

WITTGENSTEIN, WINCH, KRIPKENSTEIN Y LA POSIBILIDAD DE LA CRÍTICA¹

WITTGENSTEIN, WINCH, KRIPKENSTEIN AND THE POSSIBILITY OF CRITICISM

Pedro Karczmarczyk*

Resumen

En el presente trabajo exploramos las consecuencias de la lectura del argumento del lenguaje privado realizada por Kripke en el terreno del pensamiento social y político. Ello reviste un interés particular, debido a que lleva a revisar el encuadre en el que usualmente se ha situado la discusión sobre la relevancia político-social del pensamiento de Wittgenstein. La discusión ha estado centrada en el rol del acuerdo comunitario, sus consecuencias conservadoras o relativistas, el ahogo de la crítica y el disenso que resultaría, y otras cuestiones conexas. En ello vemos el síntoma de una problemática epistemológica (la de las garantías del conocimiento) que no termina de superarse, a pesar de la jerga semántica. Mostraremos que el escenario que resulta de la lectura de Kripke, en cambio, rompe con esta problemática, habilitando nuevas preocupaciones, próximas, a nuestro juicio, con las de lo que en el pensamiento francés se han denominado las “filosofías de la sujeción del sujeto”.

Palabras clave: Wittgenstein, Winch, Kripke, lenguaje privado.

Abstract

The present paper deals with the consequences Kripke's interpretation of Wittgenstein's private language argument has for political and social thought. We will show this is particularly important because it challenges the

¹ El presente trabajo reelabora y extiende las reflexiones expuestas en “¿Wittgenstein hermeneuta? Acerca de las lecturas de Peter Winch y de Saul Kripke”, ponencia presentada en *II Jornadas internacionales de hermenéutica. La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales UBA-Biblioteca Nacional, 2011. La publicación de esta ponencia en las Actas de este encuentro puede hallarse en línea en: http://www.proyectohermeneutica.org/pdf/actas/Actas_IIJornadas.pdf [acceso: 19/9/2012].

* Doctor en Filosofía, UNLP-IdIHCS-CONICET Argentina.

framework where ordinarily is located the discussion of the political and social relevance of Wittgenstein's thought. Classical discussion has been concerned mainly with the role of communitary agreement, its relativistic or conservative consequences, the room for criticism and disagreement that it leaves, etc. We discern in classical reading a commitment with some epistemological problems (warrants for knowledge) which is not completely overcome, its semantic jargon notwithstanding. Instead, we will argue, the new framework proposed by Kripke, overcome this epistemological problematic, rising new concerns, close to which, in French contemporary thought, has been called "philosophies of the subjection of the subject".

Key words: Wittgenstein, Winch, Kripke, Private Language.

Introducción

En el presente trabajo exploramos las consecuencias en el terreno del pensamiento social y político de la lectura del argumento del lenguaje privado realizada por Kripke. Ello reviste un interés particular, debido a que lleva a revisar el encuadre en el que usualmente se ha situado la discusión de la relevancia político-social de Wittgenstein. La discusión clásica ha estado centrada en el rol del acuerdo comunitario, sus consecuencias conservadoras o relativistas, el ahogo de la crítica y el disenso, etc., en las que puede discernirse una problemática epistemológica (la de las garantías del conocimiento) que no termina de desembarazarse de sí misma a pesar de la jerga semántica con la que se expresa². El nuevo escenario que resulta de la lectura de Kripke, en cambio, rompe con esta problemática, habilitando nuevas preocupaciones, próximas, a nuestro juicio, a lo que en el pensamiento francés se han denominado las "filosofías de la sujeción del sujeto". De la misma se deriva una concepción de la crítica que ya no está vinculada a la problemática de las garantías (la confrontación de lo que es con lo que debería ser), sino que es concebida, fundamentalmente, como diferencia en relación a un orden de cosas dado, en el que las certezas constitutivas de los diversos juegos de lenguaje que conforman lo social están organizadas jerárquica y conflictivamente, y que el análisis gramatical pone en crisis de manera inmanente.

2 La discusión ha seguido una lógica semejante a la que ha recorrido la discusión sobre la posibilidad de la crítica ideológica, ver Eagleton 1997, y panorámicas de la discusión sobre las implicaciones políticas de la filosofía de Wittgenstein en: Heyes 2003, pp. 1-13; Kitching 2002, pp. 1-19 y Pitkin 1993, cap. 14.

En efecto, el examen de las consecuencias sociopolíticas del planteo wittgensteiniano ha enfrentado a lectores conservadores, relativistas, demócratas y críticos en relación a la posibilidad (o imposibilidad) de constituir puntos de vista críticos sobre lo social, sobre la legitimidad de los mismos, su vinculatividad, etc. En el fondo, estas discusiones remiten a distintas maneras de concebir el acuerdo comunitario, modos diferentes que, sin embargo, surgen de un núcleo común: el acuerdo comunitario es concebido como un requisito de la significatividad de nuestras expresiones.

Lo esencial de esta estrategia está representado en la lectura que Peter Winch hiciera de la obra del vienés, en la que hallamos la matriz dominante de la recepción (ya sea que esta se realice en vena asimilativa o crítica) de las ideas del autor de las *Investigaciones filosóficas* en el pensamiento contemporáneo. La crítica del psicologismo del significado lleva a Winch a aceptar como un reto propio la tarea de identificar condiciones diferentes de constitución de significado, que este filósofo encuentra en el acuerdo comunitario. Argumentaremos aquí que, pese a los recaudos que el propio Winch toma frente a la filosofía metafísica, su análisis sucumbe a la misma en distintos puntos, ya que, a fin de cuentas, su análisis se propone decirnos algo sobre la naturaleza de las reglas, cuando a nuestro entender lo que debería hacer, si fuera consecuente con el enfoque wittgensteiniano que enarbola, es proveernos indicaciones sobre el uso de ‘regla’, ‘correcto’ e ‘incorrecto’, etcétera.

El segundo núcleo problemático de la lectura de Winch lo encontramos en torno a la noción de reflexividad y a las cuestiones que se organizan en derredor de la misma, entendida como la condición que distingue “seguir una regla” de “meramente actuar en conformidad con la misma”; esto es, la distinción entre el actuar comprensivo, en base a razones, y la mera conducta habitual, movida por causas. Nuevamente encontraremos que el análisis de Winch rebasa las consideraciones gramaticales para adentrarse en un terreno que podemos calificar de propiamente metafísico.

En contraste con esta perspectiva, en el abordaje de Kripke el objeto de crítica wittgensteiniano ya no es una manera de concebir las condiciones de significatividad (psicologismo o individualismo) sino la propia idea de significatividad, cuando es entendida en términos de condiciones —de cualquier clase— sobre las que se constituiría el significado. Como consecuencia, la elucidación gramatical resultante de la lectura kripkeana, si bien apela al acuerdo y a la comunidad, desplaza la cuestión desde la *elucidación de la normatividad de nuestro discurso* hacia el terreno de la

elucidación del funcionamiento de nuestro discurso normativo. Bajo esta nueva perspectiva, se trata de clarificar las condiciones bajo las cuales el discurso normativo (semántico, por ejemplo) produce *efectos*, cuyo impacto crucial se hace sentir a nivel de la inclusión comunitaria. Por otra parte, los enunciados con los que se conforma el discurso normativo —el discurso acerca del seguimiento de reglas, por ejemplo— son entendidos como enunciados básicos, es decir, enunciados cuya carencia de justificación no los hace inapropiados, sino que resultan ser apropiados precisamente por el hecho de que enunciarlos sin justificación es uno de los requisitos que los juegos de lenguaje ponen sobre los hablantes para constituirse como tales. De este modo, la distinción entre seguir una regla y meramente actuar en conformidad con la misma es tratada como una distinción gramatical, trazada en el interior de los distintos juegos de lenguaje, y no como una distinción metafísica, esto es, como una distinción que debe elucidarse en función de lo que vino antes, o de lo que puede ocurrir después, y no necesariamente en términos de algo contemporáneo al acto. Estas inclinaciones básicas, dadas en los juegos de lenguaje, no remiten necesariamente a una perspectiva o punto de vista, “no necesariamente” decimos, esto es, a menos que la gramática del juego de lenguaje en el que ocurren lo haga. Indicamos este punto para destacar el agudo contraste que un análisis gramatical wittgensteiniano guarda con la noción de reflexividad. Leída *more* kripkeano, la filosofía del segundo Wittgenstein se acerca, como mostraremos en la conclusión, a las “filosofías de la sujeción del sujeto” (Althusser, Lacan, Foucault y otros).

Como hipótesis de trabajo proponemos a la cuestión del sujeto como un punto de observación crucial: intentaremos mostrar cómo la concepción tradicional del sujeto aparece en la lectura de matriz winchiana al menos en dos niveles: el del sujeto como garante de la objetividad en el nivel del acuerdo comunitario, por un lado, y el del sujeto como principio de la libertad, implícito en la noción winchiana de la “reflexividad”, mientras que ambas opciones están ausentes en la lectura de matriz kripkeana.

La lectura de Peter Winch

Peter Winch presentó en 1958, en su *The Idea of a Social Science*, traducido al castellano como *Ciencia social y filosofía*, una incitante lectura de la filosofía del segundo Wittgenstein donde extraía las consecuencias que la misma acarrea en el terreno de las ciencias sociales. Esta obra exhibe un impulso semejante al que, poco después, se pudo apreciar en

Verdad y método de Gadamer (1960). Gadamer sostenía allí que la comprensión de la tarea cognoscitiva de las ciencias humanas depende de la elucidación ontológica del *Dasein*, elucidación filosófica que, al revelar el carácter ontológico de la comprensión, saca a las ciencias del espíritu de su empantanamiento en el planteo epistemológico en que se debatían debido a la exigencia de adoptar el método de las ciencias de la naturaleza. De manera análoga, Winch sostenía que hay una relación especial entre ciencias sociales y filosofía, una identidad de propósitos entre las mismas (ver Winch 2008, p. 3, véase también Gadamer 1993, p. 45).

