

## CAPÍTULO 19

# Anotaciones sobre la relevancia de Wittgenstein para las ciencias sociales: las lecturas de Peter Winch y de Saul Kripke

*Pedro Karczmarczyk y Andrés Oliva*

Hacia mediados de los años sesenta del siglo pasado el filósofo alemán Jürgen Habermas realizó una reconstrucción de la controversia acerca del problema metodológico en el campo de las ciencias sociales. La reconstrucción de Habermas tuvo el mérito de vincular una serie de discusiones sobre las ciencias sociales emergidas en el contexto alemán del siglo XIX, que se replicaron con fuerza en el contexto angloparlante en la primera mitad del siglo XX, otorgándole allí un lugar destacado a la filosofía de Wittgenstein.

En el campo filosófico, la posibilidad misma de la constitución de una ciencia social ha sido un asunto muy debatido. Kant nos ha dejado un dilema de acuerdo al cual por una parte, en la medida en que la ciencia es posible, es conocimiento de objetos; y por la otra, en la medida en que el sujeto es posible no hay ciencia del mismo, ya que el sujeto no es (por definición) un objeto. El intento de construir una ciencia empírica del sujeto o de los sujetos, por lo tanto, constituye desde una perspectiva kantiana una contradicción en los términos. Este dilema kantiano ha dominado la discusión sobre las ciencias sociales. La *Methodenstreit*, es decir, la “controversia sobre el método” que opuso hacia fines del siglo XIX (principalmente en Alemania y en el Imperio austrohúngaro) a los partidarios de la *Erklärung* (explicación) y la *Verstehen* (comprensión) se desarrolló de hecho a la sombra de la problemática kantiana a la que acabamos de aludir. Los partidarios de la explicación (*Erklärung*), también conocidos como “positivistas”, insistían en que en la medida en que el conocimiento de los asuntos humanos fuera posible, este tomaba la forma que adopta en general el conocimiento de objetos, la de la *correlación de variables* – en este caso la correlación entre tipos de conducta y tipos de circunstancias. La precariedad de las correlaciones que podemos encontrar en el mundo humano no constituiría, de acuerdo a esta concepción, una objeción de principio, ya que deberían atribuirse a la complejidad del objeto de estudio (el mundo humano). Las ciencias sociales se asemejarían en esto a la meteorología, y lo que correspondería en este caso sería un laborioso estudio empírico de casos particulares que nos lleve a la larga a mejorar las correlaciones entre las variables. Los partidarios de la comprensión (*Verstehen*), por el contrario, reivindicaban la peculiaridad del mundo humano insistiendo tenazmente en que el mismo es resultado de actos subjetivos, y reclamaban la necesidad de desarrollar métodos específicos, distintos

de los utilizados para el conocimiento de situaciones objetivas, que pudieran capturar el elemento diferencial del mismo, es decir, el sentido o el significado concebido como algo intrínsecamente subjetivo. En la disputa, los partidarios de la explicación cuestionaban como oscurantista la apelación a la conciencia y a la introspección. Los partidarios de la comprensión indicaban que la precariedad de las generalizaciones en las ciencias sociales no se explicaba por el estado embrionario de estas disciplinas, sino por un error de enfoque que desconocía la naturaleza misma del objeto estudiado, en la cual el vector subjetivo se define, justamente, por su capacidad de hacer excepciones (es decir, por el libre arbitrio).

En *La lógica de las ciencias sociales* Habermas desarrolla una completa revisión sobre la reflexión metodológica centrada en el problema de los roles que cabe otorgarle a la explicación y a la comprensión en la metodología de las ciencias sociales, esto es, sobre la necesidad, el alcance y los límites de los procedimientos vinculados con la captación del *sentido* en las mismas. Habermas entiende que el problema más difícil para las posiciones que defienden la relevancia del sentido subjetivo en el campo de las ciencias sociales proviene de su dependencia respecto a filosofías de la conciencia. En efecto, las posiciones de inspiración fenomenológica (como la de Alfred Schutz), intentan dar cuenta de la constitución del mundo de la vida a través de un análisis inmanente de la conciencia, pero, debido a las premisas que adoptan como punto de partida, sus resultados se encuentran a una distancia abismal respecto de las sociedades que constituyen el objeto de análisis concreto del científico social. Las conclusiones de alcance universal o trascendental acerca del mundo de la vida, como por ejemplo la necesaria implicación de un *alter ego* en determinados rasgos de la percepción de un objeto por un *ego* (la normalidad perceptiva del color, por ejemplo) no dan cuenta de las diferencias entre formas culturales concretas que son el objeto de estudio del sociólogo. Según Habermas, las perspectivas que abandonan a la conciencia como punto de partida de la elucidación del sentido, tomando en cambio como punto de partida premisas vinculadas al lenguaje, ofrecen a las ciencias sociales la promesa de tender un puente entre el análisis trascendental y el análisis empírico. Vale recordar que la filosofía de Wittgenstein se hizo conocida en los medios filosóficos y sociológicos precisamente por un argumento con el que destronaba a la filosofía de la conciencia de su posición de fundamento filosófico, el así llamado “argumento del lenguaje privado”, que llevó a colocar en primer plano a nociones como “juego de lenguaje” o “forma de vida”. De acuerdo a Habermas, una perspectiva sociolingüística posibilita la reunión del análisis empírico y el trascendental del siguiente modo: la *investigación empírica* de cuáles son los criterios de X (los criterios de las fórmulas de cortesía, por ejemplo) en una sociedad determinada es al mismo tiempo una *investigación trascendental*, es decir, una investigación acerca de las condiciones de posibilidad de los X en ese contexto social.

Un ejemplo bastará para ilustrar esta ventaja: si el estudio etnográfico determinara que sacudir la mano, o levantar el sombrero por un breve instante son modos de saludar en un contexto social determinado, entonces es fácil apreciar la distancia que esto guarda con las conclusiones sobre el mundo social a las que podríamos llegar por medio de un análisis inmanente de la conciencia. Ya mencionamos el caso de la normalidad perceptiva. El establecimiento de unas

condiciones normales de percepción, en contraste con la variabilidad de las circunstancias perceptivas, indispensables para atribuir características perceptivas objetivas a los objetos (para decir de qué color son más allá de las diversas apariencias que presentan, por ejemplo), le permite al fenomenólogo hallar en la experiencia subjetiva un motivo para saltar a la intersubjetividad, pero ese paso se realiza con grandes tensiones teóricas y con resultados que resultan magros para el sociólogo debido a su generalidad. (ver Neri 1966: 71-73, Lyotard 1960: 19 y ss.). Sin embargo un análisis lingüístico nos ofrece una mejor perspectiva, nos permite reconocer que lo que cuenta como un saludo en un contexto determinado depende de una *regla* que establece que tales movimientos *significan* saludar en ese contexto. Las ganancias esperadas del *reemplazo de la conciencia por las reglas*, y *a fortiori* por el lenguaje, como ariete de la elucidación del sentido son evidentes: las conciencias están por definición más allá del alcance del dominio público, mientras que las reglas son formulaciones lingüísticas que resultan imperativas para múltiples sujetos. Parafraseando el título de un incitante libro podemos preguntarnos ahora “¿por qué el lenguaje importa a la sociología?” (ver Hacking 1979). La respuesta es que la adopción de un enfoque de base lingüística en sociología permitía, por un lado, adoptar al menos parcialmente las críticas de los “partidarios de la explicación” al oscurantismo de la introspección, sin renunciar sin embargo a la dimensión del sentido como una dimensión básica de los ordenamientos sociales. La consecuencia mayor de esta posición sociolingüística es que, por profundas razones conceptuales, no podría haber nada parecido a una ciencia social.<sup>292</sup>

