

El primado de la práctica en la filosofía del lenguaje del 'segundo' Wittgenstein.'

Nicolás Sánchez Durá (Universitat de València)

Me propongo, en un tiempo bastante reducido para cumplir mi propósito, mostrar el papel central que juega la noción de práctica en la concepción wittgensteiniana del lenguaje. Para ello señalaré las conexiones entre las nociones de "juego de lenguaje", "forma de vida", "concordancia" y "seguir una regla". Aunque tengo mis dudas sobre la utilidad de tratar tal asunto en un seminario de historiadores –soy más escéptico en este punto que Roger Chartier– atiendo, con agradecimiento, a su petición expresa para que desarrolle este aspecto central del pensamiento del filósofo austríaco.

Con todo, quizá dicho tema pueda tener algún sentido y utilidad. En primer lugar, porque Wittgenstein es uno de los filósofos que más ha influido en la filosofía de este siglo y también en otras disciplinas como la antropología (la obra de Clifford Geertz no puede entenderse sin su presencia), la sociología del conocimiento (valga el ejemplo de la escuela de Edimburgo) y la crítica cultural del estilo de James Clifford. En el campo específico de la historia se me escapa el alcance de su impacto. Pero valga también el ejemplo de Darton, que estudió 6 años en el seminario de Geertz en Princeton y toma del antropólogo americano un concepto de cultura fuertemente impregnado de Wittgenstein; o el caso de Foucault al tomar, como él mismo afirma en *La verdad y las formas jurídicas* las intuiciones básicas de su último período de las concepciones pragmáticas del lenguaje imperantes en lo que se vino a llamar análisis del lenguaje ordinario, concepciones en las que es pionero y dominante Wittgenstein. No hace falta subrayar que una noción foucaultiana como "jeu de vérité" es directo parafraseo y extensión de la noción wittgensteiniana "juego de lenguaje".

117

Pero en segundo lugar, también puede tener sentido entretenernos en este asunto porque no ya tanto Wittgenstein cuanto algunos de sus directos seguidores –Peter Winch y sus obras *Ciencia Social y Filosofía* y *Comprender una sociedad primitiva* son un caso ejemplar– aplicaron sus puntos de vista a la interpretación de sociedades extrañas, es decir a la etnología (también a la sociología). Si tenemos en cuenta, además, que incluso un etnólogo tan intransigente como Lévi-Strauss encuentra difícil establecer demarcaciones tajantes entre etnología e historia, o por decirlo con palabras de Geertz, si tenemos en cuenta que la historia se ha etnologizado y la etnología se ha historizado, entonces quizá sea más verosímil que no estemos perdiendo el tiempo. En cualquier caso, no sé si yo les voy hacer perder el tiempo. En fin, vayamos directamente al asunto.

¹ El presente texto son las notas, con algunas correcciones de estilo posteriores, de mi intervención oral, junto a Sergio Sevilla, en una sesión de debate del curso impartido por Roger Chartier en el marco de la Cátedra de Pensamiento Contemporáneo Cañada Blanch el año académico 1997-98. Nicolás Sánchez Durá.

Creo que una buena manera de abordar la importancia y centralidad de la noción de práctica en el análisis wittgensteiniano del lenguaje es señalar lo que está en su base, a saber, el desplazamiento de lo que se considera, por decirlo a la manera de Quine, unidad primaria de significación. En efecto, si en la tradición filosófica de estirpe empirista se comenzó considerando a los términos o las palabras como tales unidades primarias, considerándose después los enunciados o los juicios (es el caso de Frege y el del Wittgenstein del *Tractatus*), ahora es el sistema total de un lenguaje lo que se considera unidad de significación. Desde luego que puede considerarse la cuestión del significado de fragmentos, trozos o segmentos de lenguaje más menudos, si bien lo relevante es que esa consideración tiene su posibilidad en el ámbito de significación o sentido que constituye un lenguaje. Este aspecto es uno de los que pone de manifiesto la conocida expresión "juego de lenguaje". Pues es intención de Wittgenstein, frente a la concepción que considera el enunciado como unidad primaria de significación, subrayar "la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multitud de géneros de palabras y oraciones que existen (I.F.#23)"². Con todo, la noción de "juego de lenguaje" muestra algo más desde su misma fórmula, ya que jugar, notablemente, es una actividad.

Juegos de lenguaje

118

Es cierto que Wittgenstein usa de múltiples maneras la noción de "juego de lenguaje", que rechaza buscar una esencia común a todos los juegos de lenguaje, o dicho de otra manera: que abandona para siempre su pretensión de establecer una forma general de la proposición (en contra de lo que pensaba en la época del *Tractatus logico-philosophicus*). Sin embargo, no es menos cierto que si inspeccionamos los diferentes usos que hace del término a lo largo de la llamada su segunda época, en todos ellos la componente práctica, el considerar los diferentes juegos no como mera actividad verbal, sino como estructuras complejas de componentes verbales y conductuales, está fuertemente presente. Me serviré de la sistematización de Specht en *The Foundations of Wittgenstein Later Philosophy*³. En efecto, Wittgenstein, según contextos, llama "juego de lenguaje" a:

1) El lenguaje ordinario como un todo asociado a todas las actividades y prácticas que le pertenecen.

2) Ciertas formas simplificadas y primitivas de lenguaje, como las que emplea un niño cuando aprende una lengua o construye artificialmente para realizar una actividad (por ejemplo: cuando para excluir a alguien de un corro se dice "Plon, chiviriví, chivirivó, pim, pam, pum, fuera".)