Para evitar equívocos acerca de este proyecto, Winch se apresuraba a señalar que la “filosofía social” que surge de su propuesta no está siendo pensada como un conocimiento *a priori* de la realidad efectiva de la sociedad, al estilo de la “filosofía de la naturaleza” del idealismo alemán. Para precisar este punto es necesario contornear la concepción de la filosofía que subyace a esta observación. En efecto, la filosofía que Winch entiende que está entrelazada con las ciencias sociales no es ni filosofía con pretensiones supracientíficas (metafísica dogmática), ni una filosofía subordinada a la ciencia (cientificismo). Al contrario, Winch reivindica un tercer camino, la filosofía como ontología y como epistemología, es decir, aquella disciplina que reclama como su tarea propia la investigación de la naturaleza o esencia de la realidad. Lo original del enfoque wincheano es que esta tarea es recuperada como *análisis conceptual* realizado a través del estudio del lenguaje.

Comprender la filosofía de esta manera, significa que la pregunta metafísica tradicional: “¿qué es real?” se transforma en “¿cuál es la validez del concepto de realidad?”. Se trata de una pregunta cuyo sentido hay que preservar y hacer valer, en particular en el medio cultural en el que escribe Winch, en el que todavía ejerce una fuerte influencia el positivismo y el cientificismo. Por ello Winch realiza la aclaración de que: “apelar a los resultados de un experimento implicaría necesariamente cometer una petición de principio en relación al problema que importa, dado que el filósofo se vería llevado a preguntar por qué se aceptan como “realidad” esos enunciados” (Winch 2008, p. 9).

Vemos así que, completamente en línea con las aclaraciones que se vio forzada a realizar la hermenéutica, la propuesta wincheana se ve llevada a replantear la pregunta por el sentido de la realidad, condición indispensable para poner de manifiesto el carácter particular de *una* respuesta (vinculada a una práctica particular) que, dada nuestra situación histórica y cultural, podría pasar como *la* respuesta sin más. Es decir, Winch alude implícitamente a una respuesta sedimentada en su contex-

to histórico cultural que remite a un sentido de lo real tenido por irrefragable, definido en términos de la práctica científica. El replanteo de la pregunta por el sentido de lo real tiene el propósito de tornar visible el vínculo de esta respuesta con una concepción definida y particular del sentido de 'realidad', cuya validez, según Winch, no se puede dar por sentado. Así, nuestro autor señala:

La fuerza de la pregunta filosófica no puede ser aprehendida en términos de las preconcepciones propias de la ciencia experimental. No se puede responder a la misma generalizando a partir de algunos ejemplos particulares, pues una respuesta particular a la pregunta filosófica ya está implícita en la aceptación de todos esos ejemplos como "reales" (Winch 2008, p. 9).

No se trata entonces de dar por sentada una respuesta peculiar a la pregunta por el sentido de lo real, sino de recuperar esta pregunta en su radicalidad. Ello precisa rechazar la concepción científicista, que no es lo mismo que rechazar la ciencia, y los supuestos que la dominan, como por ejemplo la validez otorgada al esquema sujeto-objeto:

Suponer desde el comienzo que se puede realizar una clara distinción entre "el mundo" y "el lenguaje con el que intentamos describir el mundo", hasta el punto de decir que los problemas de la filosofía no surgen en absoluto del primero sino tan sólo del segundo, es eludir el problema total de la filosofía (Winch 2008, p. 12).

Frente a ello, Winch insiste en que la metafísica, entendida en términos de análisis conceptual, debe ser llevada a cabo como análisis lingüístico: "Nuestra idea de lo que pertenece al dominio de lo real está dada por el lenguaje que usamos" (2008, p. 14), y ello es así debido a que: "cuando hablamos del mundo estamos hablando de lo que de hecho entendemos por la expresión 'el mundo'" (Winch 2008, p. 14)³.

De manera que, para Winch, el problema fundamental de la filosofía es el de la naturaleza y la inteligibilidad de la realidad. En consecuencia, la pregunta fundamental de la filosofía es: "¿qué es comprender algo, aprehender el sentido de algo?" (Winch 2008, p. 17).

Si bien Winch reconoce que los conceptos de "inteligibilidad", de "comprensión", etc., son sistemáticamente ambiguos, o, para usar el lenguaje de Wittgenstein, son conceptos de "parecido de familia", conside-

3 En *Comprender una sociedad primitiva*, Winch sostiene: "tanto la distinción entre lo real y lo irreal como el concepto de correspondencia con la realidad pertenecen a nuestro lenguaje. Yo no digo que sean conceptos como otros cualesquiera, pues es evidente que aquí ocupan una posición predominante y, en cierto sentido, restrictiva. (...) difícilmente podemos comprender un lenguaje en que no haya un modo de distinguir lo real de lo irreal" (Winch 1994, p. 37).

ra, sin embargo, que ello no hace imposible la tarea de la filosofía, porque a ésta no le compete proponer criterios de inteligibilidad (criterios que se apliquen a instancias de enunciados y que nos permitan decidir si los mismos son casos genuinos de comprensión), sino describir, en general, las condiciones que deben cumplirse para que haya algún criterio de inteligibilidad.

Dicho de otra manera, los criterios de inteligibilidad los fija en cada caso la disciplina, práctica o juego de lenguaje en cuestión. Según Winch, el filósofo no cuestiona ni aplaude estos criterios, sino que describe las condiciones generales que hacen posibles esas prácticas: formas de vida orgánicas, regularidades naturales, acuerdo, etc. En términos del propio Winch, el negocio que el filósofo debe atender es el siguiente: “describir las condiciones que han de satisfacerse para que haya, al menos, algún criterio de comprensión” (2008, p. 20) o como lo indica en otra parte, la filosofía se encarga del análisis “de lo que implica para la gente poseer un lenguaje” (2008, p. 41).

Ahora bien, el vínculo entre filosofía y ciencias sociales está dado por el hecho de que el análisis de la comprensión de la realidad contribuye a aclarar la naturaleza de la sociedad humana y de las relaciones sociales, y viceversa: aclarar cuál es la naturaleza de la sociedad y de las relaciones sociales requiere indagar qué es la comprensión.

Winch va a presentar las ideas centrales de su propuesta de interpretación de Wittgenstein a través del tratamiento de las cuestiones involucradas en un enunciado relativamente sencillo. Sea el enunciado “El monte Everest se escaló en 1953”. Winch se pregunta “¿Qué es lo que, en mi preferencia de las palabras “Monte Everest”, posibilita decir que con ellas *me refiero* a una determinada cumbre de Himalaya?” (2008, p. 24). Una respuesta ingenua a esta pregunta podría remitir a las explicaciones que se me dieron cuando se me enseñó el significado de esta expresión. Supongamos, para simplificar, que se trató de una definición ostensiva. Por ejemplo, sobrevolando la zona en un avión, se me indicó que la montaña que se veía desde la ventanilla era el “Monte Everest”. Frente a ello, la pregunta puede repetirse: “¿Cómo está conectada una definición, en general, con el uso subsiguiente de la expresión definida? ¿qué implica “seguir” una definición?” (2008, p. 30) Aquí, nuevamente, una manera natural de responder es señalar que la definición se conecta con el uso subsiguiente al usar la palabra “del mismo modo” que el establecido en la definición y que en caso contrario no se conecta.

Con esto tenemos ya todos los elementos que hacen entrar en escena a la dimensión social en el abordaje wincheano de la comprensión y

la inteligibilidad. En efecto, si preguntas como: “¿Qué es usar un signo del mismo modo?”, “¿Cómo comparo el uso ulterior con el uso realizado en la definición?”, y otras semejantes llevan a la constatación de que “lo mismo” es una expresión que acarrea una ambigüedad sistemática, (“no existe ningún sentido absoluto inalterable para las palabras “lo mismo”” (Winch 2008, p. 25)), Winch entiende que este problema remite a la cuestión del criterio de inteligibilidad. Cuando respondemos que para seguir una definición tenemos que “hacer lo mismo”, esta respuesta nos pone en el punto de partida, a menos que consideremos un respecto de comparación: “lo mismo” de acuerdo al color, de acuerdo a la forma, de acuerdo a la cantidad, etc. Winch va a llevarnos de esta manera a plantear el problema de ‘hacer lo mismo’ en términos de seguir una regla. La pregunta “¿qué implica que una palabra tenga un significado?” lleva entonces a “¿qué implica seguir una regla?”.

A partir de allí Winch señala que la noción de “seguir una regla” es lógicamente inseparable de la noción de *cometer un error*. Esto abre una senda en el terreno de su investigación. Si el examen de la cuestión de ‘hacer lo mismo’ en términos de las respuestas que parecían “naturales” dejó en claro que esta pregunta no se puede responder en términos de un único hablante, el análisis en términos de seguir una regla permite avanzar, ya que: “...sólo en una situación en la que tiene sentido suponer que alguien más puede en principio descubrir la regla que estoy siguiendo, es posible decir inteligiblemente que estoy, de algún modo, siguiendo una regla” (Winch 2008, p. 28).

La premisa crucial del argumento de Winch es la ambigüedad sistemática de la identidad, que se manifiesta en la de la expresión ‘lo mismo’. A partir de este dato, Winch concluye que la expresión ‘lo mismo’ funciona siempre asociada con algún parámetro que establece un respecto de identidad. A este parámetro podrá llamárselo ‘regla’ o ‘criterio de inteligibilidad (particular)’. Winch ha mostrado que un individuo no puede establecer por sí sólo tal criterio, y de ello extrae la conclusión de que el criterio de inteligibilidad o regla ha sido establecido por vías diferentes a la de una convención adoptada por un individuo: “Un error es una contravención de lo que está *establecido* como correcto y, por lo tanto, debe ser *reconocible* como tal” (2008, p. 30).