Sin embargo, entre una promesa y su cumplimiento media usualmente una distancia. Las relaciones entre reglas, significado y conciencia resultaron ser un terreno fértil para el surgimiento de agudas preguntas y problemas acuciantes para los filósofos y los sociólogos. En otros términos, si bien la promesa sociolingüística posibilitó un distanciamiento respecto del positivismo, lo cierto es que no pudo eludir hacer emerger otros problemas: entre ellos el más acuciante es aquel que podríamos llamar, siguiendo a Giddens, el problema de la *reflexividad* en las sociologías interpretativas (1993: 10). Albert Ogien, por su parte, intenta explicar la *atracción* de Wittgenstein en el campo de las ciencias sociales en términos semejantes, indicando que la misma obedece a “la evolución de una disciplina [la sociología] que, a semejanza de lo que ocurre en otros campos de investigación, ha llegado a aceptar la idea de que el enfoque científico no se reduce a la producción de una explicación estrictamente causal de los fenómenos” (Ogien, 2007: 10). La “alianza” de algunos sociólogos con Wittgenstein estaría determinada entonces por el intento de apartarse del encuadre positivista sin caer en el tipo de filosofía subjetivista que tradicionalmente confrontaba con el positivismo. Para examinar en qué medida el enfoque lingüístico puede cumplir con la promesa de conservar lo mejor del enfoque comprensivista sin los riesgos oscurantistas de la introspección, nos remitimos en lo que sigue a una presentación intuitiva de las ideas de Wittgenstein, para confrontarla luego

---

292 Esta cuestión repone, en el marco del planteo que estudiamos, el problema del dualismo metodológico, es decir, el problema de si las ciencias sociales son ciencias o si lo son en un sentido especial, como estudios o investigaciones, etc. Se pueden consultar con provecho dos exámenes de este problema, realizados en momentos diferentes, en Pitkin (1984; original de 1972) y en Hutchinson, Read y Sharrock (2008).

con dos ensayos de interpretación muy influyentes del pensamiento maduro de Wittgenstein, los de Peter Winch y los de Saul Kripke, que parten de premisas distintas y acarrear consecuencias muy diversas para nuestro objeto de análisis.

Nuestras preguntas serán entonces las siguientes: ¿en qué medida una reflexión sobre las reglas puede, por un lado, eliminar los compromisos introspectivos del comprensivismo? y, por el otro, ¿en qué medida la posición que resulta de una reflexión sobre las reglas apoyada en Wittgenstein continúa con las tesis básicas de la tradición comprensivista?

## **Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y el “mito de la interioridad”**

Las dificultades para exponer la filosofía de Wittgenstein son un lugar común cuya raíz se ubica en el hecho de que Wittgenstein no concibe a su filosofía como un cuerpo de doctrina, sino que la piensa como una forma de *actividad* orientada a la producción de ciertos efectos. En las *Investigaciones filosóficas*, donde encontramos la expresión más lograda de su pensamiento maduro, el filósofo austríaco concibe a su actividad filosófica como una *terapia*, donde la enfermedad a tratar es la filosofía doctrinaria. Wittgenstein no se dedica a cuestionar las tesis de uno u otro filósofo, sino que dirige sus ataques a lo que llama “figuras” (*Bilden*), esto es, concepciones generales que le dan forma a nuestra inclinación a plantearnos ciertas preguntas y al tipo de respuestas que estamos dispuestos a aceptar como respuestas satisfactorias a las mismas. Estas “figuras” no deben ser pensadas como teorías, sino como núcleos conceptuales rústicos, que pueden ser refinados maneras diversas. Wittgenstein desarrolla su actividad terapéutica a través de un estudio detallado del lenguaje, de la forma de las expresiones, pero particularmente de su uso y de las actividades con las que este uso está entrelazado. La actividad terapéutica wittgensteiniana supone una concepción determinada de la filosofía tradicional, según el cual ésta extrae sus conclusiones a través de algunos pocos ejemplos, los que el filósofo tradicional considera reveladores de los aspectos esenciales de algún problema particular, detrás de los cuales se oculta una confusión sobre el funcionamiento del lenguaje que hablamos. Confusiones de esta clase se ponen de manifiesto, por ejemplo, cuando con el propósito de poder estudiar mejor un asunto, la naturaleza del dolor por caso, se aíslan para analizarlas en detalle a las expresiones con las que está asociado el problema en cuestión, las manifestaciones de dolor (“me duele”, “ahora siento un dolor intenso”, etc.), sin reparar en que de ese modo se las desvincula del trabajo que realizan habitualmente, permitiendo así que se obtengan conclusiones tan extrañas como las que se sacarían si se estudiara a una sociedad atendiendo exclusivamente en los momentos de fiesta o de vacaciones.

En la primera parte de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein realiza una crítica demoleadora de una determinada concepción del lenguaje, usando como ejemplo los recuerdos sobre la adquisición de su lengua materna plasmados por San Agustín en sus *Confesiones* (Agustín 2016:

xxvii, Wittgenstein 1999: § 1).<sup>293</sup> Wittgenstein, a propósito de las reflexiones de Agustín, afirma: “En estas palabras obtenemos, a mi parecer, una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente ésta: Las palabras del lenguaje nombran objetos — las oraciones son combinaciones de esas denominaciones.” (1999). Un poco más adelante Wittgenstein reafirma esa crítica: “Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño (...) ya tuviese un lenguaje, sólo que no ése. O también, como si el niño ya pudiese *pensar*, sólo que todavía no hablar.” (1999: § 32). En este fragmento, Wittgenstein pone de manifiesto el compromiso de Agustín, no sólo con una concepción del significado, sino también con una concepción del sujeto del lenguaje solidaria a la misma. Siguiendo a Jacques Bouveresse podemos llamar a esta concepción del sujeto del lenguaje “el mito de la interioridad” (ver Bouveresse, 1976). Este mito, posee algunas manifestaciones filosóficas refinadas, como el cogito cartesiano, en las cuales es sencillo de discernir. En la exposición de Agustín del aprendizaje lingüístico, es tal vez más difícil de discernir. Agustín se compromete con este mito al pensar el problema de la adquisición de la lengua materna como el de acostumbrar la lengua a la producción de ciertos sonidos cuya conexión con objetos determinados había *advertido* previamente. Agustín presupone a un sujeto de comprensión previo (el que advierte), y fundante, del despliegue de un comportamiento correspondiente a su comprensión. El sujeto del lenguaje al que alude Agustín sería una pura interioridad: de allí su cercanía con el mito que señala Bouveresse. Para ponerlo dramáticamente, si un rayo hubiera alcanzado al pequeño Agustín antes de haber logrado que su lengua se acostumbre a producir ciertos sonidos acordes a una comprensión de la que ya disponía, entonces el rayo habría aniquilado a un pequeño sujeto de comprensión y de pensamiento ya constituido como tal, que simplemente no había llegado todavía a ser un sujeto hablante.

Para eludir una exposición en detalle de las *Investigaciones filosóficas*, que no viene al caso aquí, nos concentraremos en un ejemplo y haremos algunas consideraciones metodológicas sobre el texto. La crítica de Wittgenstein a la concepción agustiniana del lenguaje consta básicamente de dos dimensiones. Por una parte, hace una consideración sobre cómo juzgamos el éxito o el fracaso de una definición ostensiva, es decir, la explicación del significado de un término que se da al proferir la palabra definida señalando al mismo tiempo al objeto definido. Wittgenstein muestra que la manera en la que alguien interpreta una definición ostensiva, “se muestra en el uso que hace de la palabra explicada” (1999: § 29). Esta observación destaca que el uso, o la “aplicación”, y no la *interioridad* de quien recibe la definición, proveen los criterios a través de los cuales atribuimos, o denegamos, comprensión. Por otra parte, Wittgenstein indica que “...la definición ostensiva puede en *todo* caso ser interpretada de maneras diferentes.” (1999: § 28). Esta observación busca desnaturalizar las situaciones corrientes de uso del lenguaje, en las cuales dar o recibir una definición ostensiva es la obviedad misma. Para comprobarlo basta imaginar un caso en el que no tuviéramos ni la más remota idea de qué tipo de palabra es la que se está definiendo ostensivamente, como si dijéramos: “Esto es ‘tove’”, exhibiendo al mismo tiempo un

---

293 Las referencias al texto de *Investigaciones filosóficas* se harán siguiendo la convención habitual, indicando el número del párrafo citado para la primera parte, y el número de página para la segunda parte.

lápiz. En tal caso ‘tove’ podría ser el lápiz mismo, naturalmente, pero también podría ser un nombre de su color, de su material, de su forma, podría denominar un útil escolar en general, y una infinidad de otras cosas. Wittgenstein reconoce el hecho de que ordinariamente las explicaciones ostensivas definen un término para quien *ya conoce o tiene claro* cuál es el papel de la palabra definida en el lenguaje (1999: § 30): alguien que sabe, por ejemplo, que la palabra definida es una palabra de color, o de forma, pero desconoce a qué color o forma específica hace referencia. Sólo que, una vez hecha esta salvedad, nos advierte Wittgenstein, surgen “todo tipo de cuestiones en relación con las palabras “saber” o “estar claro”” (1999: § 30). Las cuestiones que surgen conciernen al estatuto de este saber, el conocimiento del significado, es decir la comprensión, en torno al cual prontamente podría rearmarse la idea de un sujeto del lenguaje de acuerdo al mito de la interioridad.<sup>294</sup> Anticipando esta posibilidad, Wittgenstein plantea directamente la cuestión: “Tiene uno que saber (o poder) algo para poder preguntar por la denominación ¿pero qué tiene uno que saber?” (1999: § 30).