² En lo que sigue I.F. debe entenderse como abreviatura de *Investigaciones Filosóficas*, indicando el # el párrafo que se cita.

³ Specht, E.K. *The Foundations of Wittgenstein Later Philosophy*. Manchester Univ. Press. New York. 1969.

3) Ciertos conjuntos parciales de usos lingüísticos orgánicamente vinculados a determinados contextos de aplicación; en esta categoría general se encontrarían casos como:

a) Los actos lingüísticos, entendiéndolos por tales las actividades consistentes en hacer algo al decir algo (ordenar, prometer, saludar etc...).

b) Actividades o prácticas en las que el lenguaje verbal juega un papel decisivo (leer, traducir, contar...).

c) Actividades y prácticas en las que el lenguaje verbal no está en primer plano (dar cuenta de un experimento por medio de tablas y diagramas, fabricar un objeto de acuerdo con una descripción, dibujar, etc).

d) Usos lingüísticos de los que se quiere subrayar su aspecto integrado y sistemático (el lenguaje de las sensaciones, de los términos de color, de los números, etc).

e) Diversos usos de una palabra o expresión que responde a reglas de uso diferentes, pongamos por caso "saber" o "creer".

f) Notaciones lingüísticas que no forman parte de lenguaje ordinario, pero que están en conexión más o menos distante con él (así el simbolismo de las matemáticas, de la química, de la lógica formal, etc.).

En cualquier caso, si estos son los tipos de juegos de lenguaje que se pueden desgajar del uso que Wittgenstein hace de su propio término a lo largo de su obra, no es menos cierto que hay que considerar cada juego de lenguaje efectivamente jugado, cada *token* del tipo "juego de lenguaje", como una actividad lingüística en la que se debe tener en cuenta lo que dicen los hablantes, su comportamiento y el contexto complejo de vida en el que se efectúa. Wittgenstein lo afirma reiteradamente: "la expresión *juego* de lenguaje debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida" (*I.F.* #23); también afirma en otro lugar que "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" (*I.F.*#19). Topamos así con otra noción central, "forma de vida", decisiva para dilucidar la noción de juego de lenguaje al hilo de la cual pretendemos, a la vez, aclarar la centralidad de las prácticas en la concepción wittgensteiniana del lenguaje. Para analizar la expresión "forma de vida" me serviré ahora de Max Black⁴.

Forma de vida

Dado que Wittgenstein, al considerar el lenguaje como un conjunto de juegos, utiliza muy a menudo analogías con el ajedrez, Black sugiere que consideremos cómo podría describirse el juego del ajedrez a alguien que no lo conociera en absoluto. El caso es que ante un juego tal puede discernirse lo que Black llama *reglas constitutivas* y *reglas pragmáticas*. Las reglas constitutivas refieren a entidades abstractas como "el Rey", "la Torre"...

⁴ Black, M. "Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein's later work", en *Wittgenstein and his impact on contemporary thought*. Proceedings of the 2nd. International Wittgenstein Symposium. Viena. 1978.

señalando cuáles y cómo son sus movimientos y sus fines: “avanza un cuadro en cualquier sentido”, “mata”, “se enroca”, etc. Las reglas pragmáticas refieren no a esas entidades abstractas sino a los jugadores, estipulando directamente unas determinadas acciones: quién mueve antes, que hay que mover alternativamente, el tiempo de las jugadas, etc..

De hecho la distinción entre estos dos tipos de reglas es un poco forzada, pues tanto las constitutivas como las pragmáticas regulan codificadamente las acciones de los jugadores. Pero la distinción permite señalar lo que es el código del juego –se juegue efectivamente o no, el rey siempre tiene unos movimientos posibles– y lo que regula el juego cuando efectivamente se produce en un tiempo y lugar determinados. Ahora bien, sería impreciso afirmar que estos dos tipos de reglas caracterizan adecuada y completamente el ajedrez. Ciertamente, los dos tipos de reglas sirven para diferenciar el ajedrez de otros juegos de tablero, pero precisamente esta noción general de “juego de tablero” es la que hemos estado presuponiendo constantemente cuando le describimos al ignorante lo que es el ajedrez por medio de la exposición de sus reglas constitutivas y pragmáticas. El caso es que la competencia en el entendimiento del concepto general de “juego de tablero”, tanto de quien explica el ajedrez como de aquél que recibe la explicación, proviene de una matriz cultural común en la que ambos han sido educados y entrenados lingüísticamente, de manera que ambos comparten una serie de habilidades, disposiciones, destrezas, etc... comunes aunque no explícitas en todo momento. Así, en el ejemplo, el entendimiento del ajedrez también depende del entendimiento de unas prácticas militares, y de unas expresiones conexas, que han sido metafórica o simbólicamente transformadas y de las cuales el juego está investido.

Pues bien, cuando deshacemos la analogía y vamos del ajedrez al lenguaje, para dar cuenta cabal del mismo, nos vemos en la necesidad de encontrar no sólo análogos de lo que hemos llamado reglas sintácticas y pragmáticas, sino también análogos de esas prácticas que constituían la matriz cultural común que daba cuenta de la compartida y supuesta noción de juego de tablero. A ese terreno o ámbito compartido es al que alude, en el caso del lenguaje, la noción de “forma de vida” en *uno* de sus sentidos.

