

La construcción de lo público. Wittgenstein y su implicación en filosofía política*

Ángel Octavio Álvarez Solís

se quisiera proponer tesis en filosofía, nunca se podría llegar a discutir las porque todos estarían de acuerdo con ellas.

Ludwig Wittgenstein.

EN SU CÉLEBRE BIOGRAFÍA *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Ray Monk deja en claro el carácter explosivo y hostil con el cual se identifica la conducta de Wittgenstein. Imaginemos una situación en la que podamos confrontar a Wittgenstein por cinco segundos. Si quisiéramos hacerlo enojar simplemente lo llamaríamos “filósofo”, pero si en verdad quisiéramos desconcertarlo, lo llamaríamos “político”. Nada más ajeno para el más grande filósofo del siglo xx que una disciplina tan marginal y periférica como lo es la filosofía política. Si bien la filosofía de Wittgenstein abarca casi todo el espectro de disciplinas filosóficas, los temas de interés político-normativo nunca despertaron en él un gran interés. Sin embargo, es gracias al amplio alcance que tiene su propio planteamiento, que no resulta extraño hablar de una filosofía política de corte wittgensteniano o, si se prefiere, de una suerte de “gramática de la política”.

En el presente ensayo pretendo reconstruir cómo es posible la construcción de lo público, su necesidad y justificación a partir de la filosofía del Wittgenstein tardío. Si bien es cierto que a partir de las *Investigaciones Filosóficas* queda patente la relación indisoluble entre lenguaje y práctica social, es menester elucidar que entiende Wittgenstein por “lo público” a modo que se demuestre como se constituye la construcción lingüística de lo político. Para ello nos servimos de una doble estrategia argumentativa.

* Texto leído en el Coloquio “Releyendo a Wittgenstein” realizado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.

En primer lugar, establecemos que la comprensión de un juego de lenguaje determinado –en este caso el juego del lenguaje de la política– supone un mundo compartido que requiere satisfacer dos condiciones básicas: i) entender al lenguaje político como una forma de vida en común y ii) la capacidad de comprender la acción de un agente *X* a partir del argumento de “seguir una regla”. En segundo lugar, nos basamos en el argumento que ofrece Donald Davidson sobre la “verdad masiva” para establecer que a pesar de la inconmensurabilidad existente entre los diversos juegos del lenguaje, es posible encontrar lugares en común que hacen posible la comunicación y, con ello, la comprensión de la acción política y social. Con esta estrategia pretendemos mostrar las implicaciones políticas de algunos argumentos del Wittgenstein tardío.

I. WITTGENSTEIN: REGLAS, ACCIONES Y LENGUAJE.

El famoso “giro lingüístico” con el cual se inaugura la filosofía del siglo XX tuvo una recepción bastante retardada con respecto a la filosofía política. No obstante, la relación entre lenguaje y filosofía es un tema que no es ajeno a la historia de la filosofía. Desde Platón hasta Quine existe un presupuesto básico del análisis filosófico: la estructura del mundo puede elucidarse a partir de la estructura de nuestro lenguaje. Esto quiere decir que si explicitamos los rasgos más amplios de la estructura de nuestro lenguaje, explicitamos los rasgos más amplios de la realidad. El supuesto que yace en esta afirmación es que compartir un lenguaje es compartir una visión del mundo que, en sus rasgos más amplios, ha de ser verdadera.

Sin pretender reducir la naturaleza y función de la filosofía, podemos afirmar que, en última instancia, la

actividad filosófica consiste en la plena elucidación de los conceptos y distinciones con los cuales hacemos inteligible nuestro entorno. Si la filosofía aclara conceptos y establece distinciones, la filosofía política aclarará conceptos de implicación política tales como “ciudadano”, “democracia”, “Estado”, etc. A partir de Wittgenstein se reconoce que el problema del significado de nuestros conceptos, nociones y definiciones no puede tratarse de manera aislada sino que siempre se tiene como marco de referencia un determinado juego del lenguaje, un uso o práctica social. Así, si aceptamos la analogía que traza Wittgenstein para ilustrar el lenguaje como una ciudad a la que se van añadiendo elementos nuevos, obtenemos como dato básico el carácter incompleto y acumulativo de nuestro lenguaje. Nuestro lenguaje se amplía y, por extensión, nuestra experiencia del mundo, en la medida en que seamos capaces de generar nuevas prácticas, de incorporarnos a actividades colectivas. Es por ello que hoy resulta casi evidente el enunciado de identidad con el cual Wittgenstein asimila juegos de lenguaje con formas de vida (*LebensForm*). Imaginar un lenguaje, no es otra cosa más que imaginar un forma de vida. No resulta extraño, entonces, que para comprender un juego de lenguaje sea menester formar parte de tal actividad o, mejor aún, tener la capacidad para aplicar y seguir las reglas de dicha práctica. En este caso, comprender el juego del lenguaje de lo político implica comprender las reglas de construcción y aplicación que lo político establece. La pregunta relevante que nos planteamos radica en ¿cómo es que se establecen tales reglas políticas?