Hay dos presuposiciones fuertes en el planteo de Winch, prominentes en la última cita que hicimos, en las que creemos importante reparar. Por un lado tenemos la presuposición de que si hay juicios acerca del acierto y el error, entonces algo ha sido establecido como correcto, se trata del supuesto de la constitución, social en este caso, de un paráme-

tro de identidad o criterio de corrección⁴. Por el otro, tenemos el supuesto, o requisito, de que este parámetro debe ser reconocible, lo que es propuesto como una condición de los juicios sobre el acierto y el error. Ambas presuposiciones dan mucha tela para cortar en sentido filosófico. Por una parte, la idea de “criterio de inteligibilidad establecido” que maneja Winch nos lleva ineludiblemente a la pregunta por el quién de este establecimiento. Winch no abunda en esta cuestión, aunque algo diremos al respecto. Por otra parte, la segunda presuposición, la condición que hace del criterio algo “reconocible”, debe entenderse en el sentido de que el criterio de identidad funciona como algo con cuya ayuda se realizan los juicios, lo que nos lleva inevitablemente a preguntarnos por el quién de este reconocimiento, ¿quién recibe o precisa ayuda de este criterio para realizar los juicios? La exigencia de que el criterio sea reconocible acarrea unas consecuencias con las que Winch se ha hecho carne con mayor coherencia. De ahí surge, a nuestro entender, la noción de “reflexividad”, la condición de que un comportamiento puede calificarse como “seguimiento de reglas” (en contraste con el mero hábito) sólo si el agente es consciente de las alternativas a su acción (ver Winch 2008, p. 70 y ss).

Detengámonos a analizar un poco mejor este vínculo. La idea de un parámetro reconocible remite a la de reflexibilidad. Lo que nos interesa señalar es que este paso delata el compromiso de Winch con una concepción particular de lo que involucran los juicios del decir significativo. Winch indica que la acción significativa es la acción que posee alternativas. Winch contrapone así la acción significativa, flexible y adaptable, a la rigidez mecánica del hábito (ver Bloor 1983, p. 169). Es decir, agregamos nosotros, esto nos coloca en un terreno cercano al de la metafísica, ya sea la de la visión concebida como fundamento de la comprensión (ver Bloor 1983, p. 169), o bien la metafísica del libre arbitrio concebido como fundamento de la acción libre.

¿Puede afirmarse que Winch hace directamente esta apelación? En verdad, resultaría extraño. Pero veamos, lo cierto es que la noción de reflexividad parece, cuando menos, reintroducir el sujeto de la libertad que reconoce alternativas como condición del actuar significativo: para actuar significativamente debo comprender qué sería actuar de modo

4 Sobre la construcción social del parámetro de corrección, Winch indica: “Establecer un parámetro no es una actividad que se pueda adscribir a un individuo en completo aislamiento de otros individuos. Porque el contacto con otros individuos es lo único que hace posible el control externo de las propias acciones, inseparable de una pauta establecida” (2008, p. 30).

diverso. Lo que nos inquieta no es la declaración en sí misma, sino su estatuto: ¿se trata de una consideración metafísica sobre la naturaleza de la acción significativa? ¿o bien se trata de una distinción postmetafísica, es decir gramatical? En el segundo caso, lo que estaría en cuestión principalmente es que en muchos juegos de lenguaje (pero, ¿en todos?) sólo decimos de alguien que “sigue una regla”, o que “actúa significativamente”, si “sabe lo que está haciendo”. Esto es, hay en muchos juegos de lenguaje una conexión gramatical entre un concepto y otro. Pero lo que esto significa en tanto análisis gramatical es, por una parte, que usualmente esperamos, de quien decimos que sigue una regla o actúa significativa o comprensivamente, que al ser interrogado sobre su acción esté en condiciones de explicar porqué ese curso de acción es mejor que otro alternativo, que pueda dar alguna razón de su acción⁵. Y por otra parte, la observación gramatical indica que probablemente retiraríamos nuestra estimación de que sigue una regla o actúa significativamente si no pudiera proveer una explicación de la clase que esperamos.

En otro paso del argumento, Winch parece abordar la conexión entre el parámetro reconocible y la reflexividad que señalamos. Así, al comentar algunas observaciones de Rush Rhees sobre el “acuerdo” en el lenguaje (ver 2008, p. 80), Winch rechaza que se lo pueda concebir en términos de “darse cuenta” o “reparar en lo que otros hacen”, lo que es consecuente con lo mejor de su postura: el análisis anterior mostró que cualquier “idea” (y el reparar o darse cuenta es una “idea” en este sentido) requiere de un contexto social (“las ideas son relaciones sociales”). Concebir al acuerdo como resultado de “darse cuenta de lo que otros hacen”, independizaría a las “ideas” de las “relaciones sociales”, poniendo precisamente a las primeras la base de las segundas. Sin embargo, percibiendo nítidamente el problema, Winch no avanza en una solución del mismo, ya que apela a la noción de “participación” para clarificar la noción de acuerdo, pero acaba por elucidar la noción de participación en términos de lo que no puede menos que calificarse como una perspectiva o idea, con su apelación a la noción de “comprensión irreflexiva” como requisito para poder clasificar de participación un ítem de conducta dado (ver 2008, p. 82).

Un poco antes en el texto, Winch realiza algunas observaciones que nos permiten calar un poco más profundo en lo que entiende por

5 Donde “dar razones” sería un concepto sistemáticamente ambiguo, variable de acuerdo a los contextos: no es lo mismo una explicación estética, que da cuenta de mi disfrute, que una explicación de una acción, o de un cálculo matemático, etc.

“participación” y por “comprensión irreflexiva”. Sobre el primer punto, Winch observa, en una de las cláusulas con las que introduce la noción de reflexividad, que la conducta significativa implica un compromiso a futuro, de naturaleza simbólica, semejante a la relación de seguir una regla. Por ello, al analizar el caso de participación en una institución, la del voto, Winch señala que el acto de un individuo N: “[...] debe constituir una participación en la vida política del país, lo que presupone que N debe ser *consciente* (*aware*) de la relación simbólica entre lo que está haciendo en este momento y el gobierno que ocupará el poder después de las elecciones.” (Winch 2008, p. 48, énfasis añadido). Esto parece confirmar la conexión entre acuerdo e ideas en sentido tradicional a la que aludimos en el párrafo anterior.

Sin embargo la cosa no termina allí, porque Winch intenta realizar una conceptualización más fina de la condición de la reflexividad, que la despegue de su solapamiento con la condición de la conciencia. Así vemos que Winch declara concordar en buena medida con la crítica de Oakeshott al equívoco racionalista sobre la inteligencia, según la cual esta radicaría primordialmente en la aplicación de principios. Pero debido a su rechazo a este equívoco, Oakeshott aboga a favor de la posibilidad de describir la mayor parte de la conducta humana en términos de hábito o costumbre (ver Winch 2008, p. 54) y esto le parece inaceptable a Winch. El intérprete de Wittgenstein aduce dos clases de razones, una que llamaremos crítica y otra que denominaremos reconstructiva. La crítica a la posición de Oakeshott se realiza en función de la manera en que éste traza el criterio que distingue entre hábitos y seguimiento de reglas. En buena vena wittgensteiniana, Winch sostiene que la diferencia no la constituye un evento ocurrente: “Oakeshott parece pensar que la línea que divide la conducta habitual y la regida por reglas depende de si una está o no siendo aplicada *concientemente*.” (Winch 2008, p. 57). Por el contrario, Winch cree que lo que establece si alguien está aplicando una regla en sus acciones no es que podamos formular la regla, sino “averiguar si tiene sentido distinguir entre un modo correcto y uno erróneo de hacer las cosas, con respecto a lo que está haciendo” (Winch 2008, p. 57). De manera tal que si esto tiene sentido, “entonces también debe tenerlo decir que está aplicando un criterio en lo que hace, aunque no lo formule o no pueda, tal vez, formularlo” (Winch 2008, p. 55).

Así, Winch desarrolla su crítica de la propuesta de Okeshott en términos de lo que es o de lo que implica seguir una regla. Su análisis reconoce dos requisitos: poder continuar de manera independiente y comprender qué es lo que cuenta como esa manera de continuar. En consecuencia,

Winch afirma que quien aprende a seguir una regla: “No debe adquirir meramente el hábito de seguir el ejemplo de su maestro, sino también el percatarse (*the realization*) de que algunos modos de seguir ese ejemplo son permisibles y otros no. Es decir, tiene que adquirir la capacidad de aplicar un criterio; aprender no sólo a hacer las cosas del mismo modo que su maestro, sino también *qué es lo que cuenta* como equivalente de ese modo.” (2008, p. 55). En función de estas consideraciones, Winch traza una distinción entre hábitos y reglas en términos de la conducta que tiene alternativas (el seguir reglas o actuar comprensivo), en contraste con la que no las tiene, a la que denomina hábito. El contraste es, entonces, entre el actuar condicionado por lo que fue enseñado (del que el entrenamiento de un perro nos daría un ejemplo) y actuar *sobre la base de* lo que fue enseñado (propio y exclusivo de los seres humanos).

Winch acaba pensando que la oposición entre hábitos y reglas es una disyunción exclusiva, un ítem de conducta es o bien un hábito o un seguimiento de reglas, pero no ambas cosas⁶. Ello no es más que una consecuencia del planteo de la cuestión en términos de “¿en qué consiste seguir una regla?” con la que Winch genera el espacio lógico para hablar de “comprensión irreflexiva”, o de “reglas implícitas” o “tácitas”, seguidas por el hablante siempre que tenga sentido atribuir acierto-error. La postulación de estas nociones responde, a nuestro entender, a la necesidad de reencontrar algún modo de hacer que la distinción entre reglas y hábitos tenga alguna inscripción en la realidad independientemente de las descripciones o evaluaciones de un ítem dado de conducta realizadas por el agente o por otros. De este modo, Winch se ve en la posición de postular una especie de *continuum* entre el caso ordinario y el caso excepcional:

Sólo cuando es necesario aplicar un precedente anterior a un caso de índole nueva [antes Winch había señalado que seguir una regla implica la capacidad de hacer algo diferente que cuenta como lo mismo, (ver 2008, p. 56), o una comprensión de “hacer las mismas cosas en las mismas situaciones” 2008, p. 57] la importancia y la naturaleza de la regla se ponen de manifiesto. La corte debe preguntarse entonces *qué implicaba* la decisión precedente y ésta pregunta carece de sentido fuera de un contexto en el que se pueda considerar a tal decisión, como la aplicación, por más espontánea (*unselfconscious*) que sea, de una regla (Winch 2008, p. 58).