Sin embargo, me apresuro a decir que con esta explicación analógica no se apura el sentido de la noción de “forma de vida”, noción conexas con la de “juego de lenguaje”, pues recuérdese que Wittgenstein había dicho que “la expresión *juego de lenguaje* debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”, o que “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”. Ya que, si nos detuviéramos en lo hasta aquí dicho, correríamos el riesgo de entender “forma de vida” tan solo como estilo de vida, como *way of life*, y la noción de forma de vida ciertamente tiene en ocasiones ese sentido aunque tiene un espectro significativo más amplio. Para verlo acudiré a otro de los escasos lugares donde Wittgenstein utiliza explícitamente esta, no obstante, expresión central en su análisis.

En efecto, en *I.F.* #241-242, Wittgenstein afirma que lo que nos pone en la pista de una comprensión ajustada de las operaciones o mecanismos (*workings*) del lenguaje es que "Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida./ A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace. Una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones. Pero lo que llamamos "medir" está también determinado por una cierta constancia en los resultados de mediciones".

Concordancia

Es éste un texto importante porque pone en relación la comprensión del lenguaje con la noción de "concordancia" y ésta con la de "forma de vida". Ahora bien, ¿de qué tipo de concordancia se está aquí hablando? Es este un asunto complejo que necesita del recorrido en extenso de su obra para tener respuesta. Como no hay mucho tiempo, procederé de forma un tanto dogmática. Lo primero que cabe decir es que no hay aquí ninguna teoría en la que deba entenderse "concordancia" como acuerdo pactado entre los hablantes. En segundo lugar, debe subrayarse que Wittgenstein entiende esta concordancia de maneras muy diferentes que aluden a ámbitos muy diversos.

121

En un primer sentido, no aludido por cierto en la anterior cita de los párrafos 241-242 de las *Investigaciones Filosóficas*, no ya sólo los hablantes de un lenguaje, sino que los hombres como género concuerdan en una serie de gestos, conductas corporales, etc., en definitiva, concuerdan en un elenco de conductas prelingüísticas primitivas. Así, en las *Vermischte Bemerkungen*, Wittgenstein afirma: "El origen y la forma primitiva del juego de lenguaje es una reacción; sólo a partir de aquí pueden desarrollarse formas más complicadas./ Quiero decir - el lenguaje es un refinamiento, "en el principio era la acción". Quiere decirse pues, que el que tengamos los juegos de lenguaje que tenemos es debido, *en parte*, a ciertas tendencias naturales a reaccionar corporalmente de maneras determinadas. Los hombres evitan el dolor, se apartan del fuego, distienden los músculos faciales ante estímulos placenteros y los contraen ante los desagradables, etc. Cuando un niño aprende las expresiones lingüísticas del dolor -"¡Cómo me duele!"- lo que aprende no es sólo a utilizar ciertas expresiones verbales, sino que está aprendiendo "una nueva conducta de dolor" (*I.F.* #244). De manera que el exclamar apropiadamente "¡Cómo me duele!" no es una descripción de una sensación sino la sustitución de una tendencia primitiva -i.e. prelingüística: el grito, el llevarse la mano a la parte dolorida, etc.- por una expresión verbal⁶. Desde luego,

5 Wittgenstein, *Culture and Value*. Blackwell. Oxford. 1992. pág. 31E. Hay edición española: *Observaciones*. Siglo XXI. Barcelona

6 "¿Dices, pues, que la palabra 'dolor' significa realmente el gritar?"- Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe". *I.F.* #244

esa expresión verbal substitutiva, ella misma conducta, es una extensión y un refinamiento de aquella primitiva. Sin embargo, lo que me interesa subrayar en este punto es que tales maneras de actuar comunes a la especie Wittgenstein insiste en calificarlas de un "prototipo de una manera de pensar y no el resultado del pensamiento" (*Zettel* #540-1). Lo cual se pone de manifiesto nuevamente cuando habla no de las sensaciones propias de dolor, sino de la identificación que hacemos del dolor de los otros, identificación que no se basa en un razonamiento por analogía con nuestras sensaciones. Así, en *Zettel* #545, afirma: "Estar seguro de que otra persona siente dolor, dudar de que lo sienta y cosas por el estilo, son otros tantos modos naturales, instintivos de conducta para con las otras personas, y nuestro lenguaje es únicamente un auxiliar y una extensión de esta conducta. Nuestro juego de lenguaje es una extensión de la conducta primitiva, (pues nuestro juego de lenguaje es conducta.) (Instinto.)". Ahora bien, es conveniente señalar que este tipo de análisis que da cuenta, *en parte*, del lenguaje a partir de una base conductual natural, no se restringe a los juegos de lenguaje de las sensaciones, juego que he utilizado de la mano de Wittgenstein como ejemplo. Los más sofisticados juegos de lenguaje pueden retrotraerse a lo que podríamos llamar estas certezas no discursivas: "la forma primitiva del juego del lenguaje es la certeza, no la incertidumbre. Ya que ésta última no puede conducir nunca a la acción. /La forma básica del juego debe ser una en la que actuemos".

