientes marcas de lo mental para la propuesta cartesiana:

- a) Capacidad de conocerse a sí mismo incorregiblemente (“acceso privilegiado”).
- b) Capacidad de existir independientemente del cuerpo.
- c) No-espacialidad (tener una parte o “elemento” no-espacial).²⁰

Todos estos rasgos dan razón de los dos primeros supuestos anticipados: 1) hay una distinción especial entre los objetos del mundo externo y las ideas que me hago de los objetos en la mente que es un espacio interno y 2) la inmediatez de los objetos de la mente es la garantía de su incorregibilidad. Pero aún no damos cumplida cuenta de los últimos supuestos que enuncié: 3) A cada idea de la mente corresponde un objeto en el mundo; 4) garantizar la verdad de nuestro conocimiento consiste en un proceso de contraste de nuestras ideas con los objetos de que son copia.

Se podría decir que la “concepción causal de la percepción”, esto es, la idea de que hay cosas que son la causa de mis ideas es un supuesto de la propuesta cartesiana. “Descartes piensa que es de suyo evidente el que si yo tengo percepciones verídicas, entonces tengo experiencias causadas por cosas fuera de mí.”²¹ Aunque Descartes presenta esta concepción de la mente como un receptáculo de las ideas que son imágenes de los objetos que hay “fuera”, “es más sofisticado en este aspecto al sostener que la relación entre el movimiento físico externo y la experiencia

¹⁹ Cfr. R. Descartes, *op. cit.*, p. 33; Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of the Mind* [intr. de Richard Rorty y una guía de estudio de Robert Brandom], Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977 [1ª ed. 1956], pp. 56 y ss.

²⁰ Cfr. R. Rorty, *op. cit.*, p. 41.

²¹ B. Williams, *Descartes...*, p. 57. Recupero esta noción de la “percepción causal de la percepción” del propio Williams.

interna está mediada de manera compleja, incluso si no vemos más allá de los movimientos de los órganos de los sentidos”.²²

Por ello, para mostrar de manera más clara estos dos últimos supuestos, recurriré a la vertiente empirista. Desde ella se considera la percepción sensorial, si no como la única fuente legítima de cualquier creencia verdadera en el mundo “exterior”, sí al menos como el criterio último que debe satisfacer cualquier teoría aceptable. Mostraré, entonces, cómo hace su aparición, el Mito de lo Dado.

Los datos de los sentidos: lo dado

Para el empirismo tradicional, cuyos ejemplos paradigmáticos son John Locke y David Hume, el carácter significativo de una palabra es dado por una idea. Y ésta es lo que se halla en la mente (el espacio interior delimitado por Descartes) cuando pensamos. Ello supone que tanto la idea como la palabra no son significativas, a menos que *representen* al objeto. La posibilidad de dicha representación radica en que somos inmediatamente conscientes de la idea por su inmediatez a la mente. En concreto para Locke, lo que hace a las cosas representacionales es el papel que desempeñan en un empuje causal especial: “nuestros sentidos, que tienen trato con objetos sensibles particulares, transmiten respectivas y distintas percepciones de cosas a la mente, según los variados modos en que esos objetos los afectan, y es así como llegamos a poseer esas ideas.”²³

Tanto para Locke como para Hume, los contenidos básicos de la experiencia humana son entidades particulares, percepciones simples. Explicar cómo y por qué estos elementos y combinaciones van y vienen en la mente, siguiendo exactamente las pautas y ordenamientos que siguen, sería explicar el pensamiento, el sentimiento y el comportamiento humanos.²⁴ De esta forma, es preciso complementar la teoría de las ideas con una teoría empírica general acerca de por qué y cómo tienen lugar los eventos en la mente, y hacerlo sólo apelando a ciertas características,

²² *Ibidem*, p. 241.

²³ J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* [prol. J. Antonio Robles y Carmen Silva], México, Fondo de Cultura Económica, 2000, 1ª reimp., p. 83 [1ª ed. ing., 1690].

²⁴ Cfr. Barry Stroud, *Hume* [trad. A. Zirióñ], México, UNAM, 1995, p. 20.

propensiones y disposiciones de que los seres humanos están provistos naturalmente.²⁵ En este punto, es importante señalar una identificación o más bien falta de distinción que los teóricos clásicos de la experiencia, en particular Hume y Locke, realizan, a saber: para estos pensadores las sensaciones y los pensamientos se ubican en el contexto de los estados cognoscitivos. David Hume comienza su *Tratado de la Naturaleza Humana* distinguiendo entre ideas e impresiones e incluye en el rubro de estas últimas a las sensaciones, pasiones y emociones, siendo las ideas “imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos o razonamos”.²⁶ Esto es, en ambos casos estamos hablando de formas de conocimiento. Pensar consiste en la presencia ante la mente de percepciones. “La idea es el objeto del acto de pensar”.²⁷ Estudiar de manera apropiada la mente humana es estudiar cómo entraron originalmente esas percepciones en ella. La concepción empirista intenta descubrir en la experiencia sensible el origen de las ideas en nuestra mente. De esta forma, la diferencia entre percibir y pensar, en el caso de Hume, es sólo una diferencia entre dos tipos de percepciones que están ante la mente en cada caso. Éste es uno de los flancos de ataque de Wilfrid Sellars en *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Sellars critica el papel de fundamento del conocimiento no inferencial que los datos de los sentidos desempeñan en las cuestiones de hecho.²⁸ Esta crítica es la que recupero en el ensayo con el rubro Mito de lo Dado, como se verá seguidamente.

Para Hume, pareciera, entonces, que la distinción entre sentir y pensar es también dependiente del grado de fuerza y vivacidad. “Cada uno percibirá por sí mismo la diferencia entre sentir y pensar”, nos dice Hume.²⁹

Tanto el rechazo del innatismo de Locke como el propio método positivo de Hume descansan en la tesis de que no hay nada en la mente, a menos que percibamos o sintamos algo, y de que todos los materiales de la mente pueden en última instancia remontarse a algo que inicialmente ingresó en ella durante ese percibir o sentir. De ahí la razón por la que Hume tiene que hallar una manera de distinguir

²⁵ *Ibidem*, p. 24.

²⁶ I, sec. 1, 1-2.

²⁷ J. Locke, *op. cit.*, p. 83.

²⁸ (Con una introducción de Richard Rorty y una guía de estudio de Robert Brandom) Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997 [1ª ed. 1956].

²⁹ D. Hume, *op. cit.*, I, sec. 1, 1-2.

pensar de percibir, sentir o experimentar. No es suficiente establecer una distinción cualquiera entre dos clases de percepciones.³⁰

Este filósofo empirista requiere de un criterio de carácter empírico que le permita no sólo distinguir impresiones e ideas, sino establecer una relación causal entre ambas, así, las impresiones simples preceden temporalmente siempre a las ideas simples.³¹ No hay pensamiento previo a la experiencia. No hay ideas innatas.³²

La teoría de las ideas humeana no se ocupa sólo del origen de nuestras ideas. También da razón de lo que sucede después de que las ideas ingresan en la mente: cómo tiene lugar el pensar. De este modo, el filósofo británico distingue entre sentir y pensar, y además demuestra que, a menos que hayamos sentido, percibido o experimentado algo, no es posible el pensamiento. Podemos realizar diversas “acciones” de combinación o yuxtaposición en nuestras ideas, y obtener así nuevas ideas en la mente. Nada es más libre que la imaginación que está en constante movimiento. Mas afirmar que la imaginación es libre no significa en ningún caso que las ideas se unan entre sí de forma azarosa. La mente es conducida de una idea a otra. Este lazo o asociación entre ideas es la causa de que unas de ellas entre en nuestras mentes como resultado de otras que ya están ahí. Para descubrir los principios de esta asociación, debemos hallar las relaciones que mantienen las ideas entre sí cuando la presencia de una de ellas introduce de modo natural a la otra en la mente.³³ Los tres principios o relaciones entre ideas, de acuerdo con los cuales la presencia en la mente de una de tales ideas hace surgir naturalmente a la otra son, semejanza, contigüidad en tiempo o lugar y causa y efecto. Ahora bien, en la mente actúan muchos otros principios a los que el empirista llama disposiciones u operaciones básicas, naturales o primitivas (Hume utiliza estos calificativos indistintamente) de la mente. Se trata de cualidades originales de ésta que no son explicadas.

Para dar razón de las creencias, se necesitan dos principios: el principio de que una conjunción constante observada crea una “unión en la imaginación” entre cosas de dos clases, y el principio de la transmisión de la fuerza y vivacidad de una impresión presente a una idea asociada (que será la creencia).

³⁰ B. Stroud, *op. cit.*, p. 53.

³¹ D. Hume, *op. cit.*, sec. I, 5.

³² *Ibidem*, sec. I, 7.

³³ *Ibidem*, p. 58.

El principio fundamental implícito es por supuesto el principio de copia: toda idea simple surge en la mente como efecto de una impresión simple de la cual es copia. Lo interesante en este punto es cómo el objeto ha sido sustituido en el proceso de fundamentar el conocimiento por la idea. La existencia del mundo externo es un supuesto arraigado en nuestra imaginación. Intentamos garantizar la existencia de los objetos con independencia de la percepción sobre la base de la relación de causa-efecto, pero ésta no puede ofrecernos dicha garantía porque no puede salir del ámbito de lo empírico. Ésta es, como ya mencionamos, una de las complicaciones a las que nos conduce tanto el Mito del Espacio interior como el Mito de lo Dado: el escepticismo acerca de la posibilidad de conocer el mundo externo.

Desde la perspectiva del empirismo, y para los fines de este escrito, es posible destacar los siguientes presupuestos: la experiencia es autárquica, se basa en sí misma; el sujeto no aporta nada en el conocimiento; nada media entre el conocimiento y lo conocido. Así, Hume y Locke recurren al análisis de la experiencia como nuevo método del filosofar. La única vía para lograr conocimiento es la experiencia, ya que la conciencia es una *Tabula rasa*, vacía y pasiva. Su papel consiste en recibir las impresiones y sólo a partir de aquí se vuelve activa para asociar impresiones. Las únicas materias que podemos afirmar conocer son nuestras propias experiencias; lo que *pretendemos* conocer acerca del mundo o de otras mentes está basado en nuestros propios procesos mentales. La verdad será fruto de la adecuación entre la idea y el objeto. Pero ¿cómo garantizar esta correcta adecuación? Esta posición nos impide hablar del conocimiento en términos absolutos. A lo más que podemos aspirar es a certezas fundamentadas en la experiencia. Conocimiento cierto y demostrado. Se trata del predominio de un cierto escepticismo.

Hasta aquí podemos recapitular lo siguiente:

- a) Los datos de los sentidos o sensaciones referidas tanto por Hume como por Locke son estados internos que ocurren a los seres humanos sin que éstos previamente requieran ningún otro conocimiento ni aprendizaje.
- b) Tales contenidos son la base necesaria para poder hablar de conocimiento. Es más,

- c) dichos datos sensoriales son ya conocimiento directo, esto es, no inferencial.

Estas ideas me permiten caracterizar el segundo mito que recupero de la propuesta de Sellars,³⁴ acerca del Mito de lo Dado, según la cual éste consiste en sostener la idea de que es posible un tipo de conocimiento caracterizado por dos propiedades: *a)* ser un estado poseído sólo en virtud de ser un estado; y que *b)* la capacidad de tener esta suerte de conocimiento, es decir, el tener tal estado, no presupone la posesión de conceptos.

Si enlazamos la caracterización anterior con el Mito del Espacio Interior, podría formularse el Mito de lo Dado como la concepción de que hay ciertos “estados internos” de los seres humanos que no implican proceso previo de aprendizaje ni de formación de conceptos y, sin embargo, son estados epistémicos: se trata de una forma de conocimiento no inferencial. Estos estados internos son erigidos como las condiciones necesarias del conocimiento empírico en cuanto permiten fundamentar el resto de las proposiciones empíricas de nuestro lenguaje.³⁵

Hemos visto que Descartes considera conocimiento a los estados mentales que son inmediatamente presentes a la conciencia; mientras que para Hume y Locke estos estados tienen su origen en entidades externas cuya percepción es inmediata y cuya imagen, esto es, la “experiencia inmediata”, no depende de ningún proceso inferencial.

Tras esta lectura breve de ambas propuestas, me interesa destacar que tanto el racionalismo cartesiano como el empirismo lockeano y humeano aceptan implícitamente la teoría de la representación. Esto supone aceptar lo siguiente:

- a)* La relación que establece entre la idea y lo ideado, es decir, el mundo exterior, es de copia; o en otros términos, a cada idea de la mente corresponde un objeto en el mundo.³⁶ Recordemos, llegados a este punto, nuestro tercer supuesto acerca de la representación.

³⁴ Cfr. W. Sellars, *op. cit.*, sec. 19-21.

³⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 32-33 (de la versión española, pp. 152-153).

³⁶ En este punto, el escepticismo humeano con relación al mundo externo es una excepción. Como sabemos, Hume no se compromete con la afirmación, a partir de su teoría de las ideas, de la existencia del mundo externo, a diferencia de Locke que sí les atribuye a las cosas la función de causa de las impresiones.

- b) Será considerado conocimiento aquella representación que se ajuste a lo representado: garantizar la verdad de nuestro conocimiento consiste en un proceso de contraste de nuestras ideas, de estados internos que en cuanto tales son considerados epistémicos, con los objetos que representan. He aquí nuestro cuarto supuesto.

La filosofía moderna como filosofía de la conciencia supone que entre la forma o figura de lo representado —la cosa— y la forma de la representación —la idea— hay al menos cierta similitud.³⁷ Lo que se halla ante mí es aquello de lo que yo tengo conciencia, esto es, lo que está inmediatamente presente a la mente —Mito del Espacio Interior—; se trata de estados internos que son ya epistémicos —Mito de lo Dado—. De ahí la necesidad cartesiana de acceso al yo y el recurso lockeano y humeano al análisis de los procesos de la mente para dar cuenta del conocimiento.

Como bien señaló Rorty, “el cambio cartesiano de la mente-como-razón a la mente-como-escenario-interno no fue tanto el triunfo del arrogante-sujeto individual liberado de las trabas escolásticas cuanto el triunfo de la búsqueda de certeza sobre la búsqueda de sabiduría”.³⁸ En efecto, al igual que Locke y Hume, Descartes afirma que en la inmediatez de las ideas radica la certeza. Puede distinguirse entre creencia legítima e ilegítima. La creencia se impone, se quiera o no; tiene que asentirse. La creencia no es un conocimiento por pruebas, pero goza de la rapidez, seguridad y eficacia necesarias para la vida. Esta inmediatez es posible por el postulado de un espacio interior al que he denominado Mito del Espacio Interior. Los rasgos propios de las ideas, estado o sucesos mentales son: indubitabilidad, inmediatez a la mente y evidencia. Ser dados a la mente de forma inmediata y no inferencial es lo que se conoce como Mito de lo Dado. Las creencias verdaderas fundadas en tales estados internos nos permitirán reconstruir el edificio del conocimiento: Metáfora del Fundamento.

Estamos ante la nacimiento de dos mitos: el Mito del Espacio Interior, un espacio caracterizado por su privacidad, por la inmediatez y evidencia de lo presente a la conciencia, es decir, lo que se encuentra en dicho espacio, y el Mito de lo Dado, lo directamente experimentado, bien a los sentidos, bien a la intui-

³⁷ Cuando hablamos aquí de representación, no estamos pensando más que en la idea; en la modernidad aún no se asume el papel del lenguaje en el proceso del conocimiento.

³⁸ Richard Rorty, *op. cit.*, p. 64.

ción que constituye ya un dato epistémico y, sin embargo, no es fruto de un proceso de inferencia. Estos dos mitos facilitan el nacimiento de una imagen filosófica: la Metáfora del Fundamento.

La Metáfora del Fundamento

La Metáfora del Fundamento podría recrearse acudiendo a la formulación de René Descartes en la Primera Meditación:

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.³⁹

Este anhelo, esta ansiedad cartesiana conducirá a Descartes por el camino de la introspección a la búsqueda de este “sólido” y arquimédico punto de apoyo.⁴⁰ En la tercera meditación Descartes sostiene que los contenidos de la mente están en mí y a ellos es a los que accedo con mayor facilidad. Lo objetivo, pues, no es más que lo subjetivo; antes que al objeto accedo a mi idea de objeto.

La búsqueda de la verdad se identifica con la vuelta del espíritu a la claridad y evidencia de las ideas, las que, como vengo señalando, son estados internos. En otras palabras, hay un deslizamiento de la búsqueda de la verdad al anhelo de indubitabilidad. El yo es sede de la certeza y de la verdad. ¿Qué sentido tiene entonces la búsqueda de un fundamento absoluto de toda verdad? Pareciera que para Descartes lo importante es establecer la relación entre verdad (objetiva, en tanto se concibe como adecuación con lo existente con independencia de la mente) y certeza subjetiva. Es preciso tener un criterio que guíe al método en la delimitación de la verdad.⁴¹ En

³⁹ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas...*, p. 17

⁴⁰ Puede encontrarse un interesante comentario a esta metáfora en Richard J. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism. Science, Hermeneutics and praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, especialmente el apartado “The Cartesian Anxiety”, pp. 16 y ss.

⁴¹ Cfr. B. Williams, *Descartes: el proyecto ...*

este punto hay que insertar el *cogito ergo sum* de Descartes. Yo digo que todo pensamiento que yo tengo se me pone de manifiesto en *mi* propia subjetividad. Por ello propone: la búsqueda de la certeza, la instalación en la autorreflexión, la aprehensión de la evidencia de que todo pensar es representación. La mente es el receptáculo desde el que se va gestando el vínculo entre verdad y certeza. Serán juicios evidentes, no los subjetivamente ciertos, sino los objetivamente verdaderos. Será entonces preciso buscar la coincidencia entre verdad y certeza, lo objetivo y lo subjetivo. Se trata de que coincida la verdad necesaria de los juicios con la certeza de enjuiciar (hacer juicios). Esto es, a la formulación de los principios necesariamente verdaderos a los que llega por la duda metódica.

El postulado de certeza se coimplica con la duda metódica. Descartes no introduce la duda sólo como un correctivo, sino como filtro de los juicios incondicionalmente ciertos. Dudar es buscar certeza incondicional. A la duda subyace el postulado de la certeza. Son ideas falsas las que representan cosas que no existen; ideas verdaderas, las que representan cosas que existen. Para hablar de verdad y falsedad se necesita establecer una correlación entre la idea y lo ideado. No llama ideas a las imágenes de la fantasía. Pero ¿qué ocurre con los conceptos ideales del entendimiento puro? Hay una analogía entre la duda de los juicios matemáticos y las percepciones: en ambos casos se pone en duda la correspondencia entre la idea y lo ideado. El genio engañoso nos ayuda a poner en duda tal correspondencia. Por eso tiene plausibilidad la hipótesis del genio maligno: sólo puede dudarse de los juicios matemáticos de forma hiperbólica o metafísica. Se llega a dudar de dichos juicios por exigencias del método. La aspiración de objetividad de los juicios no es posible en tanto se prescinde de un criterio externo y, por ello, independiente para determinar la validez de los juicios. En última instancia, Descartes está buscando principios metafísicos absolutos. De ahí también la necesidad de un Dios garante. El Dios veraz es fundamento y prueba, en tanto deja caer al genio maligno en función de la bondad divina. Ella será garantía del primer axioma absolutamente indubitable: “Pienso, luego existo”.

De acuerdo con la concepción cartesiana —racionalista y apriorística paradigmática—, hay que partir de unos pocos primeros principios garantizados por una intuición clara y evidente y de ellos se puede deducir por concatenación el resto de los conocimientos. Así, el programa fun-

damentalista cartesiano se construye con dos componentes esenciales: los fundamentos últimos y aquellas afirmaciones que, tras ser analizadas con todo el rigor del método, resultan igualmente confiables. Ésta es su alternativa a la silogística aristotélica. Así pues, según la visión tradicional de Descartes, partiendo de dos axiomas centrales se sustenta todo el edificio del conocimiento. Estos dos principios son *Cogito ergo sum* y *Deus est*. Desde tales fundamentos absolutos puede reconstruirse, a través de las reglas para la dirección del espíritu, todo conocimiento. Tras todo el proceso de la duda se consigue un juicio que se mantiene indubitable: claro y distinto ante la mente. Tal es la base del conocimiento. El ámbito que se encuentra es el de la autoconciencia. Si alguien trata de dudar de su propia duda, cae en contradicción. Así, “pienso luego existo” es el primer principio. Lo que lleva al *cogito* es la duda, el método conduce al primer principio. La certeza de la propia existencia sólo puede ser alcanzada dentro del sistema a través del proceso de duda. Derivados de este proceso son el yo, el mundo, el conocimiento por medio de los sentidos. Así, la certeza es psicológica, inquebrantable y de hecho; la verdad es certeza metafísica. El nudo del primer principio “Yo soy” no es un hecho. La expresión “yo” no denota. Pero el juicio “yo soy” es necesariamente verdadero. ¿Qué es lo que existe?, ¿qué soy yo que sé que soy? Es preciso distinguir entre la certeza de la esencia y de la existencia. No es lo mismo afirmar “soy”, que preguntar “¿qué soy?” Pero ésta es, para Descartes, una distinción puramente artificial que introduce la duda metódica. No podemos preguntarnos por la esencia del yo sin conocer antes su existencia. Y no podemos aceptar la tesis de que, si conocemos la existencia, no conocemos de alguna manera la esencia. En las *Meditaciones*, muestra una preeminencia del conocimiento de la existencia sobre la esencia en lo relativo al yo y a Dios.

La razón de la indubitabilidad del *cogito* es la claridad y la distinción y, en un segundo paso, las convierte en el criterio de verdad; por ello, antes no puede existir otro criterio. En todo acto de pensamiento —y también en la duda— está la conciencia, pero ella no puede ser puesta en duda. El sujeto reflexiona para sí y expresa un conocimiento que surge en tal “autorreflexión”. La duda llega hasta el sujeto, pues sin sujeto no hay duda; luego la existencia del sujeto es indubitable. Lo que se revela como indubitable es la duda, no el sujeto que duda. Sin embargo, en ella

está contenido un momento de autoconciencia. La duda es, pues, ineludible. La proposición “Yo no pienso”, es irrealizable. Engañarse en el grado máximo, es decir, a través del genio maligno, es pensar. Descartes no concibe el primer principio como resultado de un razonamiento, sino como el resultado de una autoconciencia.⁴² Lo importante no es demostrar al lector la validez del primer principio, sino invitarle a que realice un proceso de autoconciencia. No se trata de una argumentación de carácter lógico. Se *aprehende* la autocerteza o autoevidencia; se trata de un experimentar intuitivamente al yo. El primer principio es condición de posibilidad de la experiencia humana, en tanto primer conocimiento adquirido de forma intuitiva sin que medie proceso inferencial alguno.

El yo es lo que piensa, una sustancia cuyo atributo es el pensamiento. Las ideas son *cogitationes*, modificaciones o actos que suponen una sustancia, el yo, el alma, la mente. En la medida en que la sustancia forma ideas distintas, éstas son espirituales. La forma de los objetos depende de la sustancia infinita. Las proposiciones sobre el sujeto finito, su sustancia, etcétera, sirven para hacer comprensibles los límites del conocimiento, de la experiencia. Así, la teoría de la experiencia en Descartes no es empírica, sino una metafísica de la experiencia. La sustancia resulta más o menos aprehendida intuitivamente, al menos en cuanto a la sustancia finita, espiritual. Existe un yo y su esencia consiste en ser consciente.

La teoría en la que se genera el primer principio también es una teoría de la experiencia que aporta un criterio de verdad. Para obtenerlo, parte del hecho de que el *cogito* es la primera verdad de la que no se puede dudar y además de que lo particular puede generarse en lo general.⁴³ El criterio será la claridad y distinción. El primado corresponde a la evidencia que es, en primera instancia, de los juicios analíticos y matemáticos. El “Yo soy” es verdadero en tanto evidente y no por una inferencia. No conocemos el yo para establecer por correspondencia al objeto; luego, el juicio *cogito ergo sum* no puede ser caracterizado como verdadero atendiendo a una inferencia que parta de la correspondencia de la idea con un hecho u objeto del mundo. Yo soy es igual a yo soy una sustancia pensante finita. El concepto “yo” remite de manera inmediata a una entidad que existe

⁴² Cfr. *ibidem*, cap. III.

⁴³ Vid. René Descartes, *Discurso del Método*, Madrid, Alianza, 1986, parte IV.

realmente. Dicha inmediatez y evidencia son el criterio que permite a Descartes afirmar su indubitabilidad. De manera que la formulación del primer principio es un primer paso hacia fundamentar el saber,⁴⁴ una primera presentación de la Metáfora del Fundamento.

El filósofo francés sostuvo una concepción del mundo que supone un conjunto de cosas especiales, “yoes” inmateriales, sustanciales y aislados; para llegar a ella, recurrió sólo al fundamento de la conciencia. Ahora bien, partiendo únicamente ésta, no se puede obtener ninguna verdad objetiva de que haya muchos yoes. De manera que nos enfrentamos con una nueva formulación del escepticismo filosófico, a saber, el conocimiento de las otras mentes.

La crítica al lenguaje privado emprendida por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* nos permitirá trabajar dos problemas clásicos de la epistemología: el escepticismo respecto de las otras mentes y el solipsismo. El primero de estos problemas se podría formular así: si yo sólo sé por mi propio caso lo que es un estado de conciencia, lo que hay en mi mente, ¿cómo podré afirmar con pretensión de verdad que el otro tiene estos mismos estados en su mente?; lo que es más, ¿cómo sé que tras su cuerpo hay una mente? El solipsismo sería la tesis radical, esto es, negaría que estemos justificados para afirmar que los otros tengan mente y, por tanto, sostendría que la atribución de estados de conciencia a otros es absolutamente injustificada. Los dos problemas anteriores son consecuencia del embaucamiento al que nos somete el Mito del Espacio Interior. Tal como hice con el escepticismo acerca del mundo externo que nos plantearon los empiristas, dejaré aquí el problema meramente planteado, haciendo un llamado a la segunda parte de este ensayo.

El filósofo racionalista interpretó la certeza psicológica de la primera persona como una presencia íntima (Mito del Espacio Interior) para el sujeto de cierta clase de hechos, y también concibió que éstos estaban tan determinados como los de la realidad física (Mito de lo Dado). Así, ambos mitos quedan enlazados por la noción de sujeto. La búsqueda de la verdad se convirtió en una búsqueda de lo indudable. Esta identificación de la

⁴⁴ En relación con el programa fundamentalista cartesiano, *Vid.* el análisis de la metáfora de la ciudad de Carlos Pereda en *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, México, Anthropos/UAM-Iztapalapa, 1994, pp. 137 y ss.

verdad con la indubitabilidad constituye el paso fundamental del Mito del Espacio Interior y el Mito de lo Dado a la Metáfora del Fundamento. La metafísica cartesiana ha buscado evidencias primeras desde las cuales pueda sostenerse todo el edificio del conocimiento del que nos hablaba al inicio de este apartado. En el juego entre el Espacio Interior y lo Dado en él fundamentamos todo nuestro conocimiento (Metáfora del Fundamento). El espacio interior creado por Descartes como teatro interior de representaciones del mundo externo, al que aquí hemos denominado Mito del Espacio Interior, no solucionó el problema del origen de las ideas; sólo descubrió el lugar donde éstas se hallan y puntualizó el elemento de instancia última, de fundamentación del conocimiento, que da primacía al individuo con respecto a los objetos: el *cogito*. Con él soluciona el problema del traslado del exterior al interior, es decir, el hecho de que los objetos sean representados en la mente cuando el sujeto lo desee. Sin embargo, no puntualizó el mecanismo por el cual es posible que se produzcan las ideas en el interior; sino que sólo encuentra el elemento subjetivo que fundamenta la existencia del mundo. Ante la apertura de este problema, Locke y Hume pretenden justificar la validez del conocimiento a partir de la explicación con respecto al mecanismo por el que se producen las ideas en la mente. Confunden el concepto de justificación, el cual requiere un punto de apoyo de carácter epistémico, y el término de explicación que sólo enumera los elementos constituyentes de la estructura fisiológica por la cual conoce el hombre por medio de los sentidos. De la confusión entre lo epistemológico y lo fisiológico, se desprende el grave error de admitir que el conocimiento debe limitarse a lo adquirido por contacto directo con los objetos. Este error conduce a entender que el hombre no puede conocer lo que esté más allá de lo que su naturaleza fisiológica puede percibir, limitando el conocimiento, en general, a lo sensible. Recordemos la crítica de W. Sellars a los teóricos de los datos sensoriales, sintetizada en la siguiente afirmación: Los filósofos de los datos sensoriales “han tendido a igualar experimentar sensorialmente contenidos sensoriales con ser consciente”.⁴⁵

En el proyecto epistemológico que he venido reconstruyendo, la justificación es el proceso por el cual se preserva la normatividad del conocimiento:

⁴⁵ W. Sellars, *op. cit.*, p. 144.

o bien se evalúa la calidad de la evidencia que posee un sujeto para apoyar sus creencias (Descartes), o bien, se pretende limitar esta dimensión normativa a meras descripciones de un proceso psicológico (Locke y Hume). Así pues, cuando los empiristas replantean la dimensión normativa del conocimiento, ésta recae en la revisión y análisis de nuestros procesos de adquisición de creencias. Tal dimensión normativa simplemente se limita a un análisis psicológico que describe la confiabilidad de dichos procesos naturales. Parece, entonces, que el papel atribuido a los datos sensoriales en los procesos de justificación del conocimiento se apoya en dos supuestos:

1. La idea de que existen ciertos episodios internos que pueden acontecer a los seres humanos sin que se requiera algún proceso previo de aprendizaje ni formación de conceptos.
2. La idea de que esos episodios internos son un conocer no inferencial de que ciertas entidades son de tal o cual modo, y además tales episodios son *condiciones necesarias* del conocimiento empírico en cuanto éste proporciona elementos de juicio para todas las demás creencias empíricas.

Conocer es sujetar la facultad de la razón a las percepciones sensibles inmediatas: Mito de lo Dado. A partir de lo dado, atesorado en el Espacio Interior, es posible construir sobre una base sólida todo el edificio del saber. La normatividad que rige el conocimiento tiene estos dos mitos como supuesto, y permite dar así cumplida cuenta de la Metáfora del Fundamento. Se trata de un proceso de justificación del conocimiento que prescinde no sólo del ámbito de los conceptos, sino también de los contextos históricos sociales concretos de producción del conocimiento, y cuyo eje es la idea de representación. En la segunda parte de este ensayo, defenderé que ninguna explicación de la naturaleza del conocimiento puede basarse en una teoría de las representaciones que están en relación privilegiada con la realidad.

II. LA RAZÓN Y LA ACCIÓN

Los mitos recién dibujados muestran cómo durante decenios la teoría del conocimiento fue considerada como una contribución importante de la filosofía,

debido a que la epistemología podía darle fundamento al resto de las áreas de conocimiento; sin embargo, con el paso del tiempo se ha puesto en cuestión no sólo la epistemología, sino todo el proyecto fundacional de la modernidad y la racionalidad imperante. Este proyecto de modernidad, cuyos orígenes se remontan a Descartes y a una concepción del mundo de corte mecanicista ha impactado tanto en las ciencias exactas como en los campos de la moral y la política. En efecto, la epistemología está conectada a nociones sobre la ciencia y sobre la naturaleza de la capacidad de acción humana. A través de ellas, se conecta con ciertas ideas morales y políticas centrales de la edad moderna.

El antropocentrismo cartesiano que hemos analizado previamente no ubica al hombre con toda su integridad en el centro, sino a su razón. Ésta es la constitución definitoria del hombre y, por tanto, la indispensable. Como vimos, Descartes desarrolla el dualismo antropológico, al dividir entre *res cogitans* y *res extensa*, esto es, entre la razón y el cuerpo. En este esquema, la naturaleza esencial del hombre es su racionalidad.

La consecuencia más palpable de este paradigma es la resignificación de todas las instituciones humanas, como creaciones de la racionalidad, cuyo fin es el control de la naturaleza. De ahí el nacimiento de un Estado moderno omniabarcante y omnipotente, la institución de la constitución política como leyes cuasi inamovibles, etcétera. Otra de las consecuencias observables es el solipsismo que plantea esta doctrina: el hombre, considerado como individualidad, es capaz, con su razón, de controlar lo que está a su alcance, de efectuar sus operaciones y razonamientos desde sí mismo, por tanto, no necesita de los otros. Es un tanto independiente, aunque no puede apartarse de la realidad social en la que está arrojado. La sola razón en cada hombre, por sí misma, le permite realizar lo que desea y necesita; así, las relaciones intersubjetivas no parecen ser, de entrada, un entorno que pertenezca al desarrollo del hombre; cuando menos, no es el más importante. Como se verá en este capítulo, la preeminencia del sujeto poseedor de una certeza autorreflexiva y autodada se refleja en la ética y la política como un ideal de autorresponsabilidad, donde el individuo es libre y las decisiones tienen como base su propio juicio.

De la ciencia a la ciencia política

Hobbes definió la filosofía o la ciencia como el conocimiento de las relaciones causales: ya sea el conocimiento de los efectos que siguen a causas conocidas o de las causas posibles de efectos conocidos: “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.”⁴⁶

Distinguió entre el conocimiento de hechos y el conocimiento de la consecuencia de una afirmación con respecto a otra. El primero se funda en la sensación de la cual dependen la imaginación, la memoria y la prudencia, como veremos. Estas operaciones de la mente proporcionan la posibilidad del conocimiento de la historia y de la experiencia, pero no el verdadero conocimiento, el conocimiento de las causas, esto es, la filosofía o ciencia. Como bien señaló Goldsmith, Hobbes definió la filosofía y la ciencia en función de su concepto de método:

Esta definición de filosofía es una definición en términos de método —los métodos por los que se puede generar un nuevo conocimiento a partir del conocimiento previo—; la filosofía misma se define en términos de sus causas. La filosofía, para Hobbes, es el conocimiento generado por el método, y el método por el que se genera correctamente el conocimiento es analítico-sintético.⁴⁷

El método de análisis —o resolución— parte de los efectos y descubre sus posibles causas; el método de síntesis —o composición— parte de las causas y deduce sus efectos necesarios. Esta prioridad del método, vista ya en Descartes, supone la necesidad de explicar el conocimiento, su origen y sus bases con la finalidad de fundarlo. De manera que Hobbes se ocupará, al igual que Hume y Locke, de explicar las operaciones de la mente por las cuales los hombres pueden llegar a conocer el mundo y considerará necesario también explicar cómo se puede llegar a dar cuenta de él por medio

⁴⁶ Thomas Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo* (Intr., trad. y notas, Joaquín Rodríguez Feo), Madrid, Trotta, 2000, I, 1, p. 36.

⁴⁷ M. M. Goldsmith, *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 17.

del lenguaje y el razonamiento. Por razonar entiende computar, esto es, la suma y la resta y también asociar nombres.

[La razón es] cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos; empleo el término caracterización cuando el cómputo se refiere a nosotros mismos, y significación cuando demostramos o aprobamos nuestros cálculos con respecto a otros hombres.⁴⁸

Una proposición asocia dos nombres, un silogismo (en el que se asocian dos proposiciones para implicar una tercera) asocia tres nombres. Al afirmar una proposición, el hablante indica creer que la proposición es verdadera, es decir, que el predicado es el nombre de todo cuanto el sujeto es el nombre. Afirma que el último nombre comprende al primero. Puesto que una proposición es verdadera, si el primer nombre es comprendido de este modo, la verdad consiste en el uso apropiado de nombres y no de cosas, “pues verdad y proposición verdadera es lo mismo”.⁴⁹ De acuerdo con Hobbes, “Las palabras *verdadero*, *verdad*, *proposición verdadera* son equivalentes”.⁵⁰

En su obra *Tratado sobre el cuerpo*, dedica toda la primera parte a las definiciones necesarias de los conceptos implicados en el desarrollo del conocimiento que genera la ciencia. Comienza definiendo la filosofía y propone además un recorrido hasta llegar a la ciencia o filosofía civil, pasando por la filosofía natural y la filosofía moral. El proyecto de Hobbes era, pues, construir de manera arquitectónica todo un sistema fundado en correctas definiciones y adecuados silogismos. Y todo ello con el fin de que “podamos utilizar en beneficio propio los efectos previamente previstos o que, por aplicación de unos cuerpos a otros, podamos producir efectos iguales a los que concebimos en nuestra imaginación [...] El fin del conocimiento es el poder [...] y el objeto de toda especulación es la realización de alguna cosa o acto”.⁵¹

⁴⁸ Thomas Hobbes, *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed., 11ª reimp., Fondo de Cultura Económica, México, 2000, I, 5, p. 33. (En adelante, *Lev.*, seguido de la parte en número romano, el capítulo en número arábigo y la página.)

⁴⁹ Cfr. M. M. Goldsmith, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁵⁰ T. Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, I, III, art 7. Las cursivas son del original.

⁵¹ *Ibidem*, I, 1, 6.

Hobbes se opone al objetivo de la tradición clásica de la búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo en favor de la búsqueda del conocimiento útil para dirigir el comportamiento. Por ello, es importante enfatizar la relación entre la ciencia o filosofía, la razón y el lenguaje que nos conduce a la defensa del método y al uso de la razón como cálculo. Hobbes, al igual que Descartes, nos propone encontrar un método que nos permita purgar nuestro entendimiento de los prejuicios del pasado y juzgar por nosotros mismos.⁵²

El gran paso de Hobbes consiste en la transformación de la filosofía en el proyecto del dominio de la naturaleza, de la virtud de la ciencia sobre la especulación y la tradición. Puesto que el dominio de la naturaleza es un medio hacia un fin práctico para todos los hombres, la filosofía debe tener una relación nueva con la sociedad: El avance de la ciencia debe redundar necesariamente en bases más sólidas y consistentes para legitimar el orden civil. La comprensión mecanicista que nos ofrece la filosofía de la naturaleza humana nos permite manipularla y dominarla con la finalidad de conseguir la paz y evitar la dominante guerra de todos contra todos en el supuesto estado de naturaleza.

Para Hobbes, la naturaleza humana es un compuesto de pasiones y razón. Las pasiones son naturales, sin embargo, ni la razón ni el lenguaje son naturales en el hombre, sino fruto del esfuerzo y la formación:

Por lo que yo recuerdo, no existe otro acto de la mente humana connatural a ella y que no necesite otras cosas para su ejercicio sino haber nacido hombre y hacer uso de sus cinco sentidos. Por el estudio y el trabajo se adquieren e incrementan aquellas otras facultades de la que hablaré poco a poco y que parecen exclusivas del hombre. Muchos hombres van adquiriéndolas mediante instrucción y disciplina, y todas derivan de la invención de las palabras y del lenguaje.⁵³

Las operaciones naturales de las mentes —sensación, imaginación, memoria y prudencia— proporcionan una clase de conocimiento sobre el mundo: el conocimiento experimental. Ahora bien, aunque la sensación es la base del conocimiento, ni la sensación ni la memoria ni la prudencia

⁵² *Lev.*, Introducción, pp. 4 y 5.

⁵³ *Ibidem*, I, 3, p. 20.

son conocimientos científicos, pues la ciencia requiere de operaciones de cómputo en el lenguaje. Requiere de la razón y del lenguaje. Las cosas están dadas en la naturaleza y las apariencias o pensamientos no se construyen, sino que se experimentan mediante la sensación. Estas apariencias o ideas son mostradas por medio de los nombres. El lenguaje consiste en palabras relacionadas con otras palabras, “*nombres* o apelaciones (*apellations*), y en las conexiones de ellos. Por medio de esos elementos los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado, y los enuncian uno a otro para mutua utilidad y conversación”.⁵⁴ Los nombres son signos, sonoros o visuales, por los que los hombres pueden registrar, evocar y comunicar sus pensamientos.

Se ha enfatizado mucho el carácter arbitrario que Hobbes atribuye a las palabras. En efecto, para este filósofo las palabras son una relación arbitraria o convencional entre una señal y una imagen mental. De manera que un hombre podría inventar un sistema de señales que le sirviera como lenguaje privado. Hobbes plantea que sólo sabemos por nuestro propio caso lo que sentimos, esto es, lo que hay en nuestra mente; entonces, ¿cómo podremos afirmar con pretensión de verdad que el otro tiene estos mismos estados en su mente?, y lo que es más, ¿cómo garantizamos que los nombra con el mismo signo? En el caso del lenguaje, como ha señalado Teresa Santiago, “a las impresiones o sensaciones del sujeto les asociamos (privadamente) un signo, y sólo después éste adquiere realmente significado al hacer que sea aceptado por otros”.⁵⁵ De la mano de Wittgenstein, en la segunda parte me ocuparé de los supuestos escondidos en este planeamiento. Sin embargo, quiero señalar que ésta es una consecuencia de concebir el lenguaje como vehículo de las ideas o pensamientos contenidos en la mente. Bien es cierto que, según Hobbes, las palabras tienen una segunda función, más importante, como signos por medio de los cuales los hombres pueden comunicarse sus concepciones entre sí. Ahora bien, ¿cómo podemos estar seguros de haber establecido la conexión correcta entre el signo y el pensamiento y, además, cómo poder asegurar que la conexión que nosotros establecemos es la misma que establece otro hablante? Estamos de nuevo ante dos problemas ya planteados en la reconstrucción de la propuesta cartesiana:

⁵⁴ *Ibidem*, I, 4, p. 22.

⁵⁵ Teresa Santiago, “Pasiones y conflicto: la teoría hobbesiana de la acción”, en Gustavo Leyva [ed.] *Filosofía de la acción*, Madrid, Síntesis/UAM, 2008, pp. 203-231, para la cita p. 214.

el escepticismo respecto a las otras mentes y el solipsismo lingüístico. En esta argumentación, mostraré cómo, en el afán de constituir la ciencia política en bases sólidamente fundadas, Hobbes sucumbe también a los mitos del Espacio Interior y lo Dado, y a la Metáfora del Fundamento.

El discurso mental y el discurso verbal

Hobbes ofrece una explicación empirista del conocimiento. Todo pensamiento es “una representación o apariencia de cierta cualidad de otro accidente de un cuerpo exterior a nosotros, lo que comúnmente llamamos objeto”.⁵⁶ Para Hobbes, el conocimiento *comienza* con la percepción de sensaciones por medio de los sentidos. Tales sensaciones son movimientos que los cuerpos exteriores causan en nuestros órganos sensoriales. Estos movimientos, a su vez, dan lugar a apariencias o fantasías. Los colores, los sonidos, los aromas o la consistencia que percibimos no son algo independiente de nuestros sentidos, sino la consecuencia del modo en que son afectados por los cuerpos externos. La explicación empirista se sustenta, pues, en la característica fundamental del movimiento. La causalidad entre las imágenes (o fantasías) tiene como base el movimiento de la materia. Hobbes sostiene que la causa natural de las sensaciones son los cuerpos externos u objetos que presionan el órgano propio de cada sentido. Se trata de una explicación naturalista mecanicista, que centra la justificación del conocimiento en el movimiento. Se parte, pues, del movimiento que surge del contacto o presión producida en nuestro cuerpo por los cuerpos externos. Así, la presión, por la mediación de los nervios y otras ligaduras y membranas del cuerpo, continúa hacia adentro, hacia el cerebro y el corazón, produciendo allí una resistencia o contrapresión del corazón para liberarse. Se produce así una apariencia o fantasía, a la que se llama sensación, es decir, la sensación de las cualidades de los objetos.⁵⁷ La sensibilidad es considerada aquí como aparecer. Las cualidades sensibles no son más que movimientos de la materia mediante los cuales los órganos son presionados (movidos) de diversas maneras. Y la apariencia que se produce ante

⁵⁶ *Lev.*, I, 1, p. 6.

⁵⁷ *Lev.*, I, 1, pp. 6 y 7

nosotros es fantasía, tanto si estamos despiertos como dormidos. Ahora bien, aunque el objeto real se nos aparece como fantasía, el objeto es una cosa y la imagen o fantasía es otra.⁵⁸

Hobbes nos explica que cuando una sensación se debilita la llamamos “imaginación”, y cuando queremos expresar ese decaimiento y significar que la sensación se atenúa, envejece y pasa, la llamamos “memoria”.⁵⁹ Pues bien, una memoria de muchas cosas es denominada por Hobbes “experiencia”.

La experiencia aporta diversas sucesiones de pensamientos sensoriales. De modo que una sensación que ha formado parte de diversas sucesiones puede ser encadenada en nuestra imaginación distintas formas. Significa que estas causas distintas de tal experiencia también intervienen en el encadenamiento de nuestras imágenes. Y ello puede comprobarse con la explicación de las diversas y complejas maneras como se organiza el pensamiento. El enlace de imágenes no es casual, pues proviene de los mismos enlaces que antes hemos tenido por la experiencia sensorial; y esta experiencia ofrece la base empírica de la causalidad que une a las imágenes. Una imagen es causa de otra, en tanto existe una experiencia causal previa que la determina. No se trata de una relación azarosa o casual, sino “coherente”, a pesar de que sea reduccionista respecto del movimiento de la materia. Debe existir una correspondencia entre la materia movida y la apariencia que produce en los sentidos.