Desde la perspectiva de la teoría social, se considera a Wittgenstein el primer pensador que logró derrumbar el tinte psicologista en la explicación de la acción social. A diferencia de Max Weber, para quien la comprensión de la acción requiere de la previa elucidación de su propósito (*Zweck*), de su intencionalidad, Wittgenstein combate abiertamente esta postura “psicologista” y establece lo confuso y problemático que resulta la comprensión de los contextos intencionales. Wittgenstein señala que si queremos comprender una acción social es necesario elucidar la regla que permite identificar e individuar si tal acción se sigue en base a una regla o no. Por otra parte, para disolver el problema de los contextos intencionales el autor de las *Investigaciones Filosóficas* plantea una doble estrategia: por un lado, un tratamiento distinto en los verbos psicológicos tales como “creer”, “conocer”, “comprender”, etc.; por el otro, explicar la acción significativa a la luz del concepto de “seguir una regla”.

En el primer caso, Wittgenstein analiza los contextos intencionales desde dos ópticas distintas, desde la perspectiva de la primera persona –donde establece un paralelo entre

verbos psicológicos y expresiones– y desde la perspectiva de la tercera persona –donde se remite a conductas. De este modo se demuestra que la “comprensión” (*Verstehen*) no puede definirse como un “estado mental” y, por tanto, como parte de una experiencia particular sino que, por el contrario, comprender algo implica necesariamente la inclusión de la tercera persona. Wittgenstein muestra así que cada juego del lenguaje, en tanto práctica social, determina nuestra comprensión del mundo.

No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una vez en que se haga un uniforme, se dé una orden, o se la entienda, etc. –Seguir una regla, hacer un uniforme, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones) (Wittgenstein, *IF*, 199).

En el segundo caso se establece que, si quieres comprender la acción de un agente *X* o bien de un grupo *Y*, se requiere abandonar la explicación “mentalista” que no es más que un enredo del lenguaje y partir del concepto de “seguir una regla”. No obstante, si bien se ha dicho mucho sobre este “potente” concepto wittgensteiniano, pocas veces se enjuicia su fundamento. El presupuesto más comprometedor que emplea nuestro “filósofo” para dar solidez a su concepto de “seguir una regla” consiste en que sólo si hay conducta regular y por ende, conducta de carácter compartido, hay reglas sociales. No se podría hablar de reglas, si la conducta humana no fuese del todo predecible.

La palabra “concordancia” (*Ubereinstimmung*) y la palabra “regla” están *emparentadas* la una con la otra; son primas. Si le enseño a alguien el uso de la una, le enseño con ello también el uso de la otra (Wittgenstein, *IF*, 224).

Por otra parte, si “seguir una regla” significa detectar su aplicación para el caso que lo requiera, su uso correcto, entonces de un número limitado de casos de aplicación podemos pasar a una infinidad de aplicaciones de la misma. Por tal razón, lo que le preocupa a Wittgenstein consiste en elucidar el cómo se *capta* una regla sin recurrir a explicaciones mentalistas. No obstante, no basta con señalar que una regla se capta si aprendemos su uso en contextos específicos pues, al mismo Wittgenstein se le introduce el fantasma del escepticismo y genera su famosa paradoja:

Una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo (Wittgenstein, *IF*, 201).

En consecuencia, queda establecido que no existe una identidad entre acción y regla o, más específico aún, que no es

lo mismo “seguir una regla” que el hacer “concordar una acción con respecto a una regla”. De este modo extraemos dos consecuencias:

- i) Las reglas se interpretan de diversas maneras;
- ii) No todo comportamiento resulta interpretable, pues se requieren acciones básicas –para usar un término de Danto– que no siguen necesariamente una regla sino que, más bien se remiten a impulsos, a una conducta básica y compartida.