A continuación Wittgenstein examina si los actos de este sujeto de lenguaje concebido como interioridad pueden dar cuenta de la comprensión. Esto podría ocurrir si, por ejemplo, “saber cuál es el papel de una palabra en un juego de lenguaje” se interpretara como aludiendo a un acto específico de “prestar atención”. De este modo, quien sabe cuál es el papel de una palabra en el lenguaje, en el momento de recibir una definición ostensiva “prestará atención” al color, a la forma o a lo que corresponda según el caso. De este modo tendríamos actos peculiares de “prestar atención al color”, “a la forma”, etc. Wittgenstein va a mostrar, por un lado, que tales actos puramente internos *no son condiciones necesarias* de la comprensión. Esto significa que, cuando analizamos casos concretos de comprensión, por ejemplo de “prestar atención al color”, encontramos una amplísima variedad de actos internos, sin que haya alguno que acompañe necesariamente a este tipo de comprensión, algo que pueda propiamente identificarse como “*el* acto de prestar atención al color”. Por otra parte, Wittgenstein muestra que tales actos *tampoco son condiciones suficientes*, porque incluso si lográramos identificar un tipo de acto específico que ocurre siempre que prestamos atención al color, el mismo no podría garantizar la comprensión, ya que podría ocurrir que este acto esté presentes en el interior de un individuo y que, sin embargo, el uso que el mismo hace de la expresión definida muestre que en realidad no ha comprendido (ver Wittgenstein 1999: §§ 33 y ss. §§ 139 y ss.).

La metodología de Wittgenstein consiste en desplegar una plétora de juegos de lenguaje que exhiben la exterioridad de este presunto interior, lo que quedó resumido en uno de sus aforismos más célebres: “Un ‘proceso interno’ necesita criterios externos” (1999: § 580). Los distintos juegos de lenguaje van “tratando” sucesivamente el resto de interior sin exterior que cada avance

---

294 La insistencia de Wittgenstein en que la aplicación es el criterio prioritario de la comprensión acarrea algo más, y es que atribuimos comprensión, es decir, comprensión correcta, a través de la concordancia en los juicios. En 1999 § 29 indica indirectamente que la falta de concordancia en los juicios es un criterio para denegar la comprensión: “[Que una explicación adicional] sea necesaria en la definición ostensiva del dos depende de si sin esa palabra él la interpreta de modo distinto a como yo deseo.” En 1999 § 145 es más explícito aún: “Pero supongamos ahora que, tras algunos esfuerzos del maestro, él [el o la alumno/a] continúa la serie correctamente, es decir, como lo hacemos nosotros.” (énfasis añadido).

sobre este terreno parece dejar. El estudio de estas gramáticas a las que aludimos acontece exhaustivamente en el exterior, a la vista de todos. Sin embargo, el sujeto de la comprensión, lejos de ser dejado fuera de juego por un argumento, insiste en renacer a partir de lo que parecen ser sus cenizas. Wittgenstein, como vimos, maliciaba que el mito de la interioridad podía reconstituirse a partir de la expresión “conocer el papel de una palabra”. La concepción agustiniana de la comprensión se transmuta así en el estudio de la “gramática” de la expresión ‘comprensión’, es decir, en el estudio de las circunstancias en las que diríamos que alguien comprende, o no, una expresión determinada. Este estudio vincula a la comprensión con la “capacidad” y con el “conocimiento de las reglas” para hacer uso de las palabras. Sin embargo, en la medida en que “ser capaz” y “conocer las reglas” también corren el riesgo de ser interpretados como la manifestación de un interior sin exterior, es decir de un sujeto de comprensión en sentido agustiniano, el paso siguiente consiste en estudiar la gramática de las expresiones “capacidad” y “regla que determina (unívocamente/de antemano, etc.) nuestro comportamiento”.

Es este estudio de las reglas el que ocupará gran parte de las *Investigaciones*, y el núcleo del interés que ofrece este texto para el sociólogo. Este interés no ha dejado de ser afectado por las tensiones del texto wittgensteiniano. Si bien los argumentos de Wittgenstein parecen apuntar certeramente al corazón del sujeto de la comprensión y a rechazarlo como el “origen” del seguimiento de reglas, la persistencia de eso que con Bouveresse llamamos “el mito de la interioridad” es sorprendente, incluso en la recepción sociológica. El análisis del intento de Peter Winch de inscribir a la filosofía de Wittgenstein en el corazón de las ciencias sociales nos permitirá examinar un intento de articulación entre las observaciones wittgensteinianas sobre las reglas, que aunque pretende echar luz sobre la idea de una ciencia social, no resuelve, en última instancia, el problema que plantea el mito de la interioridad.

## Winch y el problema de seguir una regla

En 1958 el filósofo británico Peter Winch publicó un libro fundamental para la recepción de Wittgenstein en las ciencias sociales: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, traducido como *Ciencia social y filosofía* (1990). En esta obra Winch intentó extraer de la filosofía del segundo Wittgenstein una serie de conclusiones de gran envergadura para las ciencias sociales, a la cabeza de las cuales se inscribe la tesis de una relación indisociable entre ciencia social y filosofía. Su posición puede resumirse en dos tesis centrales. Por un lado, una tesis que llegaría a conocerse como la tesis de la doble hermenéutica, que insiste en que la identificación de los fenómenos sociales depende *necesariamente* de la comprensión de los actores sociales, de sus conceptos y normas. La segunda tesis se deriva de la primera: la idea de que no es posible una ciencia social en el mismo sentido en el que se concreta una ciencia natural, ya que no es posible realizar una observación objetiva de la vida social, y en particular, no es posible predecir científicamente los desarrollos sociales, en virtud de los conceptos que estructuran la realidad social. El físico o el biólogo, por ejemplo, identifican ciertamente los fenómenos que

estudian en función de conceptos, y en cuanto tal deben disponer de criterios compartidos por sus pares para identificar dos fenómenos como pertenecientes a la misma clase, pongamos por caso “trueno” y “tormenta eléctrica”. Pero si bien el físico debe reconocer que dos fenómenos son de la misma clase, que son ambos “truenos”, para lo cual apelará a criterios compartidos con sus pares, los truenos en cuanto tales no contienen ningún reconocimiento de que lo que ocurrió antes era una tormenta eléctrica. En este sentido, la existencia de los truenos es independiente de nuestros conceptos. En el caso de un estudioso de la vida social, en cambio, la investigación versa sobre fenómenos cuya misma existencia depende, según Winch, de esa clase de actos de reconocimiento que es absurdo suponer en los fenómenos naturales. Por ejemplo, de acuerdo a la elucidación que propone Winch, el fenómeno de las órdenes y la obediencia supone el reconocimiento de que una emisión lingüística determinada cuenta como una orden, y en consecuencia, concluye que la ocurrencia del fenómeno del mando y la obediencia depende de los conceptos de orden y de obediencia, en un sentido que no afecta a la ocurrencia de un trueno y su conexión con las tormentas eléctricas, cuya existencia es independiente de los seres humanos y sus conceptos (ver Winch 1990: 115). El estudioso de lo social, en consecuencia, no sólo deberá disponer de conceptos y criterios compartidos con otros estudiosos de lo social, como es también el caso para el científico natural, sino que, en la medida en que su estudio pretenda atrapar un fenómeno social, forzosamente deberá tener en cuenta los conceptos que utilizan los miembros de la situación social que toma por objeto de estudio.