En la misma línea del empirismo, Hobbes plantea cómo se asocian las ideas, cómo se encadenan las imágenes. Distingue dos tipos de encadenamiento de imágenes. En primer lugar, el que se produce sin guía y designio. Se trata del pensamiento inconstante propio de quien divaga, enlazando sus imágenes de un modo aparentemente caprichoso. En este encadenamiento o serie “no hay pensamiento apasionado que gobierne y atraiga hacia sí mismo a los que le siguen, constituyéndose en fin u objeto de algún deseo o de otra pasión”.⁶⁰ En ese caso, se dice que los pensamientos divagan y no expresan ningún tipo de armonía o coherencia, tal como en un sueño. No obstante, Hobbes dice que, en este desordenado divagar de la mente, puede percibirse su dependencia unos de otros.

⁵⁸ *Lev.*, I, 1, p. 7.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁰ *Lev.*, I, 3, p. 16.

En segundo lugar, existe el pensamiento *regulado*, constituido por una secuencia de imágenes “reguladas por algún deseo y designio”, cuya fuerza determinará directamente la constancia de pensamiento.⁶¹

Al apuntar al deseo como causa del pensamiento regulado, Hobbes enfatiza la relación instrumental, base del encadenamiento de las imágenes. En efecto, él dice que del deseo “surge el pensamiento de algunos medios” que producen cosas semejantes a las que deseamos. De esta manera se produce una cadena de imágenes enlazadas, según la relación planeada entre medios y fines. La fuerza del deseo determinará, entonces, la persistencia en la búsqueda del fin, y es esto lo que explica que, aun cuando comencemos a divagar, volvamos a reencauzar nuestro pensamiento.⁶² Surge así —sobre la base de la correlación entre las imágenes y las pasiones— el núcleo originario de la causalidad, por la cual se estructura la secuencia de nuestro pensamiento. Puede advertirse, entonces, que el pensamiento regulado surge en virtud de la relación entre medios y fines, lo cual significa que las imágenes se encadenan según la relación entre causas y efectos producida por las pasiones. Tenemos hasta aquí, entonces, un acercamiento al tercer supuesto del que hablaba en el capítulo previo, el relativo a la justificación del conocimiento, en tanto Hobbes busca dar cuenta no sólo de la secuencia de las imágenes, sino también de la relación causal que se halla en la base de esa secuencia. Y de ese modo, expone la estructura fundamental mediante la cual resulta posible nuestro conocimiento organizado del mundo.⁶³ Esto se observa claramente en el momento en que se refiere a las dos maneras como encadenamos nuestro pensamiento regulado: existe, por un lado, la cadena de pensamientos que se produce cuando buscamos las causas de un efecto imaginado o los medios que la producen. Por el otro, existe aquella cadena de pensamientos que surge cuando al imaginar algo, buscamos todos los efectos posibles que pueden ser producidos por ella. De este modo, Hobbes caracteriza al discurso mental como una facultad de invención:

⁶¹ *Lev.*, I, 3, p. 17.

⁶² *Idem.*

⁶³ Cfr. Omar Astorga, *La institución imaginaria del Leviatán. Hobbes como intérprete de la política moderna*, Caracas, Universidad Central de Venezuela/Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2000, cap. 3, apart. 3.1., pp. 76 y ss.

“una averiguación de las causas de algún efecto presente o pasado, o de los efectos de alguna causa pasada o presente”.⁶⁴

Lo relevante a este respecto es que Hobbes ponga el acento en la capacidad de la mente cuando está gobernada por el designio o la pasión, pues es eso lo que lo lleva a determinar las causas o los efectos, presentes o pasados. Cuando se trata de la búsqueda del pasado, es llamado “remembranza”.⁶⁵ Y precisamente esa estructura causal se expresa como memoria a través del acto de recordar. Este momento permite advertir que la memoria no es sólo la conservación aislada o arbitraria de imágenes, sino también el encadenamiento de éstas, conducido por la existencia de algún deseo. Y es la combinación del pensamiento regulado y de la memoria lo que da lugar a la constitución de la prudencia. La memoria es conocimiento del pasado, pero puede resultar muy valioso si nos sirve para conocer el presente y predecir el futuro. De ese modo es posible poner de manifiesto nuestra prudencia e incluso nuestra sabiduría. En efecto, Hobbes dice que para conocer el resultado de una acción, los hombres tienden a recordar acciones parecidas y en los resultados sucesivos a que ésta dio lugar, en la suposición de que se producirán resultados semejantes a partir de acciones semejantes.⁶⁶

Partiendo de la relación causal que se establece entre las imágenes, Hobbes explica el origen de la prudencia, la operación de enlazar coherentemente el contenido de la memoria para predecir el futuro o reconstruir el pasado. Se trata de una habilidad de la mente. En este contexto argumentativo, la prudencia viene entendida como efectiva previsión del porvenir. Pero no sólo eso; existe también una presunción de cosas pasadas, deducidas de otras, pasadas también. Tanto la conjetura del pasado como la del futuro gozan del mismo grado de incertidumbre, ya que ambas se basan en la experiencia.⁶⁷

Ese pensamiento no alcanza la certeza que se obtiene con la ciencia (es decir, el conocimiento condicional estructurado mediante el lenguaje metódicamente utilizado); permite hacerse una imagen, cuya certidumbre se funda en la certeza adquirida con el conocimiento del pasa-

⁶⁴ *Lev.*, I, 3, p. 18.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Lev.*, I, 3, p. 18.

⁶⁷ *Lev.*, I, 3, p. 20.

do. Entonces, aquí puede advertirse la utilidad que Hobbes atribuye a la prudencia para la comprensión de la política. La memoria y la prudencia sirven para hacer historia, pues sólo la razón sirve para hacer ciencia, aunque son importantes para el conocimiento de hechos, en el que se funda la historia civil, la historia de las acciones voluntarias de los hombres constituidos en Estado.⁶⁸

Hasta este momento de la reconstrucción de los primeros capítulos del *Leviatán* y del *Tratado sobre el cuerpo*, que podemos observar que Hobbes sigue concibiendo el conocimiento como conjunto de ideas (fantasías, imágenes, apariencias) causadas por los objetos. “La materia es lo dado, la experiencia posible —interna y externa— o, como dice Hobbes, lo ‘nombrable’”.⁶⁹ Ciertamente, aparece también anunciada la idea de un espacio interior, si no como espíritu, sí como mente, así como la noción implícita de representación. “La existencia psicológica del objeto parece encontrar su causa en la existencia real del mismo, y la existencia ideal de las cualidades parece exigir, para ser explicada, *supuesta ya* la verdad de la existencia real, su existencia en el objeto. La representación se comporta con la realidad como una copia con su original.”⁷⁰

Como puede apreciarse, Hobbes repite con esta visión del proceso de conocimiento al menos dos de los supuestos —el primero y el tercero— que expuse anteriormente, a saber: *a*) Hay una distinción esencial entre los objetos del mundo externo y las ideas que me hago de esos objetos en la mente que es un espacio o ámbito interno. *c*) A cada idea de la mente le corresponde un objeto posible en el mundo. Ahora bien, también enunciábamos otros supuestos: *d*) esta correspondencia no se da cuando cometemos errores; por ello, para establecer la verdad de nuestro conocimiento, debemos garantizar la correspondencia entre nuestras ideas (en este caso, fantasías o apariencias) y los objetos. Mediante un proceso de contraste de nuestras ideas con los objetos que representan, justificamos el conocimiento.

En el caso de Hobbes, por lo que hemos visto hasta el momento, se cumplen a cabalidad al menos los supuestos *a*) y *c*). Veremos a continua-

⁶⁸ *Lev.*, I, 9.

⁶⁹ Ferdinand Tönnies, *Hobbes*, Madrid, Alianza, 1988, p. 147.

⁷⁰ *Ibidem.*, p. 151. Las cursivas son del autor.

ción si también se cumple el relativo a la justificación del conocimiento. Para revisarlo, recordemos con M. M. Goldsmith que

las operaciones naturales de las mentes de los hombres (y de otros animales también) —sensación, imaginación, memoria y expectación cautelosa— proporcionan una clase de conocimiento sobre el mundo —conocimiento experimental—. La sensación es la base del conocimiento, pero ni la sensación ni la memoria ni la prudencia son conocimientos científicos, pues la ciencia requiere de operaciones de cómputo en el lenguaje.⁷¹

Hobbes establece dos rasgos característicos del conocimiento propiamente humano —recordemos que el conocimiento que proporciona la experiencia es también propio de los animales: la verdad y la evidencia—. En ambos casos es determinante el lenguaje. Sólo de las proposiciones podemos decir que son verdaderas y la evidencia es entendida, como en el caso de Descartes, como un tipo de claridad y distinción.

Hay necesariamente dos cosas implicadas en la palabra conocimiento; una es la verdad, otra es la evidencia; de lo que no es verdadero, no puede haber conocimiento. Si un hombre dice que conoce una cosa muy bien, y esto mismo aparece ser falso, está obligado a la confesión de que éste no era conocimiento sino opinión. Del mismo modo, si la verdad no es evidente, para un hombre que la sostiene y su conocimiento no es mejor que el de aquellos que sostienen lo contrario. Si la verdad fuera suficiente para constituir el conocimiento, todas las verdades serían conocidas: esto no es así.⁷²

La evidencia y la verdad involucran el lenguaje; como vimos anteriormente, sólo de las proposiciones puede decirse que son verdaderas. Suponen la suma de nombres; de la relación de éstos con las apariencias o pensamientos y de éstos con los objetos, debemos tener evidencia. No es suficiente con que el hombre pronuncie las palabras de una proposición verdadera. Algo debe acompañar tal pronunciación. Las palabras deben ir acompañadas por su significado, ese algo más que tenemos en la mente y se nos presenta con evidencia.⁷³ La evidencia es,

⁷¹ M. M. Goldsmith, *op. cit.*, p. 20.

⁷² *Elements*, 1.6.2, cit. por John W. Danford, *Wittgenstein and Political Philosophy. A Reexamination of the Foundations of Social Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1976, p. 24. La traducción es mía.

⁷³ *Cfr. ibidem*, pp. 25 y ss.

pues, el modo como se nos presenta a la mente ese algo más que acompaña a los nombres. De esta forma, Hobbes distingue así entre la palabra o nombre y su significado. Como vimos, ello supone un problema: cómo podemos estar seguros de que nosotros aplicamos la palabra al significado correcto y cómo saber que lo estamos aplicando al mismo significado que los otros tienen en mente.

Tanto la evidencia como la verdad son elementos que nos permiten identificar en el planteamiento de Hobbes el último de los supuestos del conocimiento entendido como representación, a saber: que, para establecer la verdad de nuestro conocimiento y evitar el error, debemos garantizar la correspondencia entre nuestras ideas y los objetos. Mediante un proceso de contrastar de nuestras ideas, esto es, de estados internos que en cuanto tales son considerados epistémicos, con los objetos que representan, justificamos el conocimiento. Como ya señalé, en el caso de Hobbes este proceso de contraste está mediado por el lenguaje, de manera que lo importante es contrastar los nombres con los cuales hacemos referencia a los objetos del mundo. Al respecto, nos dice F. Tönnies: “para *saber* algo, no basta con *conocer* una proposición verdadera, sino que debemos comprender su contenido, esto es, acordarnos de la significación del nombre y referirlo al objeto y a la sensación que se tenía del objeto, cuyo signo tiene que ser cada nombre, si quiere tener algún sentido”.⁷⁴

Como vimos, para Hobbes razonar consiste, además de computar, en asociar nombres; una proposición asocia dos nombres, un silogismo, tres. La verdad consiste en el uso apropiado de nombres y no de cosas, pues verdad y proposición verdadera es lo mismo. El entendimiento es, entonces, deudor del lenguaje al ser producido en el hombre por medio de palabras u otros signos voluntarios. “El entendimiento que es peculiar al hombre no es solamente comprensión de su voluntad, sino de sus concepciones y pensamientos, por la sucesión y la agrupación de los nombres de las cosas en afirmaciones, negaciones y otras formas de expresión.”⁷⁵

Ahora bien, será decisivo que los nombres primeros estén correctamente establecidos. De acuerdo con Hobbes, una buena parte de los abusos del lenguaje inicia con una mala definición. El papel otorgado por este filósofo a las definiciones es, en este sentido, clave. Veamos:

⁷⁴ F. Tönnies, p. 143. Las cursivas son del autor.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 15.

Hobbes presenta al lenguaje como un invento consistente en “nombres” o “apelaciones” y en su conexión. El lenguaje es la actividad por medio de la cual los hombres pueden registrar sus pensamientos, recordarlos y comunicarlos a otros para utilidad mutua.⁷⁶ Así, el lenguaje cumple la función de marcar nuestros pensamientos, producidos, en principio por la afección de los objetos a través del movimiento. Hobbes apunta a la función social del lenguaje, llamando la atención, en principio, sobre sus efectos provechosos. Distingue entre uso general y usos especiales. El uso general del lenguaje consiste en transferir nuestros discursos mentales en verbales para registrar y recordar las consecuencias de nuestros pensamientos, esto es, servir como *marcas* o *notas* del recuerdo.⁷⁷ Otro uso general consiste en significar lo que se ha concebido o se piensa de algún asunto; en tal caso, se habla de *signos*.⁷⁸ En este segundo uso, se atisba la necesidad de hacer del conocimiento de los otros aquello que se piensa.

Existen, además, cuatro usos específicos: registrar lo hallado por meditación, propio de las artes; mostrar el conocimiento adquirido, esto es, conocimiento por consecuencia como el científico;⁷⁹ dar a conocer voluntades y propósitos; y deleitarnos jugando con las palabras.

Así, Hobbes describe el mecanismo por el cual los hombres se comunican y entienden entre sí. En el contexto de la argumentación, podemos observar que para este filósofo, el lenguaje se limita a marcar o significar las imágenes o pensamientos que se han concebido. Cuando Hobbes se ocupa del lenguaje, toma como punto de partida el mundo de imágenes o pensamientos que le atribuye al hombre. El discurso verbal depende y tiene como base el discurso mental. De manera que es posible establecer una línea de semejanza entre los planteamientos de Descartes, Hume y Locke y la propuesta hobbesiana que ahora expongo. Considero que Hobbes no se aleja de manera sustantiva de la concepción representacional del lenguaje, de cuyas carencias nos ocuparemos más adelante.

La teoría del lenguaje hobbesiana pone en evidencia que, preocupado por el significado de los nombres, estaba especialmente interesado en el problema de las confusiones suscitadas por su mal uso o abuso.

⁷⁶ *Lev.*, I, 4, p. 22.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 23.

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ *Lev.*, I, 4.

Al hablar de los abusos del lenguaje, Hobbes deja ver que su argumentación no es solamente descriptiva sino también normativa, pues, si se producen abusos con el lenguaje, es decir, usos indebidos o incorrectos, es porque existen usos debidos o correctos. Y para calificar esos usos, este filósofo utiliza permanentemente como criterio fundamental de referencia los efectos que el lenguaje produce en el comportamiento. Tal como se dice en *De Cive*, la elocuencia es de dos clases: la que explica con claridad y elegancia las opiniones y los conceptos, y la que mueve las pasiones del alma mediante el lenguaje metafórico (*Cive*, XII, 12, p.110).⁸⁰

Es interesante enfatizar aquí que Hobbes se muestra especialmente interesado en las definiciones como medio de evitar errores y de fundar de modo adecuado la ciencia. Definir, de acuerdo con Hobbes, es fijar significados. Las definiciones deben estar sujetas a la revisión. Muy en la tónica de la época, como señalé antes, Hobbes no acepta como criterio de validez lo heredado de la tradición.

Así, en la correcta definición de los nombres radica el primer uso del lenguaje, que es la adquisición de la ciencia. Y en las definiciones falsas, es decir, en la falta de definiciones, finca el primer abuso del cual proceden todas las hipótesis falsas e insensatas; en ese abuso incurren los hombres que adquieren sus conocimientos en la autoridad de los libros y no en sus meditaciones propias.⁸¹

La insistencia en la reflexión sobre los usos y abusos del lenguaje muestra la intención de Hobbes de delimitar el conocimiento certero mediante el uso de nombres claros y constantes, y bajo la condición de que no sean motivo para suscitar la vehemencia de las pasiones. El presupuesto de fondo es la claridad y distinción, la evidencia: huir de los errores a los que ha conducido la tradición por falta de buen criterio. Ahora bien, tal como hiciera Descartes, Hobbes apela al proceso de introspección para establecer la claridad y distinción de las definiciones que servirán de base al resto del conocimiento. Se expone así a dos cuestionamientos, que ya apunté anteriormente: ¿cómo garantizar que el discurso mental, que por definición es privado, pueda ser compartido?; o, en otros términos, ¿cómo puedo

⁸⁰ O. Astorga, *op. cit.*, p. 93.

⁸¹ *Lev.*, I, 4, p. 27.

identificar el discurso mental propio con el de otro? ¿Cómo saber que utilizamos el mismo signo para referirnos a la misma definición?

Regresemos al asunto de la legitimación del conocimiento. En *El tratado sobre el cuerpo*, dedica casi todo el capítulo VI al asunto del método, y sólo la última parte al tema de las definiciones. Sobre el método nos dice: “En el método de la investigación, el uso de los términos consiste en que sean *notas* con las que traer a la memoria lo investigado, ya que si no lo hace así, lo que investigamos se pierde; ni es posible progresar desde los principios más allá de uno o dos silogismos por la fragilidad de la memoria”.⁸²

Para Hobbes, los principios son definiciones de dos clases: de términos que significan cosas de las que se puede comprender su causa; o bien, de términos cuya causa no puede comprenderse. En el primer caso, basta una oración breve para definir suficientemente el término, ya que ella suscitará en el oyente “*ideas claras y perfectas* o conceptos de las cosas de las que son nombres”.⁸³

Estas definiciones tienen una serie de características o propiedades que nos permiten evocar la idea del mito de lo dado. Veamos: “I. Eliminan toda ambigüedad y en consecuencia toda aquella multitud de distinciones que utilizan aquellos que creen que la Filosofía se puede adquirir con discusiones. [...] II. Muestra una noción universal de lo definido [...] III. Hace innecesario discutir acerca de si las definiciones se han de admitir o no”.⁸⁴

Las definiciones pasan a constituir el elemento básico sobre el que descansa todo el edificio del conocimiento científico. De modo que como ocurriera con la propuesta empirista que se analizó de manera previa, todos los materiales con los que opera la mente proceden de la experiencia, cúmulo de sensaciones atesoradas en la memoria y secuenciadas o asociadas gracias a la imaginación y la prudencia. Como en el caso de Hume, la relación de causalidad nos permite vincular los pensamientos y adquirir experiencia indispensable para la construcción de la historia y para la deliberación acerca del futuro por medio de la prudencia. Sin embargo, no podemos hablar de conocimiento científico o filosófico a menos que hagamos uso del lenguaje y del método. Al lenguaje se vincula la claridad y

⁸² T. Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, I, 6, art. 11.

⁸³ *Ibidem*, art. 13. Las cursivas son mías.

⁸⁴ *Ibidem*, art. 15.

distinción de las definiciones que funcionan como principios básicos y el método analítico sintético permitirá la correcta deducción del resto de la ciencia.

De este modo, encontramos en Hobbes tres elementos teóricos que nos resultan familiares: el método, la referencia a la experiencia como base primera y las correctas definiciones, que tiene a tal experiencia como sustrato y al lenguaje como instrumento.

Así pues, podemos recapitular:

- a) Los pensamientos, fantasmas o apariencias hobbesianos son estados internos que ocurren a los seres humanos sin que estos requieran ningún otro conocimiento ni aprendizaje previo.
- b) Tales pensamientos o apariencias son la base necesaria para hablar de experiencia y ésta es material para la ciencia.
- c) Los datos sensoriales son ya conocimiento directo, esto es, no inferencial.

Recordemos que estos son los elementos básicos con los que caracterizamos el Mito de lo Dado. Estos datos de los sentidos permiten fundamentar el resto de las proposiciones empíricas. En el caso de Hobbes, tales datos son la materia prima de la que se nutren las definiciones. Aquellas de términos que significan cosas de las que se puede comprender su causa y que nos remiten a “*ideas claras y perfectas* o conceptos de las cosas de las que son nombres”.⁸⁵ Ciertamente, en Hobbes, esta materia prima requiere de la razón para computar y asociar los nombres, las definiciones, y generar proposiciones y con ellas silogismos. Estamos ante una versión del mismo mito: el Mito de lo Dado y ante un mismo anhelo: el fundamento.

La nueva ciencia política y su dependencia del lenguaje

Considerado el creador de la filosofía política, Hobbes centró su interés en organizar la sociedad del modo más eficaz posible, siguiendo el método de la ciencia.

⁸⁵ *Ibidem*, art. 13. Las cursivas son mías.

Algunos autores, como Norberto Bobbio, han llegado a distinguir a Hobbes como el constructor de la primera teoría del Estado moderno.⁸⁶

La propuesta hobbesiana se centra en una metodología racionalista y científicista. Como fundador de la doctrina política, junto con Grocio, instaura el primer sistema racionalista y riguroso que consiste en disolver (o analizar) y componer (proponer) la realidad —en este, caso social— que se presenta. Este sistema “se realiza con un método riguroso que no es otro que el método resolutivo-compositivo de Galileo, aplicado hábilmente a territorios de la realidad no recorridos por éste”.⁸⁷

Fue el primer pensador político que vio la posibilidad de *deducir* la obligación directamente de los hechos mundanos de las relaciones reales de los hechos entre sí; aún más, el primero en prescindir de supuestos sobre un designio o una voluntad exteriores. También fue el primero en basarse en una supuesta igualdad humana. Hobbes vivió en una sociedad jerarquizada, pero no consideró necesario atribuir capacidades o necesidades significativamente desiguales a los hombres. Pensaba que el soberano se encargaría de imponer las reglas capaces de instaurar el orden.⁸⁸ En este sentido, el papel del lenguaje y del conocimiento en la obra de Hobbes debe pensarse en el marco de todo su sistema filosófico. No se puede leer el *Leviatán* y el *De cive* sin tener presente *El tratado sobre el cuerpo*. Estoy de acuerdo con Goldsmith en que

Hobbes pensaba que su filosofía civil estaba basada en su filosofía natural, pues la filosofía civil empieza con un modelo de la conducta humana dado por la filosofía natural, aun cuando los principios de la conducta humana puedan conocerse independientemente a través de la experiencia. Un examen de la filosofía natural de Hobbes nos proporcionaría un ejemplo de la ciencia hobbesiana y nos revelaría los principios que Hobbes consideró el fundamento de su filosofía política.⁸⁹

De manera que “Hobbes al aplicar el método resolutivo compositivo descompone una sociedad anárquica, egoísta y agresiva y lo que recompo-

⁸⁶ Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 7.

⁸⁷ Joaquín, Rodríguez Feo, “Introducción”, en *ibidem*, p. XIX.

⁸⁸ C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979, p. 82-84.

⁸⁹ M. M. Goldsmith, *op.cit.*, p. 27.

ne es una *civitas* deslumbrante, bien ordenada y próspera”.⁹⁰ Analizando la naturaleza humana, a la que sitúa hipotéticamente fuera de la sociedad, concluye que ésta es cruel, por lo que será necesario que los individuos se asocien bajo una autoridad que articule tal sociedad humana.

De manera que el *Leviatán* se construye de una forma artificial, apoyado en el conocimiento de la naturaleza humana, y fundamentado en el miedo. Los gobernados aceptan por el contrato o pacto el uso de la fuerza. Tenemos, entonces, un gobierno constituido democráticamente, pero que se ejerce de modo absoluto. Hobbes sostiene que el miedo que fundamenta la ética y la política es colectivo —de todos contra todos—, por subjetivas que sean las manifestaciones de este miedo en cada individuo.

El estado de naturaleza está constituido por una multitud de individuos dominados por sus pasiones, pero con un pequeño espacio para la razón, el motor que activa la posibilidad de la vida en común. En definitiva, son el miedo, el egoísmo y la razón calculadora lo que lleva a los individuos a dar pasos hacia la sociedad política.

La sociedad y el Estado son artificios, creaciones de los hombres que delegan su fuerza y sus derechos a un soberano. Actúan así por dos sentimientos: el miedo y el egoísmo. El objetivo del pacto es la paz y el orden social; el costo es la cesión total de la libertad. Así es como surge en la teoría política hobbesiana el *Leviatán*, como metáfora del estado que es concebido como un gran monstruo y tiene como objetivo dar paz y tranquilidad a todos los hombres.

Con esta argumentación, expuesta muy sucintamente, Hobbes cree haber deducido la necesidad que todo hombre tiene de reconocer un soberano, y haberla *deducido* de los hechos de la naturaleza humana y de las consecuencias necesarias de estos hechos (¿Podría hablarse de falacia naturalista en Hobbes?).

Veía la sociedad como una serie de relaciones competitivas entre individuos disociados naturalmente y con movimiento propio independiente, sin ningún orden o subordinación naturales, consiguió deducir una obli-

⁹⁰ J. Rodríguez Feo, *op. cit.*, p. XXII.

gación moral a partir de los supuestos hechos, sin que importaran los valores jerárquicos o los principios teológicos.⁹¹

Parece claro que el interés de Hobbes en torno al lenguaje y la ciencia en el contexto del *Leviatán* no es desarrollar una epistemología o una filosofía del lenguaje, sino indicar cuáles son los fundamentos científicos que deben utilizarse para elaborar la ciencia política. Con ello es posible, además, mostrar los efectos perniciosos que supone la ausencia del conocimiento científico en el campo de la acción, en concreto, para la vida política.⁹² De ahí la importancia de ocuparse del lenguaje correctamente utilizado, es decir, el lenguaje de la ciencia, a la cual se llega con la capacidad para la imposición de nombres y obteniendo un método bueno y ordenado que permita proceder desde los elementos —los nombres— a las aserciones hechas mediante la conexión de unos con otros; luego, los silogismos —las conexiones de una aserción a otra—, hasta que llegamos al conocimiento de todas las consecuencias de los nombres.⁹³ De este modo se pone en ejercicio la racionalidad calculadora. No obstante, Hobbes advierte que a la mayor parte de los hombres, aunque tienen el uso de razón en ciertos casos como en la numeración, les sirve de muy poco en la vida común, pues se manejan de acuerdo con la diversidad de inclinaciones surgidas del azar y la experiencia.⁹⁴ De este tipo de situaciones hay que huir en el contexto de la ciencia. De ellas huye Hobbes en la fundación de la ciencia política, donde lo que se busca es poder calcular, anticipar la acción.

Este filósofo enfatiza que la experiencia, la memoria y las inclinaciones se ponen en juego en la vida cotidiana, a pesar de que se invoque constantemente el uso de la razón. Por ello, le interesaba utilizar una terminología claramente definida para exponer en principio su filosofía natural y más adelante su ciencia política. En este último caso, puede apreciarse que el mayor peso de su argumentación recae en la consideración de los términos equívocos, absurdos y sin sentido que afectan la posibilidad de interpretar los asuntos religiosos y políticos. Su insistencia en el ejercicio de clarificación lingüística no era meramente gramatical, sino

⁹¹ C. B. Macpherson, *op. cit.*, p. 27.

⁹² T. Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, I, 1, art. 7.

⁹³ *Cfr. Lev.*, I, 5.

⁹⁴ *Vid. Lev.*, I, 5.

que se relaciona con el comportamiento derivado las ideas surgidas a partir de la comprensión resultante de la interpretación de algún término.

Ahora bien, la normatividad que aplica para el control de los abusos del lenguaje y de una falta de definiciones claras determina también su concepción de la normatividad aplicada al campo de la filosofía política o civil. En este caso, el proceso por el cual se preserva la normatividad del conocimiento viene marcado por el método analítico-sintético. Mediante tal sistema pueden averiguarse las causas de las cosas, pues todas las cosas; con el uso de la razón, pueden resolverse y recomponerse. Este método aplicado al ámbito de la política consiste en resolver al hombre en sus unidades más simples (como si fuera átomo) y una vez logrado, componerlo en su forma ideal:

La parte resolutive de su método consiste en imaginar a los hombres desvinculados de los lazos sociales y mostrar que, en esa situación, la naturaleza humana se revela atterradoramente cruel, hasta tal punto que la propia situación reclamará —y ésa es la parte compositiva del método— una asociación bajo una autoridad que articule la sociedad humana.⁹⁵

Después de esta breve revisión a la obra de Hobbes, es importante destacar que su anhelo de aplicar el método de las ciencias exactas a la filosofía política supone un rechazo al valor de la opinión y la imposibilidad del debate en torno a las definiciones de los términos con los que vamos a establecer las normas para la convivencia. De manera que la filosofía política es concebida como instrumento para *fijar, determinar* los fines y obligaciones relativos a la acción. Es por ello que el valor del lenguaje es exaltado como forma de expresar *sin contradicción ni fisuras* el contenido de la ciencia política.

Para Hobbes la filosofía no es otra cosa que *saber científico*, cálculo riguroso, que nos permite dominar técnicamente (*tener poder sobre*) los fenómenos naturales, y que, en el caso de la filosofía política, nos permite sobre todo *evitar* las calamidades de la guerra civil, al hacer posible el conocimiento de las reglas que permiten fundar un *orden pacífico*.⁹⁶

⁹⁵ Victoria Camps, *Historia de la ética*, t. II, Crítica, Barcelona, 1988, p. 87.

⁹⁶ Luis Salazar, *Para pensar la política*, UAM, México, 2004, p. 182. Las cursivas son del autor.

En el ámbito político, en el estado civil es donde se comparten los significados —mediante el lenguaje— y, por ende, los valores. Pero es curioso confirmar que para Hobbes, a pesar de esto, los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre.

Para enfatizar el papel que desempeña el lenguaje en la ciencia política, me parece importante rescatar y destacar la distinción que establece Hobbes entre ciencia y prudencia. Recordemos que Hobbes distingue dos tipos de conocimiento: el de hechos, basado en los sentidos, y el conocimiento por causas, el de la ciencia o la filosofía. El primero no nos distingue de las bestias, pues es inmediato y no puede ser universal; no está guiado por el método ni respaldado por el lenguaje. En este, podríamos decir, primer nivel del conocimiento, se ubica tanto la memoria como la prudencia. Gracias al método y al lenguaje, es posible establecer definiciones claras que fungan como principios y generar verdadero conocimiento científico a imagen y semejanza de la geometría. Éste es el anhelo de Hobbes: instaurar una ciencia que a partir de principios deducidos de la experiencia, abstraídos de la observación permita establecer principios de validez universal. En este punto, el lenguaje es fundamental. Veamos:

El primer rasgo a destacar es que el lenguaje, marca de los pensamientos para su remembranza o uso prudencial y signo de los pensamientos para su comunicación a otros, es el instrumento que permite a los hombres acceder al verdadero conocimiento por causas, por encima del conocimiento de hechos que también es compartido por los animales. Podemos hacer universales⁹⁷ los conocimientos obtenidos por medio de los sentidos, y con ello, establecer definiciones que funcionan como principios para la ciencia. Como en la geometría euclidiana, los principios permiten construir la ciencia de manera sólida. Sin embargo, la ciencia política hobbesiana no se construye en el aire o en base a principios meramente arbitrarios. Las definiciones son fruto del método de análisis del mundo observable. De este modo el método resolutivo-compositivo propuesto por Hobbes está estrechamente ligado a su manera de entender el

⁹⁷ En este punto, confluyen las ideas de Hobbes y Locke. Para éste, los nombres propios significan una idea singular, mientras que los términos generales representan ideas generales. Estas ideas se producen por abstracción y son arquetípicas. Lo general y lo universal no existen en la realidad; son resultados de un proceso operativo de la mente. Todo lo que existe es particular. Estas ideas generales son fundamentales para la ciencia que tiene que ser universal y necesaria. *Vid.* J. Locke, *op. cit.*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956; en particular, Libro III: Naturaleza y uso del lenguaje y relación de éste con las ideas.

lenguaje: las definiciones establecidas con claridad son el fundamento de toda la ciencia. Las definiciones nos permiten dar una explicación precisa de la naturaleza de las cosas.⁹⁸

Un segundo rasgo importantísimo es que las palabras, como marcas de un pensamiento o como signos para la comunicación, son estrictamente arbitrarias, creadas por los hombres con el fin de que representen los pensamientos o concepciones. La teoría del lenguaje hobbesiana nos muestra cómo las palabras representan concepciones que pueden ser definidas en principio sin ambigüedades. Esto supone huir del lenguaje común, plagado de ambigüedades y apostar a un lenguaje para la ciencia.

Por último, la verdad de una proposición resulta de expresar, mediante marcas o signos, la verdadera relación entre concepciones, las cuales, tal como nosotros hemos estipulado, dichos signos o marcas representan. De ahí la importancia de la aplicación cuidadosa del método resolutivo compositivo para la deducción, a partir de los primeros principios que las definiciones establecen, del resto de los conocimientos científicamente estructurados.

El lenguaje y el método son para Hobbes la clave que distingue el conocimiento de hechos, del conocimiento por causas que nos permite desarrollar la ciencia.

Sin embargo, es posible que la manera de entender el lenguaje propuesta por Hobbes —y por Locke también— ponga en duda el fundamento mismo de la filosofía política como ciencia. Podemos preguntarnos, como de hecho lo hacemos en este ensayo, si el método de la ciencia política nacido con Hobbes está apoyado en una idea errónea de lenguaje. Esto es lo que sostendré apoyándome en la propuesta wittgensteiniana.

Ya hemos apuntado dos de los problemas más serios que afronta la propuesta de lenguaje hobbesiana, el solipsismo lingüístico, es decir, la dificultad de legitimar el uso de un lenguaje privado; y la dificultad de enlazar discurso mental con discurso verbal. El papel fundante de las definiciones y su carácter absolutamente incuestionable es otro de los rubros del que nos ocuparemos en el último capítulo de nuestro ensayo.

Ahora bien, otro aspecto relevante de esta vinculación entre el modo de entender el lenguaje y conocimiento con la filosofía política es mostrar que implica una visión del agente, del individuo que compone la sociedad. Los ciuda-

⁹⁸ Cfr. J. Danford, *op. cit.*, pp. 30-38.

danos hobessianos son agentes independientes, racionales y libres. Son sujetos capaces de conocer el mundo natural y construir el mundo social, gracias al uso metódicamente estructurado de su razón. Estos sujetos componen una sociedad que se entiende como agregado de individuos libres de ceder por pacto sus derechos naturales.

Conocimiento y poder

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. La separación entre mente y cuerpo le permite tomarse a sí mismo como objeto de estudio. Una concepción puntual del yo. El individuo libre y racional, con la capacidad de tratar de forma instrumental estos mundos. La consecuencia social de las dos primeras: una interpretación atomista de la sociedad como constituida o, en última instancia, explicable en términos de propósitos individuales.⁹⁹

Estos tres puntos se van dibujado en las teorías contractualistas del siglo xvii y sobreviven en muchos supuestos del liberalismo contemporáneo.

La crítica a la epistemología por parte de autores como Richard Rorty y Charles Taylor se apoya en una puesta en tela de juicio del proyecto modernizador, la concepción puntual del yo, la idea del sujeto desvinculado, el atomismo y la razón instrumental.

En su texto, “La superación de la epistemología”, Taylor nos dice que los sujetos han de estar vinculados al mundo y a su entorno social y cultural. Taylor llama “conocimiento de agente” a esta forma de entender el conocimiento. Contribuye con una crítica al modelo representacional y refuta la tesis de que somos sujetos desvinculados. Somos, pues, individuos afectados por esa realidad fuera de nosotros.

Las ideas de Taylor tienen eco no sólo en el área de la epistemología; también en el terreno de la ética, la antropología y la política. La idea es

⁹⁹ Charles Taylor, “La superación de la epistemología”, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 19-42.

superar (o más bien repensar) la noción abstracta de hombre a través de esos concretos que somos todos los individuos insertos en una pluralidad de culturas. Constituye una crítica al proyecto de uniformidad que niega las particularidades de los otros, lo cual tiene consecuencias éticas y políticas importantes.

A lo largo de los dos capítulos previos hemos visto que las filosofías cartesianas y hobbesianas proponen que la ciencia —el verdadero conocimiento— no consiste simplemente en la congruencia entre las ideas de la mente y la realidad externa; debemos contar además con un método fiable que funde dicho conocimiento. La ciencia exige certeza y ésta sólo puede estar basada en aquella innegable claridad denominada por Descartes *évidence*: “Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente”. La certeza es algo que la mente debe generar por sí misma al ordenar nuestros pensamientos de acuerdo con conexiones claras y distintas. En opinión de Taylor, el ideal de una certeza autodada es un poderoso incentivo para interpretar nuestro conocimiento de modo tal que nuestro pensamiento acerca de lo real pueda ser distinguido de sus objetos y examinado por sí mismo. El ideal epistemológico de certeza autorreflexiva y autodada debe ser entendido como semejante a un ideal moral: el ideal de la autorresponsabilidad. Ser libre en el sentido moderno del término es ser autorresponsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo. De manera que la tradición epistemológica está entrelazada con una cierta noción de libertad y con la dignidad. Esta noción de libertad ha sido interpretada de forma que implica algunas tesis clave acerca de la naturaleza del agente humano, a las que podemos llamar “creencias antropológicas”.

Por un lado, como apunté más arriba siguiendo a Taylor, la imagen del sujeto como idealmente desvinculado, libre y racional hasta el punto de distinguirse por completo de los mundos natural y social, de modo que su identidad ya no puede ser definida en términos de lo que, fuera de sí mismo, descansa en estos mundos. Además, una concepción puntual del yo, idealmente preparado, para tratar instrumentalmente estos mundos, como materia susceptible de cambio y reorganización para una mejora que permita asegurar su bienestar y el de los demás. La consecuencia social de las dos primeras es una interpretación atomista de la sociedad como constituida o explicable en términos de propósitos individuales.

Es importante señalar lo inadecuado de la interpretación epistemológica, según la cual las etapas del conocer consisten en una incoherente amalgama de dos rasgos que hemos trabajado en el primer capítulo de este libro: *a)* Estos estados mentales (ideas) están autodelimitados, en el sentido de que pueden ser cuidadosamente identificados y descritos haciendo abstracción del mundo exterior; *b)* las ideas apuntan hacia y representan objetos del mundo externo.

La incoherencia de la combinación de *a* y *b* puede permanecer oculta a nuestros ojos, pues da como resultado las ilusiones estables. Lo que emerge de lo anterior es la condición de que los estados de nosotros mismos que tienen (*b*) no pueden satisfacer a (*a*).¹⁰⁰

En la segunda parte, veremos como la propuesta wittgensteiniana nos permite socavar las creencias antropológicas descritas: el sujeto desvinculado, el yo puntual y el atomismo. Evidentemente, el fundacionalismo desaparece, puesto que nuestras representaciones de las cosas —es decir, los tipos de objetos que logramos ver como un todo, las entidades duraderas...— están basadas en la forma en la que nos relacionamos con ellas. Las relaciones que tenemos con las cosas están, en buena medida, inarticuladas y el proyecto de formularlas en su totalidad es en esencia incoherente, porque cualquier proyecto de articulación descansa en un trasfondo u horizonte de compromiso no explícito con el mundo y con los otros. El fundacionalismo queda minado: lo que es descubierto por nosotros —por ejemplo, el tipo de cosas que formulamos y que subyace a nuestras representaciones del mundo, en frases declarativas— ya no es representación, sino una cierta captación del mundo que tenemos en tanto que agentes en él. En esta concepción del proceso de conocimiento, el movimiento esencial de la interpretación epistemológica no puede ser efectuado, en cuanto a distinguir estados del sujeto —nuestras ideas— de rasgos del mundo exterior. Es posible trazar una idea neta entre mi imagen de un objeto y tal objeto, pero no podemos hacerlo entre mi relación con el objeto y el objeto mismo.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 29.

III. DE LA CONCIENCIA AL LENGUAJE

Los supuestos rastreados a lo largo de los siglos XVII y XVIII, y trabajados en el primer capítulo (a saber, el Mito del Espacio Interior, el Mito de lo Dado y la Metáfora del Fundamento), son asumidos en términos de representaciones lingüísticas siglos más tarde. Las reglas que articulan la normatividad para el conocimiento dejan de ser para la dirección del espíritu, y pasan a definir relaciones formales que permitirán conseguir claridad y certeza sobre nuestro pensamiento, proyectado en nuestro lenguaje.

Tanto en el caso de Descartes como en el de Hume, la idea de conocimiento no parece tener ninguna relación con lo verbal, con el lenguaje o las palabras; es decir, cuando afirmaban conocer con verdad, no estaban diciendo: “Tengo conocimiento de que tal y tal sea el caso”; más bien, creían que el conocimiento era un tipo de relación entre el objeto y el sujeto. Hoy, en la filosofía contemporánea, el conocimiento se vincula a lo significativo y esto al lenguaje. De manera que se ha producido un giro desde el “conocimiento de” alusivo al contenido de la mente, a las ideas, al “conocimiento de que” vinculado a la noción de lenguaje. Inicialmente, es decir, en la filosofía analítica del lenguaje ideal, este giro no supone un gran cambio en lo que el programa fundamentalista se refiere.¹⁰¹

En cualquier caso, lo que me interesa destacar aquí es el supuesto de la representación, a saber, cómo la idea de copia condiciona la noción de lenguaje como vehículo, como medio, misma que determina la relación del conocimiento con un cierto concepto de lo público. En este marco siguen manteniéndose los mitos del pasado.

La idea de representación presupuesta, como vimos, en la tradición de la epistemología clásica, se explicita a partir de la noción de forma lógica formulada por Wittgenstein en el *Tractatus*. En su primera gran obra, Wittgenstein afirma que “nos hacemos figuras de los hechos”¹⁰² y “lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo

¹⁰¹ Un análisis histórico-crítico del impacto del giro lingüístico en la naturaleza del discurso filosófico, puede encontrarse en el libro de Carlos Nieto Blanco, *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, Madrid, Trotta/Fundación Marcelino Botín, 1997. Centrado en la tradición alemana, el interesante trabajo de Cristina Lafont, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1994. Vid. también Richard Rorty, *El giro lingüístico* [Introd. de Gabriel Bello], Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1990 [1ª ed. ing., 1967].

¹⁰² *Tractatus*, 2.1.

y manera —correcta o falsamente— es su forma de figuración”.¹⁰³ O, en otros términos, hacemos proposiciones con las que representamos los hechos del mundo; para que estas figuras, es decir, las proposiciones, puedan representar tales hechos, es preciso que ambas, hecho y figura-proposición, tengan algo en común: la forma de figuración o forma lógica.

Esta propuesta supone asignar a lo lingüístico la función de vehículo de nuestro pensamiento, considerando, por tanto, a éste como conjunto de palabras que designan, nombran objetos y defendiendo que éstos —los objetos— son su significado.

De nuevo, como ocurría con las ideas en el caso del conocimiento, se planteará en el problema del origen y la validez de nuestras proposiciones. En la solución de estas cuestiones volverán a aparecer, bajo otro ropaje, los mitos que mostramos en el pasado capítulo, a saber: el Mito del Espacio Interior, el de lo Dado y la Metáfora del Fundamento.

Teoría pictórica

La teoría pictórica, expresión con la que se identifica la propuesta de análisis lógico wittgensteiniana en el *Tractatus*, presupone que el lenguaje tiene como función la representación de los hechos del mundo. Las proposiciones que constituyen el lenguaje son un reflejo, una pintura de los hechos. La función primordial del lenguaje es, pues, representar, retratar el mundo; será tarea de la filosofía desvelar, por medio del análisis, la auténtica estructura lógica del lenguaje que se encuentra oculta tras su uso cotidiano, y es la que le permite cumplir su función. En el lenguaje, puede efectuarse esta función, es decir, representar, porque comparte con el mundo una misma forma lógica. El joven Wittgenstein estaba convencido de que, “para que fuera posible una conexión con el mundo, el lenguaje debía tener tales y tales rasgos. En otras palabras, buscaba las condiciones a priori necesarias para que el lenguaje funcionara”.¹⁰⁴ Me interesa, entonces, la teoría pictórica o teoría de la figura, porque supone explicitar la noción de represen-

¹⁰³ *Tractatus*, 2.17.

¹⁰⁴ K. T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 27.

tación que podría ser contrapuesta a la idea de lenguaje como articulación que quiero defender en la segunda parte y que es el sostén de este ensayo.