De este modo, si no hay identidad entre acción y regla se debe a que, según Wittgenstein, “no es posible que alguien obedezca una regla en una sola ocasión”. En otras palabras, lo que queda patente es que las reglas tienen un carácter estrictamente *público, compartido*, y que por ello no es posible que existan reglas privadas. Las reglas son, en sentido estricto, un constructo social.

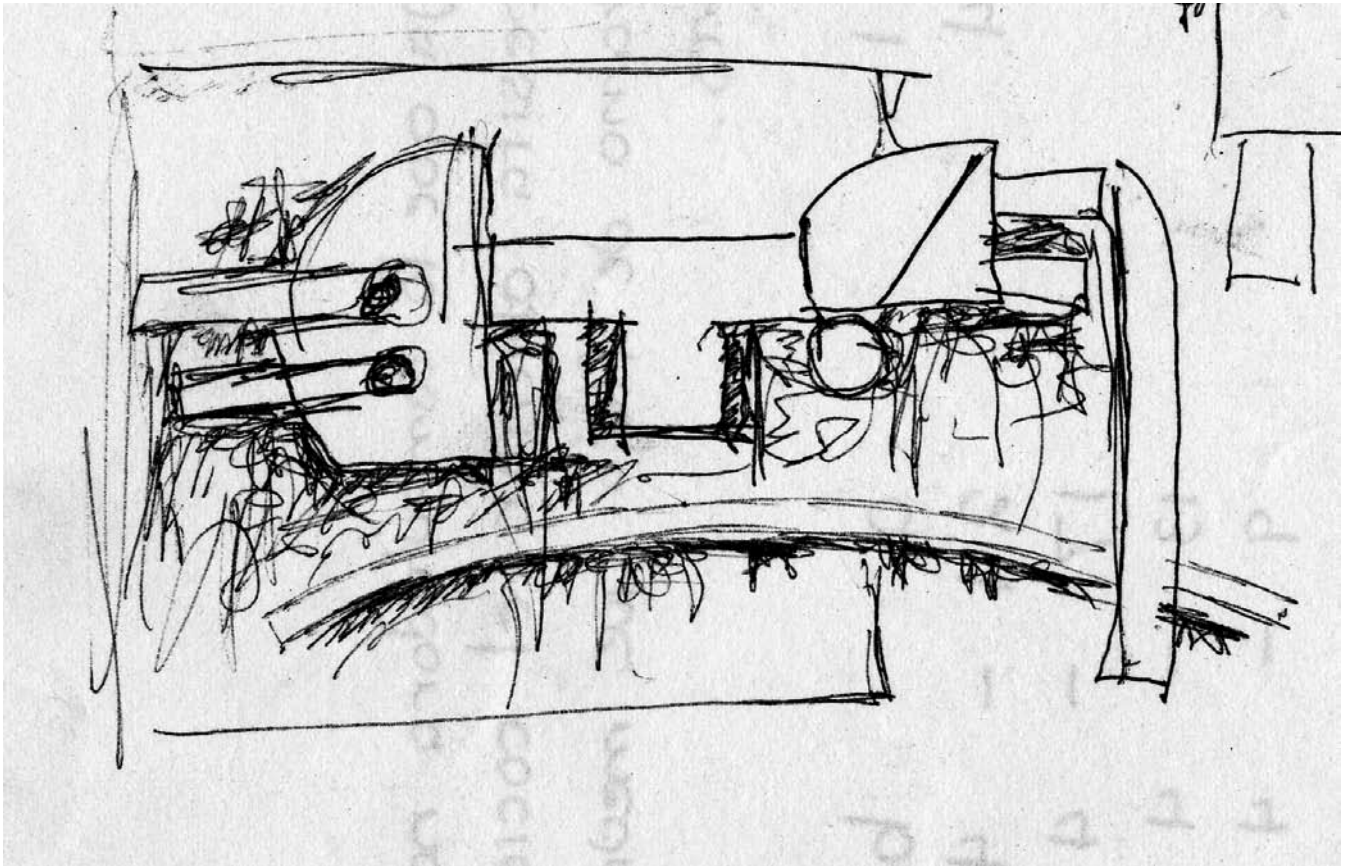
Ahora bien, si tales reglas determinan lo que se considera como público, como lo compartido, ¿cómo es que se construyen tales reglas y cómo adquieren su propia publicidad? La respuesta de Wittgenstein es sobradamente conocida: si cualquier individuo se encuentra inmerso en diversas prácticas sociales, entonces cada individuo es portador y usuario de diversos juegos del lenguaje que ineluctablemente traen consigo una determinada visión del mundo. Los juegos del lenguaje devienen así en una suerte de transferencia colectiva o marcos de interacción simbólica que permiten la identidad, diferencia y socialización de los individuos. Así, para que un individuo cualquiera pudiese comprender e interactuar en un juego del lenguaje requirió de otros individuos que le enseñaran a comprender y aplicar las reglas inmersas en cada práctica lingüística. Tal proceso de socialización destaca la importancia de los “otros” no sólo en la conformación de nuestra identidad, sino también la necesidad del aprendizaje mutuo. La inclusión de la tercera persona constituye así el comienzo de la construcción del mundo compartido, lugar en el que requerimos de los otros para poder destacar en que momentos se sigue una regla y en que momentos no. El aprendizaje del uso de las palabras y la imitación de las acciones sólo es posible cuando existe algún otro que nos señala cuando estamos equivocados. Es en este sentido que Wittgenstein afirma que la condición para seguir una regla es tener la posibilidad de no seguirla, esto es, dar cuenta de la posibilidad del error. O bien se sigue una regla o bien no se sigue; sin embargo, quien determina si se sigue o no es la misma comunidad de hablantes y no algún estado mental particular. De tal suerte que si de manera colectiva nos educamos y reforzamos en el aprendizaje para seguir correctamente una regla; el argumento