122

Me interesa subrayar esta componente naturalista de Wittgenstein, no señalada en las corrientes interpretativas más postmodernas, porque sirve para atenuar el relativismo radical que habitualmente se le atribuye. Cualquier teoría de la traducción o de la interpretación radical debería contar con esta clase de concordancia del género humano en un elenco de conductas instintivas primitivas, pues es la cabeza de puente necesaria tanto para dar cuenta de la posibilidad de la interpretación radical, cuanto para proceder a la misma, sustituyendo al principio de caridad ya sea en la formulación de Quine, o en las diferentes versiones que ha dado Davidson del mismo. De hecho, Wittgenstein afirma explícitamente en las *Investigaciones Filosóficas*: "Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc...?/ *El modo de actuar humano común* es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño." (*I.F.* #206, subrayados míos). Y en un lugar muy alejado del recién citado afirma de forma un tanto enigmática según el contexto: "Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender"⁷. Tanto en el caso del explorador, cuanto en el del león, se está aludiendo, aunque sin emplear explícitamente el término, a la noción de "forma de vida" entendida como

7 Como es habitual, la primera parte de las *I.F.* se cita por el número de párrafo, mientras que en la segunda, escrita en texto continuo por Wittgenstein, se localizan las citas por la paginación. En este caso, la cita corresponde a la pág.511 de la edición a cargo de García Suárez, A. y Moulines, U. de Edit. Crítica. Barcelona. 1988.

conducta característica –concordante– de una especie. En el caso del león nunca podríamos entender sus juegos de lenguaje porque serían la extensión y el refinamiento de unas conductas prelingüísticas que no compartimos en absoluto. En el caso de una cultura extraña, muy lejana de la nuestra, podríamos comprender y traducir aquellas partes de su lenguaje asociadas a las conductas que compartimos. Sobre esta base, procediendo por medio de parafraseos, sería posible traducir aquellos juegos de lenguaje que dependen de sus formas de vida peculiares (entendiendo ahora “formas de vida” en el otro sentido señalado de *way of life*, conjunto de costumbres, etc.). Las dificultades en este proceso dependerán de la posibilidad que tengamos de encontrar juegos de lenguaje nuestros que entren en conexión con los suyos según relaciones de afinidad o semejanza.

Ahora bien, he señalado reiteradamente en lo que antecede que si bien es necesario tener presente esta componente naturalista en el análisis de Wittgenstein, no es menos cierto que ese tipo de concordancia sólo da cuenta *en parte* de que tengamos los juegos de lenguaje que tenemos. Ello es así debido a su concepción de la autonomía de la gramática. Escrutar este aspecto nos llevará a ver otro tipo de concordancia que es, precisamente, el señalado en *I.F.* #241-242 cuando afirmaba que a la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también una concordancia en los juicios. Una manera de abordar su concepción de la autonomía de la gramática es partir de la comparación de dos textos de las *Investigaciones Filosóficas* que aparecen en el libro muy distantes entre sí:

123

“Si la formación de conceptos se puede explicar a partir de hechos naturales, ¿no nos debería interesar entonces, en vez de la gramática, lo que subyace a ella en la naturaleza? –Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales. (Con aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención). Pero resulta que nuestro interés no se retrotrae hasta esas causas posibles de la formación de conceptos; no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural –dado que también nos podríamos inventar una historia natural para nuestras finalidades.

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

"Sólo en los casos normales nos es claramente prescrito el uso de una palabra; sabemos, no tenemos duda, qué hemos de decir en este o aquel caso. Cuanto más anormal es el caso, más dudoso se vuelve lo que debemos decir entonces. Y si las cosas fueran totalmente distintas de como efectivamente son si no hubiera, por ejemplo, ninguna expresión característica de dolor, de miedo, de alegría; si la regla se convirtiera en excepción y la excepción en regla; o si ambas se convirtieran en fenómenos de aproximadamente la misma frecuencia entonces nuestros juegos de lenguaje normales perderían con ello su *quid*. El procedimiento de poner una loncha de queso en la balanza y determinar el precio por la oscilación de la balanza perdería su *quid* si sucediese frecuentemente que tales lonchas crecen o encogen repentinamente sin causa aparente. Está anotación se aclarará más cuando hablemos de cosas como la relación de la expresión con el sentimiento y similares."

Así pues, Wittgenstein afirma, por una parte, que nuestros juegos de lenguaje, el sistema de conceptos que entretejen, dependen del mundo, de cómo es el mundo en un determinado respecto: depende de aquellas características o rasgos muy generales que en cuanto se muestran en toda experiencia pasan desapercibidos por cuanto siempre supuestos. Es de notar que estos rasgos generales, que podríamos llamar ontológicos por su generalidad máxima, refieren tanto al mundo de los objetos físicos cuanto a los seres humanos en tanto seres naturales. Son del tipo de la regularidad y constancia del curso natural de eventos, la permanencia en el tiempo de las sustancias, o, justamente, aquellas conductas prelingüísticas primitivas de las que he hablado. Si el mundo fuera de otra manera, nuestros juegos de lenguaje, nuestros conceptos, serían de otra manera. Ni tendríamos el juego de lenguaje de pesar —no podríamos formular mediciones determinadas, *i.e.* juicios, careceríamos del concepto de "peso"—, ni tendríamos los juegos de lenguaje del dolor que tenemos, ni nuestro concepto de dolor sería el mismo si éste variara aleatoriamente o si, por intervalos de 10 minutos, todos tuviéramos dolor todos los días. De forma que sí hay una dependencia del lenguaje respecto de cómo sea el mundo en el sentido que acabamos de precisar. ¿Quiere esto decir, entonces, que en vez de interesarnos por la gramática, por las reglas de uso del lenguaje, debemos interesarnos— a la hora de escrutar nuestros conceptos —por cómo es el mundo? Wittgenstein explícitamente descarta la investigación científica, que sería una investigación causal, o una investigación descriptiva del ámbito natural (de "historia natural"). Ciertamente los juegos del lenguaje serían de otra manera si el mundo fuera otro, pero lo que no podemos es determinar contrafácticamente de qué manera precisa serían si el mundo fuera efectivamente de otra

determinada manera. De forma que no existe una determinación causal del lenguaje por parte del mundo, porque el lenguaje, en cuanto conjunto de prácticas sociales regidas por reglas de uso de las expresiones, tiene un nivel de convencionalidad irreducible a su base natural. Esa convencionalidad se debe a que, en definitiva, las reglas de uso no existen separadamente de la práctica efectiva del lenguaje en una comunidad de habla determinada. De hecho, otro aspecto que justifica el descartar una investigación acerca de cómo sería el lenguaje si el mundo fuera de otra manera radica en que, no pudiendo prescindir de nuestros juegos de lenguaje, la descripción de ese otro lenguaje posible no podría hacerse más que en términos del lenguaje que efectivamente tenemos.