6 “El perro responde ahora a las órdenes de N de una determinada manera a causa de lo que le ocurrió en el pasado; si se me dice que continúe la serie de los números naturales después de 100, continúo de manera determinada a causa de mi entrenamiento anterior. Pero la frase “a causa de” se usa de manera distinta en estas dos situaciones: el perro fue *condicionado* para responder de cierto modo, mientras que yo *conozco* la forma correcta de responder *sobre la base* de lo que se me ha enseñado” (Winch 2008, p. 58).

Se trata, según Winch, de algo que tiene validez general, ya que, en cualquier actividad humana, “la experiencia pasada resulta relevante para nuestra conducta actual, sólo porque las acciones humanas ejemplifican reglas” (Winch 2008, p. 58). Debemos insistir en que las conclusiones de Winch caen en el terreno de la metafísica, ya que le es imperioso apelar a una noción de “seguimiento implícito de reglas”, abordada no a través de un análisis gramatical de su funcionamiento (¿en qué circunstancias diríamos que alguien sigue implícitamente una regla?), sino en términos de una condición presente en quien sigue reglas que permite trazar la distinción. La noción de un seguimiento implícito de reglas viene a implicar, así, que la noción de seguir reglas como acción que posee alternativas se enraíza en el terreno ontológico: requiere de una suspensión de la tesis determinista: no se trata de hábitos determinados por sus antecedentes sino de comportamientos para los que hay alternativas, determinados por la consideración reflexiva de razones, ya sea de bajo o de alto nivel. Ello nos pone bien lejos de un análisis gramatical en buena ley. En otros términos, Winch percibe el problema, pero no lo resuelve, sino que se mueve en círculos en torno al mismo.

El desliz hacia lo metafísico se aprecia también en otro aspecto: el estatuto universal que Winch les otorga a las consideraciones sobre la reflexividad. A todas luces, la distinción entre “conducta maquinal” y “acción significativa” es interna a ciertos juegos de lenguaje, donde la misma está atada a la realización de otras actividades. Es incuestionable que esta distinción pertenece a juegos de lenguaje particulares. Sin embargo, haría falta un argumento que permita extraer conclusiones universales a partir de esta premisa. Winch no presenta un argumento que nos demuestre que la reflexividad pertenece a la esencia del juego de lenguaje, sino que se ve llevado a esta conclusión porque antes decidió elucidar “¿qué es seguir una regla?” (en contraste con elucidar nuestro discurso acerca de reglas) y en consecuencia precisa encontrar un rasgo que distinga hábitos y reglas siempre y en cualquier circunstancia. Dicho de otra manera: Winch está cayendo con esta noción en cierta metafísica dogmática de la que rehuía al comienzo de la obra: está proponiendo criterios con los que se evalúan enunciados. Así un enunciado como “X actúa comprensivamente” resultaría legítimo, según Winch, si y sólo si X puede dar razón de sus acciones (es consciente del vínculo simbólico que su conducta comporta), etc.

Lo que nos importa señalar, para concluir esta sección, es que, en uno y otro caso, la filosofía de Winch acaba remitiéndonos al tema del sujeto. En ambas instancias hay implícita una pregunta por el sujeto

(¿quién?). La pregunta por el quién que remite al sujeto comunitario de la institución de la norma objetiva en un caso, no tematizado según dijimos, pero no por ello ausente en el planteo y en los problemas que suscitan los conceptos del inglés. Y pregunta por el quién que remite al sujeto individual, de la libertad y del significado, tematizado en su filosofía a través de la noción de reflexividad. Ambos son, a fin de cuentas, dos temas clásicos de la filosofía del sujeto, el sujeto como condición de posibilidad de la objetividad (de la norma o regla) por una parte, y el sujeto como fuente de los actos, el sujeto de la libertad, por la otra. Se trata de los supuestos fundamentales que modelan la lectura de Wittgenstein que realiza Winch y que han sido enormemente influyentes. A raíz de estos compromisos, su filosofía queda entrampada en el planteo epistemológico, como quedó en claro con la discusión en torno al supuesto relativismo que se desprendía de su teoría de los juegos de lenguaje como marcos trascendentales de la comprensión (ver Habermas 1985, p. 262 y ss.). Para decirlo de una manera contundente: cuando Winch rechaza que la tarea de la filosofía sea establecer o fundar criterios de identidad o de justificación, sigue pensando, no obstante, que la práctica de seguir una regla está dominada por juicios básicos que hacen referencia a un criterio de identidad o de justificación y es eso precisamente lo que su concepción de la filosofía como análisis lingüístico se propone elucidar.

La lectura de Saul Kripke

Según hemos visto, el análisis de Peter Winch se rige por la pregunta: “¿En qué consiste seguir una regla?” (ver Winch 2008, pp. 26, 41). Winch insiste en que no se le puede dar un sentido a la idea de seguir una regla si nos restringimos a un individuo considerado en sí mismo. Puesto que la noción de “hacer lo mismo” es una noción sistemáticamente ambigua, todo lo que le pareciera correcto a este individuo sería correcto, lo que solapa “parecer correcto” y “ser correcto” desproviedo de sentido a esta expresión. En consecuencia, Winch señala que la idea de seguir una regla requiere de una comunidad de individuos que coinciden en los modos de aplicar un signo, de manera que este modo (el uso establecido o costumbre), permite decidir o evaluar (ver Winch 2008, pp. 25 y 30) si un individuo ha seguido, o no, la regla.

Sin embargo, como adelantamos sobre el fin de la sección anterior, esta propuesta presenta algunos problemas vinculados a la conservación de presupuestos básicos de la filosofía del sujeto que la dejan empantanada en el marco del planteo epistemológico: si la crítica al “len-

guaje solitario o lenguaje privado” pone el acento en la *imposibilidad de justificar* los usos de un signo (juicios) en ese *contexto particular*, (la privacidad), entonces debe entenderse que los juicios o usos *se justifican mejor en el lenguaje comunitario*. Por otra parte, la relación entre el *modo* (de seguir la regla) comunitariamente establecido y el *caso* individual es una relación de *regla a caso...* lo que vicia de circularidad un análisis que pretende elucidar qué es seguir una regla.

Estas dificultades, que no son exclusivas de la filosofía de Winch, sino que están presentes en muchas interpretaciones de Wittgenstein, son, en nuestra opinión, el trasfondo problemático contra el que hay que pensar la propuesta de Kripke⁷. La primera dificultad plantea, como indicamos, la cuestión del sujeto como garante de la objetividad, en la medida en que la dificultad achacada al lenguaje privado o solitario (no poder distinguir entre “ser correcto” y “parecer correcto”) vuelve a plantearse a nivel comunitario: ¿cómo saber que aquello comunitariamente establecido a lo que apelamos para dirimir un juicio no es meramente lo que, como comunidad, nos parece correcto? La pregunta, que surge inevitablemente, de allí la querrela del relativismo a propósito de la lectura de Wittgenstein por Winch, nos pone en la senda de argumentar a favor de la comunidad o el acuerdo comunitario como garante de la objetividad, que es, como señalamos, uno de los temas clásicos de la filosofía del sujeto⁸.

Las dificultades señaladas en la lectura wincheana de Wittgenstein constituyen una buena plataforma para considerar la propuesta de lectura que Kripke realizara de Wittgenstein. En efecto, el filósofo norteamericano puntualiza explícitamente que, tradicionalmente, se pensó que el “argumento del lenguaje privado” era un argumento relativo al lenguaje de las sensaciones, que debían adquirir significado a través de definiciones ostensivas internas, cuando en realidad es un caso de un argumento mucho más general, que afecta al lenguaje como un todo. Se trata del descubrimiento, de parte de Wittgenstein, de una paradoja escéptica acerca de la noción de regla: la “paradoja de que seguimos una regla como lo hacemos sin razones o justificación” (Kripke 2011, p. 8).

7 Para una análisis de estas dificultades en el planteamiento del argumento del lenguaje privado, y de la posición del Wittgenstein de Kripke en relación a las mismas, véase Karczmarczyk 2011 y 2012.

8 En el trabajo de Robert Fogelin puede encontrarse un interesante ensayo de defensa y crítica de una solución de esta clase, al presentar y rechazar la propuesta de la comunidad como momento en el que se solapan parecer y ser correcto. Ver Fogelin 1994, cap. 12.

En ese contexto, el lenguaje de las sensaciones y el de las matemáticas ocupan un lugar destacado por razones básicamente retóricas, se trata de contraejemplos aparentes, pero de un inmenso poder persuasivo, de este argumento más general sobre la noción de regla. En uno y otro caso actuamos movidos por una certeza que parece ser incommovible, autocontenida, tal que parece que no sucumbiría incluso si el mundo entorno dejara de existir.

La conclusión que genera la paradoja de la noción de regla: “seguimos una regla sin razones o justificación”, a diferencia de la versión de Winch, no va a ser removida, en la lectura de Kripke, en el momento de la solución del problema (vs. el planteo de Winch, donde la falta de justificación que se registra en el caso privado pero no se da en el terreno público). Lo que sí va a ser removido, en cambio, es la concepción filosófica que está en el fondo de todo el problema: el presupuesto de que nuestras prácticas de atribución de significados requieren cierto tipo de justificación, pensar el significado en términos de condiciones de verdad, ya sea que estas condiciones de verdad se ubiquen en el registro privado o en el público.