de “seguir una regla” tiene una fuerte implicación política: las reglas con las que se construye el dominio de lo público son una constante tarea colectiva. Las reglas, como explica Wittgenstein, son dinámicas, sufren transformaciones por medio del lenguaje. Por ello, a diferencia de Hannah Arendt, para quien el mundo compartido es un mundo previamente dado y difícilmente cambiante, lo que se deriva de las reflexiones de nuestro autor es que si bien siempre partimos de un “mundo común”, este mundo común se transforma aceleradamente. El sustrato del mundo político lo constituyen, pues, las reglas sociales con las cuales podemos interactuar con los demás.

Como se señaló anteriormente, es gracias a la conducta compartida que podemos adquirir la noción de “regla” y, por lo mismo, que podamos sistematizar gran parte de nuestras acciones. Sin embargo, existe un momento de “suspensión de la explicación”, un momento en que ya no se requiere buscar causas a las acciones; se trata del momento en donde se siguen las reglas “ciegamente” –al decir de Wittgenstein. Esta conducta primaria es aquello que compartimos todos como reacción frente al seguimiento de una regla. A la coincidencia de reacciones corresponde nuestro sistema lingüístico. Así, como bien señala Alejandro Tomassini: “Las reglas se fundan en la concordancia, pero la concordancia misma no está regulada” (Tomassini, 2002: 165). Dicho de otro modo, lo que queda claro es que no existe una conexión directa entre estímulo y lenguaje; pero que sin estímulos el lenguaje no sería posible. En consecuencia, lo que parece sugerir la reflexión de Wittgenstein es que no hay un concepto previo al concepto social de “seguir una regla”, únicamente una disposición conductual. Por tanto, podemos establecer la siguiente tipología de las acciones:

- i) Acciones básicas. Son aquellos estímulos primitivos compartidos intersubjetivamente.
- ii) Acciones en base a seguimiento de una determinada regla.
- iii) Acciones interpretativas. Son aquellas acciones que en base a su complejidad –lo constituyen varias reglas– requieren de la interpretación de un tercero para dotarlas de significado.

En cuanto a las acciones básicas se refiere, se trata de conductas que todos los miembros de una comunidad lingüística comparten y que se generan públicamente. El caso de las acciones conforme a una regla –acciones que políticamente resultan relevantes– son aquellas atribuciones de reglas que hacemos a determinados miembros de la comunidad y, por último, las acciones interpretativas son la interpretación de las atribuciones de deseos y creencias en los individuos. Lo



Dibujo 66

relevante aquí es que si atribuimos las acciones X a un sujeto cualquiera, según la regla Y , entonces estamos asimilando a tal individuo en nuestro propio marco referencial; en suma, en nuestra propia comunidad. Esta última consideración adquiere sentido cuando demostramos que es posible asimilar a tal individuo en nuestra comunidad, puesto que tal sujeto no puede seguir sus propias reglas y, por ende, que dicha asimilación implica que su comportamiento es muy similar al nuestro, que es capaz de seguir las reglas que rigen nuestra comunidad. Es por ello que el mundo de lo político requiere para su construcción de acciones conforme a reglas.