Lo cual nos lleva a ese segundo sentido de la concordancia que refiere a los juicios. Los hablantes de una misma comunidad concuerdan en los *usos* lingüísticos que los diversos juegos de lenguaje engloban, pues cada uno de esos hablantes encuentra tales usos a la mano como pautas estandarizadas que les preexisten. Puede decirse entonces que un juego de lenguaje es una de las formas que nuestra vida adopta ("ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar" *I.F.* #259). Tal concordancia, o dicho de otra manera, la competencia general que se manifiesta con ocasión de las enunciaciones particulares, depende de un proceso de conformación y moldeamiento por medio de un entrenamiento que reviste muy variadas formas y que tiene la autoridad como supuesto lógico. El niño aprende creyendo al adulto, aceptando su autoridad sin cuestionarla. No hay ni conjetura, ni duda. Cuando, por ejemplo, aprende el juego de lenguaje del nombrar, no se le enseña que *existen* objetos físicos a los cuales se nombra de esta o de aquella forma. Menos aún se le enseña a indagar si existe, en cada caso, lo que nombra. El niño *coge* libros, se *sienta* en sillas, etc. y aprende a nombrarlos, a establecer derivaciones y más complicadas formas de lenguaje. Como dice Wittgenstein en *Sobre la Certeza* #475, "el lenguaje no ha surgido de un razonamiento". El niño no *sabe* que la leche existe, de la misma manera que el gato no *sabe* que la rata existe (*ibídem* #478). Por tanto, el fundamento no es un saber, sino diversos tipos de acciones y prácticas, después moldeadas lingüísticamente a través del entrenamiento social, público y observable. Para el lenguaje, y para cualquier comportamiento institucional, hay tres cuestiones siempre indisolublemente ligadas "¿Qué significa esto?", "¿Cómo se utiliza esto?", "¿Cómo se ha aprendido o podría aprenderse a utilizarlo?". Por decirlo de otra manera: lo que aprende el niño es a seguir reglas, las reglas de uso de las expresiones. Así, afirma Wittgenstein en *I.F.* #224, "la palabra 'concordancia' y la palabra 'regla' están emparentadas la una con la otra; son primas. Si le enseño a alguien el uso de una, le enseño con ello también el uso de la otra".

Seguir una regla.

Encontramos así otra noción fundamental a la hora de dar cuenta de la concepción pragmática del lenguaje propuesta por Wittgenstein. Ahora bien,

¿cómo rigen tales reglas los juegos? En primer lugar cabe decir que las reglas de uso son infinitamente variadas y yacen a la vista, pues existen y se muestran en el sistema de usos públicamente efectuados. No hay que entender las reglas como un sistema simple, rígido, autocontenido y subyacente al lenguaje que hablamos, como un sistema independiente de nuestro efectivo hablar. Lo destacable, en segundo lugar, es que seguir una regla no tiene el sentido de ser "coaccionado" por la regla: la regla no me dicta cómo ha de ser mi jugada lingüística. No obstante, hay que subrayar que la noción de "regla" lleva aparejado el sentido de que a) una regla *guía* la ejecución de la actividad, y b) también lleva aparejado el sentido de que *el criterio de corrección* de lo ejecutado consiste en la observancia de la regla o en la concordancia con ella. Nos vemos pues en la necesidad de mostrar un modelo que dé cuenta de esa función normativa sin que por ello la regla dicte inequívocamente o coaccione la práctica del hablante.

De entrada hay que desterrar el entendimiento de la función normativa según el modelo del "susurro interior", susurro que me diría lo que debo hacer; es decir, como si seguir una regla fuera una suerte de proceso mental, puesto que, de ser ese el caso, no podría darse cuenta de la concordancia entre los diversos hablantes, a no ser que se supusiera una deidad que los armonizara (I.F. #232-36). Sin embargo, si no hay susurro interior que me diga lo que debo hacer, tampoco hay que entender el seguimiento de la regla según el modelo de los carriles de un tren a lo largo de los cuales nos movemos en una dirección fija, o según el modelo de una máquina rígida e ideal cuyos movimientos están inexorablemente predeterminados. Es decir, como si la regla determinara *mecánicamente* sus aplicaciones efectivas (I.F. #218-219; #191-94). Desde luego la cuestión es compleja. Por un lado, la regla invita o intima a que repitamos algo, si bien, al mismo tiempo, la observancia de la regla no resuelve, a priori, todas las cuestiones que puedan surgir cuando se trata de sus aplicaciones particulares en los diferentes contextos. Para colmo, Wittgenstein afirma, lo cual parece desmentir justo lo que acabo de decir, que "cuando sigo la regla, no elijo. Sigo la regla ciegamente." (I.F. #219). Hay que explicar, pues, esta aparente paradoja cuya clave es la noción de "costumbre" y la de "concordancia".