Dicho de otro modo, el diagnóstico de Kripke es que el argumento clásico del lenguaje privado cuestiona las condiciones de verdad cartesianas como caso especial, dejando intactas las condiciones de verdad como marco general. De allí que cuando se busca elucidar el criterio de corrección en el ámbito de lo público, los críticos encuentran problemas semejantes a los que señaló en el ámbito de la privacidad (véase por ejemplo Ayer 1954 y Thomson 1964). Los problemas atacados por el argumento no son los de un ámbito (privado o público) sino los de un marco filosófico general (el de las condiciones de verdad). En consecuencia, el Wittgenstein de Kripke no es un crítico de las condiciones de verdad cartesianas (criterio de corrección privatista) sino de las condiciones de verdad en general.

El cambio de orientación del argumento realizado por esta lectura, ya no está basado en las alegadas limitaciones cognitivas de la privacidad, al contrario, el argumento está montado en las presuntas ventajas cognitivas del sujeto individual acerca de sus estados mentales. La presuposición básica sobre la que descansa el argumento puede ser presentada así: si los enunciados acerca del significado fueran a estar regidos por condiciones de verdad, ellos no presentarían la dificultad clásica y fundamental del realismo, aquella que de acuerdo a lo que planteó Hegel en la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu* radica en “tener su pauta más allá de la conciencia” (ver Hegel 1971, p. 57).

Kripke plantea su argumento de una manera muy sencilla, partiendo de la consideración de que toda práctica lingüística tiene un límite en su desarrollo, aunque la comprensión parece ponernos en contacto con un criterio de corrección que determina las respuestas válidas para todos los casos⁹. Partiendo de este presupuesto acerca de la significación de las expresiones, Kripke modela un ejemplo para mostrar su carácter fallido. En efecto, Kripke nos solicita que supongamos que 58 es el límite máximo dentro del cual se desarrolló nuestra práctica de la suma. Si tal fuera el caso, ello no obstaculizaría que frente a un cálculo ubicado por encima de cualquier cálculo realizado, por ejemplo “58 + 67”, estemos inclinados a dar con toda seguridad la respuesta 125. Aquí interviene Kripke diciendo que un escéptico que nos hubiera observado en nuestro comportamiento previo podría haber formado la hipótesis de que la práctica que estábamos realizando no es la de la adición, sino la de la tadición, donde la tadición es una función que da los mismos resultados que la adición cuando se aplica a argumentos por debajo de 58, pero que da 5 en cualquier otro caso. Es decir la práctica de la tadición sería indiscernible de la de la suma tal como la hemos realizado hasta ahora, pero deferiría en relación a la suma en el cálculo que estamos considerando, donde lo correcto sería “58 + 67 = 5”. La pregunta que se plantea no es la de si de acuerdo a lo que nosotros queríamos significar antes con las reglas de la adición la respuesta que deberíamos dar ahora es 5 o 125, lo que convertiría la cuestión en un problema aritmético, y en último término en una cuestión de epistemología semántica (¿podemos saber qué es lo que corresponde decir ahora de acuerdo a lo que quisimos decir antes?)¹⁰. Antes bien, la pregunta que se plantea toma la forma de la posibilidad de un cambio en el uso. Se cuestiona si no es posible que ahora, cuando queremos referirnos a la adición con el signo ‘+’, estemos confundidos acerca de lo que quisimos decir en el pasado con este signo. ¿No será posible que nos confundamos ahora acer-

9 En la concepción de Winch veíamos operar un presupuesto semejante, cuando este caracterizaba al error como una contravención de lo que se había establecido como correcto. Sólo que, en el caso de Winch este presupuesto era un dato de la solución, mientras que para Kripke es un dato del planteo del problema.

10 La dificultad con este tipo de planteos es que se proponen el análisis de una relación interna, de tal manera que si aceptamos este desafío, entonces luego, en la etapa reconstructiva, nos vemos forzados a mostrar cómo se constituye una relación interna, lo que da lugar o bien a una petición de principio, o bien a una regresión infinita. Ya mencionamos a propósito de la propuesta de Winch la dificultad de circularidad (petición de principio), en relación a la relación entre el modo acordado comunitariamente y los casos que se juzgan mediante el mismo, o bien a una regresión infinita, que no sería difícil hacer surgir al plantear la pregunta por la justificación en el caso comunitario.

ca de lo que quisimos decir antes con el signo '+'? El escéptico de Kripke, por ejemplo, insiste en haber formado la hipótesis de que lo que queríamos decir es la tadición y no la adición. En otros términos, sin cuestionar la relación interna que hay entre la suma y la respuesta 125 para la suma de $58 + 67$ y la que se da en la función tadición entre 5 y el mismo problema, ¿cómo podemos saber que nuestro uso actual del signo '+' se corresponde con nuestro uso pasado y no es más bien una alteración del mismo?¹¹

Nótese que en esta última formulación hemos planteado el problema clásico del realismo, el de la correspondencia, en el propio terreno de la conciencia, donde se suponía que el mismo estaba excluido. La construcción del argumento es tal que la misma busca poner en cuestión el marco del realismo clásico en general. Por ello el argumento se monta sobre condiciones epistemológicas idealizadas. Ello implica que, frente a la pregunta por el hecho que marca la diferencia entre haber querido decir la adición y no la tadición, cualquier cosa que se presente como un hecho será aceptado por el retador escéptico (por definición se concede al hablante acceso a todos los hechos), quien insistirá en que se muestre cómo el hecho propuesto establece la diferencia entre querer decir una cosa y no otra. El planteo del argumento es tal que busca sacar consecuencias ontológicas del mismo, de manera que si en tales condiciones no puede hallarse un hecho que establezca la diferencia entre querer decir una cosa u otra, ello es porque, sencillamente, no hay tal hecho. Así, Kripke retoma en apoyo de su interpretación la idea de Wittgenstein de que ni siquiera Dios, si viera nuestras mentes, podría descubrir lo que queremos decir (ver Kripke 2011, pp. 21, 40 y 41).

Esta lectura de Wittgenstein supone que la premisa que dió lugar a la paradoja no sea removida sino aceptada en la solución al problema. En efecto, la "solución escéptica" acepta que "seguimos una regla como lo hacemos sin justificación" y a partir de allí reconstruye la lógica de nuestro discurso sobre reglas. Como lo adelantamos, la reconstrucción propuesta no es la de la elucidación de la normatividad de nuestro discurso, sino la elucidación del funcionamiento de nuestro discurso normativo.

La clave para entender la peculiaridad de la elucidación gramatical wittgensteiniana, tal como la misma se muestra a partir de la "solución

¹¹ Como el propio Kripke lo aclara, la apelación al pasado es sólo un recurso metodológico para poder formular de manera coherente el problema, antes de aserrar la rama sobre la que se apoya. En rigor el problema, que cuestiona los constituyentes del significado en términos de condiciones de verdad, sin importar las consideraciones temporales, podría entonces formularse en presente: ¿cómo sabemos que al usar el signo '+' nos referimos a una función antes que a otra?

escéptica” de Kripke, pasa, por un lado, por entender la manera en que dicha conclusión es parte, no sólo del problema, sino también de la solución, y, por otra parte, por comprender que el rol que desempeña el acuerdo comunitario en la misma no está orientado a la constitución de un parámetro de corrección, y que, en consecuencia, se aleja de la propuesta de la comunidad como un garante o condición de posibilidad de la objetividad.

El primer punto remite a la dificultad que señalamos en la propuesta de Peter Winch, al indicar que su requisito de que el parámetro de corrección debía ser reconocible planteaba la cuestión de quién requería dicho parámetro. De acuerdo al planteo de Winch, sin dicho parámetro se verían imposibilitados los juicios, lo que hace surgir la respuesta con una claridad meridiana: quien necesita dicho parámetro, según Winch, es quien realiza los juicios. Al contrario, al tornar la conclusión de la paradoja en una premisa de la solución escéptica al problema del seguimiento de reglas, Kripke reconoce el carácter básico de los juicios, que no requieren la mediación de ninguna otra instancia¹². En este sentido, la lectura de Kripke está completamente en consonancia con el dictum de Wittgenstein, según el cual: “Usar una palabra sin justificación (*Rechtfertigung*) no quiere decir usarla injustamente (*Unrecht*)” (Wittgenstein 1999, § 289).

Veamos con más detalle cómo es abordado este problema en la interpretación de Kripke. La “solución escéptica” defendida por este autor considera que las oraciones claves que hay que elucidar en relación al seguimiento de reglas son oraciones categóricas como “Juan suma”, “Yo sumo” y enunciados condicionales como por ejemplo: “Si Juan aprehendió la suma, recuerda sus intenciones y desea acordarse a ellas, entonces, si se le presenta un problema como ‘57 + 68’ responderá 125”.

De acuerdo a Kripke, la crítica de Wittgenstein al psicologismo del significado, y a otras propuestas de ontología del significado, lleva a Wittgenstein a reemplazar la pregunta que dominaba este enfoque: “¿Qué tiene que ocurrir para que las afirmaciones semánticas (como las citadas arriba) sean verdaderas?” por otras dos preguntas: “¿bajo que circunstancias estas proposiciones pueden ser legítimamente afirmadas? y ¿cuál es la utilidad de dicha aseveración en nuestras vidas?” (Kripke 2011, p. 73).

Este cambio de preguntas implica un cambio completo del escenario en el que se plantea el problema. Un enunciado categórico se

12 Al respecto es interesante considerar Wittgenstein 1999 § 147 y el análisis del mismo en términos de la dialéctica entre las voces “de la tentación” y “de la corrección” realizado por Fann 1997, p. 127 y ss. y Cavell 2002.

atribuye, por ejemplo en una relación pedagógica, sobre la base de la concordancia de las respuestas del alumno con las que el maestro está dispuesto a dar. La atribución de un enunciado semántico categórico tiene entonces la forma de un “rito de pasaje”, a través del cual alguien recibe un estatus social. Ahora bien, una de las condiciones a las que el maestro atenderá para atribuir el enunciado “Juan suma” es la seguridad práctica de Juan al continuar la serie, es decir, la ausencia de dudas acerca de cómo continuar. Por su parte, una vez que se ha recibido el estatus de poseedor del concepto, tal es el caso del maestro o del alumno Juan una vez que ha superado exitosamente las *pruebas* que se le proponen y a las que se somete, el individuo puede dar por buenas, por correctas, las respuestas que se *siente confiado* a dar, sin más justificación que esa, estando en esto, sin embargo, sujeto a la corrección por otros.