Ahora bien, este argumento ha generado que se conciba a Wittgenstein, en términos político-culturales, como un relativista. ¿Relativismo wittgensteniano? ello si aceptamos que cada comunidad lingüística o juego de lenguaje en particular, tiene sus propias reglas sociales y, por tanto, su propio marco de creencias compartidas a las cuales un miembro externo difícilmente puede acceder. Que exista una inconmensurabilidad entre los diversos juegos de lenguaje no implica que no pueda haber una transferencia o penetración de los individuos en varios juegos del lenguaje y, por extensión, en comunidades lingüísticas distintas a la suya. No aceptar lo anterior nos llevaría al paranoico gobierno de los “gabagais”.

Cabe señalar que el problema de la “indeterminación de la traducción” e “inescrutabilidad de la referencia” detectado por Quine no es un problema que tenga que resolver el planteamiento de Wittgenstein. Wittgenstein visualizó el problema de manera tan general que no traspasó los límites de la propia comunidad lingüística. A nivel de la propia comunidad el problema se resuelve en base a una cuestión de corrección e incorrección de la regla. La corrección de las reglas depende, en última instancia, de la comunidad y, por tanto, es ella misma quien le da su relevancia social y la validez epistemológica.

Por otra parte, si llevamos el planteamiento de Wittgenstein a otros terrenos, el problema surge a nivel intercultural y al nivel político. En el campo intercultural se presenta el problema de indeterminación de la traducción, de cómo comprender una cultura que es radicalmente distinta y, sobre todo, del significado de los conceptos que emplean. La eventual solución es lo que Peter Winch denominó un “aumento en nuestros principios de racionalidad” o, en términos del propio Gadamer, una “fusión de horizontes”. Estas soluciones señalan –cada uno con sus propias herramientas teóricas– que es posible comprender una cultura distinta a la nuestra si somos capaces de vincularnos lingüísticamente a ella. Si bien se reconoce que todo ejercicio de traducción trae consigo una pérdida en la riqueza semántica,

es esta misma diferencia lo que posibilita la comprensión. De lo que se trata, pues, es de apropiarse o, mejor dicho, de adentrarse en las distintas culturas con el fin de ampliar nuestros propios horizontes y principios de racionalidad.

Desde el otro punto de vista, el político, la problemática no sólo es más compleja, sino que la misma práctica política impide, en sobradas ocasiones, que pueda darse una transferencia de comunicación con común acuerdo. No es posible una “fusión de horizontes” cuando de antemano no se busca la conciliación, el acuerdo, cuando se trata de una relación *amigo-enemigo*. En otras palabras, si aceptamos que el criterio para determinar lo político es la relación amigo-enemigo, esta misma distinción no sólo hace inconmensurables ambos juegos del lenguaje –el juego del lenguaje que comparten los “amigos” y el juego de lenguaje de los “enemigos”–, sino que incluso, los vuelve antagónicos. Esto supone que tanto los “amigos” como los “enemigos” entienden el lenguaje político como una forma de vida en común. Es por esta misma peculiaridad en común que surge una lucha entre ambos juegos de lenguaje, una confrontación entre dos formas de vida claramente opuestas. Bajo esta perspectiva, ¿quién corrige y quién genera el acuerdo? ¿Cómo adentrarse a juegos de lenguaje que no pretenden su inclusión a otras visiones del mundo, que por el contrario, su misma dinámica exige la confrontación?

Quizá estemos llevando muy lejos el planteamiento wittgensteniano y se nos acuse de una confusión teórica –aceptamos que extrapolamos una problemática con el fin de generar pensamientos propios–. Por ello, si bien es cierto que el supuesto relativismo de Wittgenstein puede leerse antropológico o culturalmente, sus consecuencias políticas nos resultan inaceptables. Para salvar –o disolver si se prefiere– este espinoso corolario del planteamiento de Wittgenstein nuestra estrategia radicaré en hacer una lectura política del concepto de “verdad masiva” (*Massive Truth*) de Donald Davidson. Con Davidson se establece que si no tenemos un lugar común más allá de la conducta primitiva, difícilmente podríamos comunicarnos. Veamos cuál es este lugar común.