En efecto, los hablantes de un lenguaje concuerdan en sus juegos de lenguaje porque participan, social y culturalmente, de un entrenamiento a través del cual, y por el cual, cada hablante es capaz de conformar su actividad lingüística a lo que es el uso común. De manera que las reglas nos guían porque estamos acostumbrados a seguirlas. Desde este punto de vista, es acertado decir que cuando sigo la regla "no elijo", que la sigo "ciegamente". Puede decirse pues, con las palabras de Wittgenstein, que la regla nos guía como nos guía un poste de señales, o como seguimos la dirección de una flecha (I.F. #85, #198, #199). Ahora bien, debe tenerse presente que cuando nos estamos preguntando por la conexión entre la expresión de la regla (el poste de señales) y nuestras acciones, la pregunta se dispara hacia dos ámbitos diferentes: el de las causas y el de las razones. Es cierto que la

causa de que ahora actuemos de una determinada manera, siguiendo el sentido de la flecha del poste de señales pongamos por caso, es que estamos entrenados y acostumbrados a actuar así. Pero señalar la causa no descarta que, en un determinado momento, no pueda dudar de cómo seguir una regla determinada. En último extremo, no hay razón alguna para que yo, al enfrentarme con el poste de señales, no me vaya, en vez de en el sentido que señala la punta de la flecha, en el sentido de las plumas. Ello es así porque no hay una relación de consecuencia lógica entre la regla y sus aplicaciones o, como antes dije, la regla no predetermina a priori el conjunto de sus aplicaciones. Así pues, no hay una prioridad lógica de la regla respecto de sus aplicaciones: éstas y aquella se fundan recíprocamente. Las aplicaciones prácticas de una regla, aunque están guiadas por ella, son, en cierta manera, las que le dan contenido.

Hay un texto de las *Philosophische Bemerkungen* muy significativo en este aspecto. Dice así:

“Siendo dada una cierta regla general en la cual aparece también una variable, debo reconocer siempre de nuevo que esta regla puede ser aplicada *aquí*. Ningún acto de previsión (*Vorausicht*) puede dispensarme de este acto de intuición (*Einsicht*). Pues la forma en que la regla se aplica es, de hecho y cada vez, otra.”

Después, en una nota añadida, escribe: “(nota marginal ulterior): acto de decisión, no de intuición”.

127

Gilbert Hottois¹⁰ afirma que la vacilación de Wittgenstein entre usar el término “intuición” y el término “decisión” revela la dificultad de entender la relación entre regla y aplicaciones. La expresión “intuición” no le gusta porque parece posible una lectura global que actualice las posibilidades de una regla y, por tanto, pueda desgajarse la regla de sus aplicaciones. No obstante, “decisión” también es para él un término incómodo, pues parece que quepa la posibilidad de una decisión arbitraria por parte del que sigue la regla cuando de aplicarla se trata.

En cualquier caso, incurriríamos en un regreso al infinito de afirmarse que no habría ningún problema, ante la decisión que debe tomarse cuando de aplicaciones particulares y concretas de la regla se trata, si especificáramos en cada momento interpretaciones de la misma. Ahora bien, es claro que toda especificación o adición interpretativa no hace sino desplazar el problema, pues una interpretación es, a su vez, una regla (interpretativa) y así caeríamos en una regresión *ad infinitum*. Por tanto, en algún punto hay que parar, y ese punto de parada es mi actuar conforme a la regla.

Así pues, en último extremo lo que encontramos no son razones, sino acción. Pero este actuar mío, de cada uno, es un actuar socialmente conformado, un actuar común, un acuerdo en la acción de todos los miembros de

¹⁰ Hottois, G. *La philosophie du langage de L. Wittgenstein*. Univ de Bruxelles. Bruxelles, 1976. pág. 95.

una comunidad de habla. De manera que, y esto es importante, las reglas no son el fundamento que hace posible los juegos del lenguaje. Precisamente, podríamos decir que ocurre lo contrario: porque hay un acuerdo en la acción es por lo que hay juegos de lenguaje y reglas; éstas no son más que la expresión de ese acuerdo. Ciertamente, las reglas, en cuanto prácticas sociales institucionalizadas en las que hemos sido adiestrados, son la última instancia a la que remitirse para saber cómo proceder y, en su caso, para impugnar o criticar una de sus aplicaciones efectivas. Pues es una observación conceptual (“gramatical”, dice Wittgenstein), no empírica, que la noción de “seguir una regla” es inseparable de la noción de “cometer un error”; es decir, sólo tiene sentido hablar de “regla” donde es posible una práctica desviante que, por tanto, puede ser impugnada. En cualquier caso, es el acuerdo básico de la comunidad sobre lo que es correcto o incorrecto —nada que ver con la verdad o con las opiniones— lo que en definitiva sustenta a la regla y su seguimiento. Recordemos ahora la cita con la que comenzamos este comentario: “Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida./ A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace. —Una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones. Pero lo que llamamos “medir” está también determinado por una cierta constancia en los resultados de mediciones”

Para concluir.