Las características fundamentales de su primera propuesta filosófica de análisis del lenguaje giran en torno a la idea de que todos los lenguajes, para ser posibles han de tener la estructura de la lógica extensional (condiciones trascendentales de significatividad lingüística), de manera que se explica el significado acudiendo a las condiciones de verdad, ya que la relación entre los hechos del mundo y las proposiciones es su idéntica forma lógica. Esta concepción le lleva, pues, a prescindir de las condiciones histórico-sociales de producción del lenguaje. Al respecto, Pears señala: “El *Tractatus* es una obra continua, con un propósito manifiesto y un método definido para llevarlo a cabo: la naturaleza esencial del lenguaje debe ser aislada y descrita de tal manera que su estructura y sus límites puedan determinarse con claridad”.¹⁰⁵ Se trata de una teoría lógica abstracta. La lógica en esta concepción se concibe, por tanto, como algo sublime, pues nos permite determinar los límites de nuestro lenguaje que son los límites del mundo. El análisis nos mostrará la verdadera esencia del lenguaje que será la esencia del mundo. Lo que está más allá de los límites de mi lenguaje no es inteligible, no puedo conocerlo. “Wittgenstein trataba de establecer una teoría general del lenguaje fáctico y creía que sería posible deducir de la misma una teoría general de la realidad”.¹⁰⁶ Entonces, la conclusión ontológica de su primera gran obra es, no que hay objetos, sino que necesariamente debe haber objetos.¹⁰⁷

El mundo es la totalidad de los hechos entendidos como estados de cosas. Son además, completamente aislados, independientes unos de otros. Junto con Russell, Wittgenstein defiende un particularismo atomista, según el cual “sólo el conocimiento de los objetos particulares mencionados en la proposición elemental permite captar el significado de la misma”.¹⁰⁸ La idea de proposición depende de esta concepción atomista: en el lenguaje, las proposiciones corresponden a estados de cosas; de manera que el nexos, que se establece entre el lenguaje y el mundo, es representativo: las proposiciones son retratos de los hechos del mundo.

¹⁰⁵ Wittgenstein, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 14.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 122.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 74.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 275.

Entre el lenguaje y lo representado hay algo en común que el análisis lógico se encargará de sacar a la luz. Lo que posibilita que una proposición sea retrato de un hecho es la forma lógica.¹⁰⁹

El autor del *Tractatus* entiende, como Russell, toda proposición como función de verdad, de sí misma en el caso de las proposiciones elementales, o de otras, en el de las moleculares. El valor de verdad de las proposiciones moleculares se subordina a la verdad o falsedad de las elementales. Esto puede calcularse con ayuda de las tablas de verdad. El valor de verdad de las proposiciones elementales se supedita a que su estructura lógica sea isomórfica con la estructura de los hechos del mundo que retraten. Ahora bien, existen otras proposiciones, más bien pseudoproposiciones, en el sentido que se explicará seguidamente: se trata de las de la lógica y de la matemática. Las proposiciones de la lógica son tautologías,¹¹⁰ no pueden ser confirmadas ni falsadas por la experiencia. Ellas son las que determinan lo que puede ser dicho con sentido, los límites de la significatividad, los límites del mundo. De ahí, como señalé más arriba, el carácter de fundamento que presenta la lógica en esta perspectiva.

Vayamos por partes:

- a) El mundo es todo lo que es el caso.
- b) Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo.

El mundo es, entonces, la totalidad de los hechos y puede descomponerse en cada uno de ellos (como el lenguaje en proposiciones) para su análisis. Los hechos son estados de cosas existentes, y éstos, conexiones o combinaciones, sin más, de cosas u objetos que pueden existir o no existir. Es decir, un estado de cosas existente es un hecho. La realidad está conformada por todos los estados de cosas posibles, es decir, el ámbito lógico de posibilidad de los mundos; todos los hechos existentes forman el mundo. Llegados a este punto, es importante señalar que tanto la metafísica como la epistemología del *Tractatus* son dependientes del análisis lógico. Al respecto, señala Kenny que “Wittgenstein creía en la existencia de objetos simples y de estados de cosas atómicos, no porque pensara que podía dar

¹⁰⁹ *Tractatus*, 2.17 y 2.18.

¹¹⁰ *Tractatus*, 6.1.

ejemplos de ellos, sino porque pensaba que debían existir como correlatos en el mundo de los nombres y proposiciones elementales de un lenguaje completamente analizado”.¹¹¹

La teoría de la verdad estará en función del análisis lógico, ya que el valor de verdad o falsedad de las proposiciones moleculares se supedita sólo a la verdad o falsedad de las proposiciones elementales, y ello se calcula, como señalé, en tablas de verdad. El valor de verdad de las proposiciones elementales depende sólo de su forma que debe ser idéntica a la del hecho del mundo que retrata. Esta tesis nos podría incitar a suponer que la propuesta wittgensteiniana es verificacionista; al respecto, es importante atender a que Wittgenstein nunca dio un ejemplo de proposición elemental y no le interesaba la existencia o inexistencia del mundo. En cambio, sí consideraba imprescindible dejar asentado que cualquier análisis exhaustivo de proposiciones fácticas desemboca en las proposiciones elementales que la componen. Por tanto, él nunca asumió una posición verificacionista. Si bien esta afirmación es cierta para el *Tractatus*, no podría sostenerse, al menos tan contundentemente, para los llamados escritos de transición, *Observaciones filosóficas* y *Gramática filosófica*. En este sentido, Kenny señala:

En las *Bemerkungen Wittgenstein* estaba más cerca que en ningún otro momento de su vida de las posiciones centrales del positivismo lógico. La mejor conocida de éstas es el principio de verificación, que en su formulación más fuerte enuncia que el significado de una proposición es su modo de verificación. Varias veces durante las conversaciones de 1920-30 suscribió Wittgenstein este principio (wwk 47-8, 79; *cf.* wwk 244).¹¹²

Si bien la teoría del significado no contenía nada que impidiese, tal como hicieron los miembros del Círculo de Viena, aplicarla a una base empírica, ésta sería sólo una aplicación posible de la misma.¹¹³

Si por razones puramente lógicas sabemos que deben existir proposiciones elementales, debe saberlo cualquiera que entienda las proposiciones en su forma no analizada.¹¹⁴ “El problema de si existen o no objetos particulares es una

¹¹¹ A. Kenny, *Wittgenstein* [versión de Alfredo Deaño], Madrid, Alianza, 1982, p. 74.

¹¹² *Ibidem*, p. 119. Sobre el carácter verificacionista de algunas afirmaciones wittgensteinianas en las obras arriba citadas, *vid.* Ayer, *Wittgenstein*, Crítica, Barcelona, 1986, cap. III.

¹¹³ *Vid.* Pears, *op. cit.*, pp. 103 y ss.

¹¹⁴ *Tractatus*, 5.5562.

cuestión de experiencia. Pero la lógica es anterior a toda experiencia. Por tanto, el problema de si una oración tiene significado o no no puede nunca depender de si existen objetos particulares.¹¹⁵ Wittgenstein se limitó a señalar las condiciones lógico-formales que el análisis lógico establece para determinar el sentido de una proposición, su posibilidad de verdad. De esta forma nos encontramos con una noción de normatividad que comparte el anhelo de fundamento con los supuestos analizados en el capítulo anterior.

La teoría pictórica tiene en su base la teoría denotativa de los nombres, según la cual el significado de un nombre es el objeto que denota. Presupone que el lenguaje tiene como función la representación de los hechos del mundo. Se trata de un reflejo, de una pintura de los hechos. Describir el mundo tal cual significa retratar sus hechos, que son, por así decirlo, sus componentes. Si somos buenos retratistas, las proposiciones serán verdaderas.

Para Wittgenstein, el mundo es la totalidad de los hechos, entendidos como estados de cosas. En el lenguaje, las proposiciones corresponden a los estados de cosas, de manera que la relación entre el lenguaje y el mundo es representativa: las proposiciones son retratos de los hechos del mundo.

Aquí, nos aparece un supuesto fundamental para comprender toda la elaboración teórica posterior: entre el retrato y lo retratado, es decir, entre la proposición y el hecho del mundo, hay algo en común y es función del análisis lógico sacarlo a la luz. “2.17 Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera -correcta o falsamente- es su forma de figuración [...] 2.18 Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera —correcta o falsamente— figurarla, es la forma lógica, esto es la forma de la realidad.”¹¹⁶

Tenemos, entonces, como concepto clave, la noción de forma lógica; es forma de la representación o figuración y, a la vez, de la realidad. Ella es la que posibilita que una proposición sea retrato de un hecho del mundo.

Aún podríamos añadir algo más: las proposiciones elementales son complejos de nombres de la misma manera que los estados de cosas son conjuntos de objetos.¹¹⁷ Así, a cada uno de los nombres que forman la proposición corresponde un objeto en el estado de cosas. El objeto a que

¹¹⁵ A. Kenny, *op. cit.*, p. 78.

¹¹⁶ *Tractatus*, pp. 25 y 27.

¹¹⁷ *Tractatus*, 4.22.

corresponde es el significado del nombre. Nos encontramos aquí con la teoría denotativa de los nombres que Wittgenstein pondrá en crisis en las *Investigaciones Filosóficas*.

Son necesarias dos condiciones más para dar razón de la posibilidad de la Teoría pictórica: la estructura de la proposición es la misma que la estructura del hecho, es decir, son isomórficas y el número de los elementos de la proposición es el mismo que en el hecho.

La función primordial del lenguaje es, como vengo señalando, representar, retratar el mundo y es tarea de la filosofía desvelar, por medio del análisis, la auténtica estructura del lenguaje que se encuentra oculta tras su uso cotidiano.¹¹⁸ El análisis nos mostrará la verdadera esencia del lenguaje que es, de acuerdo con lo expuesto, la esencia del mundo.

Cuatro condiciones fundamentales —que ya podemos extraer de todo lo dicho— para que las proposiciones puedan retratar los hechos del mundo son las siguientes:

- a) Teoría denotativa de los nombres: en una proposición a cada nombre corresponde un objeto, que es lo que el nombre significa. “Todo nombre se refiere a un objeto. El objeto es su referencia.”¹¹⁹
- b) Isomorfismo: la estructura de la proposición es la misma que la del hecho del mundo. “El hecho de que los elementos de un cuadro estén relacionados entre sí, de determinada forma, quiere decir que las cosas se relacionan entre sí de igual forma”.¹²⁰
- c) El principio de idéntica multiplicidad lógica: hay el mismo número de cosas en el hecho del mundo que de elementos que intervienen en la proposición.
- d) La forma lógica: hay algo en común entre la proposición y el hecho del mundo.

Mediante estas cuatro condiciones, puede afirmarse la tesis del carácter veritativo-funcional del lenguaje: la totalidad de las proposiciones elementales y la lógica bastan para que comprendamos qué estructura tienen el lenguaje y

¹¹⁸ Vid. Fann, *op. cit.*

¹¹⁹ *Tractatus*, 3.203.

¹²⁰ *Tractatus*, 2.15.

el mundo, de qué objetos se compone y cuáles son los límites de la significatividad y, por ende, de la factualidad.

Las proposiciones elementales nos permiten percibir con mayor claridad el carácter pictórico del lenguaje. El resto de las proposiciones son funciones de verdad de las proposiciones elementales. Éstas son proposiciones fácticas con la característica de ser lógicamente independientes unas de otras.¹²¹ Tenemos, entonces, un anhelo cumplido: todo nuestro lenguaje está construido sobre una base sólida. Aplicando las reglas de la lógica extensional, podremos satisfacer plenamente nuestro anhelo de fundamento.

El mundo, del que se ocupa en los primeros párrafos, es figurado por el pensamiento y el lenguaje —vehículo del pensamiento—. Figurar es representar en el espacio lógico los hechos del mundo. Todo figurar es posible, porque entre la figura (lenguaje o pensamiento) y lo figurado (los hechos del mundo) hay algo en común: la forma lógica. Esto es lo que busca el análisis lógico y, el *Tractatus* en último término. La figuración es la posibilidad de retratar el mundo. Tal posibilidad se materializa en el lenguaje. La forma lógica es la forma de figuración y al mismo tiempo la forma de la realidad. El pensamiento supone un paso intermedio entre mundo y lenguaje. El pensamiento es la figura lógica de los hechos, cuya manifestación sensible es el lenguaje:

- 2.1. Nos hacemos figura de los hechos.
- 3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.

El lenguaje es lo que podemos percibir y analizar y, lo que para nuestra reflexión es más importante, su función es representar los hechos del mundo. El circuito sujeto-objeto, que revisé como supuesto de la epistemología moderna, introduce en este contexto teórico un nuevo elemento mediador: el lenguaje. Siguen manteniéndose los mitos —el Mito del Espacio Interior y el de lo Dado—, pero contamos con un método de proyección del pensamiento al lenguaje.

- 3.11 Usamos el signo sensoperceptible (signo sonoro o escrito, etc.) de la proposición como proyección del estado de cosas posible.

¹²¹ Wittgenstein nunca esclareció la naturaleza de estas proposiciones y de los elementos que las componen, los “nombres”, de la misma manera que tampoco determinó qué son los “objetos” que tales nombres representan. *Vid.* Pears, *op. cit.*, pp. 92 y ss.

El método de proyección es el pensar el sentido de la proposición.

3.12 Al signo mediante el que expresamos el pensamiento le llamo el signo proposicional. Y la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva al mundo.¹²²

En lo que ha dado en considerarse su primera época y preocupado por los límites de lo que puede ser dicho con sentido, Wittgenstein propone la doctrina acerca del carácter representacional del lenguaje, según la cual el lenguaje describe el mundo, lo retrata. Esto es posible gracias a que las proposiciones son retratos de los hechos que componen el mundo. La explicación de esta propuesta constituye el núcleo central de las preocupaciones de Wittgenstein en el *Tractatus*. Todo lo que puede decirse en el lenguaje es función de lo que las proposiciones elementales pueden decir, y ellas son combinaciones de nombres que representan objetos. Si mundo y lenguaje coinciden, si sus límites se superponen, es porque ambos están regidos por las reglas de la lógica. Como dijimos, la noción de orden lógico funciona como criterio delimitador. De manera que “El método correcto de la filosofía sería éste: no decir nada más que lo que se puede decir”.¹²³

Recordemos aquí, para cerrar este apartado, los supuestos de la idea de representación en términos lingüísticos, los cuales hemos detectado con claridad en la propuesta wittgensteiniana:

- a) Hay una relación especial entre los objetos del mundo externo y los términos que utilizo para hablar de ellos.
- b) A cada objeto del mundo corresponde un nombre en el lenguaje.
- c) El lenguaje es un término medio entre la mente, donde están los contenidos de las representaciones, y el mundo, esto es, lo representado.
- d) La validez de nuestro lenguaje depende del establecimiento de una correlación directa y/o definida de la palabra con el objeto. Entonces, garantizar la validez de nuestro lenguaje implica determinar si la estructura del mismo es isomórfica con la estructura de la realidad que pretende representar. Sólo nos resta añadir que en este modelo

¹²² *Tractatus*, 3.11 y 3.12.

¹²³ *Cfr.*, *Tractatus*

semántico de la normatividad, las reglas que articulan el lenguaje son las dictadas por la lógica extensional.

El Mito semántico de lo Dado

En muchas de las teorías clásicas de la epistemología, la nominación ocupa un lugar privilegiado, porque se supone que al nombrar un objeto, el sujeto cognoscente tiene acceso, gracias a un acto mental particular, a un objeto entendido como un elemento último de la realidad. Al nombrar, se establecería una relación especial entre un signo y un estado mental o idea que a su vez es representación de un objeto. Las palabras denotan, se refieren a las ideas, los pensamientos de quienes las emiten. Por ello, no se refieren a ninguna realidad que trascienda la inmanencia de la conciencia. Para la teoría representacional de las ideas, las palabras sólo pueden referirse mediatamente a las cosas. Si esto es así, ¿cómo lograr la comunicación intersubjetiva? Por medio de un artificio psicológico: Los hombres consideran ficticiamente que sus palabras son también signos sensibles de las ideas de los demás; del mismo modo, consideran que las palabras se refieren a algo exterior, los objetos.¹²⁴

Son palabras sin significado aquellas que han sido formuladas y asumidas antes de haber tenido ideas, o bien no se refieren a ninguna idea. Las ideas anteceden siempre al lenguaje, que es un instrumento para poder hacer ciencia. El fin y el origen del lenguaje es la comunicación.

Según veremos seguidamente, lo que en los siglos XVII y XVIII afectaba la relación entre ideas en los planteamientos aludidos concierne únicamente al lenguaje. Allí, donde se hablaba de ideas, hoy hablamos de términos. Lo que está en juego es el significado de los términos. Los supuestos de la concepción ingenua de la conciencia se mantienen: tanto el Mito del Espacio Interior, como el de lo Dado y la Metáfora del Fundamento. En este segundo apartado, nos daremos a la tarea de explicitar la manifestación semántica del Mito de lo Dado. De la mano de Sellars, podemos caracterizarlo como “la idea de que la observación ‘así llamada propia y estrictamente’ esté constituida por ciertos episodios no verbales que den

¹²⁴ J. Locke, *op. cit.*, Libro III: De las palabras, cap. 2, pp. 4-5.

fe de sí mismos, y cuya autoridad se transmita a las actuaciones verbales y cuasiverbales cuando tales actuaciones se realicen ‘de conformidad con las reglas semánticas del lenguaje’”.¹²⁵ La crítica del Sellars al empirismo se centra en el ataque a la idea de buscar el fundamento de nuestro conocimiento empírico en impresiones cuya aprehensión no está condicionada por el uso de conceptos, ya que estas impresiones, al no involucrar nuestros conceptos, caen fuera del “espacio de las razones”, con el cual justificamos nuestras creencias.

En *Principios de la Matemática*, Russell defendía que todo lo susceptible nombrarse era un término; y un término podía ser sujeto lógico de una proposición. Cualquier cosa que pudiese ser sujeto lógico de una proposición podía ser nombrada. En principio, uno podía usar nombres para referir no sólo a particulares existentes en cualquier lugar y tiempo, sino también para abstraer entidades de todos los tipos; desde las no existentes como el actual Rey de México, hasta las entidades mitológicas como los cíclopes. Este planteamiento da lugar a un mundo superpoblado. Russell lo variará en “Sobre la denotación”, donde se ocupa del problema de cómo una no-entidad puede ser sujeto de una proposición.

La Teoría de la Descripción de Russell es desarrollada para mostrar que aquellas expresiones clasificables en descripciones definidas e indefinidas no son nombres, ya que no representan nada en el mundo. No es necesario que denoten para ser significativas.

La Teoría de las Descripciones consta de un principio y unas nociones primitivas. El principio se enuncia como sigue: “las expresiones denotativas nunca poseen significado alguno consideradas en sí mismas, pero toda proposición en cuya expresión verbal intervienen aquellas posee un significado”.¹²⁶

Este principio implica que toda expresión que no puede ser analizada es un nombre genuino y tiene como significado el objeto que denota. Nombres genuinos son aquellos que representan directamente al objeto denotado. Se definen por un acto de ostensión. Un nombre propio o genuino no dice nada acerca del objeto al que se refiere, sirve meramente como una eti-

¹²⁵ W. Sellars, *op. cit.*, p. 77.

¹²⁶ B. Russell, “Sobre la denotación”, en *Ensayos sobre Lógica y conocimiento (1901-1950)*, [trad. Javier Muguerza], Madrid, Taurus, 1966, p. 56.

queta para representarlo. Una frase denotativa, en cambio, es parte de una oración y no posee significación propia. Es una expresión de la forma “el tal y tal”, “todos los tales y tales”. Las frases denotativas son símbolos incompletos. No necesitan tener referencia y son irrelevantes para el significado de las oraciones que las contienen, por lo que puede eliminarse de ellas.

La Teoría de las Descripciones podría calificarse como del denotar y también como teoría lógica. Se trata de teorizar acerca de la forma lógica de las proposiciones; el problema del que parte es cómo puede una no-entidad ser sujeto de una proposición (por ejemplo, El actual rey de Francia es calvo). Russell no cuestiona el supuesto de que es que el significado de un nombre debe identificarse con el objeto denotado por el nombre. Y la solución ofrecida en la teoría de las descripciones es que las descripciones definidas e indefinidas no pueden usarse del mismo modo que los nombres. No es necesario que denoten algo para ser significativas.¹²⁷

Para Russell, si un signo es un nombre, debe efectivamente nombrar algo. Esto no pasa siempre con las descripciones. Lo importante en este punto es que, “si al usar un nombre, se puede plantear legítimamente el asunto de si existe o no existe el objeto en cuestión, entonces la expresión de que se trate en el fondo (esto es, desde un punto de vista lógico) no es un nombre sino que sólo lo es aparentemente.”¹²⁸ Asimismo, “si realmente fuera un nombre, la cuestión de la existencia no podría surgir, porque un nombre tiene que nombrar algo o no es un nombre”.¹²⁹

La filosofía del lenguaje de Russell emerge de la aplicación del simbolismo de la lógica cuantificacional al lenguaje natural. Así, los nombres son signos simples, cuya función es indicar que se quiere hablar de un objeto para indicar algo de él.

Aunada a esta teoría denotativa y como consecuencia de la teoría de las descripciones, Russell propone la distinción entre conocimiento directo y conocimiento por referencia. Este nexo se apoya en el supuesto russelliano de que debe

¹²⁷ Centauro es una descripción definida. Existe un x tal que x tiene patas y cuerpo de caballo y x tiene tronco y cabeza de hombre y x tiene capacidad de trotar y x tiene capacidad de pensar, hablar; y para todo y tal que y tiene [...] entonces x es igual a y . Con esta descripción, hemos recogido dos notas: existencia y unicidad. Afirmamos existencia de una variable. “Ser es ser valor de una variable ligada” (Quine), es decir, de toda variable afirmamos un predicado del que es función: x es la variable; ser capaz de trotar es función (F); en toda descripción la existencia es predicado de segundo orden. Existe un x tal que —en el caso de descripciones definidas—, o bien, para todo x —para descripciones indefinidas—.

¹²⁸ Alejandro Tomasini, *Enigmas filosóficos*, México, Interlínea, 1996, p. 75.

¹²⁹ B. Russell, *op. cit.*

haber una conexión esencial entre el lenguaje y la realidad, de manera que, al estudiar lógicamente, el primero podamos hacer inferencias sobre la segunda.

La propuesta russelliana tiene en su base la noción de definición ostensiva y ésta a su vez supone una serie de tesis:

1. La posibilidad de un análisis único y último. Es así, porque se concibe al lenguaje como un todo acabado y estático en que cada expresión tiene su lugar. Tenemos, entonces, proposiciones moleculares, cuyo significado depende de las elementales que las componen, que a su vez dependen de la verificación. En último término, en el análisis del significado llegamos a los indefinibles.
2. La definición ostensiva se concibe como explicación de los signos simples, indefinibles o primitivos.
3. Los nombres, entonces, pueden ser definidos intralingüísticamente mediante definiciones verbales o, en caso de los indefinibles (“esto”), por medio de la definición ostensiva.
4. La filosofía se encarga de clarificar el sentido de las proposiciones combinando análisis y definición ostensiva.

Todas estas tesis podrían asimilarse a las ya analizadas con relación a la modernidad:

1. La posibilidad y necesidad de analizar el origen de nuestras ideas, buscando los elementos últimos que ponen en contacto lo dado y lo ideado.
2. El papel que los empiristas otorgan a la percepción en el ámbito epistemológico se equipara al rol que desempeña la definición ostensiva en el ámbito semántico.
3. La función de la filosofía, de acuerdo con la concepción moderna, es hacer una adecuada Teoría de las ideas, cuya labor es depurar el conocimiento de manera metódica y según criterios previamente determinados. En el plano semántico que vengo comentando, la filosofía tendría como tarea elaborar análisis depuradores del lenguaje de acuerdo con las reglas que establece la lógica extensional.

Podríamos destacar, además, algunos aspectos lógicos de la definición ostensiva que apoyarían estas analogías; a saber: este tipo de definición es la base del lenguaje, en tanto, conecta lenguaje y realidad, esto es, relaciona palabra y objeto; cuenta entre sus características con la de ser final, se remite a la demostración y no puede ser ambigua. Por ello, tiene carácter normativo. Presenta, sobre la base del isomorfismo, todos los aspectos del correcto uso de una expresión indefinible. De manera que el significado es entendido como una “entidad”.

El uso del nombre presupone una relación cognitiva que Russell califica de “conocimiento directo”. Así, esta propuesta conduce a Russell a proponer los nombres genuinos, propios en sentido lógico. De este modo, identificará los verdaderos nombres propios con los deícticos (sobre todo a los demostrativos, como “esto”) y a sus denotaciones llamará “particulares egocéntricos”. En este último caso, el tema de la existencia no puede lógicamente plantearse. Por ello, sólo puede plantearse la existencia de las descripciones, encubiertas o no.

La tesis que sostiene es que las descripciones definidas o indefinidas no pueden usarse del mismo modo que los nombres. Es decir, no es necesario que denoten para ser significativas. Con esta afirmación resuelve, como vimos, el problema de cómo puede una no-entidad ser sujeto de una proposición. Por ejemplo, “El minotauro es un ser mitológico”.

El análisis russelliano es un análisis de proposiciones, no de partes separadas de la proposición. Dentro de una proposición, se examina el *status* y el funcionamiento de descripciones y de nombres propios. Las dos notas que analiza son la denotación o referencia y el significado. De esta manera, Russell puso la noción semántica de “referencia” al servicio de una concepción empirista del significado que, como vimos, es deudora del Mito de lo Dado.¹³⁰ Podemos hablar así del Mito de lo Dado en su versión semántica.

En su texto “Conocimiento directo y conocimiento por descripción”, se retoman los ejes de la teoría de las descripciones. La cuestión que preocupaba a Russell, como dijimos, es ¿cómo puede una no entidad ser sujeto de una proposición? Para responder a esta interrogante, distingue nombres genuinos o lógicamente propios de frases denotativas (también llamadas descripciones). Se trata de sím-

¹³⁰ Vid. R. Rorty, “¿Hay algún problema con el discurso de ficción?”, en *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 182-216; en especial, el apartado, “Russell: la semántica como epistemología”, pp. 183 y ss. [Publicado originalmente en *Funktionen des Fictiven: Poetik und Hermeneutik*, X, Fink Verlag, Munich, 1981.]

bolos incompletos. Sólo son símbolos completos los nombres propios, en tanto incorporan el significado y la denotación en la acción de nombrar. Así, “toda expresión que ya no puede ser analizada es un genuino nombre y tiene como significado el objeto denotado”.¹³¹ Los nombres propios no asignan una propiedad a un objeto, simplemente lo nombran. En cambio, las frases denotativas son las que, pese a ocupar el lugar del sujeto en la proposición, no son nombres, pues no denotan un objeto del mundo. Esto plantea un problema: hay oraciones que son significativas y además tienen la forma sujeto/predicado, sin embargo, su sujeto no denota un objeto del mundo. En este artículo, Russell se ocupa de demostrar que la denotación no es un componente de la proposición, por lo cual no es contradictorio que existan proposiciones cuyo sujeto no denote. Tal es el caso de expresiones como “el actual rey de México” o “el cuadrado redondo”.

Los momentos de la argumentación de Russell son los siguientes:

1. Mostrar la diferencia entre un mero nombre y una descripción o frase denotativa.
2. Pese a que las descripciones o frases denotativas no son nombres, su significado es relevante para las proposiciones en las que aparecen.
3. La denotación de estas frases denotativas no es. Entonces, parte de la proposición en la que aparecen. No necesitamos al objeto real para que la proposición sea significativa.
4. Necesitamos conocer directamente los componentes de la descripción o frase denotativa, pero no directamente la denotación.

Hay, pues, dos tipos de conocimiento: el directo vinculado con los nombres propios; y el conocimiento por descripción, vinculado con las descripciones.

Con esta teoría, eliminó el uso referencial de los falsos nombres, al tiempo que concluyó que un término adquiere su significado en el contexto de la oración. Así, la proposición pasa a ser entendida como vehículo de conocimiento.

Si recuperamos los puntos que hemos mencionado, nos encontramos una vez más con los mitos que nos han ocupado en este ensayo: Russell continúa estableciendo una relación directa entre ciertos términos, los nombres propios en sentido lógico y el objeto al que denotan. Esta relación supone de nuevo la pervi-

¹³¹ Alejandro Tomasini, *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1994, pp. 44-56.

vencia del Mito de lo Dado. Podemos tener conocimiento directo de ciertos datos que están ante nosotros; estos datos de los sentidos constituyen ya conocimiento no inferencial y son, al mismo tiempo, el significado de los signos que los representan. El valor de estos signos radica en una relación de carácter privado que presupone el Mito del Espacio Interior. Y por último, la posibilidad de pensar un lenguaje perfecto, es decir, un lenguaje que reflejaría fielmente la realidad, nos presenta otra formulación de la Metáfora del Fundamento. En este lenguaje ideal las reglas de construcción del lenguaje serían dictadas por la lógica cuantificacional. E, insisto, su característica fundamental es la representación del mundo, el cual se concibe como un conjunto de hechos atómicos.

El atomismo lógico como Metáfora del Fundamento

El atomismo lógico puede considerarse un sistema de filosofía completo que tiene como fundamento el principio de atomicidad, y como supuesto, el llamado Mito de lo Dado. En este caso, la forma que adopta el Mito de lo Dado es

la idea de que hay (o en realidad, de que tiene que haber) una estructura formada por cuestiones de hecho singulares tal que a) no solamente pueda conocerse no inferencialmente que acontece cada uno de los hechos, sino que ninguno de ellos presuponga otros conocimientos, ya versen sobre cuestiones fácticas singulares o sobre verdades generales, y b) el conocimiento no inferencial de hechos pertenecientes a tal estructura constituya la última instancia de apelación para todas las cuestiones fácticas (singulares y generales) acerca del mundo.¹³²

De él hay dos versiones —la de Russell y la de Wittgenstein—, si bien ambas tienen un mismo método: el análisis. “Cualquier enunciado que sea acerca de complejos puede resolverse en un enunciado acerca de sus constitutivos y en las proposiciones que describen de manera completa a los complejos.”¹³³

De la Teoría de las Descripciones, mediante la teoría del significado, se desprende la necesidad de distinguir entre dos tipos de conocimiento —di-

¹³² W. Sellars, *op. cit.*, p. 177.

¹³³ *Tractatus*, 2.0201.

recto y por descripción— y, paralelamente, entre dos tipos de entidades: las que realmente existen (pues son denotadas) y las construidas con base en aquellas. El conocimiento directo 1) es personal, es decir, privado; 2) es inmediato; y 3) proporciona certeza, ya que se basa en una relación directa del objeto con el sujeto. Desde esta certeza podemos reconstruir todo nuestro conocimiento empírico. Al mismo tiempo, de acuerdo con Russell, toda proposición que podamos comprender debe estar por completo constituida por objetos que conocemos directamente en la experiencia (o, también, por objetos que son datos inmediatos de nuestra conciencia). El problema es determinar qué tipo de objetos pueden ser los significados de los nombres propios en sentido lógico, o sea, qué tipo de objetos conocemos y cómo podemos conocerlos de modo directo. Este tipo de conocimiento nos remite a ciertos objetos, a cuyos datos tenemos acceso en forma directa por los sentidos. Los *sense-data*. Forman un tipo especial de objetos. Son los objetos obtenidos por la sensación. El sistema de Russell es aplicado y en el se vincula al conocimiento con la experiencia. Así, mediante su teoría de las descripciones, Russell pretende revelar parte de un lenguaje dado. Se basa en el supuesto de que el significado de un nombre debe identificarse con el objeto que denota. La cuestión de si un signo es un nombre está ligada, pues, a la cuestión de si existe un objeto al que se refiera.

Ahora bien, una teoría del conocimiento que se restringiera al conocimiento directo sería insuficiente. De hecho, éste es uno de los tipos de conocimiento, el más básico, pero podemos conocer de manera diferente. Así, no conocemos directamente a “los tigres de Malasia”, pero sabemos que son felinos. El problema es explicar en qué consiste dicho conocimiento y qué tipo de proposiciones conocemos cuando el conocimiento adquirido se expresa mediante enunciados verdaderos en los cuales intervienen símbolos incompletos. Si recordamos en su artículo titulado “Sobre la denotación”, Russell sostiene que los hechos nunca contienen a los objetos referidos por frases denotativas, sino a los nombrados por expresiones que “definen” a las frases denotativas. Nos dice Russell:

Cuando se trate de una cosa de la que no tengamos conocimiento directo, sino tan sólo una definición por medio de expresiones denotativas, las proposiciones en las que esta cosa se introduzca mediante una expresión denotativa no contendrán realmente a dicha cosa como un elemento cons-

titutivo, sino tan sólo, en su lugar, a los elementos constitutivos expresados por las diversas palabras de la fórmula denotativa en cuestión.¹³⁴

Así, podemos extraer las siguientes ideas de la propuesta russelliana:

1. El conocimiento por descripción es reducible al conocimiento directo;
2. El conocimiento por descripción involucra un conocimiento de verdades, a diferencia del conocimiento directo que es un conocimiento de objetos.
3. Puesto que la cosa “definida” por la frase denotativa puede no existir, cuando tenemos un conocimiento por descripción de algo lo que adquirimos es conocimiento no de objetos, sino de propiedades o de relaciones de las cuales tenemos un conocimiento directo.

En este punto es importante darse cuenta de que, a pesar de que el problema del conocimiento ha pasado a ser también un problema de lenguaje, se mantienen los supuestos representacionista que enunciamos al inicio de esta primera parte. Ya no nos enfrentamos a problemas tales como el origen de las ideas o su validación; la cuestión se podría reformular en este contexto de la siguiente manera: ¿cómo podría yo afirmar con pretensiones de verdad que tal y tal es el caso?; es interesante notar cómo se reformula el Mito de lo Dado. Así, como señalábamos líneas arriba, el objeto de estudio pasa a ser la proposición y no la idea. En concreto, aquellas proposiciones que mantiene un isomorfismo con el hecho del mundo al que retratan: las proposiciones atómicas. Se trata de una expresión en la que sólo ocurrirían nombres propios en sentido lógico y símbolos para propiedades y relaciones. Los nombres propios que nos interesan son símbolos simples, lo que significa que no están compuestos de otros símbolos ni los contiene y su principal característica es que denotan. De este modo, Russell explica el significado de las proposiciones atómicas que están en la base de nuestro lenguaje. Con ellas y las reglas de la lógica podemos analizar las proposiciones moleculares y, finalmente, reconstruir el lenguaje. Una completa elucidación filosófica de determinado lenguaje consiste, desde esta perspectiva, primero en enumerar los tipos de frases significantes en ese lenguaje, y luego en exponer las relaciones de equivalencia vigentes entre

¹³⁴ B. Russell, *op. cit.*, pp. 73-74.

frases de diversos tipos. Tal sistema de definiciones revela la estructura del lenguaje en cuestión y con ello la estructura del mundo. El sistema de Wittgenstein aparece como elaborado enteramente *a priori* y representa la versión radical del atomismo lógico. De manera que concibe una proposición elemental como una concatenación de nombres. Los nombres de Wittgenstein son, por lo menos en algunos casos, equivalentes a los nombres propios en sentido lógico de Russell. Las concatenaciones de nombres expresan hechos atómicos o estados de cosas. Así, aplicando la propuesta del isomorfismo del propio Wittgenstein, tenemos que los hechos elementales o estados de cosas son concatenaciones de objetos. De nuevo, requerimos de una arquitectónica, mantenemos la Metáfora del Fundamento, pero ahora en el ámbito lingüístico.

Como vimos, en el *Tractatus*, Wittgenstein sostiene que la estructura de la realidad es isomórfica con la estructura del lenguaje. Una proposición elemental es una concatenación de nombres, los cuales son, por lo menos en algunos casos, equivalentes a los nombres propios en sentido lógico de Russell, de manera que es la definición ostensiva la que convierte a un signo en un nombre. Aplicando a la teoría pictórica recogida en el *Tractatus*, la teoría denotativa de los nombres, según la cual el significado de un nombre es el objeto que denota, diremos que las concatenaciones de nombres expresan hechos atómicos o estados de cosas efectivamente existentes y éstos son concatenaciones de objetos. El sentido de una proposición se concibe como determinado por las condiciones bajo las cuales es verdadera, las condiciones de verdad. De acuerdo con el modelo denotacionista, una reformulación del Mito de lo Dado como vimos, se determina el significado de los nombres asociando a éstos con el objeto correspondiente. Es, por tanto, la denotación el eje sobre el cual gira la noción de análisis lógico, derivándose así un realismo restrictivo, aquel que presupone un mundo ordenado, bien estructurado por reglas fijas, retratable en nuestro espejo interior (Mito del Espacio Interior).

El modelo de normatividad que regula las relaciones entre mundo y lenguaje, y de las proposiciones del lenguaje entre sí, viene establecido enteramente *a priori*, al margen del uso del lenguaje. La cuestión que el autor del *Tractatus* pone sobre la mesa es desde dónde puede trazarse el límite del pensar; este límite supone entender las normas que articulan tanto el lenguaje como el mundo como reglas fijas, necesarias y suficientes.

Tal anhelo es una reformulación de la Metáfora del Fundamento. Se establece, como señalé, a raíz de la imposición del orden lógico como criterio de significación, atendiendo a aquello de lo que no se puede hablar. En esta concepción, la lógica se concibe como algo sublime, en tanto nos permitirá determinar los límites de nuestro lenguaje que son los límites del mundo. Aquello que está más allá de los límites de mi lenguaje no es inteligible, no lo puedo conocer, de ello no se puede hablar: “Los límites de mí lenguaje significan los límites de mi mundo”.¹³⁵

En el *Tractatus* —a diferencia de las *Meditaciones Metafísicas*—, el yo¹³⁶ ocupa una posición transcendental con respecto al mundo; no pertenece al mundo, sino que es un límite del mismo, una “presuposición de su existencia”. No es un objeto; por tanto, no puede ser el referente de un nombre, no puede ser dicho. Se trata, entonces, a diferencia del cartesiano, de un solipsismo sin sujeto; es el yo quien delimita y posibilita el mundo, en virtud de su carácter de límite; pero, también, justo por ello, no es relevante fenoménicamente, sino transcendental, metafísicamente.¹³⁷ Por ello, el filósofo vienés considera el solipsismo correcto, pero indecible.¹³⁸ El yo no pertenece al mundo, y por ello, tampoco al lenguaje. No se puede decir, sólo se muestra, en tanto límite mismo. “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.”¹³⁹ No es que el sujeto constituya la realidad, sino que la posibilita. Como dijimos, no estamos tratando con el sujeto de la psicología, sino con un sujeto de naturaleza ontolingüística. Es una necesidad lógica que el sujeto metafísico¹⁴⁰ sea inexistente, ya que es condición de posibilidad de todo lenguaje. Con Descartes, las reglas que norman las correctas inferencias, las reglas para la dirección del espíritu,

¹³⁵ *Tractatus*, 5.6.

¹³⁶ El solipsismo del *Tractatus* ha sido calificado de “crítico” o “transcendental”, en el sentido de que el sujeto que *se muestra* en él no es un objeto del mundo, sino un presupuesto del mismo. Sigo, en este punto, la interpretación de García Suárez, *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Madrid, Tecnos, 1976, pp. 44 y ss.

¹³⁷ Vid. Pilar López de Santa María, *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona, Herder, 1986; en especial, apar. II, “El sujeto como límite del mundo”, pp. 54-66.

¹³⁸ *Tractatus*, 5.62.

¹³⁹ *Tractatus*, 5.632.

¹⁴⁰ Thomas Nagel ha elaborado una interesante noción de Yo objetivo que se acerca a la propuesta que vengo esbozando del Wittgenstein del *Tractatus*, salvo que se cuida mucho de defender cualquier forma de solipsismo. Vid. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986. [Hay traducción al castellano: *Una visión desde ningún lugar* (Trad. Jorge Issa González), México, Fondo de Cultura Económica, 1996; en especial, cap. III].

habían sido probadas en el proceso de duda metódica. Dichas reglas nos permiten discernir entre conocimiento verdadero o errado. Con Wittgenstein la lógica, las reglas que permiten establecer los límites de lo significativo, se muestran válidas en el lenguaje y en el mundo mismo. Ellas son condición de posibilidad de la representación.

En todo el paradigma analizado hasta aquí, se prescinde de una dimensión del lenguaje: la pragmática. Por esto, es posible pensar el lenguaje como instrumento mediador, o mejor, una proyección entre el mundo y el pensamiento. De este modo, se construye un paradigma monologante que olvida la dimensión intersubjetiva del lenguaje. La hipóstasis de la labor del lenguaje como vehículo del conocimiento permitió a los clásicos olvidarse del habla, de la condición histórico-social irrenunciable de lo lingüístico. Este olvido tiene su base en los tres mitos que venimos rastreando: el Mito del Espacio Interior, el Mito de lo Dado y la Metáfora del Fundamento.

SEGUNDA PARTE

MÁS ALLÁ DE LA PALABRA

El lenguaje es el portador de la cultura humana mediante la cual la humanidad engendra continuamente y se contempla a sí misma, una meditación de nuestra existencia como especie.

HANNA PITKIN, *Wittgenstein*

Desde la perspectiva wittgensteiniana, el lenguaje se entiende como una práctica, una actividad en la cual se articula el significado de los términos con el contexto lingüístico y extralingüístico donde se usan. Las prácticas lingüísticas, tal como son presentadas por Wittgenstein en sus obras tardías, no pueden entenderse más que en el marco de nuestra existencia; en este fondo adquieren significado, al mismo tiempo que confieren sentido a nuestras formas de vida. Es comprensible, entonces, que en sus últimas obras el planteamiento wittgensteiniano sea analizar el lenguaje como fenómeno, no con la pretensión de explicarlo,¹ sino de presentarlo.

Desde la interpretación de la obra wittgensteiniana que defiendo en este texto, nuestra comprensión del mundo no está basada en la representación que de él nos hacemos ni en las ideas con las cuales lo retratamos, sino en nuestro tráfico con él. Este rechazo a la idea de representación supone cuestionar una cierta noción de certeza absoluta, tradicionalmente relacionada con la posibilidad de

¹ Desde esta perspectiva, los hechos lingüísticos no pueden ser explicados. El concepto de explicación que se critica aquí es el relativo ala que implica ofrecer una enumeración de datos y que constituyan estas condiciones necesarias y suficientes. En las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein señala: “Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje.” I, 109. Aunque en este momento pueda parecer contradictorio, es preciso señalar que este énfasis en la descripción no impide resaltar —lo veremos a lo largo de esta segunda parte— el carácter normativo de esta investigación sobre el significado.

un retrato fiel. Tal consideración supone descartar la idea de fundamento del conocimiento. Se rechaza, entonces, la Metáfora del Fundamento que planteé anteriormente; al renunciar a la definición del lenguaje como representación, se pone en tela de juicio el concepto mismo de copia, base de la epistemología clásica que fundamentaba el conocimiento en el acceso directo a la idea, la representación del objeto en la mente. Estoy, entonces, oponiéndome al llamado Mito de lo Dado en su versión epistemológica; y también en su versión semántica.

No toda acción es en sí misma lingüística; lo que hace a una acción lingüística —y con ello significativa— es, además del uso de signos, su carácter reiterado y normado. Así, otro de los rubros a considerar en este estudio sobre la obra tardía de Wittgenstein es la noción de regla.² La idea de lenguaje como una actividad reglada, cuyas normas adquieren significado a partir de la propia actividad me permite postular el carácter articulador de éste en el ámbito epistemológico y semántico.

Con esta reconstrucción del planteamiento wittgensteiniano, muestro que, frente a la concepción representacional del conocimiento y el lenguaje recién revisada, es viable la concepción del significado wittgensteiniana para comprender la relación mundo/lenguaje.

I. EL CARÁCTER ARTICULADOR DEL LENGUAJE

Uno de los focos de ataque tanto de las *Investigaciones Filosóficas* como de *Sobre la Certeza* es la tesis de que la única función del lenguaje es ser instrumento transmisor de conocimiento o mera copia del mundo, su objeto. Implícita a esta crítica, se encontraría la idea —esto es lo que defiendo— de que en el lenguaje se nos da la posibilidad de estructurar nuestro conocimiento sobre el mundo y, lo que es más, de acceder cognoscitivamente a éste. Tal posibilidad viene dada en su condición de práctica social, la cual, en este escrito mostraré en su carácter articulador del significado. La justificación semántica de los términos se estructura en torno a condiciones de asertabilidad, esto es, dependientes de los contextos de habla, de los hablantes y de las formas de vida.

Tal como lo interpreto a partir de la lectura de Wittgenstein, el lenguaje puede ser entendido como actividad articuladora en tanto condición de

² *Infra*, segunda parte, II, La normatividad del lenguaje.

posibilidad³ de nuestros conceptos acerca del mundo, y por ello, de nuestro acceso cognoscitivo al mundo mismo.⁴ Es posible afirmar el carácter articulador del lenguaje, a partir del abandono de la idea de que la estructura de la realidad determina la del lenguaje; a decir verdad, lo que sucede es que el lenguaje condiciona nuestra visión de la realidad, porque vemos las cosas a través de él. No existe un lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse a sí mismo en objeto.⁵ En otras palabras, cualquier determinación ontológica de la realidad es parasitaria del lenguaje.⁶ No estoy pretendiendo afirmar aquí que Wittgenstein reflexionara acerca de los problemas relacionados con la ontología tradicional. Todo lo contrario, insistió reiteradamente en que gran parte de los problemas que enfrenta la filosofía tradicional se refieren a una confusión, a saber: la pretensión de responder a supuestas preguntas sobre lo ontológico perteneciente al dominio de las reglas que rigen los conceptos. Esta confusión de ámbitos resulta problemática. En la obra tardíowittgensteiniana, no se trata de desvelar ninguna supuesta esencia de los fenómenos, sino de mostrar la *gramática* de los conceptos, esto es, el conjunto de normas y criterios de uso de los conceptos, a través de los cuales hablamos de los fenómenos, y esta labor es eminentemente gramatical no ontológica. Por ello, para poder dar cuenta de la función de los conceptos en el ámbito

³ Considero que, sin duda, las cuestiones que preocupan a Wittgenstein tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones* son de corte kantiano. Si bien no se está preguntando cómo es posible la experiencia, sí se pregunta cómo es posible el lenguaje; no se pregunta tampoco cómo conocemos el mundo, pero sí cuáles son las condiciones de posibilidad para que hablemos de él. (Cfr. Stanley Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1999 [1ª ed., 1979]). Ahora bien, esto no supone aceptar, como veremos, la dualidad esquema-contenido ya criticada por Donald Davidson en "De la idea misma de un esquema conceptual", en *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 189-203.