Intentaremos exponer el vínculo que estas conclusiones mayúsculas guardan con la interpretación que Winch realiza de las observaciones de Wittgenstein sobre “seguir una regla”. Ellos nos permitirá comprender mejor las tesis centrales de Winch y nos ofrecerá la oportunidad para desarrollar una crítica general a su propuesta a partir de algunas dificultades conceptuales importantes que presenta esta interpretación, y desde allí presentar una interpretación alternativa de las observaciones de Wittgenstein sobre la cual nos preguntaremos sobre sus posibles usos en una teoría social.

## Ciencia social y filosofía

Comencemos preguntándonos por lo obvio. Winch menciona en el título de su obra un vínculo entre la idea de una ciencia social y la filosofía, preguntémosnos entonces, ¿en qué consiste ese vínculo? Winch observa que las ciencias sociales y la filosofía comparten una serie de propósitos comunes que aproximan a esas disciplinas entre sí, a la vez que las alejan, según vimos, de las ciencias naturales. De acuerdo a una posición extendida acerca de la relación entre filosofía y ciencia:

(...) los nuevos descubrimientos sobre cuestiones reales sólo pueden establecerse mediante métodos experimentales; ningún proceso de pensamiento exclusivamente *a priori* es suficiente para tal tarea. Pero si la ciencia es la



que usa métodos experimentales y la filosofía es exclusivamente *a priori* se infiere que la investigación de la realidad debe dejarse en manos de la ciencia (Winch 1990, 14).

Esta reflexión delimita, de acuerdo a un argumento razonable, las jurisdicciones respectivas de la ciencia y la filosofía. Winch no desea contradecir directamente a esta concepción, lo que equivaldría a pretender que la filosofía puede producir conocimiento positivo de realidades particulares, sino mostrar que la misma reposa sobre una ambigüedad contenida en la frase “investigar la realidad”. Winch indica que mientras que el científico investiga *realidades particulares* y sus causas, al filósofo le interesa *la naturaleza de la realidad en cuanto tal y en general*. Comprendida de ese modo, la filosofía se ve obligada a preguntarle a la investigación científica por qué motivo se aceptan como “reales” las realidades particulares estudiadas por una ciencia experimental. En este sentido, el planteo wincheano equivale a replantear el problema del sentido de lo real, de una manera semejante a como Heidegger consideraba necesario replantear la pregunta por el sentido del ser (ver Heidegger 1997). Preguntar por el sentido y validez del término “realidad” implica tomar distancia respecto de una respuesta que podría ser considerada como la respuesta sin más aditamentos: la concepción de lo real definida por el método y la práctica científica. La propuesta de Winch tiene, en este sentido, el propósito de marcarle límites al positivismo cientificista en el ámbito de las ciencias sociales, a través de una reconfiguración de la relación de estas ciencias con la filosofía. La pregunta por el sentido de la realidad debe ser comprendida en su verdadera radicalidad: para indagar el sentido de lo real, debemos tomar distancia respecto de cualquier concepción particular de lo real, que deberá ser sometida a escrutinio crítico en relación a sus supuestos, y en particular ante la concepción específica de lo real que ofrece el cientificismo. Gracias a esta reflexión el cientificismo emerge como una posición filosófica, con sus tesis esenciales, como el supuesto de la relación sujeto-objeto como dualidad básica que rige el conocimiento del mundo, o que el término “real” sólo puede aplicarse legítimamente a aquello que puede someterse a observación controlada y reproducirse a voluntad en un laboratorio.

Es importante insistir en que la filosofía no es, para Winch, un saber con pretensiones supra-científicas, una ciencia más general que las ciencias, ni tampoco una disciplina subordinada a las ciencias, como quiere el cientificismo. Para el filósofo británico, la filosofía es una disciplina autónoma que no se define por contraste con otras disciplinas (como la ciencia, el arte o la política) sino que toma como objeto propio la elucidación de la *naturaleza* o *esencia* de la *realidad*. En este sentido, Winch recupera la preocupación tradicional de la filosofía por el grado y los modos en los que se puede hacer inteligible la realidad, y por la diferencia que implica, para la vida humana, aprehender la realidad de una manera u otra (ver Winch 1990, 15, 17, 26). La particularidad del enfoque de Winch es que esta investigación se despliega como un análisis conceptual llevado a cabo mediante un estudio de la comprensión, considerando la relación indisoluble que la comprensión mantiene con el lenguaje: para caer en la cuenta de que la noción de realidad está atravesada, de cabo a rabo, por el lenguaje. Como lo expresa Winch: “Nuestra idea de lo que pertenece al dominio de lo real está dada por el lenguaje que usamos”, 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, 1990: 20). Como veremos en detalle más adelante, esto es lo que trae a un primer plano la condición de fenómeno social de la comprensión, por donde se anuda el vínculo esencial que Winch encuentra entre la filosofía y los estudios sociales. El trabajo que Winch realiza sobre la carnadura lingüística de la comprensión traerá aparejada una reconceptualización de la acción significativa en términos comunitarios, dejando de lado su anterior caracterización individualista de tinte psicologista, algo que afectará severamente a las diversas variantes de lo que Giddens llama “sociologías interpretativas” o comprensivas.

Puesto que para Winch, no es posible trazar una distinción clara entre “el mundo” y “el lenguaje con el que intentamos describir el mundo” (ver Winch, 1990: 19), el problema central de la filosofía, sobre “la naturaleza y la inteligibilidad de la realidad” va a estar sometido a las condiciones generales que afectan a la naturaleza y la inteligibilidad de un lenguaje en general. Es importante destacar que, en función del enfoque adoptado, la pregunta no busca descubrir alguna esencia de la naturaleza, o elucidar algún criterio particular de inteligibilidad que se pudiera operativizar como un principio metodológico, como lo fue en su momento el principio verificacionista del significado del positivismo lógico, sino clarificar las condiciones en las cuales *un criterio de inteligibilidad de cualquier clase es posible en general*.

El problema de la filosofía se convierte, así, en una investigación sobre la naturaleza de la comprensión: “¿qué es comprender algo, aprehender el sentido de algo?” (Winch, 1990: 23). Como veremos, el problema central de la filosofía así planteado se acerca vertiginosamente al problema de clarificar el objeto de las ciencias sociales, dado que aclarar la comprensión requiere una elucidación simultánea de la naturaleza de la sociedad humana y de las relaciones en su seno, y viceversa.

## Wittgenstein y el problema de la comprensión

Winch intentará desarrollar una elucidación del problema de la inteligibilidad de la realidad a través de un análisis que pretende apoyarse en las reflexiones de Wittgenstein. Toma como punto de partida un caso relativamente sencillo en el que la realidad se vuelve inteligible para los seres humanos, o para decirlo en términos más sencillos, un caso en el cual su pensamiento hace “contacto” con la realidad. 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 del Himalaya?” (Winch 1990: p 24). En otros términos, ¿qué es lo que hace posible que la expresión “Monte Everest” tenga un significado? Una respuesta ingenua podría remitir a las explicaciones que se dieron cuando se me enseñó el significado de la expresión. Simplificando el proceso, supongamos que se trató de una definición ostensiva: al sobrevolar la zona en avión, se me indicó, señalando a cierta montaña, “Este es el monte Everest”. Lamentablemente, esta respuesta no zanja la cuestión, ya que no clarifica la conexión entre tal definición ostensiva y el uso subsiguiente de la expresión “Monte Everest” (por

ejemplo, con su uso en el enunciado “El monte Everest se escaló en 1953”). Una forma natural de responder a esta cuestión es afirmar que “Monte Everest” se está utilizando “*de la misma manera*” en el enunciado en cuestión y en la definición ostensiva, y que el uso uniforme asegura que el significado se mantenga entre la definición y el enunciado. Si la expresión no se utilizara de la misma manera (por ejemplo, se podría usar “Monte Everest” para referir a una cumbre distinta), entonces no habría conexión entre la definición y el uso subsiguiente.