II. DONALD DAVIDSON Y LA “VERDAD MASIVA”

En *El método de verdad en metafísica* de 1977, Donald Davidson se formula la siguiente pregunta “¿Por qué nuestro lenguaje –cualquier lenguaje– debe incorporar o depender de una visión mayormente correcta, *compartida*, de cómo son las cosas?” (Davidson, 1997: 204). Para responderla primero hay que ofrecer razones del por qué aquellos que pueden entenderse en el habla deben compartir una visión del mundo, sea correcta o no. La razón principal es que sólo porque hay creencias compartidas es que podemos entender

las emisiones del otro. Es decir, que nos podemos comunicar y entender gracias al marco de creencias compartidas de las cuales participamos. Incluso, sólo podemos dar cuenta de las diferencias, de lo verdadero de lo falso, en un marco de creencia compartida. Para justificar lo anterior Davidson ofrece el siguiente argumento:

Si en nuestro método de lectura –interpretación– colocamos las emisiones del otro en lo que consideramos como amplio error, entonces cambia o se afecta la inteligibilidad de las emisiones del otro. Por tanto, si atribuimos a las emisiones del otro signos de error, nuestra comprensión de tales emisiones varía, por ello, para posibilitar la comunicación y comprender las emisiones del otro, atribuimos a los otros verdades –suponemos que lo que nos dice el otro es verdadero–.

Lo que destaca Davidson con su argumentación es que no podríamos saber cuáles son las diferencias, si antes no poseemos un terreno común de creencia o “verdad masiva” (*massive truth*). Sin este “terreno común” no hay lugar donde los contendientes lleven a cabo su discusión y puedan emprender un diálogo. De lo anterior podemos inferir que a mayores creencias compartamos, mayor será el acuerdo al que podemos llegar del cómo sean las cosas.

Cabe señalar que un aspecto que había ocasionado que no se percibiera la importancia de lo anterior, es que lo que “lo compartido” no mueve a comentarios o no llama nuestra atención, aparece como obvio y, como tal, es trivial. Pero, sin este “terreno común”, no hay lugar donde los contendientes lleven a cabo su discusión.

La clave consiste, pues, en la noción de “creencia compartida”. Si toda creencia particular está inmersa en un patrón de creencias y las creencias se identifican y describen dentro de un mismo patrón de creencias, entonces compartir un sistema de creencias implica participar en un mismo sistema de referencia que requiere previamente la atribución de creencias verdaderas a los otros. Así, no resulta extraño que Davidson señale que para justificar el valor de verdad de cada creencia es menester suponer un mínimo de creencias compartidas. De modo que si yo supongo que *X* tiene la creencia *H* y esta creencia ha de ser verdadera, entonces supongo que *X* tiene el mismo *patrón de creencias correcto* que da fundamento a dicha creencia. Por tanto, si se comparte un sistema de creencias, se atribuye verdad a una de ellas y, si ambos compartimos un sistema de creencias, entre los dos existen creencias compartidas. En este caso considero que el patrón de creencias de *X* es lo suficientemente parecido al mío como para justificar la creencia *H*: “si yo estoy en lo cierto cuando atribuyo la creencia a usted, luego usted debe tener un patrón de creencias muy parecido al mío” (Davidson, 1997: 205).

Hasta aquí Davidson sólo ha demostrado que una buena interpretación genera consenso: el que yo pueda interpretar las palabras del otro correctamente se debe a que comparto creencias conmigo y las interpreto de tal forma que nos pone en un amplio acuerdo. No obstante, le resta a Davidson demostrar si lo que hay de acordado es verdadero. Davidson acepta que si hay una buena interpretación hay consenso; lo que no acepta es que la verdad pueda darse por consenso —a diferencia de Wittgenstein o Habermas para quien si hay acuerdo, hay verdad—. En este sentido, Davidson arguye que sin importar su amplitud, el acuerdo no garantiza la verdad.

“El acuerdo no hace la verdad, pero mucho de lo acordado debe ser verdadero si es que algo de lo acordado es falso.” (*idem.*)

Bajo tales consideraciones es que Davidson rechaza la verdad por consenso —estilo Habermas— y postula su polémico y poco debatido concepto de “verdad” como concepto primitivo.¹ Por tanto, Davidson enfatiza el hecho de que se requiere de una gran comunidad de creencia —mayoritariamente verdadera— que sirve de base para la comunicación y la comprensión. Así “el error objetivo” sólo tiene lugar en un cuerpo de creencia mayormente verdadera. Para saber o designar algo como falso, antes hemos de poseer una gran cantidad de creencias verdaderas compartidas. Sin lo verdadero no podemos entendernos ni saber si algo es falso. Incluso, la posibilidad del error masivo resulta insostenible, pues el atribuir error excesivo al otro consiste prácticamente en dejarlo sin materia, no tendría algo de que equivocarse. Al no poder estar equivocado del todo —sino no sabría si está equivocado— es necesario que algo sea verdadero.