⁴ Aquí estoy tratando de cuestionar la forma de realismo metafísico que postula "cosas en sí mismas" con una esencia o naturaleza intrínseca, que constituyen el dato o contenido de nuestros esquemas conceptuales; en otras palabras, lo que trato de cuestionar es el Mito de lo Dado en una de sus versiones.

⁵ Thomas Nagel propone que nos distanciamos de la condición humana y las prácticas sociales compartidas para contemplarnos con los ojos de un extraño; por ello, considera que la concepción wittgensteiniana de lenguaje, que hace de éste una práctica social, no sólo es incompatible con el realismo, sino que es además una forma paradigmática de idealismo contemporáneo. Interpretación de la que discrepo. [Vid. T. Nagel, *The view from nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 106.] Hay traducción española: *Una visión de ningún lugar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 152-159.

⁶ Estas afirmaciones no me comprometen con una interpretación tan radical como la de Williams, quien llega a sostener que Wittgenstein intenta deducir la determinación y estructura del objeto a partir de la del lenguaje. Cfr. Bernard Williams, "Wittgenstein and idealism", en *Understanding Wittgenstein*, New York, St. Martin's, 1974. Por el contrario, considero que Wittgenstein no se ocupa en las *Investigaciones* de la estructura del objeto, porque éste es un asunto irrelevante para aclarar la semántica de los conceptos.

ontológico es necesario rastrear la pregunta que vincula mundo y lenguaje: ¿cómo es posible que los nombres se refieran a cosas? Pregunta hecha desde la semántica pero con irrenunciables ecos ontológicos.

Acerca de la referencia al mundo

Lo que, aparentemente, tiene que existir, pertenece al lenguaje.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*

Wittgenstein no se detiene a discutir, tal vez por obvia, la tesis de la independencia de mundo extralingüístico respecto del lenguaje. La independencia del mundo respecto del lenguaje se pone de manifiesto en la relevancia que otorga a las prácticas lingüísticas en contextos extralingüísticos para poder pensar el significado de los términos. De forma paralela, Wittgenstein vincula la actividad humana a los *presuntos* rasgos de la realidad que se han presentado tradicionalmente como dados. De modo que los vínculos entre mundo y lenguaje se presentan en una relación de mutua dependencia. Con sus propias palabras:

No digo: Si tales y cuales hechos naturales fueran distintos, los seres humanos tendríamos otros conceptos (en el sentido de una hipótesis) Sino: Quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más; que quien tuviera otros, no apreciaría justamente algo que nosotros apreciamos —que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta de como estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formulaciones conceptuales distintas a las usuales.⁷

Así, la tesis de que el lenguaje es un conjunto de signos que permite vehicular los contenidos de la mente o retratar el mundo, entendido como conjunto de hechos independientes del lenguaje mismo resulta, cuando menos, una observación equívoca.

Desde el primer párrafo de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein se ocupa de la respuesta que tradicionalmente se le ha dado a la

⁷ Vid. L. Wittgenstein, *Inv. Fil.*, II, sec. XII.

pregunta ¿cómo es posible que los nombres se refieran a cosas?, presentando el modelo agustino de lenguaje del siguiente modo: “En esta figura del lenguaje —nos dice—, encontramos las raíces de la idea: cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra”.

Russell⁸ da una respuesta semejante, a saber: señalando podemos determinar, por ostensión, el referente de ciertos nombres: los nombres propios en sentido lógico (“esto” y “yo”). Ahora bien, no siempre que usamos un término nos es posible señalar y mostrar la referencia. Para estos casos, es decir, para los *símbolos incompletos* —de acuerdo, como es sabido, con la terminología del filósofo británico—, Russell propone que un conjunto de descripciones es el que nos permite atrapar la referencia, fijar el referente, o al menos —en palabras de Russell— “llegar tan cerca como nos sea posible a la denotación”.⁹ Pero no se trata de que la referente asegure el significado, sino que, en el caso de los nombres incompletos, son las descripciones las que *fijan* la referencia. Para Russell, entonces, en el caso de los nombres incompletos, la descripción proporciona de hecho el significado del nombre. Y en el caso de los nombres propios, la denotación *es* el significado.

Oponiéndose a la concepción agustina, Wittgenstein sugiere que es posible referir; no por que el nombre represente a la cosa, sino porque situamos al referente en el marco de un juego del lenguaje. Como señalé en la introducción, un juego de lenguaje puede ser caracterizado como un conjunto de prácticas que aglutinan tanto el uso de las expresiones como los contextos psicológicos y sociales en las cuales las expresiones son significativas. Estas prácticas de uso lingüístico común suponen que lo que llamamos significado sólo pueda ser aclarado mediante el recurso a una pluralidad de situaciones de uso del signo lingüístico. Tales situaciones de uso son las que involucran al referente; es más, las que nos permiten determinarlo como tal. Así, accedemos al referente de manera indirecta mediante una familia de descrip-

⁸ Vid. Bertrand Russell, “On denoting”, en *Mind* 14, 1905, pp. 479-493 y “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11, 1910-1911, traducido como “Sobre el denotar”, en Thomas Moro Simpson [comp.], *Semántica filosófica. Problemas y discusiones*, Madrid, Siglo XXI, 1973, pp. 29-48 y “Conocimiento directo y conocimiento por descripción”, en Alejandro Tomasini [ed.] *Significado y denotación. La polémica Russell-Frege*, México, Interlinea, 1996, pp. 31-38.

⁹ B. Russell, “Conocimiento directo y conocimiento por descripción”, *op. cit.*, p. 37.

ciones.¹⁰ —mediante *parecidos de familia*, sería pertinente decir aquí— y no únicamente por la ostensión o porque tengamos un acceso directo a la denotación. El uso de un concepto, esto es el significado, se halla en función de las sentencias y expresiones o contextos lingüísticos y extralingüísticos en que, de hecho, se usa; la referencia o denotación está en función de los usos de las sentencias y expresiones, es decir, de los *juegos de lenguaje*. Con este último matiz se aleja también de la propuesta de Russell en la Teoría de las Descripciones. En la sección 79 de las *Investigaciones Filosóficas*, propone:

Considera este ejemplo: si se dice “Moisés no existió”, eso puede significar las cosas más diversas. Puede querer decir: los israelitas no tuvieron sólo 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 que hizo Moisés, etc., etc. Según Russell, podemos decir: el nombre “Moisés” podría ser definido mediante diversas descripciones [...] Pero cuando hago un enunciado sobre Moisés, ¿estoy siempre dispuesto a poner por “Moisés” cualquiera de esas descripciones? Diré quizás: Por “Moisés” entiendo el hombre que hizo lo que la Biblia relata de Moisés, o mucho de ello. ¿Pero cuanto? [...] ¿Tiene entonces el nombre “Moisés” un uso fijo y unívocamente determinado para mí en todos los casos posibles? ¿No se trata de que tengo a mi disposición, por así decirlo, toda una serie de apoyos y estoy dispuesto a apoyarme en uno si se llegara a retirar el otro y a la inversa?¹¹

De acuerdo con este ejemplo, donde revisa la propuesta russelliana, no es necesario que coincidan todas las descripciones asociadas a una expresión para poder “determinar”¹² la referencia —esto, debido a que usamos los nombres sin un significado fijo; los conceptos no tienen bordes definidos—;¹³ basta que podamos apoyarnos en alguna. El significado

¹⁰ Saul Kripke, en *El nombrar y la necesidad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1985 [trad. de Margarita Valdés de *Naming and Necessity*, Oxford, Basil Blackwell, 1981], identifica esta propuesta como teoría del concepto cúmulo, *cluster concept*. Es importante esta referencia, porque, como veremos más adelante, la idea de concepto cúmulo es recuperada por Williams Connolly vinculándola con los conceptos esencialmente impugnados. *Cfr. infra*, segunda parte, III, Las formas de vida.

¹¹ *Inv. Fil.*, I, 79.

¹² Ésta es una concepción netamente opuesta a la idea de Saul Kripke en *El nombrar y la necesidad*, donde afirma la tesis de la designación rígida cuya regla formula del siguiente modo: “Hay un solo individuo y una sola propiedad tales que, con respecto a toda situación contrafáctica, las condiciones de verdad de la proposición son la posesión de la propiedad por parte del individuo, en esa situación.” p. 18.

¹³ *Inv. Fil.* I, 71.

de las palabras no es *fiijo*.¹⁴ El apoyo encontrará su firme en las prácticas lingüísticas compartidas en unas *formas de vida*. La referencia, entonces, no *determina* el significado del término. Más bien al contrario: tenemos acceso a la referencia mediante la coincidencia de uso, esto es, de significado, de una comunidad de hablantes en unas *formas de vida*.

Por ello, señala Wittgenstein,¹⁵ no se aprende el significado de una palabra aprendiendo primero la realidad y después la palabra, sino siendo entrenado en una práctica; este adiestramiento produce una regularidad en la conducta que permitirá determinar si se aprendió o no el uso de la palabra. Ésta es una instrucción análoga al aprendizaje de una técnica, de manera que no sólo aprendemos a repetir prácticas, sino que aprendemos también a aplicar la norma en nuevas situaciones de uso.¹⁶ “Los conceptos no están para ser utilizados en una sola ocasión”,¹⁷ nos dice Wittgenstein.¹⁸

No puede explicarse el significado de los términos desde un punto de vista ontológico, a saber, atendiendo a una supuesta “esencia” del concepto, sino mediante usos. “El ‘significado’ de las inscripciones tipográficas no es una propiedad ‘inmaterial’ que tengan por encima, sino sencillamente el lugar que ocupan en un contexto de hechos circundantes dentro de un juego lingüístico o de una forma de vida.”¹⁹

Cuanto puede ser dicho viene delimitado por las prácticas lingüísticas (juegos de lenguaje) y extralingüísticas (*formas de vida*) realizadas o dadas en contextos.²⁰ De modo que nada más lejos de ese *factum brutum* que, como en el Mito de lo Dado, se coloca frente a nosotros y constituye la esencia del decir y del conocer.

¹⁴ *Inv. Fil.* I, 79.

¹⁵ Cfr. L. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 39-40. También en *Inv. Fil.*, I, 5.

¹⁶ *Vid. infra*, segunda parte, II, La posibilidad de dar razones.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Zettel*, México-UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985, sec. 568.

¹⁸ David Bloor se refiere a esta idea que vengo desarrollando como finitismo: “This is the thesis that the established meaning of a word does not determine its future applications. The development of a language-game is not determined by its past verbal form” (*Wittgenstein: Social Theory of Knowledge*, New York, Columbia University Press, 1983, p. 25).

¹⁹ R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1996 [1ª ed. ing., 1979], p. 33.

²⁰ Jakko y Merrill B. Hintikka destacan también el carácter constitutivo de los juegos de lenguaje en cuanto a las relaciones del nombrar. En el capítulo dedicado a la definición ostensiva, señalan: “Language-game do not replace naming relations according to later Wittgenstein; they constitute them.” *Investigating Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 194. *Vid.*, en especial, capítulos 8 y 9.

La relación entre la referencia y el significado, según la propuesta de las *Investigaciones*, podría caracterizarse del siguiente modo: el significado de una expresión lingüística no es su referencia, tampoco se determina ni se puede identificar con su referencia. Esto no significa que a ciertas expresiones lingüísticas (nombres propios, etcétera) no corresponda algo en la realidad; ahora bien, lo que les corresponde carece de valor semántico en sí mismo. Esto significa que podemos determinar el uso, es decir, su significado sin necesidad de apelar al referente; sin embargo, en ocasiones, nos ayuda, como un complemento, a saber por qué utilizamos unas expresiones y no otras. No niega que algunas expresiones —nombres propios, descripciones, nombres comunes— denoten objetos, de manera que exista un referente. Lo que niega enfáticamente es que *todas* las expresiones tengan referencia, y que además el significado consista en esta relación referencial. Lo importante es el uso que en algunas ocasiones es referencial, pero no es ésta la cuestión a destacar. El papel que desempeña la referencia en el lenguaje cuando éste es descriptivo —que no es siempre insultar, jurar, prometer, etcétera— es garantizar su autenticidad. La descripción no es la función primordial del lenguaje. Podría decirse, pues: La definición ostensiva explica el uso —el significado— de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar la palabra en el lenguaje.²¹

Estas conclusiones de su análisis me permiten afirmar que en la propuesta del Wittgenstein tardío encontramos un primado del significado de los términos sobre la referencia. Esta prioridad puede entenderse como resultado de negar que la función primordial del lenguaje sea representar la realidad.

Una crítica al modelo *nomen-nominatum*

La palabra no posee significado ni nada le corresponde.
LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*

La imagen del lenguaje a la que he denominado modelo *nomen-nominatum* obedece a la siguiente caracterización presentada en parágrafo 26 de las *Investigaciones*: “Se piensa que aprender el lenguaje consiste en dar nombres a

²¹ *Inv. Fil.*, I, 30.

objetos. A saber: seres humanos, formas, colores, dolores, estados de ánimo, números, etcétera. Como se dijo, nombrar es algo similar a fijar un rótulo en una cosa. Se puede llamar a eso una preparación para el uso de una palabra. ¿Pero *para qué* es una preparación?”

Según esta concepción, la “esencia” del lenguaje es simple: consiste en nombrar. Este planteamiento es llevado al absurdo en los parágrafos 37-45, donde se afirma que no debemos confundir el significado con el portador del signo. Así, por ejemplo, puede morir o destruirse el objeto; en cambio el significado no desaparece con él.²² El significado de un signo se *explica* a veces señalando a su portador, pero esto no supone una identidad entre el significado y el objeto designado, sino que la mostración ostensiva sirve en ocasiones para aclarar el significado, para enseñarle a un niño, etcétera. Determinamos si alguien ha entendido una explicación ostensiva, si usa el término correctamente; de hecho, aprendemos el uso del término por entrenamiento, al ser introducidos en unas *formas de vida*.²³ De este modo, en el caso de usar este tipo de explicación en el momento mismo de uso de un término —por ejemplo, cuando se le explica a un extranjero la palabra “guacamole”, señalando un recipiente con dicho alimento—, estamos situándonos en un *juego de lenguaje* determinado,²⁴ es decir, la definición ostensiva requiere una ubicación en el conjunto de prácticas lingüísticas. Presupone que esté preparado su lugar. La filosofía moderna como filosofía de la conciencia supone que entre la forma o figura de lo representado —lel de la definición ostensivaLa filosofía moderna como filosofía de la conciencia supone que entre la forma o figura de lo representado— en el *juego del lenguaje*, esto es, en el espacio formado por el lenguaje y las acciones que con él se entretienen.²⁵ Lo anterior implica un cierto manejo del lenguaje —entender el gesto de señalar algo, por ejemplo—. De manera que esta forma de definir carece, por sí misma y con independencia del resto de las prácticas lingüísticas, de *carácter normativo*, en la medida en que no expone las reglas de uso. El significado de una palabra, entonces, no le es conferido por una ceremonia de etiquetado, por un bautismo del objeto que nos permita identificarlo con

²² Ésta sería una observación gramatical, y no empírica, como se verá. *Infra*, apartado “Contra el fundamento”.

²³ *Cfr. Inv. Fil.*, I, 30-31.

²⁴ *Ibidem*, I, 32-33.

²⁵ *Inv. Fil.*, I, 7.

el significado de la misma, sino que es determinado por las reglas de uso de esa palabra. El uso de un término viene dado por los criterios que justifican su aplicación. Como ya señalamos antes, no se trata de negar que algunas expresiones denoten objetos y que con ello exista una referencia. La propuesta wittgensteiniana —insisto— niega enfáticamente que todas las expresiones tengan referencia, y que además el significado consista en esa relación referencial:

Nombrar y describir no están, por cierto, a un mismo nivel: nombrar es una preparación para describir. Nombrar no es aún en absoluto una jugada en el juego del lenguaje —como tampoco colocar una pieza de ajedrez es una jugada de ajedrez—. Puede decirse: Al nombrar una cosa todavía no se ha hecho nada. Tampoco tiene ella un nombre, excepto en el juego.²⁶

En resumen, el significado de una palabra se determina estableciendo su uso en el lenguaje. Puede ser denotativo; pero lo denotado no es necesariamente el significado. En algunos casos, coinciden significado y objeto denotado, pero el significado *no es* el objeto al cual el término se refiere. Sólo en el contexto de un *juego de lenguaje* determinado un concepto tiene significado.²⁷ De este modo, no está negándose la existencia del referente, sino que la referencia tenga valor semántico por sí misma, al margen de juego de lenguaje en el que se ubique.²⁸

Esta crítica wittgensteiniana, explícita a la propuesta de Russell e implícita a cualquier modelo semántico que obedezca al llamado modelo *nomen-nominatum*, es fundamental si tenemos en cuenta que el presupuesto de la definición ostensiva es la noción de lo simple, directamente relacionada con el *carácter atómico del lenguaje*²⁹ y su posibilidad de *análisis lógico*. Es, por tanto, una doble crítica:

²⁶ *Inv. Fil.*, I, 49.

²⁷ *Inv. Fil.*, I, 563, 260.

²⁸ Sellars hace un señalamiento del mismo corte en el contexto epistemológico cuando nos dice: “la cuestión esencial [con relación al conocimiento] es que caracterizar un episodio o estado como de conocer no estamos dando una descripción empírica de él, sino que lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, justificando lo que decimos y siendo capaces de justificarlo.” Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of the Mind* [intr. de Richard Rorty y una guía de estudio de Robert Brandom], Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997 [1ª ed. 1956], p. 76 (En la versión castellana, *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971, p. 182). La traducción es mía.

²⁹ *Vid. supra*, primera parte, III, Atomismo lógico como Metáfora del Fundamento.

Por un lado, una puesta en crisis de las teorías del nombrar que pretenden recuperar el lenguaje apoyándose en una base firme en la cual lenguaje y realidad se relacionen.³⁰ Una crítica a las teorías que afirman que un nombre tiene como referencia un objeto; es el representante del objeto en la proposición.³¹ Por tanto, una crítica a la manifestación semántica de la Metáfora del Fundamento.

Por otro lado, una crítica a la metafísica atomista, a la que Russell denominó atomismo lógico, según la cual los objetos son simples, sin partes.³² De manera que nos enfrentamos también a uno de los presupuestos del Mito de lo Dado, ya que estos simples podrán ser después objeto de una captación directa no inferencial constituyendo así “la tortuga sobre la que se apoyaría el elefante en el que descansaría el edificio del conocimiento empírico”.³³

Ambas críticas están relacionadas con la posibilidad de señalar elementos últimos, las partes más simples, inanalizables del lenguaje. Como vimos en el capítulo segundo los nombres fungen como estos elementos últimos. Los nombres son, entonces, palabras que no asignan una propiedad a un objeto, sino que única y exclusivamente lo nombran. En las *Investigaciones*, para efectuar la crítica a esta concepción, Wittgenstein analiza la noción de “simple”.³⁴

A decir de Wittgenstein, no podemos preguntar “¿este es un objeto compuesto?”, fuera de un juego de lenguaje determinado, en el que el contexto determina la perspectiva de la pregunta. “Simple” y “compuesto” son nociones de múltiples usos, con significado sin límites fijos. “A la pregunta filosófica: ‘¿Es la figura visual de este árbol compuesta, y cuáles son sus partes constituyentes?’ la respuesta correcta es: ‘Eso depende de qué entiendas por compuesto.’ (Y esta no es naturalmente una contestación, sino un rechazo a la pregunta.)”³⁵

³⁰ Cfr. *Tractatus*, 3.202, 3.26.

³¹ *Tractatus* 3.203, 3.22.

³² Vid. *Tractatus*, 2.02-2.0201.

³³ W. Sellars, *op. cit.* Continúa diciendo “La esencia de esta tesis es la misma con independencia de que aquellos episodios intrínsecamente autorizados sean cosas tales como el percatarse de que cierto contenido sensorial sea verde o el de que cierto objeto físico le parezca a uno ser verde”. p. 73 (p. 180 de la versión castellana).

³⁴ Cfr. *Inv. Fil.*, I, § 39 y ss.

³⁵ *Inv. Fil.*, I, 47.

Ésta es una aclaración gramatical que disuelve el problema filosófico. No puede apelarse a nada ontológicamente determinado previo al lenguaje con el fin de resolver el asunto de la nominación, para obedecer al modelo semántico *nomen-nominatum*. Este planteamiento invalida el enfoque semántico formal de Wittgenstein en el *Tractatus*, e invalida, la versión semántica del Mito de lo Dado. El cambio fundamental en el planteamiento wittgensteiniano —y eje de lo que me interesa destacar— radica en el papel que hace jugar a la cosa, al objeto.

En el *Tractatus*, Wittgenstein había sostenido que la estructura de la realidad es isomórfica con la estructura del lenguaje; de manera que una proposición elemental era considerada como una concatenación de nombres, los cuales son, por lo menos en algunos casos, equivalentes a los nombres propios en sentido lógico de Russell. De este modo, es la definición ostensiva es la que convierte a un signo en un nombre. De acuerdo con el modelo denotacionista, al que he denominado modelo *nomen-nominatum*, se determina el significado de los nombres, asociando éstos con el objeto correspondiente. Es, pues, la denotación el eje sobre el cual gira la noción de análisis lógico. Así, se deriva un realismo restrictivo: aquel que presupone un mundo ordenado, bien estructurado por reglas fijas, retratable en nuestro espejo interior.³⁶ El Mito del Espacio Interior emerge una vez más y con él, los supuestos cardinales de la Metáfora del Fundamento.

Aunando a la teoría pictórica recogida en el *Tractatus*, la teoría denotativa de los nombres, según la cual el significado de un nombre es el objeto que denota, se nos invita a entender que las concatenaciones de nombres expresan hechos atómicos o estados de cosas efectivamente existentes y que éstos son concatenaciones de objetos. El valor de verdad de una proposición se concibe como determinado por las condiciones de verdad, las que, en parte, vienen dadas, por la lógica extensional.

En las *Investigaciones*, se vincula la acción a la palabra y se considera al lenguaje como algo orgánico, como una ciudad que crece,³⁷ usando el símil wittgensteiniano. Lo que se rechaza es que haya dos niveles del len-

³⁶ Vid. la crítica a este mito que puede extraerse del análisis gramatical que Wittgenstein lleva a cabo del párrafo 655 al 693 de las *Investigaciones*, donde rechaza la explicación del juego de lenguaje de “querer decir” mediante vivencias.

³⁷ *Inv. Fil.*, I, 18.

guaje: el mental La filosofía moderna como filosofía de la conciencia supone que entre la forma o figura de lo representado —espacio de los conceptos o del pensamiento— y el público —espacio de las palabras entendidas como representación de la idea o concepto o de las oraciones entendidas como proyección del pensamiento—. ³⁸ Encontramos un ejemplo de esta crítica wittgensteiniana en el párrafo 693 de las *Investigaciones*, donde Wittgenstein muestra con claridad la diferencia entre una actividad mental y el “querer decir”, esto es, pretender comunicar significado: “¡Y no hay nada más errado que llamar al querer decir una actividad mental!”

La proposición, entonces, deja de ser concebida como modo de proyección del pensamiento, como retrato del mundo. Es más, no hay una forma general de la proposición, ³⁹ sino un conjunto abierto de *juegos de lenguaje*. Me interesa destacar aquí el cambio fundamental en su planteamiento: el papel atribuido por Wittgenstein, por un lado, a la denotación como práctica, y por otro, a la referencia: En muchos casos, es posible distinguir objeto denotado y significación de las expresiones; y la referencia no es el significado.

Este papel asignado a la referencia y a la denotación es clave en la distinción de los dos modelos propuestos por Wittgenstein: el representacional y el pragmático-articulador.

La ironía de estas reflexiones radica en que la palabra “significado” remite a la práctica de un uso lingüístico común; lo que llamamos el significado de un término sólo admite ser aclarado mediante el recurso a una pluralidad —factual o posible— de situación de uso de un signo lingüístico. Este planteamiento supone una *forma de vida* y una estructura del *juego del lenguaje*, de cada *juego de lenguaje*: “La pregunta ‘¿qué es realmente una palabra? es análoga a ‘¿qué es una pieza de ajedrez?’” ⁴⁰

El lenguaje podría entenderse, entonces, como un conjunto de expresiones lingüísticas utilizadas en contextos y regidas por un conjunto de normas. Se trata, según lo entiendo, de una crítica a las concepciones denotacionistas del lenguaje y, por tanto, a toda concepción que pretenda, como

³⁸ D. Bloor ha denominado “regla de externalización” a esta idea de que tenemos una imagen mental que es reemplazada por una contraparte no-mental o externa. *Vid.* D. Bloor, *op. cit.*, pp. 10-11.

³⁹ En el párrafo 22 de las *Investigaciones*, Wittgenstein caracteriza la oración como “jugada en el juego del lenguaje”.

⁴⁰ *Inv. Fil.*, I, 108.

ya vimos, una relación transparente entre lenguaje y realidad. De manera que se rechaza tanto el denotacionismo (identificar el significado con la referencia) como el mentalismo (identificar el significado con una posible imagen mental). Dos formulaciones del Mito de lo Dado que expuse en los dos primeros capítulos de este ensayo.

Contra el fundamento

La certeza es, por decirlo así, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*

Uno de los supuestos más arraigados en la epistemología tradicional, al que en este ensayo he denominado Metáfora del Fundamento, es definir conocimiento como creencia verdadera justificada, entendiendo además que tal justificación es posible gracias a un acceso directo bien al objeto bien a la idea o pensamiento contenido en la mente -Mitos de lo Dado y del Espacio Interior-. A partir de esta creencia verdadera justificada, es posible, gracias a criterios —garantizados y garantizadores— de extensión o transmisión, fundamentar todo conocimiento.⁴¹

Por lo expuesto hasta aquí parece claro que, desde la perspectiva tardíowittgensteiniana, las convicciones, juicios y creencias de un sujeto se entrelazan en *juegos lingüísticos* y en *formas de vida*.

Con respecto a esta vinculación, un pensador escéptico podría plantear un aparente problema, a saber: si renunciamos a la tesis de que, a partir de un mundo objetivo absolutamente independiente del decir, justificamos nuestras afirmaciones sobre dicho mundo, y con ello, a la idea de una referencia determinante del significado, entonces, no podemos garantizar las afirmaciones que hacemos sobre el mundo, y con ello, sobre el conocimiento. Dicho de otro modo, si aceptamos la primera propuesta relativa en el nivel ontológico (esto es, que en el lenguaje articulamos el

⁴¹ Pensemos aquí en la propuesta cartesiana: desde el *cogito ergo sum* como base y fundamento del conocimiento, a la recuperación del resto del saber gracias a las reglas para la dirección del espíritu, imagen filosófica que hemos denominado aquí Metáfora del Fundamento.

mundo), tenemos que asumir que “lo dado”, no puede ser ya instancia garantizadora del decir, en tanto está ya lingüísticamente articulado.⁴² No podríamos, entonces, dar razón de lo que hace significativo nuestro lenguaje —escepticismo semántico— y, con ello, no podríamos afirmar que conocemos —escepticismo epistemológico—.

Para dar cuenta de esta objeción y al mismo tiempo mostrar el carácter articulador del lenguaje en el ámbito epistemológico, es necesario aclarar una noción que ya ha aparecido implícitamente en el texto, la idea de “comunidad de certezas”, lo que nos remite a la afirmación de que nada sirve como justificación, a no ser por referencia a lo que aceptamos ya. La única forma de salir de nuestras creencias y de nuestro lenguaje para establecer el significado de nuestras expresiones, es atender a nuestras prácticas sociales compartidas.

La existencia de un lenguaje se supedita, desde la perspectiva que vengo presentando, a la existencia de una concordancia en ciertos juicios:

a) Aceptar que ciertas proposiciones son indubitables, no abiertas a disputa.⁴³ (Tales es caso de aseveraciones como “Yo soy María Teresa Muñoz” y “La Luna no es de queso”) b) Concordar en la manera de entender los juicios que son indubitables⁴⁴ (el que yo no pueda poner en duda a quién me refiero cuando utilizo el concepto “yo” tiene que ver con los criterios normativos que rigen dicho concepto). Estos dos rasgos dan cuenta del tipo de normatividad que rige nuestro lenguaje. Mostrando ésta, responderé al problema escéptico que se nos plantea:

¿Cuáles son y qué caracteriza a esas certezas o proposiciones exentas de duda?, podría preguntar nuestro escéptico. Wittgenstein propone que toda comunidad lingüística es una comunidad que comparte una serie de certezas.⁴⁵ En los distintos lenguajes, existen ciertas proposiciones, en principio, exentas de duda; son certezas o seguridades que los sujetos deben aceptar sin cuestionarse; de hecho, los asumen al ser introducidos en una forma de vida y en los juegos de lenguaje que ella conlleva.⁴⁶ Estas certezas

⁴² De alguna forma, esta idea del carácter articulador del lenguaje recupera el llamado nominalismo psicológico de Sellar, según el cual “todo percatarnos de géneros, parecidos, hechos, etcétera, en resumen, de entidades abstractas —y en realidad, incluso de entidades singulares—, es un asunto lingüístico”. *Op. cit.*, p. 63.

⁴³ L. Wittgenstein, *Sobre la Certeza*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 88. En adelante SC seguido del número de sección.

⁴⁴ SC, 95.

⁴⁵ SC, 170.

⁴⁶ SC, 94.

se constituyen implícitamente como reglas que permiten justificar otras proposiciones no exentas de duda.⁴⁷ Nuestro lenguaje está compuesto de observaciones las cuales, bajo la apariencia de constataciones —como las que hice más arriba, a saber, “yo soy María Teresa Muñoz” y “La luna no es de queso”—, muestran *criterios de uso* de los términos. Este carácter normativo es lo que hace de ellas reglas.

Es muy importante entender la concepción de proposición en el segundo Wittgenstein. Se trata de una jugada en el juego del lenguaje.⁴⁸ Éstas pueden ser empíricas, tal como las definía en el *Tractatus*, pero con la particularidad de que hay proposiciones empíricas que pueden ser indubitables. No son hipótesis. Se trata, entonces, de proposiciones gramaticales, observaciones sobre la lógica de nuestro lenguaje. Es preciso señalar que, en el conjunto de nuestro lenguaje, no todas las proposiciones tienen este peculiar papel normativo —aunque, dependiendo del contexto, puedan tenerlo—. En determinados contextos, una proposición empírica puede convertirse en —jugar el rol de— indubitable,⁴⁹ y así pasar a ser una *observación o regla gramatical*. “Puede suceder, por ejemplo, que *toda nuestra investigación* se establezca de tal modo que ciertas proposiciones, una vez formuladas, queden al margen de la duda. Permanecen en los márgenes del camino que recorre la investigación.”⁵⁰

El que esto ocurra no depende, en sentido estricto, del contenido de la proposición, esto es, de la creencia que expresa, ni del hablante, sino del contexto y de la acción lingüística. Son entonces, *los juegos del lenguaje* y *las formas de vida* los que articulan éstas y no otras como proposiciones exentas de duda. Recordemos la idea ya apuntada en los análisis anteriores de las *Investigaciones*, en el sentido de que ser partícipe de unos *juegos de lenguaje* significa estar entrenado en el dominio de un lenguaje.⁵¹ Para el asunto que ahora nos ocupa, aprendemos a confiar en la verdad de ciertas proposiciones tales como “hay objetos”, “los objetos no desaparecen”, “yo soy María Teresa Muñoz”. Éstas adquieren o mantienen, en el interior de ciertos juegos de lenguaje, un estatuto diferente: lo relevante no es su conte-

⁴⁷ SC, 344.

⁴⁸ SC, 83.

⁴⁹ SC, 167, 318-321 y 371.

⁵⁰ SC, 88. Las cursivas son de Wittgenstein.

⁵¹ SC, 161.

nido informativo, sino que determinan los márgenes del sentido de ciertos juegos de lenguaje en el contexto de una *forma de vida*. Se trata de creencias cuyo valor semántico no se debe a que se deriven de la experiencia,⁵² sino a que son las que articulan la experiencia.⁵³

Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican.⁵⁴

La particularidad de esta perspectiva consiste, pues, en que, dependiendo de las circunstancias en que sea formulada, una proposición puede desempeñar el papel de empírica o de gramatical. Es su posición sobre el tablero, como en el caso de la pieza de ajedrez, lo que determina su valor. Como cualquier otra expresión lingüística, estas proposiciones sólo tienen significado en la medida en que se encuadran en un contexto lingüístico y en una comunidad de certezas.⁵⁵ No existe ninguna creencia justificada que sea no-proposicional, y ninguna justificación que no sea una relación entre proposiciones.

El valor de verdad de estas proposiciones es asunto que, en última instancia, no puede decidirse más que a partir de nuestro tráfico con la realidad y no hay una realidad pre-gramatical, como ya mostré más arriba, que opere como *fundamento* o garantía del pensar o del decir; con ello no se está renunciando a la idea de certeza, verdad u orden. El rechazo es a la absolutización de las nociones de verdad y orden como elementos fundantes del conocimiento: “Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden”.⁵⁶

⁵² Strawson ha calificado esta concepción de naturalismo suave: aquella perspectiva filosófica que se limita a señalar una serie de creencias como sedimentadas en nuestra naturaleza humana de tal manera que podríamos caracterizarlas como “preepistémicas”, es decir, que no pueden convertirse en tema de investigación y que, por lo tanto, están “exentas de duda”; ellas constituyen el andamiaje de todo nuestro pensamiento. *Cfr.* P. Strawson, “Escepticismo, naturalismo y argumentos trascendentales”, en I. Cabrera [comp.], *Argumentos Trascendentales*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1999, pp. 135-160.

⁵³ SC, 130, 131.

⁵⁴ SC, 96.

⁵⁵ SC, 141, 142.

⁵⁶ *Inv. Fil.* I, 132.

Es importante señalar aquí la diferencia entre la noción de indubitabilidad que discutí al revisar la propuesta cartesiana, y esta nueva noción. Señalé en el primer capítulo que la investigación cartesiana identificó la búsqueda de la verdad con la de la indubitabilidad de ciertos estados de conciencia. Cuando Wittgenstein se refiere a la ausencia de duda y de la imposibilidad de ésta en cuanto a las proposiciones que forman “el cauce del río”, nos propone que dicha indubitabilidad es asunto que compete al juego de lenguaje y la comunidad de certezas, donde dichas creencias adquieren ese carácter; no se trata de una característica de las creencias que podamos establecer *a priori*. No hay, pues, un fundamento último, ni criterios fijos establecidos, condiciones de verdad, que funcionen como garantes de verdad. Wittgenstein parte de una pluralidad de juegos de lenguajes y de formas de vida para disolver la falsa imagen de la necesidad de absolutos. Lo único que necesita el lenguaje para poder ser significativo es que los objetos no cambien,⁵⁷ es decir, que las proposiciones no cambien arbitrariamente de valor de verdad.

Si la afirmación de que hay proposiciones indubitables no responde al anhelo de ese fundamento último, entonces ¿qué es lo que fija el valor normativo de dichas proposiciones? ¿En qué consiste la verdad de este tipo de proposiciones a las que Wittgenstein denomina “gramaticales”? ¿qué relación guardan con el resto de nuestras creencias? Como dije, conforman nuestro sistema de referencia⁵⁸ y, por ello, desde la interpretación que vengo sosteniendo, son entendidas como *condición de posibilidad* de nuestro acceso al ámbito ontológico, epistémico y semántico.

Si a esta última afirmación le aunamos las conclusiones de los pasados apartados: el significado no corresponde a la existencia de entidades (ni mentales, ni extra-mentales), sino que está en función del uso convencional e implícitamente asumido —nivel ontológico—, y es la práctica de los hombres en contextos dados la que constituye el significado —nivel semántico—; entonces, no podemos más que señalar que también en el ámbito epistemológico nuestras certezas son constituidas por la interrelación entre *formas de vida* y *juegos de lenguaje*, en definitiva, en el lenguaje mismo, al tiempo que posibilitan nuestros conceptos acerca del mundo. Como ya

⁵⁷ Y ésta, como diría Wittgenstein, no es una proposición empírica, sino gramatical.

⁵⁸ SC, 83.

vimos, no hay una experiencia pre-lingüística: lo verdaderamente primario son las prácticas.⁵⁹ Recordemos con Wittgenstein: “El niño aprende al creer al adulto. La duda viene *después* de la creencia”.⁶⁰

Esta lectura del llamado segundo Wittgenstein se acerca mucho al denominado por Rorty “nominalismo metodológico”:

La creencia en que todas las preguntas que los filósofos se han hecho sobre conceptos, universales subsistentes o “naturalezas” que a) no pueden ser contestadas mediante investigación empírica sobre la conducta o las propiedades de los particulares subsumidos bajo tales conceptos, universales o naturalezas, y que b) pueden ser respondidas de *algún* modo, pueden serlo contestando preguntas sobre el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera.⁶¹

Con todo lo expuesto, he dado respuesta al escéptico. Recordemos que planteaba lo siguiente: si renunciamos al supuesto de un mundo objetivo independiente del decir que funcione como fundamento del conocer, y con ello, a la idea de una referencia determinante del significado, no podemos garantizar el conocimiento. De acuerdo con la propuesta wittgensteiniana, el pretendido, si es que ése hubiera sido el caso, “fundamento” del conocimiento, esto es, las proposiciones indubitables, no es una base sólida, inamovible y determinable *a priori*.⁶² Las certezas cobran fuerza en tanto juegan un papel dentro de nuestras *formas de vida*. La aceptación de dichas certezas es algo que se muestra en nuestras conductas.⁶³

Con este desarrollo acerca de la posibilidad o imposibilidad de justificar nuestras creencias, estamos enfrentando es una cuestión gramatical—esto es, relativa a los criterios de uso de nuestros conceptos— que requiere, en virtud de su carácter, explicitar la noción misma de lenguaje como praxis socialmente compartida y, por tanto, mostrar que la única justificación filosófica sobre el uso de una expresión lingüística es el *uso* o aplicación de la misma en *circunstancias concretas*. El peso normativo de

⁵⁹ SC, 96 y ss.

⁶⁰ SC, 160.

⁶¹ *El giro lingüístico* [intr. Gabriel Bello], Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1998, 1ª reimp., p. 67.

⁶² SC, 166.

⁶³ *Inv. Fil.*, 7, 204, 427-8, 284-5, 344.

esta propuesta recae en la coincidencia de los significados compartidos o, lo que es lo mismo, la coincidencia en una *comunidad de creencias*.

El asunto que nos ocupaba desde el inicio de este apartado —la relación entre conocimiento y normatividad— ha sido atendido sin necesidad de apelar a condiciones necesarias y suficientes ni sucumbir al escepticismo. La justificación de muchas de nuestras creencias no corresponde a la corroboración de hechos empíricos, sino que depende de la confianza y aceptación de un conjunto de creencias compartidas por la comunidad de hablantes a la que pertenecemos. Sólo en el marco de contextos lingüísticos podemos apelar a una cierta noción de objetividad del conocimiento, sin por ello asumir presupuestos realistas ni escépticos. No se trata, en ningún caso, de establecer condiciones *a priori*, necesarias y suficientes por las cuales garanticemos estas certezas tal como solapadamente nos pide el escéptico preso del modelo fundacionalista. Y ésta, más que una respuesta, es una disolución de su aparente paradoja: Ni renuncia al conocimiento ni condiciones *a priori*, necesarias y suficientes por medio de las cuales garanticemos nuestro conocimiento, tal como se propone en el modelo fundamentalista caracterizado como la Metáfora del Fundamento.

En el próximo capítulo, continuaré la argumentación dando un paso más: mostraré la dimensión normativa del lenguaje. Decir de una proposición que es significativa implica que dicha proposición cuenta con el suficiente apoyo lógico-gramatical a favor de su significado.

II. LA NORMATIVIDAD EN EL LENGUAJE

El único correlato en el lenguaje de una necesidad natural es una
regla arbitraria.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*

En la concepción del lenguaje que vengo reseñando, los usos de las palabras están sometidos a reglas públicas y compartidas. En el análisis del lenguaje, se apela a ellas y al contexto comúnmente compartido en el que una palabra o una expresión están en su elemento, allí donde se desenvuelven naturalmente. Estas normas, como mostraré, adquieren su significado a partir de la actividad misma, no *a priori*. En este capítulo, me ocuparé

de dar cuenta de ciertos rasgos que pueden extraerse de la normatividad que rige los usos de los conceptos, mostrando cómo, de acuerdo con la propuesta wittgensteiniana, no hay nada que sea la esencia de una regla. Una regla puede ser: abstracción de lo practicado en un juego; recurso en la instrucción del juego; herramienta del juego,⁶⁴ etcétera. Las reglas no pueden ser correctas o incorrectas, porque son ellas las que señalan los criterios de corrección. Son o no son. Lo que es más, el comportamiento lingüístico de un sujeto no tiene como base el pensar que obedece, sino que es ya la obediencia de la regla. Wittgenstein nos remite a la conducta común de los hombres, a las reacciones naturales para justificar el carácter normativo de las reglas.

De acuerdo con Wittgenstein, entender un lenguaje nos remite a un “saber actuar”; pero esa acción lingüística se liga a expectativas de comportamiento socialmente asumidas: lenguaje y acción son momentos del mismo modelo: el *juego del lenguaje*. Toda práctica lingüística implica, entonces, la aplicación de reglas que nos permiten determinar ese “saber actuar”. Sin embargo, la aplicación es un proceso problemático. De dicha problemática me voy a ocupar en este capítulo. En la disolución del problema que nos plantea seguir una regla, se pondrá de manifiesto el carácter social, público e intersubjetivo del lenguaje. Seguir una regla es, de acuerdo con Wittgenstein, una práctica socialmente compartida. Este carácter social de la normatividad evita que caigamos tanto en el Mito del Espacio Interior como en el Mito de lo Dado.

⁶⁴ *Inv. Fil.*, I, 54.

La posibilidad de dar razones

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*

En el párrafo 201 de las *Investigaciones Filosóficas* se nos dice: “Nuestra paradoja era ésta: una regla no podría determinar ningún curso de acción, porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla”.

Seguir una regla significa ser guiado por ella en un curso de acción; ahora bien, ¿cómo es posible asegurar la consistencia en la aplicación de una regla o lo que en este contexto es lo mismo, cómo es posible asegurar la consistencia en el uso de una expresión?⁶⁵ Si cualquier curso de acción puede hacerse concordar con una regla, entonces, en el caso del lenguaje, no podremos justificar el uso significativo de signos, ya que no lograremos estar seguros de que el curso de acción que seguimos en distintos tiempos, a saber, el empleo de un signo, es consistente con la regla. Más clara aún sería la imposibilidad del lenguaje si no podemos asegurar que dos hablantes de una misma lengua siguen un mismo curso de acción al seguir la regla; en tal caso, estamos poniendo en cuestión la posibilidad de la comunicación y, por tanto, del lenguaje mismo.

En su obra *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, Kripke plantea el problema de seguir una regla en el contexto de la paradoja antes mencionada. Su interpretación de los párrafos relacionados con seguir una regla lo lleva a afirmar un escepticismo moderado en la concepción wittgensteiniana. Para Kripke, ésta es una nueva forma de escepticismo filosófico:

La “paradoja” es quizás el problema central de las *Philosophical Investigations*. Incluso alguien que cuestionara las conclusiones referentes al lenguaje privado y las filosofías de la mente, las matemáticas y la lógica que Wittgenstein extrae de su problema, bien podría considerar el problema mismo como una importante contribución a

⁶⁵ *Inv. Fil.*, I, 202.

la filosofía. Puede considerársele como una nueva forma de escepticismo filosófico.⁶⁶

El reto escéptico, siguiendo la lectura de Kripke, vendría planteado mediante dos premisas:

- a) No disponemos de ningún hecho o estado mental directamente accesible que permita justificar que seguimos la regla de forma correcta;
- b) cualquier uso que hagamos de la expresión 'S' (nombre de una sensación) en T1 (un tiempo dado) puede concordarse con el uso de 'S' en T2 (un tiempo posterior).⁶⁷ No hay modo de asegurar la consistencia de uso de una expresión lingüística a lo largo del tiempo.⁶⁸ Varios usos de la expresión son compatibles con la misma regla (a saber: aplicar el nombre 'S' a la entidad S), y es imposible presentar un hecho sobre el hablante que justifique un uso como el correcto, en virtud de su comprensión del significado de la regla.