A pesar del atractivo que le da su sencillez, esta respuesta falla porque no considera la ambigüedad que comporta la expresión “lo mismo” en la explicación “utilizar la expresión del mismo modo que antes”. Esta ambigüedad es sistemática, es decir, el significado de “lo mismo” varía conforme al contexto en el que se la emplea. En efecto, no podemos hablar de “lo mismo” de una forma general o abstracta, sin especificar algún aspecto que sirva de comparación: hablar de “lo mismo” en general carece de significado a menos que hablemos de lo mismo respecto al color, a la forma, a la cantidad, etc. En consecuencia, afirmar que se utiliza el significado se usa en la definición “de la misma manera” que en el enunciado implica afirmar que el uso significativo de la expresión es equivalente a actuar conforme a una regla. Dicho de otra manera: las nociones de “lo mismo” y la noción de “regla” están entrelazadas. La regla rige el uso de la expresión definida especificando un aspecto con el que podemos comparar dos usos de dicha expresión para decidir si se usan o no correctamente, es decir, de la misma manera. En el caso de nuestro ejemplo, el aspecto común es que la expresión se utiliza para referirse a un objeto particular; en cualquier otro caso, no podemos decir que la utilizamos de la misma manera –es decir, con el mismo significado.

De modo que la pregunta planteada: “¿qué implica que una palabra tenga un significado?” nos lleva a la pregunta “¿qué implica seguir una regla?”.

Ahora bien, ¿es posible establecer que una regla ha sido seguida “de la misma manera”? Winch cree que sí y ofrece un argumento a favor de ello que consta de tres pasos entrelazados. El primer paso en el argumento de Winch consiste en mostrar que un hablante aislado no está en condiciones de especificar un criterio para solucionar la ambigüedad sistemática de la expresión “lo mismo”. En efecto, supongamos que quien recibió la definición ostensiva “ése es el Monte Everest”, seguida de un ademán, entendiera que se apuntaba a una nube, a un valle, o a cualquier otra cosa. Si el análisis se restringiera a considerar solamente al individuo que recibió la definición ostensiva, esta confusión no podría ser removida, ya que el sujeto en cuestión siempre podría recordar las instrucciones recibidas y convencerse de que está utilizando las palabras definidas de la misma manera. Si lo único que tomáramos en consideración fuera un individuo aislado, entonces todo lo que le pareciera correcto a éste debería contar como tal, y otro tanto vale para todo lo que le pareciera incorrecto. Ello implica que la distinción entre correcto e incorrecto deja de tener sentido, que colapsan una sobre otra, es decir, que toda pauta de corrección se desvanece. Winch concluye que, puesto que un individuo no puede establecer una pauta o parámetro de corrección, la única forma de asegurar que alguien sigue la misma regla es que otro u otros individuos reconozcan o corrijan la uniformidad en el uso de las expresiones del primero. Como lo indica el propio Winch: “todo esto sugiere un rasgo muy importante del

concepto de seguir una regla. Sugiere que se han de tener en cuenta no sólo las acciones de la persona cuya conducta como candidato para la categoría de seguidor de reglas está en cuestión, sino también las reacciones de otros individuos ante lo que él hace.” (Winch 1990: 34)

El segundo paso del argumento gira sobre una distinción que iba a gozar de cierta celebridad: la distinción entre seguir una regla intencionalmente y actuar accidentalmente de conformidad con una regla. En palabras de Winch: “...el hecho de que las acciones de un hombre *puedan* interpretarse como la aplicación de una fórmula determinada no es, en sí, ninguna garantía de que esté en realidad aplicando esa fórmula” (Winch 1990: 33). Winch imagina un caso en el que un individuo A escribe cifras en un pizarrón, del tipo 1, 3, 5, 7 y le pide a otro individuo B que continúe la serie, el cual la continúa como casi todos lo harían naturalmente, escribiendo 9, 11, 13, 15 en el pizarrón. Pero A rechaza que esa sea la continuación correcta indicando que la misma sigue así: 1, 3, 5, 7, 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 9, 11, 13, 15, solicitando nuevamente a B que la continúe, y ante la continuación de éste, A vuelve a negarse a aceptarla, “...reemplazándola por otra continuación que él ha inventado” (Winch 1990: 33). Winch aprovecha el ejemplo para extraer una conclusión general: “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 1990: 34) De este modo, introduce un segundo requisito, vinculado con las reacciones de otros individuos. Éstas introducen un elemento que Winch considera crucial. Las maneras de continuar que un individuo encuentra como naturales, no alcanzan para justificar una continuación de una regla, ya que esa inclinación podría no ser sino una peculiaridad personal. Pero Winch cree que, al considerar a otros individuos hay una posibilidad de despegar de la pura arbitrariedad a los “modos naturales o espontáneos de continuar” asumidos por un individuo. En efecto:

(...) el hecho de continuar de un modo y no de otro, considerándolo como algo natural [*as a matter of course*], *no tiene por qué ser una peculiaridad de la persona cuya conducta pretende constituir un caso de observancia de reglas*” (Winch 1990: 34, énfasis añadido). El hecho de que “...con cierto tipo de instrucción, *todos continúan usando estas palabras [“monte Everest”, “montaña”] como algo natural, como lo haría cualquier persona.*” (Winch 1990: 34, énfasis añadido).

Es lo que posibilita otorgarle un sentido a la expresión “lo mismo” en un contexto determinado, que por fuerza será un contexto social. Alguien “sigue una regla” sólo si es posible que alguien más comprenda, es decir, “encuentre natural” lo que está haciendo “colocándose hipotéticamente en la situación de cumplirlas” (Winch 1990: 34)

Podemos pasar entonces al tercer paso del argumento de Winch, que establece que “la noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la de *cometer un error*.” (Winch 1990: 35). Winch va a destacar que el concepto de un error remite a “lo que se ha *establecido* como correcto y que ha de ser *reconocible* como tal” (Winch 1990: 35), es decir, a una pauta de corrección reconocible que posibilita que las personas puedan señalarse unas a otras la desviación

en relación a la norma. La pauta de corrección no consiste sino en el hecho de que distintos individuos que recibieron una misma instrucción encuentren natural “continuar de un modo y no de otro” (Winch 1990: 34) Este proceso es el que subyace al establecimiento de una norma, que no puede atribuirse a la obra de un individuo aislado de otros individuos, puesto que “sólo el contacto con estos últimos posibilita el control de las propias acciones, control inseparable de una pauta establecida.” (Winch 1990: 35). Es decir que la pauta de corrección consiste para Winch en el modo acostumbrado de seguir una regla en un contexto social determinado.

Winch considera que de esta manera ha clarificado “el concepto general de seguir una regla” y lo que el mismo implica (Winch 1990: 36).

## Comprensión y reflexividad

El concepto de comprensión es, entonces, por intermedio de las nociones de “lo mismo” y de “regla”, lógicamente inseparable de la noción de *corrección* y esta noción supone una comunidad de hablantes. Esto implica que la comprensión, y en general las ideas, dependen de un contexto social. De acuerdo a la concepción que en el apartado anterior hemos denominado “mito de la interioridad”, comprender una idea se nos aparece, en un primer momento, como una cuestión relativa a la psicología de un individuo. Sin embargo, el análisis de Winch muestra que la comprensión de una idea remite a una regla y que sólo hay una regla donde hay una multiplicidad de hablantes involucrados. Toda acción significativa, que implique sentidos mentados subjetivamente cae, según Winch, bajo esta consideración. Winch indica que “toda conducta significativa debe ser social, dado que sólo puede ser significativa si está regida por reglas, y estas presuponen un medio social” (1990, p. 108). Por ejemplo, si en el curso de la lectura de un libro colocásemos un señalador entre dos páginas, el sentido subjetivo de esta acción, es decir nuestra intención de retomar la lectura desde la página en la que colocamos el señalador, está ligado a la regla que gobierna el uso de los señaladores, regla que posibilita por lo tanto que mi comportamiento sea comprensible, es decir, susceptible de evaluación por otros.

Winch expresa este punto diciendo que *las relaciones entre ideas son relaciones sociales*, es decir, que es imposible tener una idea sin un contexto social. Pero sostiene también la tesis inversa: *las relaciones sociales son relaciones entre ideas*. Esto significa que no puede haber relaciones sociales sin que los individuos intervinientes se comprometan en las mismas con sentidos subjetivos, o en otros términos, equivale a sostener que las relaciones sociales, en el sentido específico que interesa al sociólogo, son por esencia relaciones mutuas, relaciones intersubjetivas. Winch lo indica de manera explícita: “Sus relaciones mutuas sólo existen mediante esas ideas y, de manera similar, esas ideas sólo existen en sus relaciones mutuas” (Winch, 1990: 109).