Veamos ahora cómo funcionan los enunciados semánticos condicionales. Allí donde la concepción mentalista tradicional señala que “porque comprendemos el mismo concepto actuamos del mismo modo”, donde el énfasis está puesto en el antecedente del condicional (comprendemos), la elucidación terapéutica desplaza los énfasis, señalando la primacía de la práctica, haciendo lugar a la prioridad de la aplicación. Esta prioridad se expresa, en el análisis terapéutico, elucidando el funcionamiento de los condicionales semánticos bajo la forma de un condicional contrapuesto, lo que en nuestro ejemplo sería: “si no responde 125 al problema 57+68, entonces no ha estado sumando”, o en una versión un poco más refinada: “si no actuamos del mismo modo (de manera reiterada) entonces no (decimos que) comprendimos el mismo concepto”. Lo que va entre paréntesis en esta fórmula intenta indicar que la misma no funciona de manera algorítmica, sino de manera aproximada (es *a menudo* suficiente que X no actúe como lo esperamos para que digamos que X no sigue la regla, etc.). Queda allí un espacio indeterminado, y por ello de disputa, que podemos pensar como uno de los terrenos del cruce entre lenguaje y política.

El ritual de los enunciados semánticos, al que podríamos denominar “funcionamiento social de la categoría de significado”, es entonces un ritual a través del cual otorgamos, conservamos y denegamos estatus sociales. El propósito de los mismos es clasificar a los individuos de acuerdo a las actividades que pueden o no realizar.

Queda entonces por indicar, para cerrar el tratamiento de este tema, que la premisa de que seguimos una regla sin una justificación no es la expresión de una excepción, sino un rasgo necesario de nuestras prácticas lingüísticas: la seguridad práctica, la ausencia de dudas para hacer

uso de una expresión simbólica, es un criterio del que nos valemos para hacer enunciados semánticos categóricos como “Él suma”, “Él sabe (no sabe) que es un indicador de caminos”, etc.

Podemos pasar a considerar ahora el rol que desempeña el acuerdo comunitario en la propuesta de Kripke. Una ayuda para dar este paso nos la dan las observaciones que acabamos de realizar. En efecto, a diferencia de la propuesta de Winch, donde la realización de juicios estaba mediada por una referencia posible o virtual al parámetro de corrección, en la propuesta de Kripke tal referencia no es necesaria, en virtud del carácter primitivo, inmediato o básico de los juicios de corrección semántica. En caso contrario, como lo ha reconocido el propio Wittgenstein (1999 § 242) la relación entre la regla y sus casos, una relación interna, se convertiría en una relación externa, ya que, en el momento de hacer un juicio, habría que considerar cómo interpreta la comunidad el parámetro de corrección para poder saber cuál es la respuesta correcta. Las cuestiones semánticas se volverían así cuestiones empíricas. Ello no ocurre, justamente debido al carácter básico de los juicios de corrección (apoyados sobre ciertas características básicas de nuestra forma de vida) y de que cada uno está autorizado, y en cierto sentido exigido, a dar por buenas las respuestas que se siente inclinado a dar.

En virtud del carácter básico de los juicios de corrección podemos apreciar que el acuerdo no es introducido para desempeñar la función de constituir un parámetro de identidad o de corrección que legitime los juicios. El acuerdo desempeña una función muy distinta: constituye una condición macro que hace inteligible que el juego de las atribuciones semánticas que acabamos de describir, no sea un juego pueril y sin sentido, como lo sería el juego de atribuciones encontradas recíprocas. El acuerdo aparece en la solución escéptica como la condición bajo la cual las atribuciones semánticas producen *efectos*. Este movimiento puede caracterizarse como el abandono de la “normatividad semántica”, entendida como el proyecto de elucidar aquellas reglas sin cuya obediencia no habría lenguaje ni comunicación, en favor de una “normatividad social” (sobre esta distinción, ver Kusch 2006, p. 55), que distingue el proyecto (metafísico) de proveer una “explicación de la normatividad de nuestro discurso” del proyecto escéptico o terapéutico de proveer una “elucidación de nuestro discurso normativo”. El *insight* del discurso terapéutico de la solución escéptica consiste en colocar las atribuciones semánticas en el contexto general de nuestras vidas, de modo que pueda apreciarse el rol que las mismas desempeñan, y en mostrar cómo el acuerdo comunitario, sin constituirse en un

garante del proceso, es una condición-marco (*framework*) que permite comprender que las atribuciones y contra-atribuciones de corrección o incorrección semántica, un juego inocuo sin esa condición marco, tengan una función en nuestras vidas: la de seleccionar a los individuos de acuerdo a las tareas que pueden o no realizar, la de clasificarlos de acuerdo con las prácticas en las que pueden o no participar, regulando su modo de inclusión en las mismas.

La constitución de los individuos como hablantes, como sujetos de habla, es, entonces, desde esta perspectiva, la sujeción de los mismos a determinados juegos de lenguaje y la exclusión de otros. Esa es la relación entre subjetivación y sujeción que a nuestro juicio justifica la inclusión de Wittgenstein entre los filósofos de la sujeción del sujeto que intentaremos explorar someramente en la siguiente sección¹³.

Conclusión

Nos toca ahora extraer algunas consecuencias de nuestro análisis. Intentaremos mostrar que, si la lectura de Wittgenstein que hace Kripke es correcta, entonces cabe reconocer en la filosofía del austríaco los momentos característicos de la “filosofía de la sujeción del sujeto”, entendiendo por tal la tendencia que se ha desarrollado en el pensamiento francés asociada a los nombres como Lévi-Strauss, Lacan, Althusser y Foucault, entre otros. Así presentada, nuestra conclusión puede resultar un poco vaga, pero ello es deliberado, en la medida en que lo que nos interesa es señalar una dirección para profundizar. Para justificar nuestra propuesta intentaremos mostrar cómo la misma brinda sus frutos en relación a un problema concreto, enquistado en diversas lecturas de Wittgenstein: el problema de la crítica al que aludimos al comienzo de este trabajo.

Remitámonos, para un mejor proceder, a la caracterización de esta corriente que en su momento hiciera el filósofo argentino Enrique Marí. Este pensador señalaba que los pensadores a los que aludimos no plantean la negación del sujeto, como se ha creído, sino su sujeción: “...de lo que se trata es de deconstrucción del logocentrismo, del abandono radical de toda referencia a un centro, a un sujeto, ergo de la descentralización del sujeto, de la denuncia de todo origen y de toda *arjé* absoluta, no importa cual fuese su tipo.” (Marí 1984, p. 14). Como consecuencia de este movimiento, “las filosofías del sujeto son reemplazadas por las

13 Hemos avanzado en este sentido en Karczmarczyk 2010 y 2011a.

filosofías de la sujeción del sujeto, del *sujet assujeti*, del *assujettissement*: sujeción —y sólo a través de ella el ingreso a la condición de hombre— a las estructuras de los modos de producción, a un sistema simbólico, a las ideologías, al orden del deseo carencia” (Marí 1984, p. 14).

Pasemos pues, directamente, a considerar los elementos que hacen que el acercamiento de la lectura de Wittgenstein a esta corriente sea fructífero. Para ello recuperaremos algunos elementos que ya hemos planteado y desarrollaremos otros para hacer razonable nuestra propuesta. En el desarrollo previo hemos abordado la cuestión del sujeto como origen del discurso, a través de la confrontación de las lecturas de Winch y Kripke. El análisis de la noción de reflexividad en la obra del primero nos ha llevado a imputarle un compromiso no asumido con la categoría de sujeto como origen del discurso, de la que hemos insistido que remite a compromisos con el marco epistemológico clásico, trasladados al plano semántico. En su lugar insistimos en que la primacía de la práctica constituyente del sujeto en la interpretación de Kripke evita tales compromisos, mostrando que ello se debe a la ruptura con el marco epistemológico clásico (el del realismo). Ello nos llevó a distinguir entre el proyecto de elucidar la normatividad de nuestro discurso del proyecto de elucidar el funcionamiento de nuestro discurso normativo. Con este último paso nos topamos con la dimensión del poder, en la medida en que la constitución de los sujetos como hablantes es, simultáneamente, su sujeción a cierto orden (juego de lenguaje) y su exclusión de otros, lo que no es otra cosa que la tesis característica de una “filosofía de la sujeción del sujeto”. En lo que sigue intentaremos poner la lupa sobre este punto, para extraer algunas consecuencias que se derivan del mismo. En particular, intentaremos explicar cómo esta concepción tiene consecuencias renovadoras en relación con la manera en que se ha planteado el problema de la crítica en la literatura wittgensteiniana.

La interpretación de Winch ha dado lugar a una discusión centrada en el relativismo y las consecuencias conservadoras que se derivan de la misma cuyo eje tuvo que ver con la posibilidad de desarrollar una mirada crítica que trascienda el horizonte de una cultura o forma de vida determinada. Varios intérpretes han señalado elementos en el pensamiento de Winch que parecen cerrar esta posibilidad. Por ejemplo, Jürgen Habermas caracterizó a la filosofía de Peter Winch como una reescritura en clave lingüística del historicismo de Dilthey (Habermas 1985, p. 263). Con ello quería dar a entender que si, en la postura de Dilthey, la comprensión de un fenómeno debía remitirse a su contexto de emergencia, en la filosofía de Winch la comprensión de un fenómeno debía remitirse

a la forma de vida de la que es una parte integrante, en la medida en que esta forma de vida es la condición de posibilidad de este fenómeno en cuanto objeto de comprensión. De modo que la forma de vida en la que se alojan los fenómenos sería un horizonte irrebasable.