Para concluir, señalemos alguna de las consecuencias de este escepticismo de fundamentación wittgensteiniano. Que el acuerdo en la acción sea el fundamento del lenguaje, no quiere decir que este tipo de concordancia, por su naturaleza, pueda justificarlo; tampoco tal acuerdo puede justificarse: es condición del lenguaje y, por tanto, de la racionalidad, si bien no se puede dar razón del mismo. Este es el sentido del párrafo #559 de *Sobre la Certeza*, escrito muy poco antes de la muerte del filósofo:

“Has de considerar que el juego del lenguaje es, por decirlo así, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Es como es —como nuestra vida”

Ahora bien, esta carencia de fundamento racional del lenguaje, este vivir de las reglas en sus aplicaciones prácticas, esta co-fundación de los juegos y las reglas que pende en el vacío, abre el camino a análisis como los de Foucault. Pues si todo ello es así, sólo hace falta introducir en el análisis algo tan simple como que nuestra vida no es una y la misma para todos, que la acción de los hombres de una comunidad está cruzada de intereses, de voluntades, de deseos diferentes y contrapuestos. Cabe por tanto un análisis de las diferentes estrategias de los diferentes agentes para imponer concordancias diferentes, disonantes en principio, calificados si fracasan los que así

actúan de haber perdido el sentido común y, por ende, de *locos y berejes* (la expresión no es de Foucault, es de Wittgenstein en *Sobre la Certeza*). Por el contrario, si tienen éxito inaugurarán nuevas uniformidades en la acción, nuevos juegos de lenguaje, nuevas formas de vida. El mismo Foucault lo dice explícitamente en la discusión que mantuvo al final del seminario que constituyó más tarde su libro *La verdad y las formas jurídicas*: "Yo dije que tenía tres proyectos que convergían pero que no son del mismo nivel. Por un lado el análisis del discurso como estrategia, a la manera de lo que hacen los anglosajones, en particular Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle. Lo que me parece un poco limitado en el análisis (...) es que son análisis de la estrategia de un discurso que se realiza alrededor de una taza de té, en un salón de Oxford, que sólo hablan de juegos estratégicos que son interesantes pero que me parecen profundamente limitados. El problema sería saber si no se puede estudiar la estrategia del discurso en un contexto más real o en el interior de prácticas que son diferentes de las conversaciones de salón"¹¹.

Cierto es que Wittgenstein no elaboró una filosofía de la historia. Con todo, de lo que llevamos dicho se desprende una opción por el punto de vista hermeneútico. De hecho, Moore, en la transcripción que hizo de las clases de 1930-33 en Cambridge¹², afirma que una de las impugnaciones del filósofo al punto de vista de Frazer consistía en rechazar que fueran relevantes para la captación del sentido de los ritos las investigaciones causales. Por otra parte, Wittgenstein en *Las Observaciones sobre 'La Rama Dorada'* las descarta explícitamente, en ocasiones llamándolas explicaciones genéticas, cuando de captar el significado de prácticas rituales se trata. Lo más que concede es que una explicación genética es una manera entre otras de disponer los datos que tenemos, disposición que, en cualquier caso, está supeditada a la estrategia de la representación sinóptica (*Übersichtlichen Darstellung*)¹³. Pues, afirma en otro lugar, lo tentador y atractivo "de la manera causal de consideración" es que nos inclina a pensar: "Naturalmente así debió suceder"; mientras que uno debería pensar que "así y de muchas otras maneras puede haber sucedido"¹⁴. No creo que sea significativo que en estos lugares se estén discutiendo casos como los de las hogueras de Beltane -típico festival ígneo europeo- o rituales mágicos y religiosos propios de poblaciones africanas, todos ellos objetos clásicos de la etnología¹⁵. Dado

11 Op. cit. Gedisa, Barcelona, pág. 154.

12 Moore, *Defensa del sentido común y otros Ensayos*. Orbis, Barcelona 1983, pág. 314. Moore dice que Wittgenstein afirmó "Que era un error suponer que, por ejemplo, la consideración del Festival de Beltane "nos impresiona tanto" porque se ha "desarrollado a partir de un festival en el que se quemaba un hombre real". Acusó a Frazer de pensar que era ésta la razón. Dijo que nuestra perplejidad ante el porqué nos impresiona no disminuye exponiendo las causas por las que apareció el festival, sino que se atenúa al encontrar otros festivales similares: el hecho de encontrarlos puede hacer que parezcan algo "natural", cosa que no conseguirá la exposición de las causas por las que surgió."

13 "Esta representación sinóptica es el medio para la comprensión consistente en 'ver las conexiones'. De ahí la importancia de encontrar 'anillos intermedios' Wittgenstein, *Observaciones sobre La Rama Dorada*. Tecnos, Madrid 1992, pp. 66-68. Justamente, uno de esos 'anillos intermedios' puede ser la construcción de una representación en la forma de una génesis. En la traducción de Tecnos se utiliza el término 'perspicua' en vez del que yo he utilizado: "sinóptica". Este es el utilizado en la traducción de Suárez y Moulines de las *LF*.

14 *Observaciones*. Siglo XXI, Barcelona, pág. 73

15 C.f. a este respecto mi "Una explicación no tranquilizará al enamorado", en Sanfélix, V. *Acercas de Wittgenstein*. Pretextos, Valencia, 1993, pp. 181-197

que, en el nivel de generalidad en el que nos encontramos, no importa que la diferencia se establezca sincrónica o diacrónicamente a la hora de dar cuenta de acciones humanas. El mismo rechazo, por cierto, se afirma en referencia explícita a la historia: "...nada hay más tonto que el parloteo acerca de causa y efecto en los libros de historia; nada más equivocado, ni menos pensado. Pero ¿quien podría detenerlo por decirlo? (Es como si yo quisiera cambiar la indumentaria de mujeres y hombres hablándoles)"¹⁶.