Si esto es así, parece que no hay nada que respalde nuestras acciones regladas y, lo que es más, el significado de los términos que empleamos siguiendo reglas. En palabras de Kripke: "¿Cómo podría yo justificar mi aplicación actual de tal regla, cuando un escéptico podría fácilmente interpretarla de tal manera que diera lugar a un número indefinido de otros resultados? Parecería que mi aplicación de dicha regla es un injustificado salto en la oscuridad. Aplico la regla *a ciegas*."⁶⁹

En el contexto de la paradoja, lo que está poniéndose en cuestión son los vínculos entre significado y normatividad, o en otros términos, la relación que debe establecerse entre la comprensión de un signo y el seguimiento de reglas (la acción que debe llevar a cabo siguiendo la regla lingüística que implica el signo). Si no es posible establecer dichos vínculos, se anula el lenguaje, todo lenguaje posible.⁷⁰ Se trata de un rubro fundamental para la

⁶⁶ S. Kripke, *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado* [trad. Alejandro Tomasini], México, UNAM, 1989 [1ª ed. ingl., 1982], p. 17.

⁶⁷ Vid. S. Kripke, *op. cit.*, pp. 11 y 20.

⁶⁸ *Inv. Fil.*, 1, 258.

⁶⁹ S. Kripke, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁰ Puede encontrarse un desarrollo más puntual de este tema en mi artículo, "La posibilidad de dar razones. Un acercamiento a la paradoja wittgensteiniana", en *Dianoia*, Revista del Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Fondo de Cultura Económica, vol. II, núm. 58, mayo 2007, pp. 77-93.

argumentación que vengo desarrollando en este ensayo. Recordemos que nos interesa mostrar que podemos establecer una relación normativa entre mundo y lenguaje que supere el tradicional fundacionalismo y evite el coherentismo. La huida de ambos “ismos” podría invitar a la lectura escéptica de la propuesta wittgensteiniana, tanto en el ámbito epistemológico como en el semántico.

Wittgenstein no se propone plantear ninguna nueva versión del escepticismo ni mucho menos dar una “solución escéptica” a la paradoja, sino disolver un falso problema, un “enigma equívoco”, mostrando los hilos del argumento. La interpretación de la paradoja que propongo se apoya en una relectura del parágrafo 201, al hilo de los párrafos anteriores, donde Wittgenstein critica la definición ostensiva como criterio semántico para la determinación del significado de los términos. Considero que es posible vincular la idea wittgensteiniana acerca de que existe una preeminencia del significado sobre la referencia en la relación semántica entre el lenguaje y el mundo, con la posibilidad de dar razones en cuanto al uso de términos. Esta afirmación me permite recuperar la relación entre normatividad y significado, desde una perspectiva que elimina la necesidad de determinar hechos o estados mentales directamente accesibles para justificar el seguimiento de reglas y, con ello, cuestionar la interpretación escéptica de la paradoja.

Permítaseme ahora recuperar de nuevo las conclusiones a las que llegamos tras analizar la sección 79 de las *Investigaciones Filosóficas*.⁷¹ Wittgenstein sugiere que es posible referir, no por que el nombre represente a la cosa, sino porque situamos al referente en el marco de un juego del lenguaje. Accedemos al referente de manera indirecta mediante una familia de descripciones y no únicamente por la ostensión o porque tengamos un acceso directo a la referencia. El uso de un término —esto es el significado— está en función de las sentencias y expresiones o contextos lingüísticos y extralingüísticos en que, de hecho, se usa; y la referencia está en función de los usos de las sentencias y expresiones, esto es, de los *juegos de lenguaje*.⁷² Esta idea es la que denominé “preeminencia del significado sobre la referencia”.

⁷¹ *Supra*, segunda parte, I, Acerca de la referencia al mundo.

⁷² A. Kenny, *Wittgenstein* [trad. A. Deaño], Madrid, Alianza, 1982 [1ª ed. ingl., 1973] sostiene que la carac-

La comprensión del significado de un término depende del entrenamiento en una práctica; tal adiestramiento produce una regularidad en la conducta que permitirá determinar si se aprendió o no el uso de la palabra. Ésta es una instrucción análoga al aprendizaje de una técnica, así que aprendemos no sólo a repetir prácticas, sino también a aplicar la norma en nuevas situaciones de uso. En nuestro lenguaje usamos los términos sin un significado fijo. Cuando aclaramos el significado de un término, disponemos de una serie de apoyos, de modo que, si se retira uno, podemos recurrir al otro y viceversa. De esta forma, no estamos obligados a determinar un uso fijo, es decir, un significado definitivo de un signo ni necesitamos encontrar un hecho que *garantice* el uso correcto. Esto no supone una renuncia a la posibilidad de hablar del mundo, pero sí a la de establecer condiciones necesarias y suficientes que fijen el significado del signo. En efecto, no hay ningún hecho acerca de la mente del hablante que constituya el significado del signo, como señala nuestro teórico del escepticismo. Aún más, desde la perspectiva wittgensteiniana, si hubiera tal hecho, sería irrelevante. Este énfasis en la irrelevancia del hecho o estado mental para determinar el seguimiento de la regla y el uso de signos implica un rechazo a la paradoja. Esto es lo que me distancia de la interpretación escéptica.

Al analizar la práctica de seguir una regla, Wittgenstein pretendía disolver una falsa paradoja.⁷³ De hecho, en el párrafo 201, tras enunciarla, señala:

Que hay ahí un malentendido se muestra en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación [...] Con ello mostramos que hay una captación de una regla que no es una interpretación, sino que se manifiesta, de caso en caso de la aplicación, en lo que llamamos “seguir la regla” y en lo que llamamos “contravenirla”. *Inv. Fil., I, 201.*

terización de juegos de lenguaje puede hacerse a partir de las analogías con los juegos. Así: *a)* Son actividades basadas en reglas. La violación de dichas reglas implica no estar jugando a ese juego (*Inv. Fil., I, 567*) *b)* Si exceptuamos los solitarios, el resto de los juegos son sociales. *c)* Se aprende por adiestramiento. *d)* Las reglas de juego son públicas y compartidas por los participantes. *e)* Son actividades completas o autosuficientes (*Inv. Fil., I, 2, 18*) *f)* Forman parte de ellos no sólo las emisiones lingüísticas, sino también gestos, actividades, etcétera (*Inv. Fil., I, 16, 50, 569, 261*) *g)* Incluyen y algunos trazan un contexto. Sólo obtienen significado en virtud de éstos. Integran lo lingüístico y lo no-lingüístico.

⁷³ Cfr. John McDowell, “Wittgenstein on Following a Rule” y “Meaning and Intentionality in Wittgenstein’s Later Philosophy”, en *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, pp. 221-262 y 263-278, respectivamente, p. 227; también Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein* [trad. García Aldonate], Madrid, Mondadori, 1990.

Hay que leer esta última parte en relación con el posterior señalamiento de Wittgenstein de que seguimos la regla ciegamente.⁷⁴ Alude ahí a que el proceso de aprendizaje de la regla no es intelectual, sino el de dominio de una práctica;⁷⁵ si el aprendizaje fuera intelectual, esto equivaldría a conocer cómo utilizamos y aplicamos las reglas en todos y cada uno de los detalles inarticulados de la práctica; por el contrario, en cada caso nos vemos remitidos a la conducta común de los hombres, a las reacciones naturales. El comportamiento lingüístico de un sujeto no tiene como base el pensar que obedece, sino que es ya la obediencia de la regla. “Se sigue la regla ciegamente”. Aprender una regla, seguirla, no es interpretarla, sino ser introducido por medio del entrenamiento en actividades sociales establecidas. Esto no significa, parafraseando a Wittgenstein, que el acuerdo entre los hombres decida lo que es verdadero o falso, es decir, *garantice* cuál es la aplicación correcta o incorrecta. Los hombres concuerdan en el uso del lenguaje, en el lenguaje que usan. Y “ésta no es una concordancia de opiniones, sino de formas de vida”.⁷⁶

Ejemplifiquemos lo dicho hasta aquí: en las secciones que van de la 156 a la 178 de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein se ocupa del concepto de lectura. Uno de los usos del término “leer” equivale a tener signos escritos delante de mí, lo cual implica que yo leo cuando derivo el significado de esos signos, cuando transformo en sonido significativo los estímulos visuales siguiendo una regla. Si no estuviera de por medio una regla, no hablaríamos de leer, sino de adivinar. En este caso, el recurso a la regla es el mejor modo para describir la conducta del lector. Y para dar cuenta de que al ser entrenados en el ejercicio de la lectura no sólo aprendemos mecánicamente a actuar de un cierto modo ante circunstancias idénticas, por ejemplo, las letras del abecedario, nos es claro que también “podemos continuar”, esto es, podemos leer miles de palabras con las que aún no nos hemos enfrentado. No se trata, pues, de que las palabras generen ciertas sensaciones vinculadas al uso interiorizado. No hay tal cosa como la experiencia que constituya la esencia de leer. Con esto, no se trata de negar que

⁷⁴ *Inv. Fil.*, I, 201.

⁷⁴ *Inv. Fil.*, I, 217, 219.

⁷⁵ *Inv. Fil.*, I, 198.

⁷⁶ *Inv. Fil.*, I, 241.

haya sensaciones o vivencias; lo que se niega es su valor como criterio de uso o para establecer el significado de los términos.

Nociones como comprender, leer y saber juegan un rol importante y complejo en el lenguaje, y no pueden ser “atrapadas” por una definición. Lo importante, tanto en el caso de la lectura como en el de la comprensión y las sensaciones, es que no se trata de procesos mentales introspectivos que ocurren cuando leo, siento o comprendo. No son tales procesos los que nos permiten entender el uso que hacemos de estos términos de nuestro lenguaje, su significado. Todos los conceptos referidos se explican como casos de seguir una regla, y en todos se pone de manifiesto que seguir una regla no es una experiencia especial. No hay una disposición, una esencia, un estado mental, etcétera, que explique la acción de “seguir una regla”, sino que actuar de un determinado modo bajo determinadas circunstancias, me permite explicar cosas.⁷⁷ La concordancia en la aplicación de la regla es el único criterio para afirmar que se captó la regla. Se nos enseña a reaccionar de tal o cual manera a la formulación de una regla. Así, entonces, la justificación del significado y de la regla significativa es una técnica aprendida en comunidad. Seguir una regla no es interpretarla. Pero tampoco se trata de reducir el hilo que vincula el lenguaje con la práctica al nexo entre el comportamiento y el empleo de signos, sino de atender además a las condiciones lógico-gramaticales de comprensión del lenguaje. De esta forma, es posible distinguir entre uso y abuso (mala aplicación). El uso debe ser entendido por referencia a un determinado lenguaje, lo que implica, además de la preeminencia del significado sobre la referencia de la que ya hemos hablado, un enfoque holista.

Wittgenstein formula una paradoja para disolverla, para mostrar que es un falso problema surgido de una mala concepción de la atribución de significado a los términos y del vínculo que debe establecerse entre significado y normatividad. Por supuesto, Wittgenstein no acepta la paradoja y menos aún trata de darle una solución escéptica.

No hay paradoja porque, tal como Wittgenstein ya había mostrado en los primeros párrafos de las *Investigaciones* al criticar el uso de la definición ostensiva como recurso normativo, no se justifica el uso de los

⁷⁷ *Inv. Fil.*, I, 179.

términos —ni el seguimiento de reglas— aprendiendo primero la realidad y después el término —ni la regla—, sino siendo entrenado en una práctica; tal adiestramiento produce una regularidad en la conducta que permitirá determinar si se aprendió o no el uso del signo —el seguimiento de la regla—. Ésta es una instrucción análoga al aprendizaje de una técnica, así que no sólo aprendemos a repetir prácticas, sino también a aplicar la norma en nuevas situaciones de uso. De esta forma, no es posible sostener que Wittgenstein acepta el reto escéptico que planearía la primera premisa. Recordemos: no disponemos de ningún hecho o estado mental que nos permita justificar la acción realizada al seguir una regla. El rechazo podría formularse en los siguientes términos: el significado de los signos de nuestro lenguaje y el seguimiento de reglas lingüísticas no se explica por la referencia (un hecho o a un estado mental) ni por la existencia de entidad alguna. El significado no depende de una relación de denotación, sino del uso reiterado, de las prácticas normadas en unas formas de vida dada. El uso de un término, esto es el significado, se justifica en función de las sentencias y expresiones o contextos lingüísticos y extralingüísticos en que, de hecho, se usa; y la referencia está en función de los usos de las sentencias y expresiones, de los *juegos de lenguaje*. De esta manera, se vincula la idea wittgensteiniana de que existe una preeminencia del significado sobre la referencia en la relación semántica entre el lenguaje y el mundo, con la posibilidad de dar razones en cuanto al uso de términos. Podemos justificar el seguimiento de reglas y el uso de términos sin necesidad de apelar a hechos, datos ni estados mentales ocurrientes. La justificación no proporciona la existencia de una cosa directamente accesible, sino el contexto de uso. Por ello, la interpretación escéptica de la paradoja se muestra difícil de sostener a la luz de los primeros párrafos de las *Investigaciones*.

Es posible defender una concepción alternativa de la normatividad que elimina el supuesto escepticismo wittgensteiniano, cuyos rasgos podemos ya recoger sintéticamente los cuales, obviamente, no agotan dicha normatividad:

- a) No se requieren condiciones necesarias y suficientes que determinen, que *fijen*, el “significado” de un término, sino condiciones de asertabilidad, esto es, una conexión ineludible entre los contextos de

uso de un término, las formas de vida, y las reglas gramaticales que articulan tales usos. Es más: no hay un listado finito y delimitado de criterios o condiciones de asertabilidad y, por ello, no podemos determinar el significado mediante una enumeración de reglas.

- b) Pese a ello, a no existir modelos normativos establecidos *a priori* del modo como debemos aplicar los términos, no podemos hablar de inexactitud en la aplicación y uso de los términos.
- c) Los criterios de uso, las reglas, las condiciones de asertabilidad vienen dadas en nuestras formas de vida; no están formuladas. No accedemos a ellos de forma intelectual ni están sujetos a interpretaciones; accedemos a ellos al asumir una conducta lingüística, lo que implica además del entrenamiento en la aplicación de criterios de uso o reglas, la inserción en unas formas de vida.

Como podemos leer en *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, “No hay *opinión* en absoluto; no es una cuestión de opiniones. Las reglas están determinadas por un consenso de acción: un consenso en hacer la misma cosa, en reaccionar de la misma forma. Hay un consenso, pero no es un consenso de opiniones. Todos actuamos de la misma forma, caminamos de la misma forma, contamos de la misma forma”.⁷⁸

Esta caracterización me permite recuperar la relación entre significado y normatividad desde una perspectiva diferente de la lectura escéptica. Es un error pensar que Wittgenstein considera las reglas gramaticales como condiciones cuya validez se sostiene en convenciones o acuerdos sociales.⁷⁹ La única justificación filosófica sobre el uso de una expresión lingüística es el uso o aplicación de la misma *en circunstancias concretas*. Esto no significa que la aplicación de las reglas sea algo arbitrario. El propio Wittgenstein nos previene sobre este punto cuando afirma que “se puede calificar de *arbitrarias* las reglas de la gramática si lo que con esto se quiere decir es que el *objetivo* de la gramática no es otro que el del lenguaje”.⁸⁰

⁷⁸ L. Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. [trad. J. Muñoz e I. Reguera], Madrid, Alianza, 1987.

⁷⁹ Idea que parecen sostener tanto S. Kripke, *op. cit.*, quien afirma: “Nuestro juego de atribuir conceptos depende del acuerdo”, p. 96 y también pp. 92 y ss.; como R. Rorty, *op. cit.*

⁸⁰ *Inv. Fil.*, I, 497. Las cursivas son del original.

No es posible apelar a nada ontológicamente determinado previo al lenguaje, pero sí es posible dar razones del seguimiento de la regla *en tales o cuales circunstancias*. Nos dice Wittgenstein: “la pregunta ‘¿Por qué razones crees esto?’ podría significar: ‘¿De qué razones deduces esto ahora (lo has deducido ahora)?’ Pero también ‘¿Qué razones puedes darme posteriormente para esta suposición?’”⁸¹ Y agrega: “por ‘razones’ de una opinión realmente se podría entender sólo lo que uno se ha dicho a sí mismo antes de llegar a esa opinión”.⁸²

Para dar razones acerca del uso de los términos de un lenguaje o de la aplicación de una regla, podremos apelar a las múltiples ocasiones en las que tal regla se ha aplicado (o el usuario la ha aplicado o ha sido aplicada por los miembros de su comunidad). De manera que es posible juzgar —dar razones—, si fuera necesario, acerca de un determinado uso de un término, pero esto no determina su corrección. Lo importante aquí es *la posibilidad* de corrección. Esto es, la existencia de un cierto tipo de relación, que he tratado de caracterizar aquí, entre normatividad y significado.

La posible aplicación este modelo normativo al ámbito del discurso político y las repercusiones que dicha aplicación tendría en las formas de vida política es el horizonte de este ensayo.

La crítica al lenguaje privado

La propuesta wittgensteiniana respecto a la justificación a nuestro modo de seguir una regla, nos conduce a poner en cuestión viejas creencias acerca de la posibilidad de un lenguaje privado. Si varios cursos de acción son compatibles con una misma regla y si es imposible presentar un hecho sobre el hablante que justifique un rumbo de acción como el correcto en virtud de su comprensión del significado de la regla, tal parece que no hay nada que respalde nuestras acciones regladas. Mis respuestas, en realidad —diría el escéptico—, son arbitrarias, son “simplemente dar un salto injustificado en la oscuridad.”⁸³ Éste, como se verá, es un argumento concebido contra el individualismo semántico

⁸¹ *Inv. Fil.*, I, 479.

⁸² *Inv. Fil.*, I, 480.

⁸³ S. Kripke, *op. cit.*, pp. 10-15.

y epistemológico, con lo que aquí vengo denominando el Mito del Espacio Interior. Tal crítica consiste en señalar que si alguien trata de determinar el significado lingüístico partiendo de hechos, concernientes a un hablante individual, más tarde o más temprano se encontrará con un callejón sin salida y fracasará, ya que no tendrá criterios de justificación: cualquier conducta podrá hacerse compatible con una determinada regla. De esta forma, los vínculos entre significado y normatividad se desvanecen y no habrá tal cosa como querer decir algo con un signo. Tal posición supone un duro golpe para el tradicional mentalismo cartesiano moderno que he analizado en el capítulo primero. Muestra —y es lo que quiero destacar aquí— que el Mito del Espacio Interior y las repercusiones del mismo en el ámbito semántico y epistemológico pueden ser interpretados como una mera ilusión filosófica.⁸⁴

En los parágrafos 243 al 315 de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein señala que un lenguaje privado no sería uno que puede inventarse para su uso secreto ya poseyendo otro. Esto sería un problema empírico. Tampoco es cuestión de demostrar que nuestro lenguaje actual de sensaciones es un lenguaje no privado. Se trata de analizar la imposibilidad lógica de un lenguaje cuyas palabras se refieren a sensaciones u objetos inmediatos sólo para mí que no pueden ser apreciadas o experimentadas por los demás.

Un hombre puede animarse a sí mismo, darse órdenes, obedecerse, censurarse, castigarse, formularse una pregunta y responderla. Se podría también imaginar incluso hombres que hablasen sólo en monólogo. Acompañarían sus actividades hablando consigo mismos [...] Pero no es eso lo que quiero decir. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje.⁸⁵

Wittgenstein se ocupa de mostrarnos que no es posible un lenguaje entendible sólo para una persona, o que un “lenguaje” que otra persona no pueda entender no es un lenguaje. Kripke tiene razón al rechazar que los argumentos en contra del lingüista privado se encuentren sólo en las secciones donde Wittgenstein discute el juego de lenguaje de las sensaciones

⁸⁴ No estamos abordando aquí el problema propio de la filosofía de la mente acerca de la existencia o no de un dualismo mente cuerpo; nos vamos a ocupar de un problema propio de la semántica, a saber, si es posible la existencia de un lenguaje cuyos términos sólo yo conozca y pueda usar correctamente.

⁸⁵ *Vid. Inv. Fil.*, I, 243.

(aproximadamente, §243 a §315). Es claro que, ahí, Wittgenstein hace uso de argumentos previamente expuestos en las *Investigaciones Filosóficas*. Sin embargo, el fenómeno (lingüístico) de las sensaciones muestra rasgos atractivos en especial para el modelo egocéntrico de significado que sostiene el lingüista privado, y contra el cual dirige Wittgenstein sus ataques. Este modelo adolece de los mismos problemas que nos había planteado el Mito del Espacio Interior. Descartes, como vimos, caracterizó epistémicamente, en términos de acceso privilegiado, no sólo las ideas, sino también las sensaciones, las impresiones y los pensamientos. Con los estados de conciencia caracterizados como indubitables, evidentes, se logran cimientos importantes para el programa de fundar el conocimiento humano sobre bases inconmovibles, lo que he llamado aquí Metáfora del Fundamento. El carácter inmediato del conocimiento de lo mental indica además que se trata de un conocimiento no conceptual, en el cual los estados, episodios, eventos mentales, le son dados al sujeto de un modo tal que se elimina la posibilidad de la ignorancia y el error (Mito de lo Dado).

El modelo cartesiano de la mente y sus estados internos no nos proporciona una justificación para el seguimiento de reglas. Esto se debe a que afirma que puede justificar su creencia de que, con ‘S’, él quiso referirse a una determinada sensación apelando a una experiencia interna a la que él puede acceder directamente. Aun concediendo que el sujeto tuviera acceso directo a su vida mental entera, pasada y presente, no sería posible justificar el uso de signos para nombrar estados internos. Veamos por qué.

El cartesiano defensor del mito del Espacio Interior pretende que nombrar una sensación con el signo ‘S’ es una ceremonia interna de etiquetado. En otros términos, que él experimenta el hecho (interno), la sensación, y posteriormente la nombra. El problema es que este proceso de etiquetado no puede reducirse a algún otro hecho por el cual pueda justificarse la consistencia de sus usos pasados con su uso presente, el único criterio es una “experiencia especial” a la que el sujeto tiene acceso directamente. Ahora bien, nuestro cartesiano no puede dar razones de esta cualidad especial de su experiencia que nos permite garantizar que reconocemos el hecho interno nombrado como ‘S’ en diferentes tiempos, pues sólo puede apelar a

su propia experiencia. El reto escéptico, por lo tanto, no ha sido respondido por el defensor del mito del Espacio Interior.⁸⁶

El cartesiano defensor de la concepción del lenguaje privado asume los siguientes presupuestos:⁸⁷

- 1) Un presupuesto ontológico que consiste en afirmar la existencia de entidades mentales como S que serían privadas, conocidas y poseídas sólo por el hablante. Siendo A un hablante cualquiera y S el estado mental. S sería ontológicamente privado.
- 2) Un supuesto epistemológico consistente en conjeturar que en la elaboración del lenguaje el hablante reconoce, tiene acceso inmediato a la entidad S (el estado mental). Este reconocimiento es imprescindible, y tiene en su base el supuesto de la inmediatez de los estados mentales.
- 3) Por último, en el ámbito semántico, mantiene el modelo *nomen-nominatum* caracterizado anteriormente: nombrar consiste en una ceremonia de etiquetado. Se trata de una experiencia singular e insustituible.

Esto, en resumen, significa creer en: 1) el presupuesto ontológico de que las entidades son o pueden ser accesibles con anterioridad a la adquisición del lenguaje; 2) el modelo epistemológico de la evidencia de los datos inmediatos a la mente y, 3) el modelo semántico *nomen-nominatum*. El modelo ontológico presupone que hay tal cosa como entidades, sensaciones privadas⁸⁸ que son privadas, sólo disponibles para mí. El modelo epistemológico presupone que sólo la persona A sabe con certeza inapelable que tiene una sensación, mientras que, acerca de las sensaciones de los demás, sólo puede hacer conjeturas ajustándose a lo dicho por el otro le dice. Por último, el modelo semántico o *nomen-nominatum* supone que sólo el sujeto que po-

⁸⁶ Efraín Lazos, "Escepticismo y cartesianismo en la *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein", en Julio Beltrán y Carlos Pereda, *La certeza, ¿un mito?*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM 2001, pp. 151-165.

⁸⁷ El desarrollo que presento sigue la propuesta del Alfonso García Suárez, *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Madrid, Tecnos, 1976. En especial, los capítulos III, IV y V.

⁸⁸ Cfr. *Inv. Fil.*, I, 246, 253, 272.

see la sensación privada puede nombrarla, al modo de etiquetado, es decir, presuponiendo la relevancia de la teoría del denotar.⁸⁹

La estrategia de ataque del autor de las *Investigaciones* a este edificio puede interpretarse como atendiendo a dos frentes: por un lado, de reducción al absurdo, por medio de un argumento interno, de los presupuestos que acabamos de mencionar; esto es, desde los propios presupuestos de la propuesta del lenguaje privado se busca una falla que dinamite la concepción. Y por otro lado, por medio de un argumento externo: presenta como correcta su forma de interpretar el lenguaje de sensaciones, mostrando que los presupuestos de un lenguaje privado no son falsos, sino insensatos. El lenguaje privado se presenta como un absurdo: no hay posibilidad del lenguaje privado debido a que el significado de los términos del lenguaje tiene un carácter público y social.

Hay dos preguntas que, según Kripke, estructuran el ataque de Wittgenstein al lenguaje privado: 1) ¿Hay algún hecho respecto al cual pueda determinarse lo que quiero decir con una expresión lingüística determinada? Y 2) ¿Cómo puedo saber yo que el uso que yo haga de una expresión lingüística concuerda con el uso que hice de ella en otro tiempo?

Veamos la estrategia de ataque al modelo *nomen-nominatum*, que me permitirá dar respuesta a la primera pregunta:

- a) Las palabras de sensación (todo lo que afecta al mundo experiencial) no se aprenden por definición ostensiva, ni equivalen a un nombre.
- b) El uso de estas palabras es expresivo y su enseñanza y aprendizaje consiste en sustituir, por ejemplo, un grito por una conducta lingüística.⁹⁰

Al respecto, Wittgenstein señala que es insensato pretender darle un valor semántico a las sensaciones privadas, como se haría desde el llamado modelo cartesiano, desde el mito del Espacio Interior. La existencia de sensaciones y su caracterización sería, de ser problema, un asunto empírico no lógico-conceptual. Esos fenómenos mentales son irrelevantes para explicar la significación del concepto. Veamos la ilustrativa metáfora wittgensteiniana:

⁸⁹ Cfr. *Inv. Fil.*, I, 256, 258, 261.

⁹⁰ *Inv. Fil.*, I, 244-300, 304, 307.

Si digo de mí mismo que yo sé sólo por mi propio caso lo que significa la palabra “dolor” —¿no tengo que decir eso también de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar ese único caso tan irresponsablemente?

Bien, ¡uno cualquiera me dice que él sabe lo que es dolor sólo por su propio caso! —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 sólo 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 esas 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 del lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía. No, se puede “cortar por lo sano” por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de sensación según el modelo de “objeto y designación”, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante.⁹¹

En cuanto al modelo ontológico,⁹² atendiendo a la metáfora que se expone en el párrafo citado, podemos concluir que Wittgenstein no niega la existencia de fenómenos o realidades mentales, pero éstos son irrelevantes para la significación y además sin calificar ontológicamente,⁹³ ya que esta cualificación es siempre posterior a una práctica lingüística.⁹⁴

Respecto al modelo epistemológico, en consecuencia, aun aceptando que la sensación S sea nombrada como ‘S’ resulta imposible el reconocimiento de la sensación S en distintos momentos, esto es, en el futuro.⁹⁵ Además este modelo epistemológico no es ni siquiera lo que obra en el uso de los conceptos: aceptando que el nombre ‘S’ sea posterior al conocimiento de S y que el individuo A lo use como tal, todos los criterios de reidentificación de la sensación S y de significación para el nombre ‘S’ serían subjetivos. Una justificación epistémica

⁹¹ *Inv. Fil.*, I, 293.

⁹² *Vid. Inv. Fil.*, I, 282-315.

⁹³ Como lo entiendo, se trata de una lingüistización de la ontología y nos muestra el carácter articulador del lenguaje en el ámbito ontológico. *Cfr. Inv. Fil.* I, 262, 263 y 275.

⁹⁴ *Inv. Fil.*, I, 257, 292, 305-307.

⁹⁵ *Inv. Fil.*, I, 295.

y semántica apoyada en criterios subjetivos carece de valor. Wittgenstein nos ofrece un ejemplo ilustrativo al respecto:

Imaginemos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con este fin la asocio con el signo “S” y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. —En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo.— ¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! —¿Cómo?, ¿puedo señalar la sensación? No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación —como si señalase internamente. —¿Pero para qué esta ceremonia?, ¡pues sólo algo así puede ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo. —Bien, esto ocurre precisamente al concentra la atención; pues, por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación. <<Me la imprimo>>, no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de ‘correcto’.”⁹⁶

La memoria es falible y, como el lenguaje, desde la perspectiva mentalista y representacionalista que implica el Mito del Espacio Interior, tendría un fundamento mental de carácter “interno”; no podría haber corrección posible en el uso del lenguaje, no habría criterio de corrección independiente. Así, con relación a la segunda pregunta, ¿cómo puedo saber yo que el uso que yo haga de una expresión lingüística concuerda con el uso que hice de ella en otro tiempo?, el hablante no puede reidentificar desde la nada —esto, es desde su espacio privado— lo identificado, lo reconocido como “S”. Los criterios de justificación tanto epistémica como semántica deben ser públicos. Como vimos anteriormente al analizar el problema de seguir una regla, los criterios de uso de los términos, de seguimiento de reglas pueden apoyarse en anteriores usos, consultar con otro hablante, observar a los demás. No hay otra garantía posible.

Desde una perspectiva externa, Wittgenstein señala que no es posible un lenguaje a menos que acudamos a públicos y compartidos criterios de uso, es decir,

⁹⁶ *Inv. Fil.*, I, 258.

a menos que recurramos a las condiciones de asertabilidad. Las palabras de sensación son significativas para mí, no porque exista una sensación privada a la que le puse nombre, sino porque en las formas de vida en las que está inserto dicho lenguaje, esas palabras cobran sentido. Finalmente, sólo nos resta apelar a nuestra historia natural y nuestras formas de vida. Hablar un lenguaje es compartir unas formas de vida que son aceptadas, son lo dado.

El solipsismo lingüístico que ataca Wittgenstein en los párrafos aquí aludidos puede entenderse como una forma de ataque al Mito del Espacio Interior que parte de una cuestión semántica:⁹⁷ ¿es posible un lenguaje privado cuyas expresiones sólo yo pueda usar significativamente de forma aislada? O, de nuevo, ¿es posible un lenguaje privado? Como hemos visto, esta pregunta tiene implicaciones en los tres ámbitos que vengo trabajando en esta segunda parte del ensayo: el ontológico, el epistemológico y el semántico. En los tres ámbitos he argumentado que si aceptamos el carácter articulador del lenguaje, no es posible seguir sosteniendo una tesis representacionista del lenguaje con relación al mundo. Eliminada esta tesis, pierde sentido el carácter de fundamento que se atribuye a las creencias privadas, a los estados mentales, en el Mito del Espacio Interior. Pierde también pertinencia la oposición entre lo interno y lo externo como criterio de justificación de creencias.

La relación mundo/lenguaje se muestra desde una perspectiva más clara, para los problemas relacionados con el lenguaje y el conocimiento, si ponemos atención a las prácticas sociales en contextos compartidos, en formas de vida dadas. Las cuestiones que proyecta el solipsismo, planteando el problema en términos epistemológicos, no son un problema empírico, sino normativo. Se nos está ofreciendo, en este punto, un criterio de uso de los conceptos relacionados con emociones y sensaciones que posibilita la explicación tanto de la autoadscripción de dichos estados como de la adscripción a otros. La autoadscripción de estados de conciencia depende que hayamos aprendido previamente a adscribir estados mentales a otros.⁹⁸ En el uso de los conceptos de sensación, no es posible pres-

⁹⁷ J. McDowell (*Mind and Word*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, en especial, "Concepts and Intuition") argumenta al respecto que la propuesta wittgensteiniana es un ataque al Mito de lo Dado. Estoy de acuerdo. Sin embargo, yo he pretendido aquí, para efectos de una interpretación más clara, analizar desde tres vertientes el Mito de lo Dado como lo plantea McDowell: la relacionada con la construcción de la mente (Mito del Espacio Interior), la que tiene que ver con el carácter de los datos supuestamente no inferenciales (Mito de lo Dado) y el papel de esto en los procesos de justificación (Metáfora del Fundamento).

⁹⁸ Cfr. P. F. Strawson, *Individuos. Ensayo de Metafísica descriptiva* [trad. Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva], Madrid, Taurus, 1989 [1ª ed. ing. 1959]; en especial, el capítulo III. Personas.

cindir de su función práctica y comunicativa y, por tanto, intersubjetiva. No es posible dejar de lado el papel de los otros tanto en la conformación del lenguaje de sensaciones y de la subjetividad como en la conjunción de los significados de los contenidos lingüísticos, en términos de los cuales se presenta esa interioridad.⁹⁹

La equivocación que se ha puesto de manifiesto a lo largo de este apartado es la del enfoque tradicional que considera el yo y los estados internos como intuiciones indubitables de acceso restringido a la primera persona. Así, todo lo atribuible al espacio mental sólo cuenta con un testigo, el yo, la persona que se atribuye el estado. La persona puede también experimentar otros estados, los corporales, que no revisten problemas en tanto su estatus es ser públicos.¹⁰⁰ Esto supone, entonces, un ataque frontal al que hemos llamado aquí Mito del Espacio Interior.

De acuerdo con la concepción wittgensteiniana, podríamos decir que los signos externos, los comportamientos, pueden servir al otro para inferir o más bien, para poder usar correctamente el concepto de yo. Sin que esto suponga, en ningún caso, caer en el conductismo. Son *criterios de uso* los que están siendo aquí cuestionados:

El signo característico de lo mental parece ser el que se lo ha de adivinar en algún otro a partir de algo externo y sólo se lo *conoce* a partir de uno mismo.

Pero cuando una reflexión escrupulosa hace que este punto de vista se disipe como si de humo se tratase, lo que resulta entonces no es que lo interno es algo externo, sino que “externo” e “interno” ya no valen como propiedades de la evidencia. “Evidencia interna” no quiere decir nada y, por lo tanto, tampoco “evidencia externa”.¹⁰¹

El Mito del Espacio Interior supone una absolutización del uso psicológico del concepto de “yo”. El modelo cartesiano de la mente, así como el cartesiano defensor del lenguaje privado, supone que es posible aislar el uso psicológico, y que —recordemos la Tercera Meditación cartesiana— podríamos tener usos

⁹⁹ Vid. Salma Saab, “El problema del auto-engaño y el modelo de niveles de creencias,” en MariFlor Aguilar [coord.], *Límites de la subjetividad*, México, Fontamara/UNAM, 1999, pp. 33-47.

¹⁰⁰ Recordemos que este punto ya se planteó en el primer capítulo.

¹⁰¹ L. Wittgenstein, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Madrid, Tecnos, 1996.

psicológicos sin los demás usos.¹⁰² La crítica de Wittgenstein al lenguaje privado pone en crisis esta absolutización.

El Mito de lo Dado

Los planteamientos desarrollados hasta aquí nos colocan frente a una tesis sostenida durante la Modernidad y también en un primer momento de la filosofía analítica, a saber, el papel fundante de ciertos datos a los que se considera “dados” de forma inmediata a la mente, como elemento último y garante tanto del decir como del conocer. En este punto, ya he comentado los supuestos tanto de la línea empirista del fundacionalismo como del racionalismo. En la primera parte de este ensayo, he mostrado el papel atribuido por los empiristas tradicionales y el propio Russell a las impresiones, *sense data*, etc. La propuesta wittgensteiniana, si bien centrada en el ámbito semántico (*Investigaciones Filosóficas*) y el epistémico (*Sobre la certeza*), nos proporciona las herramientas necesarias para el ataque a este mito fundante. Wittgenstein nos invita a repensar la idea de que los conceptos no se fundan en ninguna base o principio empírico sustentante —si bien en ocasiones se explican mostrando o denotando—, sino que son herramientas construidas socialmente, fruto de un proceso de aprendizaje. De alguna manera y recuperando el vocabulario del *Tractatus*, podríamos decir que la propuesta que vengo reseñando impide aceptar la tesis de que los sujetos epistémicos tenga acceso a alguna forma del espacio lógico con anterioridad a la adquisición del lenguaje (o con independencia de ella).¹⁰³

Con este modelo se estaría oponiendo a dos paradigmas epistemológicos de la modernidad: el cartesiano y el empirista. En ambos paradigmas se apoya en el mito al que Sellars denomina Mito de lo Dado, *Myth of Given*, que se caracteriza por sostener una posición fundacionalista (hay bases o fundamentos del conocimiento), al mismo tiempo que mentalista (las ideas son contenidos de la mente absolutamente indubitables y

¹⁰² Una crítica a este mito desde posiciones afines es la que plantea Donald Davidson en “El Mito de lo subjetivo”, en *Mente, mundo y acción* [trad. e introd. de Carlos Moya], Barcelona, Paidós, 1992, pp. 51-71.

¹⁰³ Recupero esta idea de W. Sellars, *op. cit.*, p. 66 (p. 175 de la versión castellana).

transparentes para el sujeto), supuesto que en este ensayo he denominado Mito del Espacio Interior.

A partir de la interpretación wittgensteiniana, definiendo que las prácticas sociales a las que llamamos usos del lenguaje se dan en la existencia misma sin necesidad de recurrir a ningún mito para explicar la relación entre lenguaje, mente y mundo. De modo que no se trata de afirmar que tenemos conceptos, porque nos damos cuenta de cierto tipo de cosa, sino —por el contrario— tenemos la habilidad de darnos cuenta de un tipo de cosa, porque ya tenemos el concepto de ese tipo de cosa y no podemos explicarlo. De este modo, se pone en crisis un cierto modelo perceptual de conocimiento. Según el cual 1. Hay episodios internos y 2. Son no inferenciales y, además, condición necesaria del conocimiento empírico, en tanto sostienen la evidencia de las proposiciones empíricas.

Para Wittgenstein, no se puede dar cuenta de “eso” privado, si lo hubiere, intersubjetivamente; es decir, carece de valor semántico o epistemológico.¹⁰⁴ Sin embargo, se puede dar cuenta no reductiva de eventos mentales, evitando la imagen del ojo de la mente, eventual testigo de dichos eventos, en un teatro interior inmaterial.

El ataque al Mito de lo Dado se centra, siguiendo a Sellars, en la crítica a 1, es decir, a la posibilidad de que haya episodios privados, y 2 en que dichos episodios internos sean experiencias inmediatas a las que tenemos un acceso privilegiado. Sin embargo, Sellars sostiene que éste no es el modo de atacar al Mito de lo Dado y sugiere que siguiendo ese método se cae en un verificacionismo u operacionismo. También señala que hay quienes fundan el Mito de lo Dado en la idea de que estos episodios suministran premisas sobre las cuales el conocimiento empírico se sostiene como fundamento. Pero éste no es el punto, según su opinión, que atañe al Mito de lo Dado. Sellars sostiene, según mi lectura, la que he denominado crítica externa del modelo wittgensteiniano con relación al problema del lenguaje privado, es decir, si el lenguaje es común social, compartido, entonces el discurso privado se escapa al discurso racional.

¹⁰⁴ A decir de comentaristas de Wittgenstein tales como Kenny, “Wittgenstein rechazó tanto el dualismo como el conductismo. Estaba de acuerdo con los dualistas en que pueden darse determinados eventos mentales sin que los acompañe una conducta corporal; estaba de acuerdo con los conductistas en que la posibilidad de describir en absoluto eventos mentales depende de que éstos tengan en general una expresión en la conducta”. *Wittgenstein, op. cit.* p. 28.

Para concluir este rubro es importante enfatizar que, si bien la crítica a la Metáfora del Fundamento que podemos extraer de la propuesta wittgensteiniana parte del análisis del problema de seguir una regla, y éste, en el caso de las *Investigaciones*, se realiza en el vocabulario de sensaciones, los argumentos wittgensteinianos se aplican análogamente a la idea de cualquier lenguaje que pretenda tener como “fundamento” lo privado, lo evidente al Espacio Interior, a la mente.

La Metáfora del Fundamento

Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es verdadero ni tampoco falso.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*

La *esencia* se expresa en la gramática.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*

El concepto de orden lógico no se entiende, en éste su último periodo ni sintáctica ni semántica, sino pragmáticamente desde un uso efectivo y real de los conceptos en los juegos de lenguaje. Tales usos están sometidos a reglas públicas y compartidas, que articulan las condiciones de asertabilidad. Los ámbitos de sentido, los juegos de lenguaje se estructuran, entonces, en lo que Wittgenstein denomina “*gramática profunda*”. Como es sabido, no se trata de la gramática desde el punto de vista de la semántica, sintaxis, fonética, etcétera, sino del concepto con el que Wittgenstein nos da idea de cómo operan las reglas implícitas y no escritas del lenguaje.

Wittgenstein distingue entre gramática profunda y superficial. Ambas son herramientas que nos sirven para aclarar cómo funciona la normatividad rectora de los usos de los conceptos. Nos dice Wittgenstein:

En el uso de una palabra se podría distinguir una “gramática superficial” de una “gramática profunda”. Lo que se nos impone de manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la construcción de la proposición, la parte de su uso —podría decirse— que se puede percibir con el oído. —Y ahora compárese la gramática profunda de las palabras “querer decir”, por

ejemplo, con lo que su gramática superficial nos haría suponer. No es de extrañar que nos sea difícil orientarnos.¹⁰⁵

La gramática superficial está constituida por los usos equívocos.¹⁰⁶ La gramática superficial es culpable de muchos errores filosóficos, porque oculta la gramática profunda y nos lleva a falsas analogías e ilusiones gramaticales.¹⁰⁷ La gramática profunda es entendida en dos sentidos: normativo, el conjunto de todas las reglas de uso; y descriptivo, el estudio de todas las reglas y criterios de uso. Así, la gramática determina el uso legítimo o no de las expresiones. Tiene interés filosófico, porque permite controlar el lenguaje de vacaciones de los filósofos.¹⁰⁸ De este modo, Wittgenstein ubica el peso normativo de esta propuesta en la *gramática*, es decir, el conjunto de todas las reglas de uso de los términos. Ésta se compone de observaciones las cuales, bajo la apariencia de constataciones —como las que hice capítulos atrás, a saber, “yo soy María Teresa Muñoz” y “La luna no es de queso”—, muestran *criterios de uso* de los términos. Cómo operan estas observaciones o constataciones nos lo muestra la *gramática*; sin embargo, no tiene el poder de fijarlas. Es importante insistir en esta característica, pues es el punto que permite deslindar el análisis fenomenológico de la *Investigaciones* del análisis lógico del *Tractatus*. En éste, la lógica constituye el ámbito desde el cual es posible delimitar el sentido del sinsentido; aplicando las reglas de la lógica, que son dadas *a priori*, es posible reconstruir el lenguaje como una totalidad. Por el contrario, en *Sobre la Certeza* el carácter de la gramática es otro; a saber, lo que importa de las proposiciones que funcionan como reglas gramaticales no es su contenido, si es que se nos permite expresarnos así, sino el lugar que ocupan en el juego del lenguaje. Podríamos hablar de este modo de un cierto carácter formal.

Es importante insistir en que la normatividad wittgensteiniana no se ocupa, en sentido estricto, de la relación de un nombre con un objeto, o de una proposición con un hecho del mundo, sino de los distintos conceptos con el concepto en cuestión. La relación entre los conceptos, su lugar en el

¹⁰⁵ *Inv. Fil.*, I, 664.

¹⁰⁶ *Inv. Fil.*, I, 90, 232, 354, 373, 496, 574.

¹⁰⁷ *Inv. Fil.*, I, 110, 122, 123, 124.

¹⁰⁸ *Inv. Fil.*, I, 187, 353, 572, 660.

contexto lingüístico.¹⁰⁹ “Se puede decir que la gramática establece el lugar de un concepto en nuestro sistema de conceptos y, por tanto, en nuestro mundo.”¹¹⁰ No es una teoría acerca de la realidad, sino el cauce que permite articular diversas teorías sobre la realidad. En este sentido —perdón por la insistencia—, la preocupación gramatical no es una pregunta por los fenómenos, sino por la posibilidad de los fenómenos. No es una pregunta por el estatuto ontológico pero tiene implicaciones en él. La gramática no es únicamente asunto de palabras. El lenguaje se aprende a partir de los distintos contextos de uso de una expresión, de manera que la expresión es articulada no sólo al interior del lenguaje, sino también en el contexto extralingüístico de uso de la expresión. Si el contexto extralingüístico de uso, el mundo, fuera distinto, distinta sería también la gramática. Recurramos a un ejemplo wittgensteiniano:

Imaginemos este caso: las superficies de las cosas de nuestro entorno (piedras, planta, etc.) tienen manchas y zonas que ocasionan dolor a nuestra piel al tocarlas (Quizás por la composición química de estas superficies. Pero no necesitamos saberlo). Entonces, así como ahora hablamos de una hoja de una determinada planta con manchas rojas, hablaríamos de una hoja con manchas dolorosas.¹¹¹

Con este ejemplo, se nos muestra cómo es posible establecer la relación entre la gramática y nuestro acceso al mundo. Aquella limita nuestro acceso al mundo, empero, su carácter normativo no puede ser entendido como un límite a los fenómenos que pueden darse o no en el mundo; sí limita las posibilidades conceptuales de lo que podemos descubrir en nuestro mundo. El límite de lo empírico es la formación de conceptos. Ahora bien, nuestros conceptos no son el vehículo de ideas que tengamos en la mente ni la etiqueta del objeto señalado. Recordemos que “es nuestra actuación lo que yace en el fondo del juego de lenguaje”.¹¹²

¹⁰⁹ *Inv. Fil.*, I, 257.