De este modo, Winch introduce uno de los conceptos más conflictivos de su elucidación: el requisito de la reflexividad. Este requisito introduce una condición más fuerte para la acción significativa que la que hemos considerado hasta acá. En efecto, ya no se trata sólo de que alguien

pueda descubrir la regla que sigue algún otro, encontrando natural su manera de proceder; ello es una condición necesaria para que alguien siga una regla, pero no una condición suficiente, según Winch, ya que cabe todavía la posibilidad de que se trate de un hábito o una acción realizada mecánicamente y no de una conducta comprensiva. El requisito de la reflexividad intenta despejar esta posibilidad.

La idea aparece insistentemente a lo largo de todo el texto wincheano. Su formulación más precisa aparece en el marco de una discusión con el filósofo Michael Oakeshott. Oakeshott desarrolla una tesis cara al pensamiento conservador según la caracterización que del mismo hiciera Manheim, señalar la primacía de la tradición por sobre la reflexión (ver Bloor 1983: 160 y ss.). En ese sentido, Oakeshott destaca el hecho de que “la costumbre es siempre adaptable y susceptible al matiz de la situación”: se trata de una adaptabilidad que, según la glosa que Winch hace de Oakeshott, “se produce con absoluta independencia de todo principio reflexivo” (Winch 1990: 61). Para apoyar su posición Oakeshott rechaza que la costumbre sea ciega en el sentido corriente, sugiriendo que la misma es “*as blind as a bat*”, o como bien se vierte en la traducción castellana: “ciega como un topo”, es decir, muy capaz de orientarse en su entorno, sugiriendo así que la atribución de ceguera no es más que un error de perspectiva de parte del observador. Oakeshott señala entonces que lo central de esta moral, los hábitos, no se aprenden por medio de preceptos o máximas, sino por “el hecho de vivir con gente que se comporta habitualmente de una cierta manera.” (Winch 1990: 57). Si bien el argumento de Winch no es explícito en este punto, ni tampoco el argumento de Oakeshott tiene contornos completamente definidos, consideramos que el desacuerdo en cuestión podría resumirse a lo siguiente: Oakeshott trae a primer plano el hecho de que la variabilidad de situaciones concretas que se deben enfrentar al actuar desbordan cualquier anticipación o previsión que de las mismas pudiera hacerse mediante un principio reflexivo.<sup>295</sup> Winch podría aceptar esta conclusión, indicando sin embargo que ello no afecta al hecho de que en cada acción concreta domina una máxima. En otros términos, aun reconociendo que no hay un principio o una norma para toda acción en general, Winch puede insistir en que de allí no se sigue que no haya un principio reflexivo distinto para cada caso concreto de acción digno de tal nombre. En efecto, sea o no correcta nuestra reconstrucción, esto es lo que Winch sostiene en el siguiente fragmento, algo extenso, aunque digno de citarse completo:

[Y]o mantengo que la *posibilidad* de reflexión es esencial para esta clase de adaptabilidad. Sin esa posibilidad no nos estaríamos ocupando de conducta significativa, sino de algo que es mera respuesta a estímulos o manifestación de un hábito realmente ciego. Con esto no quiero decir que la conducta significativa sea tan sólo la puesta en vigor de principios reflexivos preexistentes;

---

295 Esto resulta evidente para cualquiera que observe con cuidado el aprendizaje de las distintas habilidades que se denominan corrientemente “conocimiento práctico”. La primera palabra, y tal vez también última, sobre este fenómeno parece haberla dicho Aristóteles a propósito del problema de la unidad de la virtud. Para un comentario de este punto vinculado con Wittgenstein, ver McDowell (1979).

tales principios surgen de la acción y únicamente resultan inteligibles en relación con la conducta de la que surgen. Pero del mismo modo, la naturaleza de esa conducta de la cual surgen sólo puede aprehenderse como una encarnación de esos principios. La noción de principio o máxima de conducta y la noción de acción significativa están *entrelazadas*, en forma bastante similar a ese entrelazamiento de la noción de regla y la noción de “lo mismo” a que se refería Wittgenstein (Winch 1990: 61-62).

Notemos al pasar que en la última frase Winch deja en claro cuál es su aporte y cuál el de Wittgenstein. Tendremos que volver a eso. Indiquemos ahora, que esta diferencia entre un comportamiento reflexivo, en contraste con un comportamiento meramente habitual, o a un reflejo mecánico es lo que en la literatura se ha discutido como la diferencia entre una *acción que meramente se conforma a una regla*, o que se conforma *accidentalmente* a la misma, de una que constituye un *seguimiento deliberado de la regla*.

Comencemos a desprender algunas consecuencias de este fragmento. La primera parece ser que siempre que se trata una acción significativa el sujeto que la realiza debería poder indicar cuál es la máxima de su acción. Pero Winch advierte pronto que este requisito, establecido en la altura de la teoría, colisiona con otro tipo de consideraciones, que provienen de la observación de la práctica efectiva del auto y las heteroatribuciones de significatividad en las acciones. Ello lleva a Winch a reconocer que la reflexividad no asume la forma límpida que su elucidación teórica sugería. Así nos encontramos con declaraciones como la siguiente, que modera el requisito de comprender a la reflexividad como consciencia de la regla:

(...) lo que yo quiero decir es que la prueba de que un hombre esté aplicando o no una regla en sus acciones, no reside en que él pueda formular tal regla [*is not whether he can formulate it*], sino averiguar si tiene sentido distinguir entre un modo correcto y otro erróneo de hacer las cosas, con respecto a lo que esté haciendo. Si se da el caso de que tenga 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 1990: 57, trad. modificada).

Winch va a refinar este requisito, que está formulado exclusivamente en tercera persona, para indicar que en contraste con lo que cree Oakeshott, aprender a hacer algo no implica sólo poder continuar por cuenta propia mecánicamente y de manera independiente, sino también adquirir “la comprensión de que algunos modos de seguir ese ejemplo [el del maestro] son permisibles y otros no.” (Winch 1990: 58).

Para mayor claridad restringiremos nuestra exposición al contraste con Oakeshott. Mientras este sostiene la primacía del hábito o la costumbre, comprendidos del peculiar modo que ya comentamos, en virtud de que el aprendizaje de una costumbre desborda siempre cualquier principio que pretenda formalizarla (debido a la variabilidad de las situaciones en las que tendrá que aplicarse), Winch encuentra en este desborde la prueba de la necesidad de un ejercicio reflexivo. En efecto, el filósofo británico sostiene que “...los problemas de interpretación y

consistencia [con las aplicaciones pasadas de la regla] se presentarán a cualquiera que tenga que abordar una situación extraña a su experiencia previa.” (Winch 1990: 62), situación que, aunque contingente, dejará de presentarse.

Si la confrontación con la moralidad habitual de Oakeshott le permite a Winch insistir en la reflexividad como un requisito que viene impuesto por la riqueza de la práctica y la variabilidad de los contextos (y esto es algo que Oakeshott está obligado a conceder, porque era una de las premisas de su propio argumento). Pero para poder afirmar que la reflexividad rige siempre en el seguimiento de reglas, Winch necesita todavía un argumento para mostrar que la reflexividad de la práctica rige también en los casos de relativa monotonía, es decir, en los casos en los que no se presenta una novedad significativa. Para estos casos, Winch va a proponer un argumento basado en su distinción entre la conducta significativa y la conducta habitual.

Una primera aproximación está contenida en la analogía que Winch traza entre la noción de tomar un compromiso y la noción de seguir una regla: “...lo que hago ahora puede comprometerme en el futuro sólo si mi acto de este momento implica la *aplicación de una regla*.” (Winch, 1990: 50). En efecto, para Winch seguir una regla parece ser un acto puntual (“mi acto de este momento”), un compromiso o un reconocimiento.

Un segundo paso, más radical, consiste en definir la conducta significativa o voluntaria como aquella ante la cual existe una alternativa, incluso reconociendo que “tal ‘alternativa’ no necesita estar en forma consciente ante la mente del sujeto”, el sujeto “debe poder *comprender* qué hubiera sido actuar en forma diferente” (Winch, 1990, p. 63). Un poco más adelante retoma explícitamente esta idea según la cual la conducta voluntaria es: “una conducta en la cual existe una alternativa”, para insistir en que “...comprender algo implica la comprensión de su opuesto, alguien que despena X comprendiéndolo, debe ser capaz de representarse la posibilidad de no hacer X.” (Winch, 1990: 86).