No es sorprendente, pues, que otra consecuencia del análisis de Wittgenstein sea la aplicación que del mismo hace Peter Winch a la comprensión de una sociedad extraña, culturalmente muy diferente de la nuestra, tal como una sociedad ágrafa. En efecto, Winch extiende las nociones de "juego de lenguaje" y de "seguir una regla" a todas las conductas humanas que tienen sentido o carácter simbólico. Puede decirse entonces que lo que mienta "juego de lenguaje" no es tan sólo el lenguaje verbal, porque éste es una especie de un género más amplio -la acción significativa- si bien, reversivamente, esta especie sirva como paradigma para entender la acción humana. Así, en consonancia con este entendimiento del lenguaje considerado como plexo de prácticas regladas inmerso en un contexto más amplio de prácticas, comprender aquellas partes no traducibles de un lenguaje consistirá en interpretar el sentido de un conjunto de reglas de conducta en las que concuerdan los miembros de una determinada cultura. Pero ese sentido no puede ser simplemente dilucidado en términos de la coherencia lógica -según nuestros criterios de coherencia- de las reglas de acuerdo con las cuales se llevan a cabo, en esa sociedad, las prácticas. Y ello porque se llega a un punto donde no se puede decidir lo que es coherente o no, en ese contexto de reglas, sin preguntarse acerca del sentido que tiene la vida humana para los miembros de tal sociedad. Llegados a este punto de máxima generalidad, Winch vuelve a disparar la cuestión al ámbito de la diversidad de los diferentes juegos de lenguaje que se efectúan en una sociedad, pues ese sentido último dependerá en definitiva de si los miembros de tal comunidad perciben una unidad en esa diversidad y de la naturaleza y forma compleja de esa unidad.

Con todo, ¿cómo debe proceder el interprete para captar ese sentido cuando se trata de una sociedad totalmente extraña donde multitud de prácticas nos pueden parecer *prima facie* absurdas e incluso repugnantes? Winch¹⁷, repensando *I.F.* #241-242 amplía la noción de concordancia y apunta dos principios limitativos que deben presidir toda interpretación, pues son dos principios inherentes a toda sociedad en tanto que comunidad lingüística: el de "hablar con intención de verdad u honestamente" y el de "integridad". Que los hablantes de un lenguaje, como *norma*, sean sinceros al proferir sus enunciados se deduce del hecho de que sin esa norma no

16 *Observaciones, op. cit.* pág. 112.

17 Cf. "Nature and Convention", en Winch, P. *Ethics and Action*. Routledge and Kegan Paul. London. 1972. pp. 50-73. Hay traducción española en Winch, P. *Comprender una sociedad primitiva*. Paidós. Barcelona. 1996.

podría existir la distinción entre enunciados verdaderos y falsos y, por ende, la enunciación en absoluto. El principio de integridad, cuyo sentido es que las acciones de un sujeto, como *norma*, lo comprometen en el futuro, es el correlato en las instituciones humanas del de sinceridad en el lenguaje. Ciertamente, tales principios suponen una forma de caridad interpretativa, aunque de muy diferente índole de cómo la entiende Quine o Davidson. Pues, en tanto que principios *formales*, pueden encarnarse de muy variadas maneras culturalmente condicionadas. Por ello sólo circunscriben el espacio donde toda interpretación debe proceder, pero poco nos dicen del proceder efectivo de la interpretación a la hora de captar esas zonas incommensurables de la acción significativa de los otros. Si utilizara el lenguaje de la tradición hermenéutica, podría decirse que, tales principios, poco nos dicen del momento de la divinación de las interpretaciones. Esa es otra cuestión que no cabe plantearse aquí, pero de la que podemos encontrar vetas de oro en el pensamiento de Wittgenstein para inspirarnos en él.¹⁸

18 C.f. al respecto mi "Miradas fulgurantes y traductores caritativos", en Marrades, J. y Sánchez Durá, N. (Edit.) *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo*. Pretextos. Valencia. 1994.

Cátedra *Cañada Blanch*
de Pensamiento Contemporáneo
de la Universitat de València

Roger
Chartier

Edición de Isabel Morant Deusa

***"Escribir las
prácticas: discurso,
práctica,
representación"***

Cuadernos
de trabajo N° 2

EDITA: FUNDACIÓN CAÑADA BLANCH

PRINTED IN SPAIN
IMPRESO EN ESPAÑA

I.S.B.N.: EXENTO
DEPÓSITO LEGAL: V-4264-1998

GRÁFICAS LITOLEMA, S.L.
TELF. 963 730 421
PERFECTO, 7 - 46006 VALENCIA

INDICE

INTRODUCCION de Isabel Morant Deusa 7

PRIMERA PARTE. DEFINICIONES DE LA REPRESENTACIÓN

I. La historia entre representación y construcción 19

II. Poderes y límites de la representación 33

III. Representación de las prácticas, prácticas de la
representación. Crítica textual e historia cultural 47

IV. Representar la identidad. Proceso de civilización,
sociedad de corte y prudencia 61

SEGUNDA PARTE. LA LÓGICA DE LAS PRÁCTICAS

V. Las prácticas entre estrategias y tácticas 75

VI. Prácticas del teatro. Escribir, ver y leer la comedia
en el siglo de oro 87

VII. Prácticas de sociabilidad. Salones y espacio público
en el siglo XVIII 99

VIII. Definiciones, límites y usos de la noción de práctica.
Entre filosofía e historia. 115

El primado de la práctica en la filosofía del lenguaje
del 'segundo' Wittgenstein. 117

La comprensión de la historia: del conocimiento
a las prácticas. 133

Escribir las prácticas 157

TERCERA PARTE. EL ORDEN DEL DISCURSO

IX. Esbozo de una genealogía de la «función-autor» 165

X. El texto entre evento y monumento 179

XI. Fijación escrita y reproducción mecánica 199

XII. Prácticas del discurso y prácticas no discursivas 211