¹¹⁰ Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein: el lenguaje y la justicia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984 [1ª ed. en ing., 1972], p. 180.

¹¹¹ *Inv. Fil.*, I, 312.

¹¹² *SC*, 204.

Es muy necesario evitar que la idea de regiones o estratos¹¹³ del lenguaje usados en esta investigación nos conduzca a la falsa idea de que es posible implantar límites claros y distintos entre distintos juegos de lenguaje, establecidos en función de reglas sistemáticas. Siguiendo la recurrente y recorrida metáfora de Wittgenstein, podemos decir que los límites que establece la gramática profunda son, más bien, como los callejones de una vieja ciudad: el límite entre barrios ahí está, aunque es difícil señalarlo.¹¹⁴

La idea de juegos de lenguaje y de regiones de lenguaje es difícil y quizá seductora, teniendo en cuenta que la naturaleza, identificación y distinción de tales regiones es teóricamente problemática. Lo interesante es clarificar cómo se usa el lenguaje en cada caso y detectar, si los hubiera, los malentendidos. “Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas”.¹¹⁵

El rasgo esencial de las prácticas es el dinamismo, de modo que nuestras formas de representarnos el mundo van cambiando. El conjunto de normas que regulan los usos y los juegos de lenguaje abre la noción misma de límite articulada en torno de una forma de vida. Las reglas gramaticales no determinan una idea de límite restrictiva, demarcadora, sino que los límites no fijados *a priori*, son, por el contrario, flexibles, arbitrarios.

En esta propuesta, la justificación es asunto de práctica social e interacción en un mundo compartido. Lo que no sea práctica social no ayuda a entender la justificación del conocimiento humano, independientemente de que pueda servir para aclarar cuestiones acerca de su adquisición. No es posible otra cosa que no sea constatar la concordancia —que no el acuerdo— de los hombres en sus prácticas lingüísticas.¹¹⁶ Se pone de manifiesto, de esta manera, que nuestros lenguajes tienen un carácter histórico y dinámico. La gramática de nuestro lenguaje no es ni una armazón de reglas fijadas *a priori* a partir de una estructura intelectualmente concebida y asumida ni una convención arbitraria, fruto del acuerdo explícito de los hombres. Entendida de este modo, la relación entre el lenguaje y el mundo es de carácter normativo en un doble sentido: por un lado, se considera, como un supuesto irrenunciable para que nuestros conceptos sean significativos, que existe un mundo en el cual nuestras prácticas son

¹¹³ Recupero la categoría de regiones o estratos del lenguaje de H. F. Pitkin, *op. cit.*, cap. VII, pp. 207-245.

¹¹⁴ *Inv. Fil.*, I, 18.

¹¹⁵ *Inv. Fil.*, I, 309.

¹¹⁶ *Inv. Fil.*, I, 241.

significativas; y por otro lado, ese mundo, que funciona como un “constreñimiento racional externo”¹¹⁷ para el uso de nuestros conceptos depende de nuestras prácticas, creencias y juicios. Ahora bien, este constreñimiento que propongo, a diferencia de McDowell,¹¹⁸ se apoya en el carácter social del lenguaje. De manera que se encuentra más próximo a la concepción de responsabilidad hacia los otros, que propone Robert Brandom, quien concibe la normatividad, no como “responsabilidad hacia el mundo”, sino como responsabilidad de los seres humanos los unos con los otros. En el modelo de Brandom, toda fuente de justificación es social. En *Making it Explicit*, Brandom señala que las inferencias son los mecanismos para la transmisión de justificación; sin embargo, también reconoce que esta última puede ser transmitida por comunicación deferencial, es decir, por el testimonio de otra persona.¹¹⁹ Así, para responder a la pregunta ¿cómo es posible dar razón del contenido empírico de nuestras creencias y juicios?, no necesito apelar a un dato conceptualmente puro, sino que parto de que toda nuestra experiencia está estructurada *gramaticalmente*, de forma que evito tanto la caída en el Mito de lo Dado, como en el Mito de la Construcción¹²⁰ o coherentismo que afirma que sólo una creencia puede justificar otra creencia. Si bien admito esto último, lo que me permite integrar una noción de justificación ajena al coherentismo es la idea de comunidades de certezas, es decir, el recurso a la comunidad de hablantes y a la práctica compartida. Se modifica así el papel que se otorga al contenido empírico de nuestras creencias, sin renunciar a éste. El mundo compartido es la causa de dicho contenido pero no juega ningún papel en el nivel de la justifica-

¹¹⁷ McDowell señala que la filosofía se encuentra presa del dilema fundacionalismo/coherentismo, en su intento por dar cuenta de esta relación normativa: desde la perspectiva fundacionalista, apelando a lo “dado”, se obtiene un constreñimiento externo al pensamiento, pero dicho constreñimiento es no conceptual y, por lo tanto, no es racional. En cambio, desde la perspectiva del coherentismo, la experiencia solamente es relevante, en tanto fuente causal de nuestras creencias, con lo que desaparece cualquier contacto con el mundo y cualquier constreñimiento externo al pensamiento. La solución de McDowell frente a este dilema consistirá en rechazar el excesivo cientificismo naturalista y concebir a la experiencia —al mundo— como conceptualmente estructurada para que funcione como el constreñimiento racional y externo al pensamiento. En esto estoy de acuerdo con McDowell; sin embargo, no comparto su empirismo mínimo, considerado por algunos un realismo de sentido común. *Vid.* J. McDowell, *op. cit.*

¹¹⁸ *Vid.* también las críticas a MacDowell que comparto con Richard Rorty, “La idea misma de una responsabilidad humana hacia el mundo: la versión del empirismo de John McDowell”, en R. Rorty, *Verdad y progreso* [tr. Ángel Manuel Faerna], Barcelona, Paidós, 2000, pp. 183-201.

¹¹⁹ *Vid.* Robert Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1994, capítulo 3.

¹²⁰ Recupero esta expresión de Carlos Pereda, quien la utiliza en “¿Qué es el mundo?”, versión en fotostáticas.

ción epistémica ni semántica. El rol de la justificación lo juegan las prácticas sociales en un contexto dado, en unas formas de vida y articuladas *gramaticalmente* en juegos de lenguaje.

III. EL CARÁCTER PÚBLICO DEL LENGUAJE

Dondequiera que hay una práctica y una concepción, no es que la práctica surja de la concepción sino que justamente ambas están ahí.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Comentarios sobre La rama dorada*

Enfatizar la naturaleza articuladora del lenguaje supone poner especial atención a la estructura normativa que hace a éste significativo, como acabamos de ver; pero aún más, si cabe, a las formas de vida;¹²¹ ya que es la concordancia entre las conductas humanas en contextos dados la que permite asertar algo, la que articula las condiciones de asertabilidad o justificación. En la comprensión de un lenguaje y también de unas formas de vida, se apela a las regularidades del mismo y al contexto comúnmente compartido en el que una palabra, una expresión o una acción están en su elemento, allí donde se desenvuelven naturalmente. Por ello, la noción de forma de vida es, para esta propuesta, esencial.

Las formas de vida

Hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*

Con las palabras las personas no sólo se vinculan las unas con las otras y con el mundo; también, en alguna medida, se constituyen a sí mismas, a los otros, al mundo.

CARLOS PEREDA, *Razón e incertidumbre*

¹²¹ Sólo encontramos esta expresión en los siguientes párrafos de las *Investigaciones Filosóficas*: 19, 23 y 241; en la segunda parte, pp. 409 y 517.

Es importante señalar que “el uso de la expresión ‘forma de vida’ es equívoco en Wittgenstein, oscila entre: *a)* ‘forma de vida’ como el dato de nuestra ‘historia natural’, como la forma de vida de los humanos, y *b)* ‘forma de vida’ como la *Sittlichkeit* hegeliana, el conjunto de costumbres, hábitos, normas, instituciones [...] propias de un pueblo”.¹²² Siguiendo a Hanna Pitkin, podríamos decir que con formas de vida aludimos a

la vida humana, como la vivimos y la observamos, no es sólo un flujo casual, continuo, sino que ofrece pautas recurrentes, regularidades, formas características de hacer y ser, de sentir y actuar, de hablar e interactuar. Debido a que son pautas, regularidades, configuraciones, Wittgenstein las llama *formas*, y porque son pautas en el tejido de la existencia y actividad humanas en la tierra, las denomina formas de vida.¹²³

Por un lado, la entendemos como lo dado, en tanto que actividad socializada, institucionalizada, en la cual juegan un papel fundamental el uso o la aplicación de las palabras.¹²⁴ Y, por otro lado, ubicamos esto dado, en nuestra historia natural como miembros de una especie.

Como he venido enfatizando, cualquier acción —lingüística o no— deviene inteligible sólo a partir del trasfondo, siguiendo la terminología de Charles Taylor;¹²⁵ sólo podemos entender a la gente a partir del trasfondo de su (supuesto) mundo.¹²⁶ Y es el modo común de actuar de los hombres, el sistema de referencia para interpretar una lengua ya sea la propia u otra. Para ciertos análisis de lenguaje, aquellos que resultan pertinentes desde esta mirada, hay que partir de la concordancia en los usos de los términos así como del trasfondo.

Recordemos que la conducta lingüística de un hablante depende del adiestramiento en las reglas al que ha sido sometido al aprender el lenguaje,¹²⁷ y este entrenamiento implica además la inserción en unas formas de vida donde dicha práctica es significativa. Buscamos la explicación de nuestro comportamiento o del comportamiento de los miembros de otra cultura, de nuestras y sus conductas lingüísticas y sólo encontramos instrucciones para el uso de palabras en las

¹²² Carlos Pereda, *Vértigos argumentales*, Anthropos/UAM, 1994, p. 142.

¹²³ Hanna Pitkin, *op. cit.* p. 198.

¹²⁴ Cfr. Alejandro Tomasini, *Lenguaje y antimetafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, México, INBA/Interlínea, 1994, pp. 91-124.

¹²⁵ “Seguir una regla”, en *Argumentos Filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 206.

¹²⁷ *Inv. Fil.*, I, 232.

que hemos y han sido adiestrados; siendo nuestra y su conducta ese uso en contextos concretos. Como dice Wittgenstein:

El que una palabra de nuestra tribu sea traducida correctamente con una palabra de la lengua inglesa depende del papel que dicha palabra desempeñe en la vida completa de la tribu, las ocasiones en las que es utilizada, las expresiones de emoción que generalmente la acompañan, las ideas que generalmente despierta o que inducen a formularla, etcétera.¹²⁸

El carácter social del lenguaje, en el que he venido insistiendo desde el comienzo de esta segunda parte, no es fruto de un acuerdo entre los hombres que prescindan de su historia natural ni depende de ella. En este sentido, el parágrafo XII de la segunda parte de las *Investigaciones* citado anteriormente nos aclara la posición de Wittgenstein:

No digo: Si tales y cuales hechos naturales fueran distintos, los seres humanos tendrían otros conceptos (en sentido de una hipótesis). Sino: Quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más; que quien tuviera otros, no apreciaría justamente algo que nosotros apreciamos: que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta de la que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales.

Efectivamente, cuando los hechos naturales son distintos, manejamos otros conceptos, como veíamos más arriba, pero no porque haya una relación causal¹²⁹ entre los hechos y el mundo, sino pragmática. Interactuamos con el mundo y el “mundo se nos resiste”. En este sentido, podríamos decir que nuestros conceptos se generan en relación con nuestro mundo. Sin embargo, no podemos extraer de esta afirmación la idea de que el uso de nuestros conceptos está justificado únicamente por su relación con el mundo.

Este planteamiento nos ofrece una nueva forma de concebir el lenguaje que renuncia a su justificación a partir de criterios *esencialistas* y, con ello,

¹²⁸ L. Wittgenstein, *Comentarios sobre La rama dorada*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, 1997 [1ª ed. en esp. 1985], pp. 9 y ss.

¹²⁹ Donald Davidson establece una distinción entre el papel “genético” de la relación causal entre una sensación y una creencia, y la justificación de esa creencia. La relación causal, de acuerdo con Davidson, no tiene nada que decir en los procesos de justificación. Creo que es esta misma idea la que subyace a los planteamientos wittgensteinianos aquí expuestos. Y en esto me distancio de McDowell. “Verdad y conocimiento una teoría de la coherencia”, en *Mente mundo y acción* [intr. Carlos Moya] Barcelona, Paidós, 1992, pp. 83-97.

a la posibilidad de establecer criterios *a priori* para su definición y regulación. Comprender un lenguaje es usarlo correctamente, aplicando las expresiones en conexión con las actividades asociadas a ellas. ¿No equivale esto a disolver nuestro tráfico con la realidad?, ¿es la realidad una invención lingüística?, ¿qué es, entonces, conocer?, ¿qué es la realidad? La respuesta a estas preguntas es que sólo mediante las reglas y la práctica y dominio de éstas, puede establecerse una ontología. No es que la justificación del uso de un término no pueda ser hecha desde la experiencia, sino que son razones *gramaticales* las que presentan este intento como conceptualmente erróneo. No hay una esencia del conocimiento; no hay una esencia del mundo que yo tenga que retratar, a la que tenga que dar nombre. Lo relevante, tanto para nuestro conocimiento como para nuestro lenguaje, son las conductas lingüísticas, reguladas y compartidas socialmente. Ésta es una nueva manera de plantear la relación lenguaje- mundo. Como ya destacué en el primer capítulo de esta segunda parte, el cambio radica en el papel asignado a lo real y ha dejado de ser el fundamento para legitimar lo significativo. Ni lo real ni lo lingüístico tienen una esencia común o, caso de que la tengan, es mínima y no explica las conexiones entre sus diversas formas. No hay una esencia del conocimiento, no hay una esencia del mundo que yo tenga que retratar. Sólo hay conductas lingüísticas, reguladas y compartidas socialmente. El significado de una proposición con la que pretendo afirmar algo acerca del mundo resulta, pues, de todo un conjunto de creencias antes acumuladas y de prácticas e instituciones con ellas asociadas, de las formas de vida en las cuales la práctica se integra. Nuestro pensamiento está enmarcado por nuestras acciones y nuestros juegos de lenguaje. Podría preguntarse: “¿O sea que lo que estás diciendo es que el acuerdo humano decide lo que es verdadero y falso? Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y ellos concuerdan en el *lenguaje*. Esto no es ninguna concordancia opiniones sino en formas de vida”.¹³⁰

El error del supuesto objetante radica en confundir los planos de explicación y en identificar la “concordancia”, necesaria para el correcto uso de los términos, con la determinación de la verdad o falsedad de nuestras aseveraciones. La existencia de un lenguaje y la articulación de mundo que

¹³⁰ *Inv. Fil.*, I, 241.

está implícita en él depende de la concordancia en ciertos juicios, coincidencia que no es cuestión de razones, en el sentido fuerte del término. En primer lugar, como vimos,¹³¹ aceptamos que ciertas proposiciones son indubitables,¹³² no abiertas a disputa; en segundo lugar, sostenemos una concordancia en la manera de entender los juicios que sí son “dudables”, es decir, si el error es posible bien sea por una confusión al contrastar en la experiencia, por un olvido, o por motivo de locura, etcétera.

La concordancia en las prácticas nos remite a unos juegos de lenguaje que encuentran su justificación en las formas de vida de la comunidad de hablantes. La concordancia en la obediencia a las reglas forma parte de la infraestructura en la que se basa su funcionamiento. Con relación a este tema, centrándose en el término justicia, nos dice Hanna Pitkin:

no se aprende el significado simplemente a partir de ejemplos etiquetados observando los fenómenos que la gente llama justos, sino que ese significado se aprende partiendo de la gramática completa de una palabra, observando las ocasiones en las que se dice “justo”. Así, es posible aprender el mismo concepto en dos culturas diferentes si su gramática en general es la misma, si es utilizado en las mismas clases de juegos de lenguaje, e incluso a pesar de que los ejemplos de lo que es justo e injusto sean muy diferentes.¹³³

Sin embargo, esta caracterización social del lenguaje no implica presentarlo como instrumento de la comunidad, sino mostrar cómo su propia infraestructura carecería de sentido sin la intercomunicación y la concordancia implícita o explícita, según los casos. Desde esta perspectiva, no sólo es necesaria una coincidencia en torno a las definiciones, sino también en cuanto a los criterios de uso de dichas definiciones. El significado lingüístico depende, pues, según lo expuesto, de las reglas y comunidades de certezas. Toda regularidad sólo puede ser efectivamente normativa en el contexto de una comunidad, de unas formas de vida. No puede seguirse una regla privadamente, “seguir una regla es una práctica”¹³⁴ social.

¹³¹ *Supra*, segunda parte, I, Contra el fundamento.

¹³² En *Sobre la Certeza*, Wittgenstein destaca un tipo de proposiciones que no podemos poner en duda, porque ellas constituyen nuestro sistema de referencia; son el fundamento de toda condición epistémica y lingüística. Ellas constituyen ese trasfondo al que aludí anteriormente. *Vid.* secc. 83, 124 y 401.

¹³³ H. Pitkin, *op. cit.*, p. 264.

¹³⁴ *Inv. Fil. I*, 198, 202, 206, 217, 219.

TERCERA PARTE

DE LA SEMÁNTICA LA POLÍTICA

La comprensión de un juego no puede depender de la construcción de otro.

RAY MONK, *Ludwig Wittgenstein*

Wittgenstein [...] no tiene plan, programa ni curso alternativo de acción que proponer. El realmente no es un teórico político, sino un filósofo que nos da una clara visión del estado actual de las cosas.

HANNA PITKIN, *Wittgenstein...*

Al iniciar la segunda parte, señalé que la pretensión de Wittgenstein no es *explicar* el lenguaje, sino *describir* los usos de los términos.¹ Para él, los problemas filosóficos son de carácter conceptual y no empírico u ontológico. El énfasis en el análisis *gramatical* podría ser, entonces, esgrimido como una objeción para el objetivo de este libro. Podría señalármese que los problemas de la teoría política tienen que ver con lo empírico, con la realidad política, y no meramente con lo conceptual; por tanto, Wittgenstein no tendría nada que decirnos en este campo. En las páginas siguientes, me doy a la tarea de justificar la pertinencia del análisis conceptual o *gramatical* wittgensteiniano para la reflexión sobre el fenómeno político. En el segundo capítulo de este ensayo, mostré cómo en algunas reflexiones sobre la acción política, en concreto en la propuesta hobbesiana, se reproducen los mitos, de la misma manera que en el caso de la epistemología y la semántica. En el análisis del pensamiento de Hob-

¹ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, UNAM-Crítica, 1988, I, 109. En lo sucesivo, se citará sólo con el nombre seguido de parte en número romano y párrafo en arábigo.

bes, vimos cómo la concepción del lenguaje determina el acercamiento a la acción política. La ciencia política es entendida así bajo los supuestos que se desprenden del modelo representacional de lenguaje. En este capítulo, doy un paso más al mostrar que el análisis del discurso político, hecho desde una perspectiva wittgensteiniana del lenguaje, nos permite superar una reflexión errada, por insuficiente, acerca del carácter de la política. En efecto, en la segunda parte, he reconstruido una forma de acercamiento al lenguaje, la wittgensteiniana, que me permitió mostrar, uno de los ejes de este ensayo: el carácter público del lenguaje. Un aspecto me queda, pues, pendiente: el carácter lingüístico de lo público.

Por este carácter lingüístico, los mitos se reproducen también en el ámbito de la teoría política, cuando se concibe al lenguaje desde parámetros representacionistas y, en consecuencia, reaparecen en el discurso político.

Para abordar tal punto, remito a la idea —defendida páginas atrás— sobre el carácter articulador del lenguaje. Dicha propuesta me permite afrontar el otro eje de este ensayo, a saber: la articulación lingüística de lo público.

Sostengo que el lenguaje es articulador de nuestros discursos políticos, y aún más, en un cierto sentido, de la política. Más concretamente, en este capítulo argumentaré que es posible establecer un nexo entre una concepción normativa del significado como la wittgensteiniana y una teoría normativa de la acción política. La concepción normativa de la acción desarrollada al pensar el discurso político desde la concepción del lenguaje como articulador de los juicios y valores que sostienen las prácticas políticas da cuenta de mejor manera, esto es, sin mitologías, de la acción política.

De este modo, definiendo que el análisis conceptual, tal como lo he expuesto a partir de los planteamientos del Wittgenstein tardío, es no sólo pertinente sino además muy relevante para el análisis del discurso político. Me acerco a algunos de los filósofos que se han ocupado de esta perspectiva de análisis, tales como W. B. Gallie, William E. Connolly y, en una interpretación crítica, Felix E. Oppenheim.

Para lograr el primer objetivo, a saber, mostrar la pertinencia y relevancia del modelo normativo del significado, propuesto por Wittgenstein, para el análisis del discurso político y de la política misma, parto, en primer lugar, del carácter paradigmático de ciertos conceptos del discurso político. Este análisis me permite caracterizar la política como una región del lenguaje sujeta a criterios de significado.

En un segundo momento, a partir del papel que juegan las reglas gramaticales en el contexto del análisis del significado, asunto del que me ocupé capítulos atrás, doy cuenta de la relevancia que éstas tienen en el contexto del discurso político, e indirectamente en las prácticas políticas mismas. Toda conducta significativa está regida por criterios, sujeta a reglas; por ello, cualquier análisis de prácticas significativas debe tomar en consideración la noción de “seguir una regla”. Desde esta idea, analizaré cómo el significado de los juicios con los que nos hacemos inteligible el mundo nos permite tomar decisiones para la acción. Dichos juicios son criterios significativos insertos en formas de vida.

Por último, discuto cómo la posibilidad de acercarnos a la política desde esta mirada obedece a la interna relación entre discurso y acción. Es necesario explicitar el nexo entre el modo como nos hacemos inteligible el mundo, mediante los lenguajes y los significados que éstos portan, y las acciones que realizamos. De manera que la pregunta filosófica por los conceptos, es decir, el análisis conceptual, se muestra pertinente como forma de acercarse a la política.

I. Los términos del discurso político

Qué clase de objeto es algo lo dice la gramática.

WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*

To examine and accept, or to examine and revise, the prevailing terms of political discourse is not a prelude to politics but a dimension of politics itself.

W. CONNOLLY, *The term of political discourse*

Siguiendo la propuesta de W. B. Gallie y W. E. Connolly, es importante hacer hincapié no sólo en el carácter flexible, esencialmente debatible y constitutivo de los términos del discurso político, sino también en su carácter normativo. Descubrir que un concepto es esencialmente debatible, tal como señalan ambos autores, es poner de manifiesto que en el discurso político estamos ya en medio de un debate político.

Antes de comenzar, es preciso aclarar qué voy a entender por conceptos políticos. Siguiendo a Connolly, por *términos* del discurso político me refiero

primero al vocabulario comúnmente empleado en el pensamiento y la acción políticos; segundo, a las formas en las que los significados convencionalmente incorporados en tales vocabularios proporcionan el marco para la reflexión política, estableciendo criterios que han de ser satisfechos antes de que pueda decirse que un evento o acto cae dentro del ámbito de un concepto dado; y por último, los juicios o acuerdos que son convencionalmente sancionados cuando estos criterios son introducidos.²

Al hilo de esta caracterización, me ocupo en primer lugar de los términos del vocabulario político; después, analizo los criterios que nos permiten distinguir su uso correcto o incorrecto y, al final, de los juicios que se encuentran a la base del uso de dichos términos.

En su texto “Essentially contested concepts”,³ Gallie define los conceptos esencialmente debatibles⁴ como “conceptos cuyo uso apropiado implica, de forma inevitable, discusiones interminables entre los usuarios acerca de sus usos apropiados”.⁵ Pero no sólo esto; además, este carácter polémico constituye su especificidad, lo que los distingue de otros y los mantiene en constante cambio. Gallie establece para ellos unas condiciones, a las que considera necesarias y “formalmente definitivas”, de debatibilidad —impugnabilidad— esencial: 1) ser evaluativo, es decir, el concepto en cuestión significa o acredita algún logro valorado; 2) este logro debe tener una carácter internamente complejo; 3) el logro acreditado debe poder describirse inicialmente de varios modos, y 4) el logro acreditado deberá tener un carácter abierto —en algunos momentos del texto, Gallie lo denomina “vago”— en otras palabras, que admita modificaciones que no se pueden prescribir.⁶ Pero, añade Gallie: 5) cada defensor de un uso del concepto esencialmente debatible

² Cfr. William E. Connolly, *The term of political discourse*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1993, p. 2. La traducción de todas las citas de este texto es mía.

³ Walter Byrce Gallie, *Proceeding of the Aristotelian Society*, New Series, vol. LVI, 1955-1956. Traducido como “Conceptos esencialmente impugnados”, por Gustavo Ortiz Millán en *Cuadernos de Crítica*, núm. 49, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1998. En lo que sigue, las referencias serán a esta traducción.

⁴ Gustavo Ortiz traduce “contested” como “impugnados”; sin embargo, considero más claro el término “debatibles”.

⁵ *Ibidem*, p. 8.

⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 10-11.

acepta que su uso es debatible por los otros. De forma que “usar un concepto esencialmente impugnado significa usarlo en contra de otros usos y reconocer que el uso que uno hace de él tiene que ser apoyado contra esos otros usos. Dicho de manera aún más simple, usar un concepto esencialmente impugnado [debatible] significa usarlo tanto agresiva como defensivamente”.⁷

De acuerdo con Gallie, estas condiciones no nos permitirían aún distinguir un uso espurio de un uso legítimo, de modo que añade dos más: 6) cualquier concepto de este tipo deberá derivarse de un modelo original y 7) la constante controversia entre los usuarios rivales permite su desarrollo.

Ejemplificaré estas condiciones en relación con el concepto de democracia: este es indudablemente evaluativo. Hoy día, decir de una acción política que es democrática implica hacer un juicio de valor sobre ella. Al mismo tiempo, este valor es complejo en tanto son diferentes descripciones las que conducen a una u otra valoración —así, puede ser descrita como *a*) forma de gobierno donde elige la mayoría, *b*) igualdad de los ciudadanos ante la ley; *c*) participación activa de los ciudadanos en el gobierno—. Por último, este concepto es, en cuanto a sus criterios de aplicación, de carácter abierto: en la medida en que cambian los objetivos democráticos de las distintas circunstancias por las que atraviese la sociedad en cuestión, también cambia el concepto. Estas cuatro características nos conducen a la última que destaca Gallie: el concepto de democracia puede ser usado tanto agresiva como defensivamente. En relación con las llamadas condiciones de justificación, puede decirse que el término “democracia” puede apoyarse en una o varias —según se entienda— largas tradiciones; de manera velada, Gallie sugiere que deberíamos esperar que las constantes disputas sobre el concepto de democracia ayudaran al desarrollo de la propia democracia.

¿Qué implicaciones tienen todas las características reseñadas para nuestra propuesta? De este artículo de Gallie, me interesa destacar la idea de que el uso de los conceptos políticos, que el autor denomina “esencialmente debatibles”, tiene que ser apoyado contra otros usos del mismo concepto. Se trata, entonces, de un proceso en el cual se articula el signi-

⁷ *Ibidem*, p. 12.

ficado mismo del concepto, tanto con las formas de vida en las cuales se ubica como en los juegos de lenguaje de los que forma parte, dicho todo esto en términos wittgensteinianos. Por ello, para clarificar el uso de un concepto, necesariamente debemos conectarlo con muchos otros que, a su vez, necesitan clarificación. De esta manera, estamos ante una concepción del lenguaje y del significado que renuncia a todo posible *esencialismo* y *atomismo* y enfatiza, según lo entiendo, su carácter holista. En el ámbito del discurso político, tal como mostraré, esto supone una puesta en crisis tanto del Mito del Espacio Interior, de lo Dado, así como de la Metáfora del Fundamento.

Un teórico político de corte positivista, un científico político heredero de la concepción hobbesiana y lockeana, consideraría que la caracterización de los conceptos del discurso político como esencialmente debatibles pone en crisis la idea de objetividad de los juicios políticos; dicha caracterización nos impediría controlar la validez de los juicios o proposiciones políticas en las que los conceptos esencialmente impugnados se insertan debido a que no contamos con criterios de justificación independientes.⁸ Es más —insistiría nuestro positivista hobbesiano—, podría ser que el permanente debate en el que se enfrascan los distintos usuarios del concepto sea una discusión espuria, no genuina. Recordemos aquí la preocupación de Hobbes en relación con la indubitabilidad y absoluta verdad de las definiciones que constituyen la base de la ciencia política.

Y a esto se añade que si no existe un principio general que nos permita distinguir entre los distintos usos, ¿cuál será el criterio que nos permita determinar el uso correcto o incorrecto del concepto? Obtendré la respuesta a estas objeciones revisando con detalle algunos de los rasgos característicos de estos conceptos. Por supuesto, no son características ni suficientes ni necesarias, sino ciertos rasgos que aparecen en distinto grado, dependiendo no sólo del concepto en cuestión, sino también de las circunstancias de su uso.

⁸ En este sentido, podemos entender las afirmaciones de Roger Trigg, "Wittgenstein and Social Science", en A. Phillips Griffiths, *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 209-222, quien critica con dureza la idea de Gallie, debido precisamente a que impediría el desarrollo de una ciencia social.

Conceptos debatibles

1. *Se trata de conceptos abiertos a disputa y esto contribuye al desarrollo de los mismos*

Para dar cuenta de este primer rasgo, me permito recordar que, en nuestra interpretación de la propuesta wittgensteiniana, uno de los aspectos característicos de la relación del lenguaje con la realidad es la preeminencia del significado de un término sobre el referente; en otras palabras, el acceso a la referencia se encuentra siempre mediado por el lenguaje. Es más: usamos los términos sin un significado fijo —los conceptos no tienen bordes definidos—⁹; basta que podamos apoyarnos en algún criterio de uso. El apoyo encontrará su firme en las prácticas lingüísticas compartidas en unas *formas de vida*. De acuerdo con Wittgenstein, tenemos acceso a la referencia por medio de la coincidencia de uso, esto es, de significado, de una comunidad de hablantes en unas *formas de vida*.

En el caso de los conceptos esencialmente debatibles, en lugar de una coincidencia de uso, hay un debate permanente en el que se ponen en juego diferentes usos del concepto, los cuales, como una red, articulan de manera abierta los usos posibles en el futuro. Es viable usar conceptos como “poder”, “libertad”, “justicia”, no porque con ello hagamos referencia a alguna esencia alcanzable por todos o porque el nombre represente a la cosa o al fenómeno político en cuestión, sino porque situamos dicho fenómeno político o referente en el marco de un juego del lenguaje. Podemos usar estos conceptos, pese a ser objeto de controversia, atendiendo a esta red de usos en conflicto, diríamos que por los *parecidos de familia*:¹⁰ los conceptos políticos son internamente complejos y debatibles; puede haber diversas dimensiones, descripciones¹¹ del concepto en cuestión. Por ejemplo, en el caso del concepto “poder”, encontramos diversas descripciones posibles acerca de cuál sea su significado: 1. “poder para”, esto

⁹ *Vid. Inv. Fil.*, I, 71.

¹⁰ A pesar de que el análisis de Connolly parte de la propuesta wittgensteiniana, me parece que no enfatiza lo suficiente en la relación que puede establecerse entre la noción de parecidos de familia y la esencial impugnabilidad de los conceptos políticos.

¹¹ Para un análisis, desde estos presupuestos del concepto de poder, *vid.* W. E. Connolly, *op. cit.*, pp. 86-137. También, aunque desde presupuestos positivistas, según veremos, el de Felix E. Oppenheim, *Political Concepts. A reconstruction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, cap. 2.

es, como potencia; 2. “poder sobre”, es decir, como dominación; 3. poder como influencia; 4. poder como imposición, etcétera. Ninguna de ellas es por sí sola suficiente para establecer que un acto o práctica es un ejercicio de poder, aunque algunas caracterizaciones pueden ser más importantes que otras, dependiendo del rol que desempeñen en el interior del juego de lenguaje. De esta forma lo que tenemos son distintos y amplios criterios de aplicación de este concepto. Williams Connolly recupera aquí la idea de “concepto cúmulo” en este contexto.¹² Así, el uso de un concepto como “poder”, es decir el significado de tal concepto, está en función de las sentencias y expresiones o contextos lingüísticos y extralingüísticos en que, de hecho, se usa. En este caso, en el juego de lenguaje de la política es característico que los términos estén sujetos a debate y lo que es más, en el debate mismo se ponen de manifiesto teorías o posturas políticas:

También en la investigación política, los múltiples criterios de los conceptos cúmulo reflejan la teoría en la que están insertos, y es probable que un cambio en los criterios de cualquiera de estos conceptos involucre un cambio en la teoría misma. Las disputas conceptuales, entonces, ni son un mero prelude de la investigación ni están en su periferia; pero cuando ellas involucran los conceptos centrales de un campo de investigación son manifestaciones superficiales de diferencias teóricas básicas que alcanzan la médula.¹³

Recordemos en este punto, la crítica wittgensteiniana a cualquier modelo semántico que obedezca al que hemos llamado modelo *nomen-nominatum*.¹⁴ La idea que se ha de destacar del planteamiento wittgensteiniano en relación con los términos del lenguaje, aplicable a los conceptos políticos en particular, radica en el papel que hace jugar a la cosa, al objeto o al suceso de la realidad a la que se alude con el término. En el mismo sentido, para Gallie y Connolly, el significado de los términos políticos no es fijo; es complejo y debatible; remite a la práctica de un uso lingüístico común. Ahora bien, estos usos se producen en situaciones muy diversas y en el marco de controversias. Como sabemos, este plan-

¹² *Cfr. op. cit.*, p. 14.

¹³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁴ *Supra*, Segunda parte, I, Una crítica al modelo *nomen-nominatum*.

teamiento supone una *forma de vida* —en este caso la que tiene que ver con nuestros diferentes modos de concebir la vida en comunidad— y una estructura del *juego del lenguaje*, en concreto la diferentes formas que puede adoptar el discurso político.

Remitámonos de nuevo al capítulo segundo de este ensayo donde, si bien Hobbes defiende el carácter convencional del lenguaje, de la relación de las palabras con las apariencias o pensamientos y de éstos con los objetos, debemos tener evidencia. Las palabras deben ir acompañadas por su significado, ese algo más que tenemos en la mente y se nos presenta con evidencia. La evidencia es, pues, el modo cómo se nos presenta a la mente ese algo más que acompaña a los nombres. De este modo, Hobbes distingue entre la palabra o nombre y su significado. Las palabras representan concepciones que pueden ser definidas en principio sin ambigüedades. Esto supone huir del lenguaje común, plagado de ambigüedades y apostar a un lenguaje para la ciencia.

Siguiendo con la propuesta, con su idea de los conceptos esencialmente debatibles, tanto Gallie como Connolly dan un paso más allá de la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia de los términos, al vincular la posibilidad de cambio conceptual con los criterios de uso de los conceptos políticos.¹⁵ Así, afirma Gallie: “El reconocimiento de un concepto determinado como esencialmente impugnado implica el reconocimiento de sus usos rivales (como los que uno mismo repudia) no sólo como lógicamente posibles y humanamente ‘probables’, sino como de potencial valor crítico permanente con respecto al propio uso o interpretación del concepto en cuestión”.¹⁶

Este reconocimiento, de acuerdo con ambos, permite la movilidad del concepto y, con ello, su desarrollo. Posibilita, se podría decir, un uso enraizado claramente en los cambios que sufren los contextos en los cuales aparece. De esta manera, no sólo se mantiene la idea de la preeminencia del significado sobre la referencia, sino que además se atribuye a los conceptos políticos una permanente perfectibilidad.

¹⁵ Me ocuparé del vínculo entre cambio conceptual y político en Tercera parte, capítulo II, Algunos corolarios para exorcizar fantasmas.

¹⁶ Gallie, *op. cit.*, p. 36.

No hay nada, universal o universalizable, que preexista a la aplicación de un concepto político, de un concepto cuya característica es ser esencialmente impugnado. Tampoco es posible, entonces, pensar en límites definidos e inamovibles de estos conceptos. Tales límites están en constante cambio a raíz de las disputas en torno a las que se articula la red de sentidos (“los parecidos de familia”, podríamos decir) que nos permiten usar estos conceptos en el discurso político sin tener un significado fijo. De nuevo, nada más lejos de ese *factum brutum* que, como en el Mito de lo Dado, se coloca frente a nosotros y constituye la esencia del decir y del pensar. Al mismo tiempo, nada más lejos de la preeminencia del espacio interior como ámbito de acceso inmediato a la esencia del concepto. No hay un Espacio Interior privilegiado en el proceso del conocimiento y, por ende, en la dinámica del discurso político. El marco de articulación de los significados son las controversias públicas.

Desde luego, esta propuesta se aleja considerablemente de la ciencia política soñada por Hobbes, según la cual el lenguaje es el instrumento que permite a los hombres acceder al verdadero conocimiento por causas, debido a que nos permite hacer universales los conocimientos obtenidos por los sentidos, y con ello, establecer definiciones que funcionan como principios para la ciencia política. Por ello, decíamos, las definiciones claramente establecidas son el fundamento de toda la ciencia. Ellas nos permiten dar una explicación clara de la naturaleza de las cosas. Se trata de conceptos de carácter universal que por esto mismo nos permiten huir de lo contingente. Nada más lejos de la propuesta que analizamos ahora.

2. *Sus criterios de justificación son abiertos*

Si aceptamos el rasgo de los conceptos políticos anteriormente mencionado, esto es, su carácter debatible, ¿cómo podemos dar cuenta de la corrección de estos conceptos? Si no hay una *esencia*, o *principio general* en términos de Gallie, del concepto, ¿cómo distinguir un uso legítimo de un uso espurio? Ya vimos que, tampoco en el caso del discurso político, “lo dado” puede ser instancia garantizadora del decir, en tanto, “lo dado” sería, en este caso, la controversia, el debate en torno al cual se ponen en juego los significados en disputa. ¿Cómo podríamos entonces dar razón de lo que hace significativo nuestro lenguaje político? ¿Cómo evitar

reducir nuestro lenguaje acerca de valores y fines compartidos a pura palabrería sin sentido?

Así, como en el ámbito epistemológico hiciera nuestro pensador escéptico,¹⁷ también en la esfera del discurso político nuestro científico político podría plantear una aparente paradoja, a saber, si renunciamos al supuesto de un mundo objetivo independiente del decir¹⁸ (digamos, la realidad política) en tanto instancia garantizadora del discurso, y con ello, a la idea de una referencia determinante del significado —ya sea ésta una imagen mental, una idea o un fenómeno—; entonces, no podremos garantizar el conocimiento (de los fenómenos políticos) y ello nos impediría explicar los motivos de nuestra acciones y, mucho menos, guiar las mismas hacia objetivos racionales. Formulado en otros términos: el objeto nos pide que demos cuenta de lo que hace significativo nuestro discurso político. Para ello, como vimos en la segunda parte, es necesario entender las reglas que articulan el uso de estos conceptos. Sin embargo, ¿cómo podemos esclarecer las reglas que norman el significado de un término —un concepto esencialmente debatible—, cuya condición es ser indeterminado, es estar abierto a disputa? La interpretación de la regla está ya en juego aquí.

La corrección de uso de estos conceptos es asunto que, en última instancia, no puede decidirse más que a partir de nuestro tráfico con la realidad, en este caso, de la inserción en los debates políticos en que ellos mismos se enmarcan. No hay una realidad política pregramatical, como ya vimos en la segunda parte,¹⁹ que opere como *fundamento* o como garantía del pensar o del decir, ni incluso de la acción. Con ello no se está renunciando a la posibilidad de dar razones acerca del uso correcto o incorrecto del término en cuestión. El rechazo aquí es a la idea de que el lenguaje de la política sea meramente descriptivo y a que podamos determinar, mediante criterios fijos y establecidos, el significado de los conceptos políticos. Esto no implica una huida al irracionalismo ni tampoco que sea imposible toda discusión racional al respecto.²⁰

¹⁷ *Supra*, segunda parte, I, Contra el fundamento.

¹⁸ En esta investigación no se renuncia a la idea de un mundo independiente del decir, sino a la posibilidad de que ese supuesto mundo sea *fundamento* del decir.

¹⁹ *Supra*, segunda parte, I.

²⁰ Nos dice Wittgenstein: “Jugamos con conceptos elásticos, con conceptos ciertamente flexibles. Esto no quiere decir, sin embargo, que podamos deformarlos *a voluntad* y sin resistencia, y que sean por tanto *inutilizables*. Pues si confianza y desconfianza no tienen *ningún* fundamento en la realidad objetiva, entonces tendrían sólo interés patológico”. *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*, vol. II, Lo interno y lo externo,

En las controversias acerca de los significados convencionalmente encarnados en tales vocabularios, se construye el marco para la reflexión política, se constituyen los criterios de uso de los términos políticos. En el debate, se establecen criterios que han de ser satisfechos antes de que pueda decirse que un evento o acto cae dentro del ámbito de un concepto dado. Si partimos con Connolly del carácter abierto y debatible de los conceptos políticos, disolvemos la falsa imagen de la necesidad de absolutos, disolvemos una vez más la Metáfora del Fundamento. Lo único que necesita el discurso político para poder ser significativo es que los criterios de uso de estos conceptos no cambien arbitrariamente. Como bien señala Danford, en su texto sobre Wittgenstein y la filosofía política:

El punto de Wittgenstein, sin embargo, es que no sólo no podemos escapar a las ambigüedades y a la imprecisión si hemos de continuar viviendo como seres humanos, sino que estas aparentes ambigüedades e imprecisiones son ellas mismas necesarias para nuestras vidas y nuestro lenguaje. Si los significados fuesen siempre distintos [distinct] y claramente delimitados, no podríamos usar una palabra en situaciones nuevas. No podríamos proyectar sobre ellas nuestro lenguaje.²¹

Esta ambigüedad propia de todo discurso es si cabe más clara en el caso del discurso político debido a carácter esencialmente impugnado de sus conceptos. De manera que no pueden aplicarse los mismos criterios a regiones diversas del lenguaje —y éste es ya un principio de respuesta a nuestro objetor positivista—. Para el caso del vocabulario de la política, es importante mostrar cómo los desacuerdos, en cuanto al significado de estos conceptos, son ya netamente políticos. Pero además, este desacuerdo es parte de la historia natural de seguir reglas en los debates políticos: “El carácter esencialmente impugnado de los conceptos es un elemento constitutivo en el conflicto político”.²²

Madrid, Tecnos, 1996, p. 37. En este caso, Wittgenstein refiere su comentario a los conceptos sobre “experiencia interior”, pero puede aplicarse igualmente al ámbito del juego de lenguaje de la política.

²¹ John W. Danford, *Wittgenstein and Political Philosophy. A reexamination of the Foundations of Social Science*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976, p. 105. La traducción de las citas de este texto es mía.

²² Allan Janik, “Metaphysics of the political”, en *Style, Politics and The future of Philosophy*, Dordrecht (Netherlands), Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 102. La traducción de las citas de este texto es mía.

3. Son conceptos que ostentan un carácter articulador

A estos rasgos de los conceptos políticos, a saber, 1) su significado no corresponde a la existencia de entidades (ni mentales, ni extramentales), sino que se trata de conceptos abiertos a disputa; y 2) sus criterios de justificación son abiertos; hay que añadir que, por ello, en el debate político en contextos dados se *constituye* su significado —con palabras de Connolly, donde se establece el marco para la reflexión política—. A partir de la controversia en torno a estos conceptos, se articulan criterios que han de ser satisfechos antes de que pueda decirse que un evento o acto cae dentro del ámbito de un concepto dado.²³

Al analizar el significado de estos términos, encontramos la interrelación entre lo que Wittgenstein llamaría *formas de vida y juegos de lenguaje*; encontramos el debate mismo. Como ya vimos, no hay una experiencia prelingüística: las preguntas que los filósofos políticos se han formulado sobre conceptos, universales subsistentes o “naturalezas” no pueden ser contestadas mediante investigación empírica sobre la conducta o las propiedades de los particulares subsumidos en tales conceptos, universales o naturalezas. Sin embargo, pueden ser respondidas de *algún* modo; pueden serlo contestando preguntas sobre el uso de expresiones. Lo verdaderamente primario son las prácticas.