Si bien Winch pretende que esta no es una observación empírica, sino una tesis conceptual sobre la naturaleza de la conducta comprensiva, lo cierto es que el uso que hace de esta caracterización revela un compromiso con la tradicional tesis del libre arbitrio. En efecto, de acuerdo a Winch es precisamente esta característica de la conducta significativa la que hace imposible cualquier intento de desarrollar una ciencia de la conducta enteramente predictiva. Winch reconoce que el sociólogo puede predecir la conducta de los agentes sociales cuando comprende la regla que los mismos están siguiendo, pero insiste en que esta comprensión no es suficiente debido a una razón general, vinculada con el hecho de que las nociones del observador para hacer una predicción “son compatibles con *la adopción, por parte de N* [el agente social observado], *de una decisión* diferente a la predicha por O [el observador]” (Winch 1990: 86-87, énfasis añadido). Winch especifica este argumento a propósito del caso en el que circunstancias muy novedosas llevan al agente a plantearse el problema de “*qué implica seguir esa regla*” (Winch 1990: 87) o bien el caso de una regla que no “especifique ningún resultado determinado para la situación” (Winch 1990: 87), de manera que hay situaciones de aplicación en el que el resultado de la regla está indeterminado. Incluso la noción de una “tendencia histórica” (a la que apelan de manera diferente, por ejemplo, Popper y Mill) no permite predecir ningún resultado, porque “la



continuación o ruptura de una tendencia histórica implica decisiones humanas que no están determinadas por sus condiciones antecedentes, en cuyo contexto reside el sentido de las ‘decisiones’” (Winch 1990: 88)

Creemos haber condensado lo esencial del planteamiento de Winch para las ciencias sociales. La consecuencia inmediata en este campo es que las ideas son relaciones sociales, en la medida en que implican reglas y en tanto las reglas son pautas sociales que remiten a los modos acostumbrados de actuar en una comunidad determinada. Pero el impulso antipsicologista que esta reflexión traía de Wittgenstein queda completamente diluido debido al hecho de que la acción de la regla está mediada siempre por la decisión individual o reflexividad de los agentes sociales. La imposibilidad de predicción en el campo de lo social se desprende de la exigencia de que los conceptos elaborados por la sociología deben estar formulados en términos que resulten comprensibles a los agentes que constituyen el objeto de estudio. De este modo, el sostén de la tesis de la doble hermenéutica no se aleja mucho de las posiciones hermenéuticas psicologistas del siglo XIX: luego de un rodeo por lo social el seguimiento de reglas sigue dependiendo esencialmente del sujeto, cuyas decisiones o reconocimientos fundan la dimensión de lo social. La *praxis*, comprendida como la emanación o exteriorización de una interioridad, se propone así como la dimensión constitutiva del mundo de lo social. El seguimiento de reglas es concebido por Winch como la *praxis* de un sujeto. Veremos en el siguiente apartado una interpretación de Wittgenstein que adoptará un enfoque diferente: el seguimiento de reglas se nos presentará como la *sujeción de un individuo a una práctica*.

## El Wittgenstein de Kripke: seguimiento de reglas y lenguaje privado

En este apartado expondremos una reflexión alternativa al problema del seguimiento de reglas que nos permitirá, además, poner de manifiesto algunas dificultades importantes en el planteamiento de Winch, y que además nos acercará a otro gran tema de las *Investigaciones*: el famoso argumento del lenguaje privado. Este segundo camino está constituido por la interpretación de Saul Kripke del problema de seguir una regla y de la imposibilidad de un lenguaje privado. Como argumentaremos, el profundo *insight* de Kripke sobre la obra wittgensteiniana permite abrir un nuevo panorama en relación a la naturaleza de la conducta significativa y las posibilidades del estudio de lo social. Empezaremos sopesando algunos de los problemas que afrontó el planteo de Winch.

### Las críticas a Winch y el problema del lenguaje privado

Gracias a la minuciosa elaboración conceptual Winch logra dar una imagen plausible de la “metodología” de un estudio social organizado en torno de la comprensión, colocándola en un

claro contraste con los métodos y propósitos de las ciencias naturales. En un principio, esto provocó que la reacción frente a *The Idea of a Social Science* fuera de un agudo rechazo: el espacio de acción del sociólogo dilucidado por Winch implicaba nada menos que establecer un límite a la tendencia positivista que en ese momento dominaba el campo de las ciencias sociales. No es de extrañar, entonces, que las primeras lecturas favorables a la propuesta de Winch provinieran de una serie de filósofos y sociólogos disconformes con la tendencia positivista entonces dominante, en particular en el ámbito anglosajón. Pensadores como Karl-Otto Apel (1980), Jürgen Habermas (1988), Anthony Giddens (1987) y Roy Bhaskar (2014) encontraron en el enfoque wincheano una manera de abogar por la diferencia específica del objeto de estudio de las ciencias sociales. El éxito de esta estrategia puede apreciarse en el “nuevo consenso” que, a partir de la década de 1960, adoptó rótulos como los de Teoría Crítica (Habermas) o como Teoría Social Crítica (Giddens).

A pesar de empatizar con la dirección general del pensamiento de Winch, estos pensadores ponían el dedo sobre algunos problemas que encontraba en su propuesta. Tanto la teoría de la acción comunicativa de Habermas como la teoría de la estructuración de Giddens pueden verse como intentos de solucionar algunas de estas dificultades. Siguiendo a Nigel Pleasants (2000), podemos identificar cuatro críticas distintas (aunque interrelacionadas) que los primeros intérpretes de Winch dirigieron a su “idea de una ciencia social”: (a) la reducción de la ciencia social a la filosofía; (b) el idealismo lingüístico implícito en la propuesta de explicar todo hecho social en términos de la comprensión de los actores, ya que impide tomar en cuenta los aspectos materiales de lo social; (c) una epistemología subjetivista, que restringe todo tipo de explicación al punto de vista del actor; y (d) el relativismo que se desprende del punto anterior haría imposible la evaluación o crítica de otros sistemas conceptuales, lo cual se presenta como un obstáculo para el trabajo sociológico.

Estas críticas, como señala Pleasants, reconstruyen de una forma un tanto forzada la posición de Winch<sup>296</sup>. Nos centraremos ahora en la cuarta crítica, ya que representa una buena manera de introducir a nuestro segundo contendiente en la pelea por la interpretación de Wittgenstein. Un breve resumen de lo recorrido hasta aquí servirá a modo de introducción al problema. Winch parte de la pregunta “¿qué es una regla, y en qué consiste seguir una regla?” y si bien pretende elucidar la naturaleza de los criterios implicados en “la idea” de una regla, deja que su análisis se organice en torno a un vector epistemológico. Según su análisis, el problema con la noción de regla reside en que, contra la que se había asumido tradicionalmente, un individuo por sí solo no está en condiciones de seguir una regla, debido a la ambigüedad sistemática de la noción de

---

296 Hanah Pitkin discierne una versión fuerte y una moderada sobre la importancia del punto de vista del actor en los textos de Winch, concordante con la reconstrucción de Pleasants, aunque rechaza ambas versiones de la misma apoyándose en argumentos inspirados en Wittgenstein (ver 1993: 241-263). Puede argumentarse contra (c), por ejemplo, que Winch no pretende que sólo el actor individual “sepa lo que hace”, lo cual evidentemente conduciría al final de la labor del sociólogo; el requisito wincheano puede resumirse más adecuadamente en que cualquier explicación de un hecho social debería en principio ser accesible para el actor, es decir, que debería ser al menos *posible* para el actor concordar con la explicación del investigador. El requisito en cuestión es, precisamente, el de la reflexividad de la acción: el sujeto debe al menos poder “comprender” que habría sido actuar de forma diferente (ver supra, 3c).