En suma, el planteamiento de Davidson puede resumirse de la siguiente manera: *solo si hay verdad masiva, hay comprensión lingüística y no lingüística entre individuos*. Los individuos capaces de entenderse en el habla suponen y comparten una visión del mundo que bien puede o ser verdadera o bien falsa. Ahora veamos las implicaciones políticas que tiene este argumento y ver si resuelve el nudo wittgensteiniano.

III. DEL EQUÍVOCO LINGÜÍSTICO AL MARCO DE CREENCIAS COMPARTIDAS

Si partimos de la distinción amigo-enemigo como el criterio que muestra la especificidad de lo político, y si el juego de lenguaje *A* corresponde al “amigo” y el juego de lenguaje *B* pertenece al “enemigo”, tenemos como consecuencia una inconmensurabilidad radical. Para superar esta inconmensurabilidad generada por motivos políticos

y no por razones epistemológicas requerimos abordar el problema de distinta manera. Nuestra manera de enfocar la problemática ser a través de una lectura “política” del argumento de Davidson que se ha esbozado líneas atrás. Si bien en términos wittgensteinianos lo que hay en la relación amigo-enemigo es una contienda entre juegos de lenguaje; en términos de Davidson lo que tenemos es una discordancia de creencias. Por un lado, el “amigo” político posee un sistema de creencias que comparto conmigo, por el otro, el “enemigo” político tiene un sistema de creencias que difiere de mi concepción del mundo, creencias a las que atribuyo falsedad; sin embargo, para que yo pueda atribuir falsedad al conjunto de creencias de mi contrincante político necesariamente ha de poseer creencias verdaderas que ambos compartimos. Así, sólo porque ambos compartimos cierta cantidad de creencias de cómo es el mundo es que podemos comunicarnos. En este caso, si bien dos contrincantes políticos no necesariamente comparto una visión del mundo, al menos si un conjunto muy amplio de creencias verdaderas que atestiguan que tiene un lugar de común del cual, posteriormente, podrán discordar. Por ello, Davidson señala que las creencias compartidas son anteriores a los consensos, pues tales creencias constituyen el sustrato de la discusión.

Incluso, se da el caso que dos o más grupos políticos no compartan el mismo lenguaje y que, a pesar de ello, tengan el mismo sistema de creencias políticas. Se pasa así de un problema del lenguaje o formas de vida a un problema de atribución de creencias y deseos. De este modo se infiere que puede haber juegos de lenguaje distintos y creencias comunes simultáneamente. Es a este conjunto de creencias comunes y verdaderas lo que puede entenderse como *lo público*, como el *lugar común* con el cual inicia la discusión política.

Ahora bien, si el “amigo” posee el sistema de creencias *N1* y el “enemigo” político el sistema de creencias *N2*, entre ambos existe un grupo de creencias *N* que permite que ambos acuerden o disientan sobre su problemática en turno. El problema resulta en ¿cómo hacer para que ambos grupos puedan reconocer y/o partir de su conjunto de creencias compartidas? Dos posibles vías son las siguientes:

- 1) Recuperar y dotar de significado a lo que es supuestamente trivial. Tal y como lo demuestra Davidson, lo “trivial” no es tan trivial como parece, pues lo “trivial o dado”, constituyen los cimientos de la comunicación.
- 2) Aceptar que si bien es cierto que sin lo público no es posible la comunicación (Davidson), también es cierto que lo público es una construcción social