¿Qué es, entonces, lo que establece, si algo, el significado de dichos conceptos? ¿En qué consiste el significado de este tipo de conceptos a los que Gallie llamó “conceptos esencialmente debatibles (impugnados)”, ¿y qué relación guardan con el resto de nuestras creencias y prácticas políticas? Estos conceptos, tal como los he caracterizado, conforman el sistema de referencia del discurso político y, por ello, son *condición de posibilidad* del discurso político mismo. Adquieren o mantienen en el interior del juego de lenguaje, tanto de la política como del discurso político un estatuto diferente: lo relevante, en el ámbito semántico, no es su contenido informativo, digamos descriptivo, sino que determinan los márgenes del sentido de ciertos juegos de lenguaje, los relacionados con la acción en el espacio público, en el interior de una *forma de vida*. Se tra-

²³ Cfr. W. E. Connolly, *op. cit.*, p. 2.

ta de conceptos que no derivan estrictamente de la experiencia política, sino que articulan dicha experiencia:

Las acciones y las prácticas *están constituidas* en parte por los conceptos y las creencias que tienen los participantes mismos. Esto es, los conceptos de la política son parte del proceso político mismo; dan coherencia y estructura a las acciones políticas, a la manera en que las reglas del ajedrez proveen el contexto que hace posible “mover el alfil” y “jaque mate” como actos en el juego de ajedrez.²⁴

Es posible contestar ahora a nuestro objetor positivista que la interna complejidad de los conceptos políticos combinada con la relativa apertura de sus criterios de aplicación, nos provee de un espacio para las controversias no ya conceptuales, sino propiamente políticas. De este modo, los criterios de objetividad que demanda nuestro objetor se tornan irrelevantes en tanto 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.

Conceptos normativos

Estas últimas afirmaciones abren otra problemática importante en el ámbito de la teoría política: la distinción entre conceptos normativos y descriptivos.²⁵ Como cualquier otra expresión lingüística, estos conceptos —los políticos, los esencialmente debatibles— sólo tienen significado en la medida en que se encuadran en un contexto lingüístico y en una comunidad de certezas. Sin embargo, en el caso del discurso político, la situación es más compleja, ya que estamos considerando, por un lado, la normatividad propia del lenguaje, esto es, el papel que juegan ciertos conceptos en el lenguaje de la política; se trata de una normatividad interna al uso de los conceptos. Por otro lado, la normatividad que acompaña la acción política, esto es, el carácter normativo de los juicios donde dichos conceptos aparecen en relación con los fenómenos políticos. En este apartado analizaré el carácter normativo de los conceptos esencialmente debatibles, en tanto constituyen crite-

²⁴ *Ibidem*, p. 36. Las cursivas son mías.

²⁵ La posición de William E. Connolly, compartida también por John Danford y Allan Janik, acerca del carácter normativo de nuestros conceptos políticos es discutida por Felix E. Oppenheim en *op. cit.*, cap. 8.

rios que articulan redes de sentido al interior del discurso político. Más adelante, me ocuparé del carácter normativo de los juicios políticos en la política.²⁶

En el discurso político, como en el lenguaje en general, dependiendo de las circunstancias en que sea formulado un concepto, puede éste jugar el papel de descriptivo o de normativo. El valor depende del contexto de uso y no de la información que contiene el juicio o de la referencia del concepto. Así, es su posición sobre el tablero, como en el caso de la pieza de ajedrez, lo que determina su carácter. Pero aún en el caso de su uso descriptivo, siempre está supuesto el carácter debatible del concepto. La distinción normativo/descriptivo no es relevante para explicar el papel semántico-gramatical que desempeñan este tipo de términos.

Connolly considera que, en el caso de la política, tenemos un conjunto de acciones significativas que se sostienen en una concepción de la realidad. Las relaciones sociales y políticas son expresiones acerca de cómo concebimos la realidad y se muestran en los conceptos que usamos. El modelo de disputa política es distinto del paradigma de una discusión sobre un hecho empírico, porque el conocimiento del mundo físico está en juego en éste, mientras que el hecho de que los conceptos implicados en su explicación son esencialmente debatibles es lo que constituye a los hechos políticos. Por ello, la racionalidad de un discurso político no depende del acuerdo final acerca del contenido descriptivo del concepto, sino que se da en la clarificación de las posturas en disputa. En otras palabras, la objetividad del discurso político no depende en sentido estricto de la correspondencia del término con un fenómeno de la vida política, sino que se juega en el contexto de las controversias permanentes en torno a los conceptos esencialmente debatibles.

Los hechos empíricos sólo serán relevantes para atender a la pregunta por un fenómeno político (el poder, la democracia, la libertad, etc.) si son efectivamente hechos que pueden caracterizarse como propios de ese fenómeno (poderosos, democráticos, libres, etcétera); y éste, en palabras de Wittgenstein, no es un asunto empírico, sino conceptual, gramatical. La investigación empírica presupone una investigación gramatical. Es más, a diferencia de las disputas sobre métodos y criterios para resolver los temas científicos que no son en sí científicas, las disputas sobre instituciones políticas sí son políticas.

²⁶ *Infra*, II, Seguir una regla política.

Sin embargo, hay autores, como nuestro supuesto objetor positivista, que enfatizan la definición descriptiva de los conceptos políticos. Por ejemplo Felix Oppenheim nos dice: “Definir términos descriptivos tales como ‘poder’, ‘libertad’, ‘igualitarismo’ mediante conceptos normativos tales como ‘responsable’, ‘debe’, es cometer lo que me gustaría llamar la falacia definicionista invertida, la cual hace parecer como si las aseveraciones fácticas pudieran derivarse lógicamente de juicios normativos”.²⁷

La idea que sostiene en este debate Felix Oppenheim es que es posible hacer una reconstrucción de los conceptos políticos que integra a la descripción componentes normativos, si bien considera a estos “componentes” como la parte connotativa de los conceptos políticos. Así:

‘Igualdad’ e ‘igualitarismo’ son, como ‘libertad’, palabras que han adquirido una connotación moral positiva en nuestra sociedad actualmente. De nuevo, digo “connotación”, porque creo haber mostrado que el concepto una regla de distribución igualitaria o no igualitaria puede ser usada de manera evaluativamente neutral, al menos con respecto a una dada distribución y un grupo de referencia dado.²⁸

Desde su perspectiva, es posible reconstruir el discurso político con criterios que evitan la vaguedad, nos remiten de algún modo a la descripción y nos permiten pensar una ciencia política. En sus propias palabras:

Si los conceptos políticos pueden ser redefinidos descriptivamente (como él sostiene y pretende en su libro), entonces, los juicios en los cuales aparecen son descriptivos; los fenómenos que describen pueden en principio ser explicados causalmente [...] y es posible una ciencia política empírica; y es posible distinguir entre juicios descriptivos y normativos acerca de la política.²⁹

Detrás de las afirmaciones de Oppenheim, se encuentra el anhelo que se escondía tras la Metáfora del Fundamento y el Mito de lo Dado, a saber, establecer una relación necesariamente vinculante entre los términos del discurso político y la realidad política. De este modo, será posible mantener la ciencia

²⁷ F. E. Oppenheim, *op. cit.*, p. 166. La traducción de las citas de este texto es mía. La idea de falacia definicionista consiste, de acuerdo con Oppenheim, en derivar los juicios normativos de aseveraciones fácticas.

²⁸ *Ibidem*, p. 155.

²⁹ *Ibidem*, p. 196.

política como una disciplina objetiva con precisos criterios de definición de los términos del discurso político. Esta condición de objetividad sería impensable, de acuerdo con Oppenheim, si no consideramos los términos del discurso político como descriptivos. De hecho, lo que propone es re-construir el lenguaje de la política evitando lo más posible las imperfecciones del lenguaje ordinario,³⁰ tal como hiciera Hobbes en relación con la búsqueda de definiciones incuestionables o Locke al criticar el lenguaje cotidiano: “Considero que he venido haciendo no una construcción, sino una reconstrucción o reinterpretación de los conceptos políticos, y el lenguaje que he venido elaborado no es artificial o ideal, sino un lenguaje reconstruido o reformado cuya función es ‘la clarificación más allá del reemplazo’”.³¹

Desde el análisis de los términos políticos que vengo planteando siguiendo a Connolly, no es posible apelar a este tipo de objetividad. En palabras de Allan Janik: “Lo que es totalmente claro es que el tipo de descripción ‘objetiva’ demandada por el análisis ‘operacional’ simplemente no es posible; desde una explicación wittgensteiniana hay razones transcendentales por las cuales no podemos observarlas”.³² En el mismo sentido Connolly sostiene que “muchos conceptos de la política, quiero sugerir, tienen una más vaga conexión con consideraciones normativas que con aquellas sólo descriptivas, aún éstas no pueden ser entendidas adecuadamente sin atención a dicha conexión”.³³

Justo la conexión entre la relativa apertura de los criterios de aplicación de los conceptos y su carácter normativo hace que éstos estén en permanente disputa. Y las disputas políticas están constituidas por disputas conceptuales, como acertadamente explica Connolly. Podríamos añadir a tal idea que esta característica de la confrontación política —a saber, estar constituida por disputas conceptuales— y su vínculo con el discurso es propia de nuestro lenguaje, del carácter constitutivo de nuestro lenguaje y también de nuestras formas de vida.³⁴

El carácter articulador de lenguaje es especialmente claro en el caso del lenguaje de la política. En esta región del lenguaje, más que en otras si cabe, el significado de los términos se constituye por una red de *parecidos de familia* en disputa. Y en el debate del uso de los términos ya está

³⁰ *Ibidem*, p. 177.

³¹ *Ibidem*, p. 180.

³² A. Janik, *op. cit.*, p. 107.

³³ *Cfr.* W. E. Connolly, *op. cit.*, p. 29.

³⁴ *Cfr.* A. Janik, *op. cit.*, p. 102.

poniéndose en juego la política misma. Aquí aplica, pues, la afirmación de Peter Winch:

Los problemas filosóficos versan en buena medida acerca del uso correcto de ciertas expresiones lingüísticas; la elucidación de un concepto implica también, en buena medida, la aclaración de confusiones lingüísticas. Sin embargo, el filósofo no se interesa en el uso correcto como tal, ni todas las confusiones lingüísticas son igualmente relevantes para la filosofía. Sólo lo son en cuanto su análisis está destinado a esclarecer el problema del grado de inteligibilidad de la realidad, y *qué diferencia constituiría para la vida del hombre el hecho de que éste pudiese aprehender en cierta forma dicha realidad.*³⁵

Cuando hablo de normatividad en este contexto, no me refiero a la idea de una teoría que establece lo que deban ser o hacia donde se deban dirigir nuestras acciones en el ámbito político, sino a cómo, de hecho, normamos nuestro discurso sobre lo político y con ello, de algún modo, lo político mismo; en otras palabras, me refiero a una “gramática de la política”. No estoy enfrentando, en sentido estricto, una disputa entre lo que es y lo que debe ser ni entre hechos y valores.³⁶ Muestro cómo la comprensión de la acción política supone que las reglas de conducta que se tratan de comprender en el contexto de una forma de vida, y al mismo tiempo se insertan en un juego de lenguaje, deben poder ser intersubjetiva y lingüísticamente articuladas.

³⁵ Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, p. 17 (1ª ed. en ing., 1958). Las cursivas son mías. Esta monografía constituye una interesante apuesta de recuperación de la obra del segundo Wittgenstein acerca del lenguaje y la filosofía en relación con la ciencia social. Peter Winch entiende la filosofía como un estudio no comprometido, en tanto “se ocupa de la elucidación y comparación de los modos en que las diferentes disciplinas intelectuales tornan inteligible el mundo, y cómo esto lleva a elucidar y comparar diferentes formas de vida” (p. 96). La objeción que se plantea a Winch, tal como acertadamente señaló Jürgen Habermas (*La lógica de las ciencias sociales*, México, REI, 1993, p. 222) es que confía ingenuamente en la posibilidad de una teoría pura, un metajuego del lenguaje, desde la que sería posible analizar “neutralmente” los diferentes juegos de lenguaje.

³⁶ Mi posición aquí da por superado un debate entre filosofía y ciencia política, allá por los cincuenta. *Vid.* la introducción de Ambrosio Velasco, *Teoría política: Filosofía e Historia ¿anacronismos y anticuarios?*, México, UNAM, 1995.

II. SEGUIR POLÍTICAMENTE UNA REGLA

Es nuestra actuación lo que yace en el fondo
del juego de lenguaje.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Sobre la Certeza*

La concordancia en los juicios

En la segunda parte de este ensayo, señalo que lo que caracteriza y delimita a una región del lenguaje de otra es su manera de sostener los juicios.³⁷ En el caso de la política, lo característico es la permanente disputa por la definición misma del uso de cada uno de los términos que, dependiendo del contexto concreto, son paradigmáticos. El carácter esencialmente debatible de los conceptos políticos se enraiza en la relación entre seguir una regla y los conceptos mismos y, además en que las reglas pueden ser aplicadas de distintos modos.³⁸ Esta flexibilidad de las reglas se vincula estrechamente a la ausencia de un *principio general* o una *esencia* de los conceptos. Recordemos que saber el significado de un término es ser capaz de usarlo de forma adecuada en contextos concretos y tales circunstancias de uso pueden ser muy variadas. Al aprender el concepto, no tenemos ya ante nosotros todas las posibilidades de uso del mismo. El carácter flexible de la aplicación de reglas de uso podría conducir a nuestro objetor operacionista-positivista a insistir: Si los términos políticos articulan su uso en torno a las constantes controversias, ¿cómo distinguir entre legítimos desacuerdos en el uso de los términos políticos y disputas espurias?

Como ya vimos, cuando Wittgenstein se ocupa del problema de seguir una regla, lo hace con la intención de elucidar cómo es posible que nuestro lenguaje sea significativo. Análogamente y de la mano de Connolly, es posible establecer la pertinencia de las disputas sobre términos políticos. La dilucidación atiende a dos rubros: por un lado, la forma en

³⁷ Hanna Pitkin señala acerca de la categoría de región del lenguaje: "las distintas regiones del lenguaje se diferencian también en cómo se sustentan los juicios en caso de disputa y, más generalmente, en la significación de la disputa y los modos de su resolución". Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein: el lenguaje y la justicia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984 [1ª ed. En ing., 1972], p. 213.

³⁸ A. Janik, *op. cit.*, p. 102.

que seguimos reglas en el discurso político —punto del que nos ocupamos en el anterior apartado y al que aquí sólo aludiré—; por otro lado, el vínculo entre las reglas y los juicios presupuestos en todo seguimiento de reglas. Para dar cuenta de esta relación, recuperaré la sección 242 de las *Investigaciones Filosóficas*: “A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios”.³⁹

Según he venido señalando, los conceptos esencialmente debatibles no pueden ser definidos, si por definición se entiende la aprehensión de un principio general o la fijación de una esencia, tal como pretendiera Hobbes. Menos podríamos pensar en un acuerdo en las definiciones: el carácter propio de estos conceptos es ser debatibles, estar sujetos a controversia. Ahora bien, sí suponen una concordancia en los juicios. ¿A qué se refiere Wittgenstein con la expresión “concordancia en los juicios”? ¿y cómo podemos traerlo aquí, a la argumentación? En este punto, está en juego la relación entre el significado y la forma de sustentarlo, entre nuestros conceptos políticos y la normatividad en la que los apoyamos. A decir de Connolly, esta relación no está fundada en una acción, digamos, intelectual, de acuerdo con las definiciones que damos a los conceptos, sino las prácticas que suponen una concordancia en los juicios. Así, se ubica en la base del lenguaje a la concordancia en la creencia acerca de la corrección de ciertos juicios que asumimos al ser introducidos en unas formas de vida. Aprendemos a reaccionar en función de estas creencias, a debatir de una cierta manera en contextos compartidos, en este caso, en las disputas políticas. Estas reacciones se apoyan en creencias que no cuestionamos —de otro modo, la reacción se volvería imposible—. Son, además, son significativas; están normadas, obedecen a criterios, pero no son explícitos; accedemos a ellos después de haber reaccionado, no los tenemos presentes en el momento de actuar. No es, por ello, una concordancia en definiciones sino, con palabras de Wittgenstein, en *formas de vida*.

³⁹ Algunos intérpretes de Wittgenstein han sugerido que la idea de concordancia en los juicios que aparece en dicha sección remite a una suerte de inmovilismo, o actitud acrítica frente a las formas de vida dadas. Tal es el caso de Nyíri, “Wittgenstein’s Later Work in Relation to Conservatism”, en B. F. McGuinness, *Wittgenstein and His Times*, Chicago, 1982, pp. 44-68. No discutiré esta lectura de la que discrepo. Vid. Ma. Teresa Muñoz Sánchez, “La relevancia de la propuesta wittgensteniana para el discurso político”, en *Andamios*, Revista del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad del Distrito Federal, México, núm. 1, 2004, pp. 197-231.

Podemos decir, entonces, que los desacuerdos legítimos se producen cuando las partes involucradas pueden mostrar por medio de la argumentación sus perspectivas opuestas. Por ejemplo, los desacuerdos significativos acerca de la extensión y los límites de algún caso particular de ejercicio del poder presuponen una concordancia acerca del significado del concepto 'poder'. Esta concordancia, que no puede ser entendida como acuerdo explícito, se da en el hecho mismo de uso del término. Valiéndome de una analogía wittgensteiniana, podría decir que es posible discrepar acerca de las reglas de uso del alfil en el ajedrez, pero esta discrepancia presupone que sabemos qué papel desempeña el alfil en el juego. Los desacuerdos legítimos suponen, pues, juicios compartidos. Como dijimos, recuperando a Walter Gallie, los conceptos esencialmente debatibles suponen que los sujetos del debate se reconocen como tales. Recordemos la regla: cada defensor del uso de un concepto acepta que su uso será debatido por otros. Por ello, los conceptos esencialmente debatibles funcionan como criterios. La permanente confrontación de usos particulares constituye una red que nos permite regular el uso de nuestros conceptos políticos. A esta idea alude aquí Williams Connolly, cuando, al definir qué va a entender por términos políticos, afirma que los juicios o acuerdos —en relación a la realidad política— son convencionalmente sancionados cuando los conceptos esencialmente debatibles son introducidos.⁴⁰ Estos juicios son creencias acerca del mundo social y político, pero de un cierto tipo. Son creencias con un estatuto especial, a saber, no sujetas a disputa... en principio. Sin embargo, como nos señala William Connolly, los juicios son sancionados, esto es, reconsiderados cuando los conceptos esencialmente debatibles son introducidos en el debate político. De esta forma, los juicios que son aceptados como dados en las formas de vida política se muestran flexibles, pese a ser el cauce por el cual fluyen los debates mismos.

Volviendo a nuestro ejemplo del concepto 'poder': es posible discrepar acerca de qué vamos a entender como un ejercicio de poder en una circunstancia concreta donde se juegan los diferentes intereses y posiciones políticas partidistas; pero en el debate mismo, los diferentes usuarios en conflicto reconocen su propio uso como

⁴⁰ Cfr. W. E. Connolly, *op. cit.*, p. 2.

debatible, así como el de los otros. Es decir, parten de una concordancia —que no de un acuerdo— en el uso del concepto ‘poder’.

Llegados a este punto de la argumentación, es interesante notar los rasgos característicos de la normatividad, de “la gramática del discurso político”, a saber, su flexibilidad, su carácter no apriorístico y social (no puede seguirse una regla privadamente). Uno de los rasgos fundamentales de la normatividad es su carácter público.

De nuevo nuestro objetor podría insistir: ¿qué evidencias⁴¹ tenemos para saber que estamos usando correctamente el concepto? Para responder a nuestro oponente, atendamos aquí a lo que llamamos en la segunda parte “el ataque al Mito del Espacio Interior”: ¿es posible un discurso político cuyas expresiones puedan tener criterios de uso establecidos a partir de la noción de evidencia? ¿Es posible privilegiar algunos de los contrincantes en la disputa? Los términos esencialmente debatibles suponen la entrada en la disputa de posiciones en conflicto, cada una de las cuales podría apelar a la absoluta validez de su uso del término, pretendiendo así excluir las otras opciones de uso. En la defensa de esta absoluta validez, nuestros supuestos oponentes operacionistas-positivistas podrían apelar a argumentos de corte ontológico, epistemológico y semántico. En el primer caso, podrían afirmar que ahí está la realidad política, esa que es construida por todos y de la que podemos tener, por tanto, un conocimiento absoluto.⁴² Es, nos diría nuestro oponente, un dato bruto. “Nos topamos con el arma en el estómago: ése es el poder”, podría alegarnos como un ejemplo. Con tal dato, no tengo más que reconocerlo. Puedo, entonces, en el terreno del conocimiento, afirmar la evidencia con que cuento. Desde este conocimiento, puedo nombrarlo (siguiendo los mismos criterios que ya criticamos en cuanto al lenguaje privado).⁴³ De esta forma, de acuerdo con nuestro objetor-defensor de la evidencia como criterio de significado, podemos distinguir usos correctos de usos espurios de los conceptos políticos y evitar así “el imperio de la retórica en la política”.

En los tres ámbitos mencionados pudimos argumentar en la segunda parte de este ensayo que si aceptamos el carácter articulador del lenguaje, no es posible seguir sosteniendo una tesis representacionista del lenguaje en relación con el mundo. Eliminada esta tesis, pierde sentido el carácter de

⁴¹ Recordemos aquí la noción de evidencia que analizamos en el capítulo tercero al revisar la obra de Hobbes.

⁴² Al respecto, son interesantes las observaciones de Danford en relación con la idea de conocimiento en Hobbes. *Vid.* J. Danford, *op. cit.*, cap. 2.

⁴³ *Supra*, cap. 5, segundo apartado.

fundamento atribuido a las creencias privadas en el Mito del Espacio Interior. Pierde también pertinencia la oposición entre lo interno y lo externo como criterio de justificación de creencias. Es más, pierde sentido el privilegio que se concedía a este espacio interior en el proceso de conocimiento.

Y de nuevo, ¿cómo podemos enlazar estos argumentos con la posibilidad de dar razones en el discurso político? ¿Cómo podemos dar respuesta a nuestro objetor acerca de la legitimidad de las disputas en torno a conceptos políticos? Recordemos que no es posible un lenguaje, a menos que acudamos a criterios públicos y compartidos de uso, es decir, a menos que recurramos a las condiciones de justificación de los términos, a sus criterios de uso.⁴⁴ La legitimidad de las polémicas no viene dada *a priori*, pero sí debe ser remitida a los juicios que son aceptados en las formas de vida. Las palabras del discurso político son significativas para nosotros, no porque exista un dato bruto comprobable que podamos considerar —la referencia a la que puse nombre—, sino porque el término en cuestión *articula* su sentido en la confrontación con otros en el marco de controversias políticas. Finalmente, no nos queda más que apelar a nuestra historia natural y nuestras formas de vida, en este caso, a nuestro modo de vivir en sociedad.

Es central para la política, como yo la entiendo, lo ambigua y relativamente abierta-orientada [*open-ended*] interacción de las personas y grupos que comparten un conjunto de conceptos, pero compartida por ellos imperfecta e incompletamente. La política implica una forma de interacción en la cual los agentes ajustan, extienden, resuelven, acomodan y trascienden las diferencias iniciales, dentro de un contexto de asunciones, conceptos y compromisos parcialmente compartidos.⁴⁵

Es posible responder a nuestro objetor que, para el esclarecimiento del uso de los términos políticos, es pertinente asumir que éstos se gestan en el marco de disputas políticas, cuya legitimidad no puede establecerse *a priori*, pero de ella puede darse razón apelando a la concordancia en juicios y formas de vida.

⁴⁴ *Supra*, segunda parte, II, La crítica al lenguaje privado.

⁴⁵ W. E. Connolly, *op. cit.*, p. 6.

Podría añadir además que, si bien es posible y pertinente llevar a cabo un análisis fenomenológico de los usos de los términos del discurso político como ejercicio de reflexión acerca de la política,⁴⁶ no ha sido tal la intención de nuestro escrito. Aquí estoy realizando un paso previo: esclarecer el carácter gramatical del uso de los términos del discurso político, esto es, clarificar el tipo de criterios que nos permiten usar con sentido los términos del discurso político. Se trata de mostrar que es posible dar razón de la normatividad, del conjunto de reglas que articulan el uso de los términos en el juego de lenguaje de la política, sin necesidad de apelar a condiciones fijadas *a priori*. Los conceptos esencialmente debatibles, acerca de los que batallamos, son, como se enfatizó, cambiantes; lo que es más, en cierto sentido, arbitrarios, si bien necesarios, en cuanto norman, articulan, constituyen nuestro discurso político e, implícitamente, la política misma.

La relación mundo, lenguaje y acción se aclara; más aún, si cabe, en el contexto del discurso político, si ponemos atención en las prácticas sociales en contextos compartidos, en formas de vida dadas. Los usos de los términos del discurso político se dan en la existencia misma sin necesidad de recurrir a ningún mito para explicar la relación entre mente, mundo y acción. No se trata de afirmar que podemos usar conceptos políticos, porque tenemos un acceso privilegiado a la realidad política o a la imagen mental que de ella nos hacemos; por el contrario, tenemos la habilidad de darnos cuenta de un tipo de realidad política, porque ya contamos con el concepto de ese tipo de realidad y no podemos explicarlo. Esto hacemos al seguir una regla que articula el uso de un concepto esencialmente debatible: seguimos una regla políticamente, es decir, de acuerdo con criterios que se establecen en el debate conceptual, el cual, en el juego de lenguaje de la política, es ya debate político.

⁴⁶ Éste es el trabajo que desarrollan tanto Connolly como Oppenheim con conceptos como poder, interés, libertad, etcétera. Es interesante también la compilación de Terence Ball *et al.* [eds.], *Political innovation and conceptual change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Seguir una regla política

Dondequiera que hay una práctica y una concepción, no es que la práctica surja de la concepción sino que justamente ambas están ahí.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Comentarios sobre La rama dorada*

La gramática de los conceptos políticos bosquejada arriba no es únicamente asunto de palabras. El discurso político es significativo, en tanto partimos de los distintos contextos de uso de los términos que lo componen. Vimos que tales contextos implican siempre controversia y disputa política, de manera que la expresión es articulada no sólo en el interior del lenguaje, sino también en el contexto extralingüístico de uso de la expresión. Si el contexto extralingüístico de uso —el mundo—, fuera distinto, distintos serían también los criterios de uso de los términos, la gramática. El punto, en este apartado, no es proporcionar una explicación del rol que juegan los conceptos políticos en el discurso, sino ilustrar la forma en que la política, en el sentido convencional, depende de la naturaleza política de los conceptos.⁴⁷

Cuanto podemos decir, pensar, e incluso hacer, viene determinado, en gran parte, por el lenguaje del que disponemos. Los términos en que pensamos lo político (individuo, sociedad, cultura, etc.) son conceptualizaciones hechas en el lenguaje. Esto no significa obviamente que la sociedad, el individuo o la cultura no existan, sino que nuestro acceso a lo que sean está mediado por el lenguaje. No obstante, si bien la capacidad de juzgar, de discriminar lo correcto de lo incorrecto está mediatizada por los juicios dados en el mundo común compartido, en las formas de vida dadas, no está determinada, no está fijada; se construye desde ese lugar de encuentro y disputa: el lenguaje.

Ahora bien, pese a que la gramática de los conceptos políticos nos permite acceder a nuestro mundo político, su carácter normativo no puede entenderse como un límite a los fenómenos que pueden darse o no en el mundo. No podemos, por ejemplo, pretender que vayamos a modificar los ejercicios despóticos de poder analizando cómo se discrepa en el discurso político acerca de qué estemos entendiendo por poder. Sin embargo, el análisis de nuestra gramática

⁴⁷ Cfr. A. Janik, *Style, Politics and the future of Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989; en especial, capítulo V.

política nos permite aclarar las posibilidades conceptuales de lo que podemos descubrir en nuestro mundo. Como vimos, el límite de lo empírico es la formación de conceptos.⁴⁸

¿Cómo podrían, entonces, extrapolarse estos rasgos a la normatividad relacionada con la política, con el significado de las acciones en el espacio público? ¿Cómo podríamos, desde la gramática de nuestros conceptos sobre lo político, reflexionar sobre las acciones políticas? ¿Cuáles son los criterios que nos permiten elegir cursos de acción, o en otros términos, seguir una regla política?, ¿cuáles, los que nos permiten dar razones acerca del uso de ciertos términos políticos como democracia, poder, representación, ciudadanía, etcétera?

Todos estos conceptos políticos sólo pueden explicarse insertándolos en una forma de vida; así, los juicios que sostienen el juego de lenguaje de la política descansan en una concepción de lo que sea vivir juntos. La relación entre los conceptos políticos y la conducta humana es distinta de la relación entre los términos científicos y los fenómenos naturales. La especificidad de tal relación es lo que pretendemos analizar en este apartado. Es preciso, por tanto, delimitarla de otras regiones del lenguaje.

Se trata de un juego de lenguaje que se diferencia de otros (discurso científico, ético, técnico, etcétera), como señalé, en cómo se sustentan los juicios en caso de disputa y, más generalmente, en la significación de la disputa y los modos de su resolución. “El desacuerdo en la opinión política, el desacuerdo entre los críticos literarios, el desacuerdo en los juicios morales, todos y cada uno tendrán diferentes significados y diferentes modos posibles de resolución.”⁴⁹

El asunto aquí es, como apunté, la relación entre significado y normatividad o, dicho de otro modo, la manera de sustentar los juicios en cada región del lenguaje. Me gustaría enfatizar cómo, para el caso de la región del lenguaje del discurso político, esa manera de explicar el significado muestra la interna relación entre el discurso político y la política. En otras palabras, se trata de mostrar que es viable extrapolar una explicación de la normatividad que rige nuestro lenguaje a la normatividad rectora de nuestras conductas en el ámbito político y social. Esto es posible debido a que las conductas en estos ámbitos son significativas. Ellas son las que obedecen o se rigen por criterios, esto es, que obedecen a razones.

⁴⁸ *Supra*, segunda parte, II, La posibilidad de dar razones.

⁴⁹ H. F. Pitkin, *op. cit.*, p. 215.

La política es una dimensión de la acción humana y por ello, en parte, una región o estrato de nuestro lenguaje, que se manifiesta y cobra sentido en *formas de vida*. Es un conjunto de acciones significativas y en tanto tal es también lenguaje; supone una concordancia en las *formas de vida*, en lo dado. No son sólo formas institucionalizadas de organizar las relaciones comunitarias ni meras leyes o preceptos establecidos de manera previa, sino formas de organización que se construyen y cobran sentido como campos enteros de actividades comúnmente significativas. Por ello, no puede identificarse sólo con las decisiones tomadas desde el poder, sino también hay que considerar lo político: un sistema complejo de relaciones. Es un complejo entrettejido de acciones y discurso que articulan un universo simbólico, donde la acción y la palabra se tornan significativas.

La intrínseca relación entre lenguaje y política permite un *análisis conceptual* de algunos de los términos que articulan el discurso político. Éste no sería sobre los fenómenos políticos, sino sobre su posibilidad. Se trata, entonces, de un análisis, en cierto modo, trascendental y no empírico. Sería un análisis de carácter lingüístico —es decir, *gramatical* en el sentido que ya nos es familiar—, como no puede ser de otro modo siguiendo esta visión del filosofar. Sin embargo, lo anterior no representa, de ningún modo, una prioridad de lo lingüístico sobre lo político, sino una relación recíproca entre ambos: las acciones políticas están ligadas a concepciones que se manifiestan en el lenguaje, al mismo tiempo que el significado de los términos es entendido en el contexto social e histórico. Las prácticas lingüísticas se articulan en el marco de unas formas de vida socialmente compartidas y las prácticas políticas están lingüísticamente articuladas, de manera que los criterios que nos permiten elegir entre curso de acción están vinculados a los conceptos con los cuales accedemos al mundo.

Nuestro mundo social y político se articula lingüísticamente y en interna relación con el ámbito de unas prácticas socialmente compartidas que informan lo significativo. Las prácticas lingüísticas y la acción, entonces, no pueden entenderse más que en el marco de nuestra existencia intramundana y en este trasfondo adquieren sentido, al mismo tiempo que confieren significado. Las reglas políticas se formulan en términos políticos, los que, según vimos, implican una carga normativa sujeta a debate. La relevancia de la concepción de los conceptos políticos como esencialmente debatibles radica en la interna relación entre su carácter

debatible y evaluativo. En los debates conceptuales acerca de los usos del término en disputa se ponen en juego las diferentes posiciones políticas, se debate políticamente. Por ello, argumentamos aquí que lo público se explica o —mejor— se aclara desde este ámbito de constitución del sentido que es el lenguaje.

La caracterización del lenguaje de la que partí, es decir, su carácter público y articulador, está implícita en la idea del lenguaje como medio de comunicación, expresión y también como el espacio para la confrontación política. Entendido de este modo, el estudio del lenguaje deja de ser sobre la sintaxis y pasa a ser un estudio sobre la actuación lingüística del hombre. Esta perspectiva tiene como objeto un modo de *actuar*, un *comportamiento*. Desde tal punto de vista, el estudio del lenguaje coloca en primer plano al sujeto que habla y a la relación pragmática entre el individuo y el lenguaje que usa. Ahora bien, no podemos olvidar que ese lenguaje es necesariamente común, compartido; de manera que la comunidad de hablantes es necesariamente integrada a la referida tríada de intereses teóricos.

Según esta posición, insisto, el lenguaje es algo más que un conjunto de signos que nos permite comunicarnos: es acción, en ocasiones, dirigida, particularmente en la región del lenguaje de la política, a convencer al intelecto y a persuadir a la voluntad. Por ello, la reflexión sobre el lenguaje que podamos hacer en el marco de la política implica una reflexión sobre la acción. Así, la política es entendida como una actividad articulada lingüísticamente, de modo que los conceptos articuladores de la conducta y creencias políticas tienen significados que se vinculan y modifican en relación con unas *formas de vida* en constante cambio. Desde este ángulo, Allan Janik ha sugerido que “seguir reglas produce un tipo de regularidad en nuestra conducta que limita la manera en que podemos esperar alterar nuestras prácticas. Cambiar la sociedad tiene que ser no simplemente cambiar ideas estipuladas, la sustancia de las reglas que acatamos, sino cambiar nuestro modo de seguir estas mismas”.⁵⁰

Las anteriores afirmaciones podrían leerse, una vez más, como una hipostatización del lenguaje.⁵¹ No es así; no se trata de hacer que el len-

⁵⁰ A. Janik, *op. cit.*, p. 107. La traducción es mía.

⁵¹ Encontramos una crítica de este corte, tanto a Wittgenstein como a Heidegger, en Richard Rorty, “Witt-

guaje ocupe, en la concepción wittgensteiniana —y menos todavía en mi propia interpretación—, el lugar que en tiempos ocupara el sujeto trascendental kantiano. Es necesario enfatizar, como ya hice en la segunda parte de este ensayo con el fin de evitar esta acusación, el doble carácter del lenguaje: es necesario y contingente. No hay un único lenguaje posible ni condiciones *a priori* del significado. Todo lenguaje es *necesario*, en cuanto no es un dato que podamos cuestionar; lo aprendemos, no lo cuestionamos; no puede ser deducido de ningún modo; es un dato irrefutable en tanto es *constitutivo* de nuestra concepción de mundo. Pero al mismo tiempo es *contingente* en cuanto a su constitución concreta, histórica y ello se muestra en la pluralidad de lenguajes, de discursos, de concepciones que él porta. Emerge de las formas de vida a las que al mismo tiempo articula.

La afirmación del carácter articulador y posibilitador del lenguaje se sostiene en los argumentos que exponíamos en el primer capítulo de la segunda parte de esta investigación. Recordemos: 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 las formas de vida compartidas donde se asegura la referencia de los términos. En otras palabras, en él se articula toda experiencia intramundana posible.

Este carácter es, si cabe más claro en el caso de la región del lenguaje de la política. De la mano de William Connolly, hemos podido mostrar cómo los conflictos conceptuales están en la raíz de la vida política misma. La normatividad que rige el discurso político no es ajena a la de la acción. Como dije, la gramática del discurso político no es mera cuestión de palabras.

Atendiendo a esta supuesta hipostatización, podría acusárenos de que desde esta perspectiva, todo lo que hacemos con el lenguaje es política, en tanto en él construimos el mundo. Es importante insistir: aquí se pretende mostrar que analizar cómo operan los conceptos en una determinada región del lenguaje —la de la política— y la manera de sostener los juicios en dicha región tiene especificidades propias y que esclarecerlo nos permite liberarnos de falsas analogías y usos espurios. La manera de sostener los juicios en política es distinta de la de otras regiones del lenguaje como la ciencia, las matemáticas o la religión.

genstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 199, [1ª ed. ing., 1991], pp. 79-99.

En el ámbito de la política, no sólo se busca un conocimiento de los fenómenos políticos, sino la persuasión, el convencimiento; se intenta mover a la acción. Por ello, en esta región del lenguaje, si cabe más que en otras, es preciso un análisis conceptual con el fin de establecer los nexos entre las palabras, los intereses del hablante, los contextos de habla, etcétera. Esto no significa que todo uso del lenguaje pueda etiquetarse de político; justamente aquí estamos tratando de aclarar las maneras particulares en que los términos políticos se constituyen, a diferencia de los términos del lenguaje de la ciencia, por ejemplo. La manera de aclarar los criterios de uso en la ciencia es distinta de las constantes disputas que nos sugiere Gallie con relación a los conceptos políticos. En la ciencia, no siempre está en juego la disciplina misma en la definición de los términos con los cuales se enfrentan al uso de lenguajes científicos.

Podría esgrimir muchos contrargumentos a la idea de que todo lo que hacemos con el lenguaje es política: amamos, injuriamos, agredimos, adulamos, etcétera, con el lenguaje. En cambio, lo que defiende en este libro es la pertinencia de pensar esta relación al revés: toda acción política presupone el uso de conceptos. Actuar políticamente implica necesariamente emplear conceptos y los conceptos políticos son esencialmente debatibles.

Antes de abandonar esta reflexión sobre el vínculo entre lenguaje y política, es importante revisar una peligrosa analogía: la que puede establecerse —de hecho, Hanna Pitkin la analiza muy bien en su conocido texto sobre Wittgenstein y la política— entre lenguaje y sociedad:

El lenguaje parece proveer de un modelo de asociación que muestra cómo pueden ser aprendidas las normas, cómo pueden ser adquiridas sin elección y son una alternativa real, y a pesar de todo, llegar a ser obligatorias. Después de todo se dan equivocaciones en el lenguaje, y también proyecciones inaceptables. Las reglas de la gramática parecen ligar a los hablantes individuales, aun cuando nunca fueran adoptadas contractualmente; las obedecemos, porque han llegado a formar parte de nosotros mismos.⁵²

En el afán de superar esta falsa analogía, es importante señalar que la política no es sólo lenguaje. Tres son los diferendos que podemos marcar entre lenguaje y política:⁵³

⁵² H. F. Pitkin, *op. cit.*, p. 292.

⁵³ *Cfr. ibidem*, pp. 294-298.

En primer lugar, en política podemos cambiar deliberadamente de forma de organización y gobierno; no hay más que pensar en las revoluciones o en los cambios constitucionales. En el lenguaje, los cambios no se legislan; son procesos “espontáneos”.

En segundo lugar, si identificamos política con las formas de pertenencia a una comunidad lingüística, no podremos dar razón del conflicto, el poder y el interés, aspectos clave en política.

Por último, las regularidades lingüísticas son internalizadas por los sujetos —recordemos que seguimos las regla ciegamente—; mientras que las leyes son impuestas.

Sin embargo, pese a que no debemos identificar o analogar lenguaje con política, sí es cierto que el lenguaje permite establecer espacios de acción común. Los conceptos constitutivos de la conducta y las creencias políticas tienen significados históricamente mutables, cambiantes.⁵⁴ De manera que al modificar nuestro repertorio de medios disponibles para acercarnos a lo social, a las formas políticas contemporáneas, creamos un nuevo modo de estar en lo social, de ser en lo público, de concebir lo público.

En política, el establecimiento de los hechos, de lo que es el caso, parece que tiene consecuencias definitivas, lo que le convierte en una parte central de la discusión.⁵⁵ En este ámbito, en la región del lenguaje de la política las confusiones que se generan en y por el lenguaje impiden la libertad y el juicio crítico sobre la acción política.⁵⁶ Por ello, desde una concepción wittgensteiniana del filosofar, la tarea sería evitar toda concepción *a priori* acerca del modelo normativo correcto para la acción y analizar las circunstancias en que el discurso político tiene lugar. No se trata de un mirar pasivo, sino de estar atento a lo que se oculta tras los

⁵⁴ ¿Qué se puede aprender acerca de la innovación del proceso político examinando el cambio en los significados de las palabras? Esta es la preocupación de Quentin Skinner en “Language and political change”, en T. Ball *et al.*, *op. cit.*

⁵⁵ Cfr. H. Pitkin, *Wittgenstein: Lenguaje, política y justicia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 298. También Hanna Pitkin en su texto, *The Concept of Representation*, *op. cit.* recupera la centralidad del lenguaje en el ámbito del pensamiento político.

⁵⁶ Cfr. Nigel Pleasants, “Winch and Wittgenstein on Understanding Ourselves Critically: Descriptive not Metaphysical”, en *Inquiry*, 2000; 43 (3), 289-318. Esta misma idea es apuntada por H. Pitkin, quien afirma: “Tanto la fenomenología como el existencialismo diagnostican nuestros males modernos siguiendo pautas muy parecidas a las que corresponden a los principales intereses de Wittgenstein, diseñando tres dolencias relacionadas entre sí: nuestra alineación con respecto de la realidad, nuestra alineación con respecto de unos y otros y nuestra pérdida de la capacidad de acción.” *Op. cit.*, p. 458.

intersticios del lenguaje, en este caso, del discurso político. No es un mirar acrítico, sino liberador.

Algunos corolarios para exorcizar fantasmas

Con esta lectura de la propuesta wittgensteiniana, superamos las consecuencias del quietismo que nos perseguía desde la introducción, esto es, mostramos cómo el modelo normativo del lenguaje propuesto pro Wittgenstein es pertinente para analizar el discurso político, los términos del discurso político. El análisis conceptual wittgensteiniano podría ayudar a superar la coercitividad que implica la teoría política en su necesidad de generalizar abstrayendo del caso particular. Esto nos permite afirmar que la función de la filosofía, desde una visión que se pretende wittgensteiniana, no es sólo de carácter negativo con respecto a una mejor comprensión de la vida política. La elucidación de los conceptos con los cuales accedemos al mundo político y social no es una labor meramente teórica, sino que tiene implicaciones prácticas. “De este modo, el problema de determinar en qué consiste una comprensión de la realidad se funde con el problema de la posible diferencia que implica para la vida del hombre la posesión de dicha comprensión, y esto a su vez entraña considerar la naturaleza general de una sociedad humana, analizar el concepto de sociedad humana”.⁵⁷ Lo relevante de esta propuesta es la manifiesta hostilidad hacia la teorización, sus sospechas de generalización amplia y sistemática y, lo que es más, su énfasis en el valor terapéutico de ver el caso particular asumiendo la pluralidad y la contradicción.⁵⁸ Éste es su potencial: el modo de filosofar wittgensteiniano muestra la pertinencia de atender a la especificidad, a los casos particulares.

Paralelamente, con la propuesta de lectura de Wittgenstein y de acercamiento al discurso político, nos abrimos a la posibilidad de pensar el cambio conceptual en estrecha relación con el cambio político, y apuntamos un argumento contra la lectura relativista, esto es, contra la imposibilidad de la crítica externa a las formas de vida de una comunidad dada; es decir, ponemos en cuestión la impermeabilidad de las distintas regiones del lenguaje.

⁵⁷ P. Winch, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁸ Vid. L. Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 45 y ss.

En este sentido, creo que podríamos superar la crítica de K. O. Apel a Wittgenstein acerca del carácter ahistórico e instrumentalista de su análisis del lenguaje. Dicho análisis, a decir de Apel,⁵⁹ hace imposible postular nuevos juegos de lenguaje gestadores de una nueva forma de vida. Formulado de otro modo, la investigación wittgensteiniana es una investigación trascendental que prescindiera del análisis de las condiciones sociohistóricas de la producción del discurso.

Si bien ni la filosofía de Wittgenstein ni ninguna propuesta filosófica que pretenda adherirse a esta forma de filosofar recomendaría o apologizaría el cambio ni mucho menos lo orientaría hacia una u otra dirección, no podemos negar que su concepción del lenguaje parte de la movilidad de los conceptos, se ubica en el cambio conceptual. La misma noción de juego así lo sugiere.

Desde una cierta perspectiva de la retórica, el lenguaje es un instrumento de manipulación mediante el cual alguien consigue que otros modifiquen su conducta, incluso su voluntad. De modo que un análisis del lenguaje en relación con lo político sólo puede tener sentido si nos ocupamos de él en esta estrecha acepción. Desde la perspectiva wittgensteiniana,⁶⁰ el lenguaje es algo más que una manifestación del conocimiento y un instrumento de manipulación. Es más bien el medio en que construimos nuestro mundo social, político, humano, en el que nos constituimos a nosotros mismos.

Defiendo en este escrito que nuestro mundo social y político se articula lingüísticamente y en interna relación con el ámbito de unas prácticas socialmente compartidas que informan lo significativo. Las prácticas lingüísticas y la acción, entonces, no pueden entenderse más que en el marco de nuestra existencia intramundana; en este trasfondo adquieren, al tiempo que confieren, sentido. Así, desde la perspectiva wittgensteiniana, la acción política tendría que analizarse en el plano de la intersubjetividad, misma que se articula en un proceso sin fin, mediante las reglas gramaticales.

Las últimas reflexiones me permiten anticipar una objeción referente al uso espurio del lenguaje en la política, con ánimo de manipulación y control:

⁵⁹ Karl Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, t. I, Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica [versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill], Madrid, Taurus, 1985 (1ª ed. al., 1972), pp. 258-259.