La vía que tomó Habermas para superar las dificultades de la propuesta wincheana es reveladora, ya que el alemán demostró compartir con la misma los supuestos fundamentales. Así Habermas trazaba un linaje wittgensteiniano para su propuesta: “Wittgenstein se ha percatado de que el concepto de acuerdo reside en el concepto de lenguaje” (1998, p. 28), bien que entendiendo esta herencia según el legado wincheano, es decir, insistiendo en que el acuerdo es un concepto normativo. Pero, en tanto concepto normativo, el acuerdo se desdobra entre acuerdo aparente y acuerdo real, o bien entre consenso forzado y consenso racional. En efecto, Habermas creyó necesario distinguir entre “acción” y “discurso”, una distinción que remitía a dos maneras distintas de entender el acuerdo. La acción remite a los aspectos constitutivos, a lo que en los inicios de su producción teórica cubría la noción de “intereses cognoscitivos”, y en última instancia, al acuerdo en tanto que “acuerdo fáctico”, siempre ya dado, que hace posible que dispongamos de un mundo empírico compartido, dotado de una unidad y constancias suficientes para la acción. Este acuerdo, concebido según líneas semejantes a las de Winch, le parece a Habermas sumirnos en un dogmatismo irremontable en el marco del mismo. Para remediar este problema Habermas propone la noción de discurso: el discurso es, según Habermas, el movimiento que se pone en marcha cuando se virtualizan las pretensiones de validez eficaces en la esfera de la acción, para examinar su legitimidad. Con el discurso Habermas intenta abrir una brecha por la cual el dogmatismo de la esfera de acción, tanto más peligroso cuanto que se presenta bajo la forma de la certeza, pueda ser cuestionado. El acuerdo obtenido bajo las condiciones de discurso le parece a Habermas de un tipo diferente, un consenso racional (vs. un acuerdo meramente fáctico).

Aproximando estas propuestas al marco analítico de nuestro trabajo, lo que debemos decir es que ambas, la de Winch y la de Habermas, se alojan de lleno en el proyecto de la elucidación de la normatividad de nuestro discurso. La propuesta de Winch remite al hecho de que el acuerdo es el fundamento de la fuerza normativa. Pero, así las cosas, la propuesta de Winch parece implicar que el acuerdo establecido en una comunidad es, ya que fundamento y por tanto límite de la normatividad, el límite de la justificación. Ir más allá del mismo sería sumirse en el sinsentido. La consecuencia que esto arroja es la imposibilidad, para

una forma de vida, de cuestionarse a sí misma. Se comprende entonces que, moviéndose dentro de este marco, se necesite refinar el concepto de acuerdo como hace Habermas. El acuerdo fáctico no agotaría el consenso, sino que además habría la idea de un consenso racional, que se manifiesta en la impugnación del acuerdo fáctico como consenso forzado. Habría, en consecuencia, una fuerza normativa vinculada a la idea de un consenso racional que rebasaría los acuerdos dados en el marco de una comunidad. La justificación no encontraría un límite en los acuerdos fácticos de una comunidad, sino en el *telos* de un consenso no forzado.

La lectura que acabamos de presentar es continua con la tradición epistemológica, en la medida en que la misma presenta cierto nivel de solapamiento entre parecer y ser, uno de los modos privilegiados con los que se ha intentado responder al desafío del escepticismo epistemológico. En efecto, si Descartes proponía a la conciencia como el lugar en el que parecer y ser se solapan (si me parece que pienso, entonces pienso efectivamente), las propuestas que venimos de considerar producen un solapamiento semejante en el nivel del acuerdo comunitario: lo que a todos nos parece correcto, sería correcto, coincidiendo en este punto fundamental y difiriendo en la calificación del acuerdo: acuerdo fáctico irrebasable, en un caso, acuerdo bajo condiciones ideales, en el otro. Cuando insistimos en que la lectura de Kripke de Wittgenstein rompe con este compromiso, queremos destacar que la misma se sale de este marco. Nos corresponde ahora exhibir los contrastes que se siguen de esta lectura sobre el problema de la crítica.

Según indicamos, la interpretación que propiciamos remite al acuerdo comunitario, pero no lo hace intervenir en la cadena de la justificación, ni como una premisa, ni como lo que garantiza una premisa, sino que el acuerdo es lo que hace inteligible que el discurso semántico (sobre reglas, significados, etc.), posea consecuencias, efectos. Examinemos desde esta óptica la cuestión del límite de la justificación.

Según hemos mostrado, la lectura de Wittgenstein por Kripke hace honor a los párrafos claves de las *Investigaciones* sobre esta cuestión, §§ 211, 217 y 219, ya que la solución escéptica retiene la paradoja de que seguimos una regla como lo hacemos sin razones o justificación. Indicamos también que el eslabón clave de esta interpretación consiste en reconocer que seguir una regla sin una justificación no implica hacerlo injustamente, sino que, por el contrario, lo que la regla requiere de los individuos para clasificarlos como hablantes es, justamente, que se dispongan a continuar confiadamente. De modo que, la paradoja de las reglas de Wittgenstein viene a mostrar que sólo aquellos capaces de en-

contrar unidad y necesidad allí donde el propio Wittgenstein muestra que no puede haberla (en el sentido de tener un fundamento objetivo), son calificados como hablantes. Esto permitiría hablar de una dimensión imaginaria en el análisis de las reglas de Wittgenstein, lo que es un punto más de contacto con las filosofías de la sujeción del sujeto. Pero esto no es de interés primario para nosotros ahora¹⁴. Por el contrario, querríamos exhibir el vínculo entre certeza y convención, entre ausencia de dudas y gramática, que se presenta ya en las *Investigaciones filosóficas* y que se desarrolla luego en *Sobre la certeza*.

El tránsito está facilitado por el hecho de que en *Investigaciones* §§ 246 y 247, Wittgenstein considera las oraciones: “Sólo yo puedo saber realmente si siento dolor” y “Sólo tu puedes saber si tuviste la intención”. Wittgenstein indica que estas desconcertantes expresiones tienen un uso limitado en nuestros juegos de lenguaje, en tanto que *proposiciones gramaticales*, es decir, proposiciones que explican el uso de ciertas expresiones. Las oraciones en cuestión podrían, por ejemplo, servir para explicarle a alguien el significado de la palabra ‘dolor’ o de la palabra ‘intención’. En tal caso no estaríamos “informando” acerca de un hecho (qué es un dolor, qué es una intención), sino que estaríamos instruyendo a nuestro interlocutor sobre la manera en que usamos las expresiones. La aparición de “saber” junto a una oración gramatical es desconcertante. Pero Wittgenstein clarifica este punto indicando que: “‘saber’ quiere decir aquí que la expresión de incertidumbre carece de sentido” (§ 247). Un poco más adelante, en § 251 Wittgenstein indica que no podemos imaginarnos lo contrario de una proposición gramatical. Por ejemplo, no podemos imaginar lo contrario de “Toda vara tiene longitud”, no porque con ella ingresemos en el terreno de los hechos necesarios, que no podrían ser de otra manera, sino porque las varas son la clase de cosas (paradigmas, herramientas de los juegos de lenguaje) que utilizamos para explicar el significado de ‘longitud’. Un poco antes Wittgenstein había indicado: “Hay una cosa de la que no puede decirse ni que es de 1 metro de longitud, ni que no es de 1 metro de longitud, y es el metro patrón de París.— Pero con ello, naturalmente, no le he adscrito ninguna propiedad maravillosa, sino sólo he señalado su peculiar papel en el juego de medir con la vara métrica.” (1999 § 50). Lo contrario de una proposición gramatical no se puede imaginar (o lo que es lo mismo: una

¹⁴ Ello implicaría involucrarnos con el problema de la experiencia del significado, crucial en los desarrollos que van desde *Cuadernos azul y marrón* a *Investigaciones filosóficas*, véase una visión panorámica de la cuestión en Torres 2010.

proposición gramatical no se puede negar) no porque sean la representación de un hecho necesario, super rígido, sino debido a que son “convenciones” de fondo, más allá de las justificaciones.

Podemos ya pasar directamente al punto que nos interesa, ¿qué es para una convención estar más allá de las justificaciones? La clave para responder a esta cuestión la encontramos sobre el final del muy analizado parágrafo sobre el indicador de caminos, donde Wittgenstein indica: “Así es que puedo decir que el indicador de caminos no deja después de todo ninguna duda abierta. O mejor: deja a veces una duda abierta y otras veces no. Y ésta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica.” (1999 § 85) Que el indicador de caminos no deja ninguna duda abierta acerca de cómo debe ser seguido es una “proposición filosófica”, es decir, expresa un criterio para afirmar si alguien comprende o no qué es un indicador de caminos. En otros términos: si el poste deja una duda abierta para alguien, entonces probablemente diremos que no es un indicador de caminos para esa persona, que no ha entendido o no sabe lo que es un indicador de caminos, o algo por el estilo. En § 288 Wittgenstein indica: “si alguien dijese «No sé si es un dolor lo que tengo o es algo distinto», pensaríamos algo así como que no sabe lo que significa la palabra castellana «dolor» y se lo explicaríamos.”

Lo que estas observaciones ponen de manifiesto es que la capacidad para obedecer ciegamente a reglas es la condición que los juegos de lenguaje requieren de los hablantes para habilitarlos como tales. Esto nos da la clave para responder al interrogante formulado más arriba acerca de lo que es para una convención estar más allá de las justificaciones. En efecto, cuando hablamos de que una convención está más allá de las justificaciones proponemos por la vía contrapositiva lo que la obediencia ciega y la ausencia de dudas pone por la vía directa. Podemos decir que una convención está más allá de las justificaciones cuando la duda o vacilación a la misma no es considerada como sagacidad sino como un signo de incomprensión y puede acarrear la exclusión del juego de lenguaje. La exclusión no se hace porque lo que (fáctica o potencialmente) consideramos correcto sea efectivamente tal, sino que, al contrario, es nuestra la uniformidad la que hace que estas consideraciones (atribuciones de reglas unos a otros) tengan consecuencias o efectos.