(Wittgenstein). Es en este punto donde recuperamos la empresa wittgensteiniana. Que lo público sea una construcción no significa que tengamos que ponernos de acuerdo sobre cuales deben ser los principios que orienten la discusión –piénsese esto como una crítica a Habermas o Rawls– sino que, de acuerdo a las propias condiciones de la comunicación, aquello que denominamos como lo públicamente accesible puede transformarse en base a hábitos y costumbres que se corrigen paulatinamente. La construcción de lo público implica que nuestras nociones de “democracia”, “justicia” o “libertad” son nociones que se corrigen socialmente, nociones que se tienen que revisar día con día. Así, se establece que las nociones, conceptos y definiciones políticas no son conceptos aislados o sustancias, sino prácticas sociales, prácticas en las que están compenetrados todos los miembros de una comunidad. De modo que si consideramos que una “supuesta práctica democrática” no sigue la regla que hemos acordado sobre lo que es democrático, entonces podemos corregir o reprender a su agente. La práctica política se vuelve así en una tarea colectiva y no en un juego de lenguaje que solo comprenden “los políticos”. Hacer de la política un lenguaje de especialistas sería echar por la borda todo el esfuerzo teórico de Wittgenstein, pues aunque sea de manera indirecta, quien sostiene que la política es un juego de lenguaje que sólo comprenden los políticos, implícitamente está defendiendo la tesis sobre el lenguaje privado.

Es por esta razón que consideramos políticamente relevante la noción de Wittgenstein acerca de “seguir una regla”. En este caso, la noción de “seguir una regla” se convierte en una actitud política pues, por un lado, sirve como un instrumento de crítica para quien no siga una regla acordada y, por el otro, como parte constitutiva de un compromiso individual –quien conoce la regla se compromete a cumplirla en los casos que se requiera. En su lectura de Wittgenstein, Peter Winch destaca la importancia política y social que tiene el seguir una regla:

La acción con un sentido es simbólica: armoniza con otras acciones, pues compromete al sujeto a comportarse en el futuro de una determinada manera, y no de otra. Esa noción de “estar comprometido” es total y, obviamente, adecuada, cuando nos ocupamos de las acciones que poseen una significación social inmediata... De esto se infiere que lo que hago ahora puede comprometerme en el futuro solo si mi acto de este momento implica la *aplicación de una regla* (Winch, 1988: 50).

En suma, podemos afirmar que la publicidad de las reglas trae consigo una fuerte carga de normatividad política. Y de ninguna manera se puede entender que el seguimiento de las reglas consista en una actitud a-crítica frente a la comunidad, en una simple repetición de patrones y conductas; por el contrario, en tanto que tenemos la posibilidad de seguir o no la regla, la aplicación de ella requiere de cierta *phronesis* por parte del individuo, requiere de cierto ejercicio reflexivo donde se cuestione la importancia política y social de seguir una regla determinada. Cuando al Kant de Königsberg se le preguntaba sobre el uso público de la razón él respondía que no se enseña filosofía, que se enseña a filosofar. En este mismo espíritu crítico, Wittgenstein reconoce que el no quiere ofrecer pensamientos acabados, ahorrarles a otros la tarea de pensar. De ahí que si somos fieles al legado wittgensteiniano veremos que no es del todo vano e ilegítimo la búsqueda una gramática de “lo político”. Así releer a Wittgenstein constituye una obligación intelectual y un reto personal; la obligación de comprender sus planteamientos adecuadamente y el reto de emplear tales planteamientos con el fin de estimular pensamientos propios. Por tal motivo creemos que los fieles continuadores de Wittgenstein no son los que repiten su filosofía sino los que, aunque sea equivocadamente, piensan por cuenta propia y estimulan el pensar. •

Nota

¹ El concepto de verdad como concepto primitivo nos dice que si bien el concepto de verdad no es definible, al menos si elucidable –la verdad posee una estructura y un contenido–; además que permite explicar y comprender otros conceptos de igual importancia. Lo que supone Davidson es que todos manejamos una noción intuitiva del término “verdad”, pues sin esta noción no podríamos entender las emisiones de los hablantes y, por tanto, el significado de las palabras.

Bibliografía

- Crecida J. Heyes (2003). *The grammar of Politics. Wittgenstein and Political Philosophy*, London, Cornell University Press.
- Monk, Ray (1993). *Wittgenstein: The Duty of genius*, London, Ithaca.
- Tomassini, Alejandro (2002). “Seguir una regla: resultados wittgensteinianos y especulaciones chomskyanas” en *Cavilaciones wittgensteinianas*, Plaza y Valdes, México.
- Toulmin, Stephen; Janik, Allan (1973). *Wittgenstein's Vienna*, Touchstone, New York.
- Winch, Peter (1988). *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortú.
- Wittgenstein, Ludwig (2003). *Investigaciones filosóficas*, UNAM-III, México.

ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS. Maestro en Filosofía. Actualmente trabaja en la Coordinación General del Posgrado en Humanidades de la Unidad Iztapalapa de la UAM. Correo electrónico: angeluscor-tesano@hotmail.com