⁶⁰ Comparto del todo la opinión de H. F. Pitkin: "El mayor significado que hoy día tiene Wittgenstein para la política deriva directamente de este lugar central que ocupa el lenguaje, de su capacidad para encubrir y revelar la verdad, de su enorme poder para dominar y liberar". *Wittgenstein: el lenguaje...*, pp. XX-XXI.

Hablar podría entenderse sólo como un medio para adquirir alguna ventaja mediante la manipulación de las reacciones de los demás en la dirección deseada: la concepción del lenguaje como retórica planteada a Sócrates por sus oponentes sofistas en el *Gorgias* de Platón. Por supuesto que un individuo puede, al menos en algunas ocasiones, considerar sus expresiones de este modo; pero en general no pueden entenderse así, todos o, por lo menos, la mayoría de los usos del lenguaje en una sociedad, ya que uno sólo puede usar las palabras con el fin de manipular las reacciones de los demás en la medida en que éstos piensen al menos que comprenden lo que el primero les está diciendo. Así, el concepto de comprensión está presupuesto por la posibilidad de dicha manipulación de las reacciones y no puede esclarecerse en sus mismos términos.⁶¹

Sin embargo, quisiera defender aquí que, si bien, en efecto, el lenguaje puede entenderse como instrumento de dominación —y es preciso partir de esta premisa para analizar y evaluar los discursos insertos en el juego de lenguaje de la política—, también es posible entenderlo como espacio para la construcción de consensos, de manera que, sin obviar la noción de poder como dominación, podamos analizar la constitución y legitimación misma del espacio de lo público; la política es una actividad articulada lingüísticamente. Los conceptos constitutivos de la conducta y creencias políticas tienen significados históricamente mutables, cambiantes. La función de la filosofía, desde una visión que se pretende wittgensteiniana, no es solo de carácter negativo con respecto de una mejor comprensión de las formas de la vida política. En la política, el discurso, el lenguaje articula y norma el espacio público. La teoría política tradicional parece no haber podido asumir este carácter contingente de lo político, y ello, porque no ha puesto suficiente atención al lenguaje que hace posible el hecho político. No se ha tenido en cuenta que

el discurso político es en sí mismo una parte de la actividad de los participantes y es utilizado en el curso de la misma por ellos. De acuerdo con eso, habría que esperar que reflejase, como lo hace el discurso moral, la peligrosa incapacidad de predecir la acción, su potencial para desviarse o para producir consecuencias inesperadas. Y habría que esperar que hiciese frente

⁶¹ P. Winch, "Naturaleza y convención", en *Comprender una sociedad primitiva* [intr. Salvador Giner], Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1994, pp. 137-138.

a las mismas dificultades que dimanan de la identificación de las acciones: también en política el simple establecimiento de los hechos, de lo que es la situación, parece que tiene consecuencias definitivas, lo que le convierte en una parte central de la discusión.⁶²

Cuando el lenguaje es utilizado como un instrumento de manipulación de objetos, como un artificio propagandístico, y no con la finalidad de comunicarse en el contexto de unas formas de vida, sino de conseguir que los otros creen lo que deseamos que crean, está produciéndose un vaciamiento del lenguaje mismo. En el “juego de lenguaje de la política”, hablar de vaciamiento es señalar una imposición de reglas del lenguaje burocrático, una reescritura de la historia. En definitiva, de artificios deliberados de engaño. Si bien, existen errores en el uso del lenguaje, las palabras tienen significados que pueden hallarse en el diccionario y no toda proyección nueva de un concepto será aceptable, no podemos decir cualquier cosa en cualquier momento y contexto. Lo que signifiquen las palabras no es un mero asunto individual. “Dado que existe un discurso racional y existe comprensión, los hombres pueden con frecuencia inducir a otros a que actúen como ellos quieren. Pero la naturaleza del discurso racional y la comprensión no se pueden justificar en lo referente a este hecho.”⁶³

Todos vivimos en el mismo, continuo y compartido mundo, y nuestra actividad real en ese mundo es la que subyace en y configura nuestros conceptos. Quisiera recuperar aquí una idea de Peter Winch para el discurso moral que es aplicable al discurso político:

La noción de compromiso marca la distinción y la conexión entre los dos conceptos siguientes: lo que las palabras significan y lo que las personas quieren decir con ellas. Las personas sólo pueden decir algo y decirlo en serio si usan palabras que signifiquen algo; y depende del tipo de significado que las palabras tengan el que las personas puedan utilizarlas en los enunciados que éstas (las personas) quieran. Pero esto sólo es posible en una sociedad donde las personas estén relacionadas de tal forma que el que una de ellas diga algo suponga para ella comprometerse con el resto; y una

⁶² H. Pitkin, *The Concept of Representation*. p. 298.

⁶³ *Ibidem*, p. 139.

parte importante de esa relación es la necesidad de que exista un respeto común por la veracidad.⁶⁴

Lo más excelente de la condición humana es su capacidad de comunicación y con ella de argumentación. De manera que es la praxis comunicativa el núcleo de la vida social y política. La recuperación de lo público como espacio de recreación de lo específicamente humano nos abre la posibilidad de repensar la interna relación entre la acción, la argumentación por medio del discurso y el estar juntos. De la acción y la palabra surge este espacio compartido, el espacio público.⁶⁵ La política, entonces, debe entenderse como algo inherente a las intersubjetividad humana en su ejercicio a través del debate, la deliberación y el juicio.

⁶⁴ Peter Winch, "Naturaleza y convención", pp. 133-134.

⁶⁵ En este punto, quiero remitirme a las concepciones de Hannah Arendt quien señala que "el fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento. El poder se deriva básicamente de la capacidad de actuar en común". Esa "opinión en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo" significa poder en la medida en que descansa sobre convicciones, esto es, sobre esa peculiar coacción no coactiva con que se imponen las ideas, y en que se guía mediante un vínculo institucional reconocido". Manuel Cruz, "Introducción: Hannah Arendt, pensadora del siglo", en Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. vi-vii.

Conclusión

La articulación lingüística de lo público

La enfermedad de una época se cura mediante una transformación del modo de vida de las personas, y la enfermedad de los problemas filosóficos sólo podría curarse mediante un modo de vida y pensar transformados, no por una medicina que inventara algún particular.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*

A lo largo de estas páginas, he defendido la idea del carácter público del lenguaje recuperándola, desde la *perspectiva interpretativa*, de las obras tardías de Wittgenstein. Desde tal interpretación, sostengo la tesis del carácter articulador del lenguaje, según la cual nuestra relación —epistemológica y semántica— con el mundo está conceptualmente mediada por el lenguaje, de modo que éste es considerado como una de las instancias que articula nuestra experiencia: el lenguaje condiciona nuestra visión de la realidad, porque vemos las cosas a través de él. No existe un lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse a sí mismo en objeto. Por ello, cualquier determinación ontológica de la realidad es parasitaria del lenguaje. En efecto, en el marco de un lenguaje y unas formas de vida compartidos se asegura el referente de los términos. De este modo, una preocupación de carácter semántico —“¿cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado?”— acarrea consecuencias de carácter ontológico y epistemológico. Lo que es —la supuesta “esencia” que hace significativos los conceptos— se disuelve en rela-

ciones lógico-gramaticales. He denominado a esta tesis acerca de la relación lenguaje-mundo “la preeminencia del significado sobre la referencia”.

Por otro lado, desde el *punto de vista temático*, he defendido que es posible aplicar el modelo normativo del uso de los conceptos extraído de la concepción wittgensteiniana al discurso político, y, lo que es más, que tal aplicación nos permite repensar la manera de acercarnos a las formas de vida políticas. Dicho acercamiento tiene en cuenta que el lenguaje es articulador no sólo de los discursos políticos, lo cual podría ser considerado una obviedad, sino de las formas de vida políticas. Es imprescindible, pues, atender a la articulación lingüística de lo público.

Para defender este carácter articulador, he argumentado que la relación entre el lenguaje y el mundo es de carácter normativo en un doble sentido: por un lado, se considera, como un supuesto irrenunciable para que nuestros conceptos sean significativos, que existe un mundo en el cual nuestras prácticas son significativas; por otro lado, ese mundo, que funciona como un “constreñimiento racional externo” para el uso de nuestros conceptos, depende de nuestras prácticas, creencias y juicios. De modo que la justificación epistémica y semántica no se basa en una relación especial entre palabra (o ideas) y objetos, sino en las prácticas sociales que consisten en establecer la pertenencia a un determinado juego de lenguaje, estableciendo la corrección en el cumplimiento de las reglas de la *gramática*. Es importante, entonces, distinguir entre reglas y hechos, con el propósito de señalar que sólo podemos caer bajo reglas epistémicas y semánticas cuando hemos entrado en la comunidad donde se practica el juego gobernado por ellas. Este modo de justificación epistémica es necesariamente holista: creencia verdadera justificada es creencia justificada socialmente en el contexto de un juego de lenguaje determinado. De la misma manera, la justificación semántica depende de los contextos de uso de las expresiones lingüísticas y no de una relación especial con el referente o con la idea. Es la práctica de los hablantes en comunidades la que dota de significado a las expresiones.

De esta forma, he dado cuenta del objetivo más general que me propuse al inicio, a saber, demostrar que la concepción normativo-descriptiva del significado wittgensteiniano nos permite comprender la relación mundo-lenguaje. El lenguaje se muestra como necesario, en cuanto es un dato que no podemos cuestionar; lo aprendemos, no lo cuestionamos; no puede ser deducido de ningún modo; es un dato irrefutable, en tanto es articulador de nuestra visión del mun-

do; pero al mismo tiempo es contingente en cuanto a su constitución concreta e histórica y ello se muestra en la pluralidad de lenguajes.

Tal forma de concebir la relación mundo-lenguaje no es la que ha imperado desde la modernidad. Por el contrario, la concepción representacional es la imperante; se trata de aquella que concibe al lenguaje como un conjunto de signos, los cuales, articulados en proposiciones, nos permiten retratar los hechos del mundo. Considero errónea tal perspectiva como y, por ello, he ofrecido una visión de aquellos presupuestos que han venido propiciando este modo errado de concebir nuestro mundo y las relaciones que en él establecemos. En esta reconstrucción, de la mano de W. Sellars y Richard Rorty, he acudido a la caracterización crítica de tres mitos: el Mito del Espacio Interior, el Mito lo Dado y la Metáfora del Fundamento. El horizonte de tal labor crítica es caricaturizar un paradigma de normatividad para el conocimiento y significado que prescinde de las condiciones histórico-sociales de producir el conocimiento y articular el significado. Tanto las reglas para la dirección del espíritu como las leyes de la lógica extensional son normas que articulan el conocimiento y el lenguaje sin atender a los contextos de gestación de ambos.

Este modelo de normatividad se extendió también a la reflexión sobre la acción, a la filosofía política. La concepción de las reglas para la acción se hizo deudora de la concepción de la normatividad epistémica. Mostré en la relectura de Hobbes que su defensa de la ciencia política adolecía de los mismos supuestos caracterizados como mitos, con la agravante de que dichos mitos condicionaron una forma de entender al sujeto de la acción. El esfuerzo de Hobbes por *deducir* la obligación directamente de la naturaleza humana, de los hechos mundanos y de las relaciones reales de los hechos entre sí, supone el legítimo anhelo de búsqueda de fundamentos más allá de los designios divinos o de las concepciones heredadas. Sin embargo, este esfuerzo supuso también privilegiar el método analítico sintético para pensar la política.

Así, la sociedad se resuelve en sus unidades más simples, los hombres —como si fueran átomos— y, una vez *analizada*, se *re-compone* en su forma ideal: una asociación de átomos bajo una autoridad indiscutible y autoimpuesta. El individuo capaz de conocimiento y autoconocimiento, el agente dotado de una razón instrumental, el individuo aislado que compone la sociedad son todos supuestos emanados de esta visión del conocimiento y la acción. Como vimos en el capítulo segundo, para Hobbes, los ciudadanos son agentes autó-

nomos, aislados e iguales. Son sujetos capaces de conocer el mundo natural y construir el mundo social, gracias al uso metódicamente estructurado de su razón. De este modo, el modelo de normatividad privilegiado en la ciencia política hobbesiana es el analítico-sintético propio de la geometría.

El modelo de normatividad expuesto en la primera parte del ensayo es el que he confrontado con la noción de *gramática profunda* wittgensteiniana. Así, he presentado en la segunda parte, siguiendo los pasos de Wittgenstein, una nueva manera de concebir el lenguaje. En esta interpretación, he desmontado los tres mitos que sostienen la imagen de la epistemología, la filosofía del lenguaje y la filosofía política previamente caracterizada, y he mostrado una concepción de la normatividad que nos abre a la posibilidad de descentrar el mundo y desmitificar la razón. Con ello he argumentado acerca del carácter prescindible de la Metáfora del Fundamento: es posible dar razones, argumentar tanto en el ámbito del conocimiento como del lenguaje y la acción, sin necesidad de imponer un modelo de orden lógico como criterio de significación, atendiendo precisamente a aquello de lo que no se puede hablar. En dicho paradigma —criticado en la primera parte—, se prescinde de la dimensión pragmática del lenguaje y el conocimiento y se renuncia al mismo tiempo a la dimensión intersubjetiva. La hipóstasis de la labor del lenguaje como representación del mundo permitió a los clásicos olvidarse del habla, de la condición histórico-social irrenunciable de lo lingüístico. He dado cuenta de este olvido rastreando los tres mitos antes mencionados.

La noción del lenguaje defendida en este ensayo parte de la puesta en cuestión de estas tres imágenes y recupera el carácter público del lenguaje. De este modo, he caracterizado el nexo entre significado y normatividad atendiendo al carácter histórico y social del lenguaje. Éste ha sido, entonces, el eje de apoyo para una de las ideas centrales del ensayo: el lenguaje no puede ser limitado a mero sistema de signos que tienen como función representar el mundo; el lenguaje es articulador de nuestra visión del mundo.

Una expresión lingüística sólo tiene significado en la medida en que se encuadra en un contexto lingüístico, en una comunidad de certezas. El significado de los términos no corresponde a la existencia de entidades, sino que está en función del uso asumido en las comunidades de hablantes, el cual se encuentra normado por una serie de reglas. Son ellas las que articulan los significados de los conceptos; caracterizarlas me ha permitido mostrar la intrínseca relación entre normatividad y significado, arraigando esta normatividad en la práctica de los hombres, en el tráfico de unos con otros y con la realidad.

No estoy, entonces, reduciendo el mundo al lenguaje. Lenguaje y mundo son comprendidos desde la práctica intersubjetiva en formas de vida dadas. Por ello, sostengo que nuestra conceptualización del mundo nos viene dada en el lenguaje; en los diferentes lenguajes factuales o posibles, se nos da la posibilidad de pensar, de conocer el mundo.

Esta caracterización del lenguaje podría conducirnos al equívoco de pensar que existe tal cosa como *el lenguaje*, un único y gran todo que acabaría adquiriendo un carácter fundante. Por el contrario, los lenguajes no tienen una esencia común o, lo que es lo mismo, no todos los lenguajes —tal como Wittgenstein había afirmado en el *Tractatus*— tienen una estructura lógica uniforme o, en caso de que la tengan, es mínima y no explica las conexiones entre sus diversas formas.¹ Así, los distintos juegos y regiones del lenguaje tienen funciones y caracterizaciones que les son propias, si bien, en la mayoría de los casos no es posible postular, al modo de las teorías de la referencia directa, un mundo independiente del lenguaje que garantice la objetividad y necesidad de la relación entre mundo y lenguaje y que le sirva a éste de fundamento. La justificación no es una relación especial entre palabras —o ideas— y objetos, sino de práctica social que consiste en establecer la pertenencia a un determinado juego de lenguaje, estableciendo la corrección en el cumplimiento de las reglas de la *gramática*. Se trata de una observación sobre la diferencia entre hechos y reglas, con el propósito de señalar que sólo podemos caer bajo reglas epistémicas y semánticas cuando hemos entrado en la comunidad donde se practica el juego gobernado por ellas. Este modo de justificación es necesariamente holista: creencia verdadera justificada es creencia justificada socialmente en el contexto de un juego del lenguaje determinado. Ésta me parece una caracterización más atinada del conocimiento; y no, como se afirmó desde las concepciones caracterizadas en la primera parte, representación exacta. Pongo en crisis el supuesto de que la existencia de un mundo objetivo de entidades independientes del lenguaje sea el *fundamento* del conocimiento, el lenguaje y la acción. La propuesta wittgensteiniana nos invita a reinventar la noción de objetividad en el análisis de la posibilidad de lenguaje.²

¹ David Pears, *Wittgenstein*, Barcelona/México, Grijalbo, 1973 [1ª ed. ing., 1971], pp. 12-13.

² Cfr. Cora Diamon, *The realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge, Mass. Institute of Technology, 1995.

El lenguaje se muestra como *necesario*, en cuanto no es un dato que podamos cuestionar, lo aprendemos no lo cuestionamos, el lenguaje no puede ser deducido de ningún modo, es un dato irrebasable en tanto es articulador de nuestra concepción de mundo; pero al mismo tiempo es *contingente* en cuanto a su constitución concreta e histórica y ello se muestra en la pluralidad de lenguajes.³ El lenguaje podría caracterizarse, entonces, como una suma dinámica de juegos lingüísticos regidos por reglas instituidas por los hombres.⁴ Una expresión lingüística sólo tiene significado en la medida en que se encuadra en un contexto lingüístico, en una comunidad de certezas; por esto, la comunidad de certezas y la normatividad que las regula nos permite destacar la función articuladora del lenguaje, tanto en el nivel epistemológico como en el semántico: el significado no corresponde a la existencia de entidades, sino que está en función del uso asumido por los hablantes, que se encuentra normado por una serie de reglas. Son éstas las que articulan el significado de los términos. Es la práctica de los hombres la que dota de significado a los términos al aceptar o rechazar dichas reglas. De esta manera, enfatizo el carácter público del lenguaje. Esta afirmación no es, por cierto, equivalente a la idea del carácter político del lenguaje.⁵ Aquí he mostrado únicamente el carácter histórico, contextual y social del lenguaje, y defiendiendo que la política es, en parte, una región del lenguaje, pero esto no es, de ninguna manera equivalente a afirmar que todo lenguaje es político.

A partir de estas afirmaciones me he acercado al ámbito del discurso político. Una mejor caracterización del uso que hacemos del lenguaje en política es entenderlo como articulador de la actividad de pensar, de juzgar, de deliberar. Esta propuesta sólo puede entenderse si consideramos al lenguaje como una actividad, como discurso y también, como diálogo y debate. Y al hablante como un agente. Se trata, entonces, de considerar prioritaria la condición pragmática del lenguaje, y hacer de la semántica y la sintaxis ámbitos dependientes de ella. En la tercera

³ Vid. al respecto el artículo de Richard Rorty, "Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje", en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993 [1ª ed. ing., 1991], pp. 79-99.

⁴ K. T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 94. Siguiendo a este mismo comentarista de Wittgenstein, podríamos matizar que cuando decimos que el lenguaje es un conjunto de prácticas, no pretendemos dar su esencia, sino subrayar ciertas características muy generales con respecto a las cuales encontramos similitudes en los diferentes lenguajes; son las llamadas *semejanzas de familia*. *Ibidem*, p. 101. Cfr. también caps. VII y VIII.

⁵ Cfr. James Farr, "Understanding Conceptual Change Politically", en Terence Ball *et al.*, *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 24-49.

parte, he expuesto cómo la concepción de la epistemología criticada previamente se filtra también al discurso político.

Pudiera pensarse, de acuerdo con el modelo epistemológico ilustrado que las normas de comportamiento, las reglas de conducta son principios dados, a los que accedemos por el conocimiento, mismos que no podemos dejar de aceptar y seguir una vez conocidos. He mostrado, entonces, que el reinado del modelo representacional en la epistemología supone relegar la preocupación por la pregunta acerca de la justicia a un segundo plano y hacer depender la respuesta a dicha pregunta de la razón teórica. Se trata del predominio de un cierto concepto de razón sobre la acción. El afán de convertir la teoría política en una ciencia cortada con el patrón de la geometría supone, también en el ámbito de la acción, sucumbir a la Metáfora del Fundamento, que depende, como hemos visto, tanto del Mito del Espacio Interior como del Mito de lo Dado. Esta concepción se ha criticado a partir de una idea del lenguaje concebido no sólo como un medio por el cual ordenamos las cosas del mundo, sino como lo que nos permite tener el mundo que tenemos.

En política, el lenguaje es condición de posibilidad de la experiencia; no es posible pensar una situación anterior al lenguaje, en tanto éste es articulador de la experiencia política, de las formas de vida política. Esto significa que las condiciones de posibilidad de la comprensión de las formas de vida política están mediadas por lo lingüístico. La comprensión de la acción política supone que las reglas de conducta que se tratan de comprender en el contexto de una forma de vida, y que al mismo tiempo se insertan en un juego de lenguaje, deben tener la posibilidad de ser intersubjetiva y lingüísticamente articuladas.

La concepción wittgensteiniana de la normatividad para los conceptos y sus implicaciones en la forma de entender los lenguajes nos permitió iluminar, pues, el ámbito del discurso político. De la mano de W. Connolly, he mostrado una concepción de los conceptos políticos y los usos y normas que les son propios que me ha permitido argumentar en favor de la idea de que es posible aplicar la concepción normativa del significado wittgensteiniana al análisis del discurso político y, con ello, a las formas de vida política.

La justificación de nuestros juicios políticos no es cuestión de una relación especial entre ideas (o palabras) y objetos, sino de debate político, de práctica social. Entendemos el conocimiento cuando entendemos la justificación social de la creencia y, por tanto, resulta restrictivo y por ello erróneo considerarlo como precisión en la representación.

La teoría política tradicional no ha podido asumir el carácter contingente de lo político, y ello porque no ha puesto suficiente atención al lenguaje que hace posible el hecho político. No se ha tenido en cuenta que el discurso político es en sí mismo una parte de la actividad política. En política, el discurso, el lenguaje, es constitutivo y articulador del espacio público. Por ello, sería de esperar que la filosofía política diera cuenta de la incapacidad de predecir la acción, su potencial para desviarse o para producir consecuencias inesperadas. Al mismo tiempo, tendría que hacer frente a la dificultad que supone la identificación de las acciones. Por todo ello, considero que —según me proponía defender como objetivo más particular de este ensayo—, la propuesta normativo-descriptiva del significado wittgensteiniano es pertinente para el análisis del discurso político, y consecuentemente, de las prácticas políticas. Y ello, precisamente, porque pone en entredicho el carácter representacional de los conceptos políticos y muestra su carácter debatible, su flexibilidad y la imposibilidad de determinar límites fijos para su comprensión y aplicación. Siendo así, la capacidad de la llamada ciencia política para hacer predicciones sobre la acción se encuentra cuestionada. Si la capacidad de predicción es el criterio que permite ubicar a una disciplina en el ámbito de las ciencias, la ciencia política está en serias dificultades. Los planteamientos wittgensteinianos ayudan a dejar de preocuparnos por la objetividad y a darnos por satisfechos con la intersubjetividad como criterio para establecer la validez de nuestras creencias con relación al ámbito de lo público. Preguntas como ¿existen hechos objetivos en relación con lo políticamente correcto o incorrecto?, se considerarán ociosas. No hay nada en la objetividad, salvo la noción de acuerdo intersubjetivo: el acuerdo alcanzado mediante la discusión libre y abierta de todas las hipótesis y políticas disponibles.

Wittgenstein nos ofrece la ventaja de deshacernos del concepto de representación que lleva aparejada —como hemos visto en este ensayo— la idea de una naturaleza intrínseca de la realidad. Esto nos permite rechazar el modelo de la ciencia natural como paradigma de la teoría política. Los teóricos políticos que asuman la concepción normativa del uso de los conceptos políticos expuesta en la tercera parte se verán liberados de la búsqueda incesante de la verdad moral, que tenía como ejemplo el de las ciencias. Se trata, más bien, de las condiciones de posibilidad de un consenso cortejado. Por ello, esta investigación no ha consistido —como he venido enfatizando— en un análisis de los fenómenos sociales, sino una reflexión sobre la posibilidad de los mismos. Es, entonces, un análisis trascendental y no empírico; una defensa del análisis conceptual, como no puede ser

de otro modo, siguiendo esta visión del filosofar. Pero esto no señala, de ningún modo, una prioridad de lo lingüístico sobre lo social. El significado de los términos es entendido en el contexto social e histórico; ¿qué significa esta historicidad, entonces?; con palabras de Wittgenstein: “¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres es lo que 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 formas de vida.”⁶

La capacidad de juzgar, de discriminar lo correcto de lo incorrecto, si bien está mediada por los juicios dados en el mundo común compartido, en las formas de vida dadas, no está determinada, no está fijada; se construye desde ese lugar de encuentro que es el lenguaje.

Por lo que se refiere al anhelo que orienta este escrito, puedo decir, parafraseando a Hannah Arendt, que esta investigación contiene tanto crítica como experimento;⁷ pero los experimentos no tratan de diseñar alguna suerte de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no pretende “demoler”.⁸ Se trata de ganar experiencia en cómo pensar; sin que esto suponga, en ningún caso, establecer prescripciones acerca de qué pensar y hacer o qué verdades sostener y qué cursos de acción son más correctos. La deconstrucción wittgensteiniana del lenguaje asumida en este ensayo nos permite tomar conciencia de la arbitrariedad de la conceptualización lingüística propia. Esta toma de conciencia tiene un profundo valor práctico: nos libera de las ataduras a las que nos somete nuestro lenguaje, permitiéndonos reubicar en nuestro propio universo conceptual los términos de nuestro lenguaje, de forma que accedemos a una visión más completa tanto de nosotros mismos como de nuestro mundo social y político. Nos permite, a un tiempo, poner entre comillas la que he denominado aquí, *Metáfora del Fundamento*.

⁶ *Inv. Fil.*, I, 241. Las cursivas son de Wittgenstein.

⁷ Wittgenstein propone experimentos del pensamiento.

⁸ *Cfr.* Hannah Arendt, “La brecha entre el pasado y el futuro”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1995, p. 87.

BIBLIOGRAFÍA

- ACERO FERNÁNDEZ, J.J., *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Cincel, 1987.
- ALSTON, Williams P., *Filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza Universidad, 1980 [1ª ed. en ing., 1964].
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*, Thetford, Thetford Press, 1983.
- APEL, K.O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.
- ARENDT, H., “La brecha entre el pasado y el futuro”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, 1995.
- ASTORGA, Omar, *La institución imaginaria del Leviatán. Hobbes como intérprete de la política moderna*, Caracas, Universidad Central de Venezuela/Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2000.
- AUSTIN, J.L., *How to do Things with the Words*. Oxford, Oxford University Press, 1962; Versión castellana, Carrió y Rabossi, *Cómo hacer cosas con las palabras*, 2ª ed., Buenos Aires, Paidós, 1988.
- AYER, A.J., *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- , *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, Martínez Roca, 1971; también en Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- , *Russell*, Barcelona, Grijalbo, 1973.
- , *La filosofía del siglo xx*, Barcelona, Crítica, 1983.
- , *Los problemas centrales de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- , *Wittgenstein*, Barcelona, Grijalbo, 1986 [1ª ed., Londres, 1985].
- BAKER, G., y P. M. S. HACKER, *Skepticism, Rules and Language*, Oxford, Blackwell, 1984.
- BALL, Terence, “Contradiction and critique in Political Theory”, en John S. Nelson [ed.], *What should Political Theory be now?*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, pp. 127-68.
- , *Transforming Political Discourse: Political Theory and Critical Conceptual History*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

- , [ed], *Conceptual Change and the Constitution*, Kansas, University of Kansas, 1988.
- BALL, Terence, James FARR, y Russell L. HANSON, [eds.], *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 1ª imp. 1995.
- BARBER, Benjamin, *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988.
- BARRET, Cyril, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1994.
- BAUM, Wilhelm, *Wittgenstein, vida y obra*, Madrid, Alianza, 1988.
- BEJAR, Helena, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza Universidad, 1995 [1ª ed. 1988].
- BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983.
- BLOOR, David, *Wittgenstein: a Social Theory of Knowledge*, Nueva York, Columbia University Press.
- BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BRADLEY, W. W.III, *Wittgenstein* [trad. J. Sádaba], Madrid, Cátedra, 1982.
- BRAND, Gerd, *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein* [trad. J. Muñoz], Madrid, Alianza Universidad, 1981 [1ª ed., Frankfurt, 1975].
- BRANDON, Robert, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1994.
- BUDD, Malcolm, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989.
- CAMPOS, Victoria, *Historia de la ética*, t. II, Barcelona, Crítica, 1988.
- CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford, Clarendon, 1979.
- COLLINI, Stefan, Donald WINCH y John BORROW, *The Noble Science of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- CONNOLLY, William E., *Political Theory and Modernity*, Oxford, B. Blackwell, 1988.
- , *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University, 1991.
- , *The Terms of Political Discourse*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1993 [1ª ed. 1974].
- CRUZ, Manuel, "Introducción: Hannah Arendt, pensadora del siglo", en Hannah Arendt, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. vi-vii.
- DAHL, Robert, *Democracy and its Critics*, New Heaven, Connecticut, Yale University Press, v. e.
- DANFORD, John W., *Wittgenstein and Political Philosophy. A Reexamination of the Foundations of Social Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.

- DAVIDSON, Donald, *Una investigación sobre la interpretación y la verdad*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- , “De la idea misma de un esquema conceptual”, en *De la verdad y la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 1990 [trad. de *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1985], pp. 189-203.
- , “El método de la verdad en metafísica”, en *De la verdad y la interpretación...*, pp. 204-218
- , “Realidad sin referencia”, en *De la verdad y de la interpretación*. pp. 219-228.
- , “El mito de lo subjetivo” en *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 51-71.
- , “Verdad y conocimiento. Una teoría de la coherencia”, en *Mente, mundo y acción*, pp. 73-97.
- DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas* [trad., intr. y notas Vidal Peña], Madrid, Alfaguara, 1977.
- , *Reglas para la dirección del espíritu* [intr. trad. y notas Juan Manuel Navarro Cordón], Madrid, Alianza, 1984.
- , *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1986.
- DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Massachusetts, MIT, 1991.
- ESPÓSITO, Roberto, *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, 1996.
- ESQUIROL, Joseph M., “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, En Manuel Cruz y Fina Birulés [dirs. y comps.], *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 39-65.
- FANN, K.T. [ed], *Ludwig Wittgenstein. The Man and his Philosophy*, Nueva York, Dell, 1967.
- , *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Berkeley, Berkeley University Press, 1969 [trad. M. A. Bertran], Madrid, Tecnos, 1975.
- FARR, James, “Understanding conceptual change politically”, en Terence Ball, James Farr and Russell L. Hanson, *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 24-49.
- FERRATER MORA *et al.*, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, Vilasar de Mar, Oigós-Tau, 1966.
- FINDLAY, “Uso, costumbre específica y significado”, en Parkinson, *La teoría del significado*, México, Fondo de Cultura Económica, v. ed.
- FREGE, G., *Estudios sobre semántica* [trad. Ulises Moulines, intr. Jesús Mosterín], Barcelona, Ariel, 1971.

- , *Investigaciones lógicas* [trad. Luis Miguel Valdés Villanueva], Madrid, Tecnos, v. ed.
- GAITA, Raimond [ed.], *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, Londres, Routledge, 1990.
- GALLIE, W., “Proceeding of the Aristotelian Society”, en *New Series*, vol. LVI, 1955-1956.
- , “Essentially-Contestables Concepts”, en Max Black, *The Importance of Language*, Engelwood Cliff, 1962.
- GARCÍA SUÁREZ, Alfonso, *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Madrid, Tecnos, 1976.
- GELLNER, Ernest, *Palabras y cosas*, Madrid, Tecnos, 1962 [*Words and Things: An Examination of, and an Attack on, Linguistic Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1959].
- GOLDSMITH, M. M., *Thomas Hobbes o La política como ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- GRAYLING, A., *Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- GRIFFITHS, A. P., “Wittgenstein Centenary Essays”, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, México, REI, 1993.
- HARTNACK, Justus, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea* [prol. y trad. J. Muñoz], Barcelona, Ariel, 1972 [1ª ed. inglés, 1965].
- HOBBS, Thomas, *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed., 11ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- , *Tratado sobre el cuerpo* [intr., trad. y notas de Joaquín Rodríguez Feo], Madrid, Trotta, 2000.
- JANIK, Allan, *Style, Politics, and the Future of Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1989.
- , “Metaphysics of the political”, en *Style, Politics and the Future of Philosophy*, Dordrecht (Netherlands), Kluwer Academic Publishers, 1989.
- JANIK and Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974.
- KENNY, A., *Wittgenstein* [trad. A. Deaño], Madrid, Alianza, 1982.
- , *El legado de Wittgenstein* [trad. J. A. Robles], México, Siglo XXI, 1990.
- KRAFT, V., *El Círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1966.
- KRIPKE, S., “Name and Necessity”, en *Semantics of Natural Language* [ed. D. Davidson y G. Harman], Dordrecht, Holanda/Boston: Reidel Publishing Co., 1972; trad. al esp. de M. Valdés, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
- , *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, México, UNAM, 1989 [1ª ed., Oxford, 1982].

- LAFONT, Cristina, *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1994.
- LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- LÓPEZ de Santamaría, Pilar, *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Barcelona, Herder, 1986.
- MALCOLM, Norman, *Ludwig Wittgenstein* [trad. García Aldonate], Madrid, Mondadori, 1990.
- MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979.
- MCCULLOCH, Gregory, *The Mind and its World*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995, 227 pp.
- MCDOWELL, John, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994.
- , “Meaning and intentionality in Wittgenstein’s later philosophy”, en *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1998, pp. 273-278.
- , “Wittgenstein on following a rule”, en *Mind, Value and Reality*, pp. 221-262.
- MCGUINNES, B.F. [ed.], *Wittgenstein and his Times*, Chicago, 1982.
- , *Nothing is Hidden. Wittgenstein’s Criticism of his Early Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- , *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, Madrid, Alianza Universidad, 1991 [1ª ed., ing., 1988].
- MILLER, David, “El resurgimiento de la teoría política”, en *Metapolítica. Revista trimestral de Teoría y Ciencia Política*, vol. 1, núm. 4, 1997, pp. 487-508.
- MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Anagrama, 1994 [ed. orig. 1990].
- MORO SIMPSON, T. [comp.], *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- MOUNCE, H.O., *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1993 [1ª ed. esp. 1983].
- MUÑOZ, Jacobo, *Lecturas de filosofía contemporánea*, Barcelona, Materiales, 1978.
- MUÑOZ Sánchez, María Teresa “La relevancia de la propuesta wittgensteniana para el discurso político”, en *Andamios*, Revista del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad del Distrito Federal, México, núm. 1, 2004.
- NAGEL, T., *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986; hay trad. española, *Una visión de ningún lugar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

- NIETO, Carlos, *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, Madrid, Trotta/Fundación Marcelino Botín, 1997.
- NYÍRI, “Wittgenstein’s Later Work in Relation to Conservatism”, en B.F. McGuinness, *Wittgenstein and his Times*, Chicago, 1982.
- NOZICK, Robert, *Anarquía, estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- OAKESHOTT, Michel, *Rationalism in Politics and other essays* [new and expanded ed.], Indianapolis, Liberty Fund, 1991.
- OGDEN, C.K. y I.A. RICHARDS, *El significado del significado*, Buenos Aires, Paidós, 1964.
- OPPENHEIM, Felix E., *Political Concepts. A Reconstruction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.
- PEARS, David, *Wittgenstein*, Barcelona/México, Grijalbo, 1973.[1ª ed. ing.,] 1971.
- PEREDA, Carlos, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, México, Anthropos, UAM-Iztapalapa, 1994.
- , *Razón e incertidumbre*, México, Siglo XXI, 1994.
- PLEASANTS, Nigel, “Winch and Wittgenstein on Understanding Ourselves Critically: Descriptive not Metaphysical”, en *Inquiry*, 2000, 43 (3), pp. 289-318.
- PITKIN, H. F., *The concept of representation*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- , *Wittgenstein: lenguaje, política y justicia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- , *Fortune is a Woman*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- PRADES, J. L. y V. SANFELIX, *Wittgenstein: mundo y lenguaje*, Madrid, Cincel, 1990.
- PUTNAM, Hilary, “Mind, language and reality”, en *Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- , *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.
- , *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1997.
- QUINE, W. V., *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor, 1968.
- , *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962; también en *Orbis*, 1984.
- , “La relatividad ontológica”, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 43-91.
- , “Naturalización de la epistemología”, en *La relatividad ontológica...* pp. 92-119.
- REGUERA, Isidoro, *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1980.

- RODRÍGUEZ FEO, Joaquín, “Introducción”, en Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano...*, p. XXII
- RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983 [1ª ed. ing., 1979].
- , “Heidegger y la reificación del lenguaje”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 79-99 [1ª ed. ing., 1991].
- , “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en Gianni Vattimo [comp.], *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- , *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1996 [1ª ed. ing., 1989].
- , *El giro lingüístico* [intr. Gabriel Bello], Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1998 [1ª ed. ing., 1967].
- , “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo”, en *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 63-87 [ed. ing., 1994].
- , “Verdad y progreso” [tr. Angel Manuel Faerna], Barcelona, Paidós, 2000, pp. 183-201.
- ROSSI, Alejandro, *Lenguaje y significado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 [1ª ed., 1969].
- RUBINSTEIN, David, *Marx and Wittgenstein. Social Praxis and Social Explanation*, Londres, London Routledge & Kegan Paul, 1981.
- RUSSELL, B., *Ensayos sobre lógica y conocimiento (1905-1950)* [trad. Javier Muguerza], Madrid, Taurus, 1966.
- , “On denoting”, en *Mind*, núm. 14, 1905, pp. 479-493 y “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 11, pp. 1910-11, traducido como “Conocimiento directo y conocimiento por descripción”, en Alejandro Tomasini [ed.], *Significado y denotación. La polémica Russell- Frege*, México, Interlínea, 1996, pp. 31-38.
- RYLE, Gilbert, *The concept of Mind*, Londres, Hutchinson, 1949; traducción al castellano, *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós,
- SADABA, Javier, *Conocer a Wittgenstein*, Barcelona, Dopesa, 1980.
- , *Lenguaje, magia y metafísica. (El otro Wittgenstein)*, Madrid, Libertarias, 1984.
- SALAZAR, Luis, *Para pensar la política*, México, UAM, 2004.
- SANFÉLIX, Vicente, *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993.
- , [ed.] *Las identidades del sujeto*, Valencia, Departamento de Metafísica y Teoría del conocimiento de la Universidad de Valencia, 1997.
- SANTIAGO, Teresa, “Pasiones y conflicto: la teoría hobbesiana de la acción”, en Gustavo Leyva [ed.], *Filosofía de la acción*, Madrid, Síntesis/UAM, 2008, pp. 203-231.

- SCHATZKI, Theodore R., *Social Practices: a Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.
- SEARLE, John, *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1990.
- , *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997 [1ª ed. ing., 1995].
- SELLARS, Wilfred, *Empiricism and the philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- SIMPSON, T. M., *Semántica filosófica: Problemas y discusiones*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- , “Significado y verdad”, en *Semántica filosófica...*, pp. 194-215.
- , *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989.
- SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978 [traducción en México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 2 vols.].
- , “Language and political change”, en Terence Ball, James Farr and Russell L. Hanson [eds.], *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, 1989.
- SQUITH, Stephen L. [ed.], *Political Dialogue: Theories and Practices*, Amsterdam, E. Rodopi, 1996.
- STRAWSON, P. F., “On referring” (1950), en *Ensayos lógico-lingüísticos*, Madrid, Tecnos, 1983, pp. 11-39 o también en Thomas Moro Simpson [comp.], *Semántica Filosófica. Problemas y discusiones*, Madrid, Siglo XXI, 1973, pp. 57-93.
- STROUD, Barry, *Hume* [trad. A. Zirió], México, UNAM, 1995.
- TAYLOR, M., *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989; hay traducción en Barcelona, Paidós, 1996.
- , “La superación de la epistemología”, en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 19-42.
- THIEBAUT, Carlos, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós, 1998.
- TOMASINI, A., *Russell*, Barcelona-México, Grijalbo, 1973.
- , *El pensamiento del último Wittgenstein. Problemas de filosofía contemporánea*, México, Trillas, 1988.
- , “La filosofía mística de Russell y lo indecible en el *Tractatus*”, en *Dianoia*, 1990.
- , “Lenguaje y pensamiento: enfoques wittgensteinianos”, en *Cuaderno de Filosofía*, núm. 15, Universidad Iberoamericana, México, 1991.
- , *Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, México, Interlínea, 1994.

- , *Introducción al pensamiento de Bertrand Russell*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1992.
- , *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*, México, Interlínea, 1995.
- , [ed. y trad.], *Significado y denotación. La polémica Russell-Frege*, México, Interlínea, 1996.
- TONNIES, F., *Thomas Hobbes*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- TRIGG, Roger, *Reason and Commitment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- TUGENDHAD, Ernst, *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico analítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1ª ed. al., 1979].
- TULLY, James, [ed. e int.], *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Oxford, Polity Press and Basil Blackwell, 1988.
- VELASCO, Ambrosio, *Teoría política: filosofía e historia ¿anacronismos y anticuarios?*, México, UNAM, 1995.
- , [coord.], *Resurgimiento de la teoría política en el siglo xx: filosofía, historia y tradición*, México, UNAM, 1999
- VILLORO, L., *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1989.
- WAISMANN, Friedrich, *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- WITTGENSTEIN, L., *En torno a la ética y al valor*, Lima, Universidad de San Marcos, 1967. Traducción de *Culture and Value*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- , *Notas sobre lógica* [trad. J. L. Blanco y A. García Suárez], en *Teorema* (número monográfico dedicado al *Tractatus*), Valencia, 1972. Traducción, con el texto inglés, de la versión publicada en la 1ª ed. de *Notebooks*.
- , *Estética, psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976.
- , *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Madrid, Taurus, 1979.
- , *Observaciones* [trad. E. C. Frost], Madrid, Siglo XXI, 1981.
- , *Diario Filosófico (1914-1916)* [trad. J. Muñoz e I. Reguera], Barcelona, Ariel, 1982.
- , “Notas dictadas a G. E. Moore en Noruega” [trad. de J. Muñoz e I. Reguera], en *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Ariel, 1982, pp. 187-206.
- , “Notas sobre lógica” [trad. J. Muñoz e I. Reguera], en *Diario Filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Ariel, 1982, pp. 157-185. Se trata de la traducción del “Summary”, publicado en *Notebooks*, 2ª ed.
- , *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas* [trad. J. Muñoz e I. Reguera], Madrid, Alianza, 1987.

- , *Tractatus Logico-Philosophicus* [trad. e intr. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Universidad, 1987; traducción previa de E. Tierno Galván, en *Revista de Occidente*, 1957 y en Alianza Ed., en 1973.
- , *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988 [1ª ed., Oxford, 1969].
- , *Investigaciones Filosóficas*, UNAM, Crítica, Barcelona, 1988.
- , *Cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1989.
- , “Algunas observaciones sobre la forma lógica”, en *Cuaderno de Filosofía*, núm. 15, México, Universidad Iberoamericana, 1991.
- , *Diarios secretos* [ed. de Wilhelm Baum], Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- , *Gramática filosófica*, México, UNAM, 1992 [1ª ed. ing., 1969].
- , *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Barcelona, Paidós, 1992. Traducción de *Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Blackwell, Cyril Barrett, 1966.
- , *Observaciones sobre los colores*, Barcelona, Paidós/UNAM, 1994.
- , *Comentarios sobre La rama dorada*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997.
- , *Observaciones filosóficas*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997 [1ª ed. ing., 1977].
- , *Observaciones sobre filosofía de la psicología*. [trad. Luis Felipe Segura], México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, 2 vols [1ª ed. ing., 1980].
- , *Zettel* [G. E. M. Anscombe y C. H. von Wright ed. y Octavio Castro y Ulises Moulines trad.], México, UNAM, 1997 [1ª ed., Londres, 1967].
- WHITE, James B., *When Words Lose their Meaning: Constitutions and Reconstitution of Language, Character and Community*, Chicago, Chicago University Press, 1984.
- WILLIAMS, Bernard, “Are Persons Bodies?”, en Spicker [ed.], *The Philosophy of the Body*, Chicago, Quadrant, 1970; hay traducción “¿Son las personas cuerpos?”, en *Problemas del yo*, México, UNAM, 1986.
- , “Wittgenstein and idealism”, en *Understanding Wittgenstein*, Nueva York, St. Martin’s, 1974.
- WILLIAMS, Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Londres, Fontana, 1976.
- WINCH, Peter, *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Londres, London, Routledge & Paul, 1969 [trad. Buenos Aires, Eudeba, 1971].
- , *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrurtu, 1990 [1ª ed. ing., 1958], 135 pp.
- , *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994, [1ª ed. ing., 1987].

- , “Naturaleza y convención”, en *Comprender una sociedad primitiva* [intr. Salvador Giner], Barcelona, Paidós/ICE /UAB, 1994, pp. 137-138.
- WRIGHT, Crispin, *Truth and Objectivity*, Mass., Harvard University Press, 1992.