La cuestión acerca de las diferentes consecuencias que acarrea la duda es desarrollado en profundidad en *Sobre la certeza*, lo que pone de manifiesto la profunda continuidad de esta obra con las *Investigaciones*. Hay, sin embargo, una discontinuidad entre estas dos obras de mucha importancia para nuestro tema. Como lo ha señalado Dominique Le-

court, la filosofía de Wittgenstein tuvo, de *Investigaciones filosóficas* (1945) a *Sobre la certeza* (1951), una transformación en la manera de concebir el juego de lenguaje de la filosofía. En las *Investigaciones* se señalaba el carácter ilusorio del discurso filosófico, pero en *Sobre la certeza* Wittgenstein comenzó a reconocer la materialidad y los efectos de ese juego de la ilusión, llegando a comprender que la filosofía no es meramente “lenguaje de vacaciones”, sino un juego de lenguaje que realiza su propio trabajo, cuyos efectos se verifican en el sistema mismo de los distintos juegos de lenguaje, donde tienen palabras como “saber”, “verificación”, “experiencia”, “significado”, “comprensión”, etc., tienen su “tierra natal” (ver Lecourt, 1984, p. 212).

Esto le otorga una relevancia especial la lectura de Kripke. En efecto, si la semántica filosófica toma la forma de una “ontología justificatoria”, garantía de la práctica del lenguaje, esta forma habilita su imposición sobre prácticas diversas, en las que tienen lugar atribuciones de significado, comprensión, etc., cuyos efectos, de acuerdo a lo que hemos indicado, son la pertenencia o no (o el modo de pertenencia) a una forma de vida. En las diversas formas de vida o juegos de lenguaje estas atribuciones se realizan de acuerdo a técnicas diferentes y tienen efectos distintos¹⁵. Los términos clave de la reflexión filosófica, están asociados también, en los juegos de lenguaje que son su “tierra natal”, a efectos vinculados con el ejercicio de la inclusión y exclusión de los individuos en una forma de vida determinada. Aunque tal vez la metáfora de la tierra natal puede resultar desorientadora, ya que remite al evento único del nacimiento, cuando lo que el análisis gramatical hace reconocer son los diversos usos, en territorios distintos, que una expresión desempeña, como un empleado puede desempeñar varias funciones (ver Wittgenstein 1991 § 64).

Para poder plantear el problema de la intervención de un juego de lenguaje sobre otro que nos plantea el reconocimiento de la materialidad del juego filosófico, precisamos retomar la continuidad entre *Investigacio-*

15 A partir de las observaciones de Moore, Wittgenstein señala que ciertas proposiciones con forma de proposiciones empíricas pertenecen a la lógica de los juegos de lenguaje (ver Wittgenstein 1991 §§ 10, 52, 56, 57, 213, 377, 401). El estatuto de “proposiciones lógicas” otorgado a estas proposiciones no adviene en virtud de la decisión del Moore, Wittgenstein, o de quien fuera. Para los hablantes no está en cuestión aceptar o rechazar estas proposiciones. Lo indudable de estas proposiciones no proviene de sí mismas, ni de algo que el hablante pudiera decidir en su interioridad, como la inconcebibilidad de alternativas. Se trata más bien de que las mismas funcionan como criterios de qué es comprender el sentido de las palabras, de manera que quien las cuestionara en ciertas circunstancias, resultaría apartado del juego de lenguaje. Dudar de una de las proposiciones de esta clase acarrea consecuencias muy distintas que dudar de una proposición empírica genuina (ver Wittgenstein 1991 §§ 67-75, 155, 195, 572).

nes y *Sobre la certeza*. En efecto, en la última obra Wittgenstein reconoce que las certezas, aunque en ciertos casos toman la forma de proposiciones empíricas, pertenecen a la lógica. En las *Investigaciones* Wittgenstein destacaba la fluctuación de las definiciones científicas: “Lo que hoy vale como un concomitante empíricamente establecido del fenómeno A, se utilizará mañana como definición de “A”” (Wittgenstein 1999 § 79). En *Sobre la certeza* § 96 afirma: “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”. Como podemos apreciar, aunque “pertenecientes a la lógica”, no hay nada rígidamente intemporal en estas proposiciones.

Dijimos antes que la filosofía de Wittgenstein está sometida a una tensión, según la cual el filósofo argumenta que no hay, más aún, que no puede haber un fundamento objetivo para seguir una regla como lo hacemos. Pero simultáneamente argumenta que sólo aquellos que puedan continuar confiadamente a la instrucción como esperamos que lo hagan, es decir, lo que sean capaces de encontrar unidad y necesidad justo allí donde no la hay, están en condiciones de ser integrados como hablantes de un juego de lenguaje. De algún modo, aunque falten las garantías objetivas, la condición del hablante es la de estar inmerso en un espacio de evidencias que le garantizan su proceder. Es razonable caracterizar a esta modalidad de las garantías como entrega imaginaria. Estas observaciones dan una indicación de que, si en el funcionamiento de los juegos de lenguaje hay siempre algo que, por una suerte de necesidad funcional, está fuera de cuestión, no parece haber nada que por principio esté siempre y en todo momento fuera de discusión. O si se quiere, que las garantías que operan en los mismos no garantizan tanto como pretenden.

Con esto obtenemos una clara indicación sobre la manera en que se produce la intervención de la práctica teórico filosófica sobre las prácticas de base. La filosofía busca unificar las distintas prácticas. La filosofía le da la palabra a las garantías que operan en la relación imaginaria de los individuos con la realidad de sus prácticas en los diferentes ámbitos, e intenta unificarlas, es decir, someterlas bajo categorías filosóficas unitarias que redoblan el bloqueo, que ya rige en las prácticas a través de la entrega imaginaria a sus garantías, que cada una de ellas exige. Con esto como telón de fondo, cobra un sentido especial el esfuerzo de Wittgenstein por evitar proponer una noción unitaria de lenguaje insistiendo en

la diversidad de los juegos de lenguaje, con similitudes y diferencias entre sí, que se solapan sin reducirse a un concepto general (Wittgenstein 1999 § 65 y ss.). Se puede ver que el discurso que habla de la práctica o de la garantía de la práctica, es él mismo una práctica que, en ciertas circunstancias, tiene efectos sobre las otras.

Creemos que lo expuesto implica una reconceptualización de la labor de la filosofía en tanto que crítica. No se trata ya de constituir a la filosofía como crítica por el camino de las garantías, garantías filosóficas. Al contrario, una filosofía crítica en este nuevo sentido está comprometida con las diferencias entre las distintas prácticas sociales, lo que supone confrontar con los intentos de borrar de esas diferencias por medio de discursos teóricos que intervienen sobre las distintas prácticas, jerarquizándolas y subordinando unas a otras. Una filosofía crítica en este sentido, al chocar con el borrado de las diferencias entre las prácticas de los distintos juegos de lenguaje, se coloca en el nivel de la vida misma de la política.

Referencias bibliográficas

- Ayer, Alfred (1954). "Can there be a Private Language?", *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Volume XXVIII, 1954, pp. 63-76.
- Bloor, David (1983). *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London and Basingstoke: Mac Millan.
- Cavell, Stanley (2002). "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", en S. Cavell, *Must We Mean What We Say*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Eagleton, Terry (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Fann, K. T. (1997). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos.
- Fogelin, Robert (1994). *Wittgenstein*. London: Routledge.
- Gadamer, Hans-Georg (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Traducción de Agustín Moratalla. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1985). "Ein Literaturbericht (1967) Zur Logik der Sozialwissenschaften", en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1998). "Introducción a la nueva edición. Algunas dificultades en el intento de mediar entre teoría y praxis", en su *Teoría y praxis*, Barcelona: Altaya.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

- Karczmarczyk, Pedro (2010). "Ideología y análisis terapéutico del lenguaje", en Samuel Cabanchik (ed.) *Lenguaje, vida, poder. Intervenciones filosóficas*. Buenos Aires: Grama.
- (2011). *La privacidad a contrapelo. Los argumentos del lenguaje privado*. La Plata: Edulp.
- (2011a). "Materialismo, ideología y juegos de lenguaje", en Sergio Caletti (ed.) *Althusser, hoy. Proyecciones de un campo problemático*, Buenos Aires: Imago mundi.
- (2012). "Los argumentos del lenguaje privado. Notas para la reconstrucción de una controversia". *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, nº 92.
- Heyes, Cressida. J. (ed.) (2003). *The Grammar of Politics*. Wittgenstein and Political Philosophy, Ithaca and London: Cornell Univ. Press.
- Kitching, Gavin y Nigel Pleasants (eds.) (2002). *Marx and Wittgenstein. Knowledge, Morality and Politics*, London: Routledge.
- Kripke, Saul (2011). *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Kusch, M. (2006). *A Sceptical Guide to Rule-following and Meaning*, Montreal, Kingston, Ithaca: McGill-Queen's Univ. Press.
- Lecourt, Dominique (1984). *El orden y los juegos*. El neopositivismo cuestionado. Traducción de J. Ardiles y M. Mizraji. Buenos Aires: de La Flor.
- Marí, Enrique E. (1984). "El orden y los juegos". Prefacio a D. Lecourt (1984), pp. 11-47.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1993). *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Torres Meléndez, Julio (2010). "Significado y propiedades fenoménicas en Wittgenstein", *Teorema*, vol. XXIX/1, 2010, pp. 35-49.
- Thomson, Judith Jarvis (1964). "Private Languages", *American Philosophical Quarterly*, vol. I, pp. 20-31.
- Winch, Peter (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.
- (2008). *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Segunda edición, con un nuevo prefacio por Raimond Gaita. London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig (1999). *Investigaciones filosóficas*. Traducción de U. Moulines y de A. García Suárez. Barcelona: Altaya.
- (1991). *Sobre la certeza*. Traducción de J. L. Prades y V. Raga. Barcelona, Gedisa.