“lo mismo”. Un hablante aislado no podría distinguir lo que le *parece correcto* y lo que *efectivamente es correcto*: todo lo que le pareciese correcto sería correcto, lo cual hace que se desmone la *normatividad* y con ella la idea de una regla privada. Winch sale a cazar la normatividad, comprendida como condiciones que distingan entre aplicaciones correctas e incorrectas de una regla, *fuera* del individuo, y cree haberla capturado en la sociedad y en las relaciones sociales en las que nuestro individuo está inmerso. En este sentido podríamos afirmar que el argumento que Winch encuentra en Wittgenstein ataca la idea misma de un hablante solitario: a fin de cuentas un lenguaje privado no es un lenguaje genuino, dado que no puede erigir una pauta de corrección. En consecuencia, cuando se afirma que todo lenguaje es necesariamente público, se afirma que *hay pautas de corrección públicas*.

Sin embargo, la solución que Winch ofrece es una victoria pírrica: el campo social conquistado a expensas de la idea de un hablante solitario se ve asediado inmediatamente por el mismo tipo de dificultades que asolaban a aquel. Es crucial entender la razón por la cual estas dificultades renacen tan pronto. Para refutar la posibilidad de seguimiento de reglas solitario, Winch acepta ciertos requisitos vinculados a su idea de lo que debe ser un lenguaje en general (es decir que afectan a cualquier lenguaje, tanto a un hipotético lenguaje privado como a uno público) a los que es natural apelar para evaluar su solución. Se desencadena así una crítica inmanente de su argumento, que muestra que, para poder distinguir entre “correcto” e “incorrecto” en los usos interindividuales tenemos que reconocer que la sociedad misma no puede distinguir entre lo que le parece correcto y lo que es correcto. De allí que la comprensión sociológica de una sociedad extranjera le resultará un problema recalcitrante (ver Winch 1994).

En nuestra reconstrucción del argumento de Winch (ver *supra* sección 3.b) este punto aparece de manera cristalina. Para poder afirmar que un individuo sigue una regla, es necesario que alguien pueda colocarse en su situación y encontrar como natural su manera de continuar. Pero un escéptico insidioso podría preguntarse si no deberíamos hablar más bien de que dos individuos se equivocan conjuntamente. Winch respondería que ello sería posible, pero que, para poder concebir un caso semejante, además de estos dos individuos y sus inclinaciones, tenemos que suponer que hay una pauta de corrección establecida, que coincide con el modo acostumbrado de continuar que comparten todos o la inmensa mayoría de los individuos de la comunidad. En consecuencia, lo que a todos los individuos de una comunidad les parece correcto sería *ipso facto* correcto. La respuesta de Winch posee ciertamente un atractivo, y tal vez no incomode pensar que lo que a todos les parece ser dinero es dinero, pero ¿la respuesta correcta a un problema matemático se convierte en un asunto sociológico? Ante un problema matemático difícil, ¿habría que hacer encuestas antes que buscar demostraciones? ¿y de qué modo podríamos comprender el cambio conceptual o institucional? Giddens percibió agudamente esta tensión:

La filosofía post wittgensteiniana nos planta firmemente en la sociedad, destacando a la vez el carácter múltiple del lenguaje y el modo en que éste se halla inserto en las prácticas sociales. Sin embargo, también nos deja allí [...] Según señalaron algunos críticos de Winch (Gellner, Apel, Habermas) esto concluye fácilmente en un relativismo que se interrumpe justo donde comienzan algunas

de las cuestiones básicas que afronta la sociología: los problemas del cambio institucional y la mediación de culturas diferentes (Giddens, 1987: 19).

Para poder dar un diagnóstico de las dificultades de Winch es importante situar su trabajo en el contexto de las interpretaciones de Wittgenstein. Ello nos posibilitará apreciar que las dificultades que encontramos en Winch remiten a la discusión sobre el problema del lenguaje privado que asoló a la filosofía anglosajona luego de la publicación de las *Investigaciones* en 1954.<sup>297</sup> Para decirlo con pocas palabras: mientras que los defensores de Wittgenstein intentan reconstruir el argumento mostrando la imposibilidad del lenguaje privado, sus detractores señalan que el argumento, de ser exitoso, también implica la destrucción del lenguaje público.

## Kripke y el argumento del lenguaje privado

En 1954 apareció póstumamente *Investigaciones filosóficas* y en el mismo año apareció una extensa reseña publicada por uno de sus antiguos alumnos, el filósofo norteamericano Norman Malcolm (Malcolm 1954). Desde entonces, el problema del seguimiento de reglas fue identificado, junto con el famoso argumento del lenguaje privado, como uno de los grandes temas de la obra. No podemos reseñar aquí la controversia acerca de la posibilidad de un lenguaje privado (ver Smerud 1970, Villanueva 1979; Karczmarczyk 2012) pero es indispensable mencionar que el desarrollo de la misma pronto dejó en claro que la relación entre ambos temas era cercana, aunque la naturaleza de este vínculo no llegaba a quedar completamente claro.

En 1982 apareció un breve texto de Saul Kripke titulado *Wittgenstein sobre reglas y lenguaje privado*, el cual arrojó alguna luz sobre este asunto. Kripke identificó los fallos que dominaban al planteamiento clásico del argumento del lenguaje privado, y propuso una relectura completa del argumento, que lo colocaba como un caso particular de un argumento más general. Kripke llama “la mala perspectiva” al planteamiento clásico del argumento del lenguaje privado (en el que podríamos enmarcar a Winch), y señala la dificultad del mismo de manera muy intuitiva:

Los lectores, ciertamente mi previo yo incluido, se han inclinado a menudo a preguntarse: ¿cómo puede él [Wittgenstein] probar que un lenguaje privado es imposible? ¿cómo es posible que yo tenga alguna dificultad en identificar mis propias sensaciones? Y si hubiera alguna dificultad ¿cómo podrían ayudarme ‘criterios públicos’? (Kripke, 2006, 74)

Kripke viene a decirnos que si el argumento contra el lenguaje privado se plantea, como de hecho se planteaba, como una objeción a las identificaciones privadas, entonces *no hay manera de romper el círculo de las mismas a través de un examen o justificación o examen público*. Una

---

297 La sintonía de Winch con esta discusión queda clara en el apartado 9 del primer capítulo, titulado “Algunos equívocos respecto a Wittgenstein” donde se analizan dos de las objeciones prominentes que surgían en el contexto de la discusión del argumento del lenguaje privado, planteadas por Alfred Ayer y Peter Strawson. El tipo de respuesta que Winch pergeña para enfrentarlas se puede alinear fácilmente con otras tantas que podemos hallar en la bibliografía sobre el argumento del lenguaje privado.

vez sembrada la duda sobre el lenguaje privado, la apelación a un lenguaje público no nos servirá de nada. Y sin embargo, insiste Kripke, hay en Wittgenstein un argumento mucho más poderoso.

Este argumento más poderoso supone una relectura estructural del texto de *Investigaciones*: ubica, desde un comienzo, al argumento del lenguaje privado como un caso particular de un argumento mucho más general, que afecta al lenguaje como un todo, y que se organiza alrededor del problema del seguimiento de reglas. Kripke expresa de una manera muy sintética y aguda este cambio de perspectiva indicando dos cosas: en primer lugar, que la clave, tanto de la discusión de las reglas como del argumento lenguaje privado, es la idea de que si ‘correcto’ posee sentido entonces no puede darse el caso de que todo lo que a mí me parezca correcto sea por definición correcto (ver Wittgenstein 1999 §202); y en segundo lugar, que este pasaje ha sido a su juicio erróneamente entendido en la interpretación clásica. La lectura de Kripke es la siguiente: “Wittgenstein parece estar más interesado en la pregunta “¿Tengo alguna razón para pensar que estoy todavía aplicando la misma regla?” que en la pregunta “¿es correcta mi aplicación de la regla?”.” (Kripke 2006, 43n).

Este cambio de énfasis está preñado de consecuencias filosóficas, y esas consecuencias permiten vislumbrar un nuevo campo de posibilidades que pueden ser aprovechadas desde la sociología. En efecto, una reflexión cuidadosa revela que lo que Kripke está leyendo en Wittgenstein es la formulación de un problema de correspondencia... allí donde nunca se había concebido que pudiera llegar a plantearse. El asunto de la correspondencia entre el pensamiento o el lenguaje y la realidad es casi tan viejo como la filosofía. Winch lo elevaba, nada menos, que a la posición de problema cardinal de la filosofía: se trata de su pregunta por la naturaleza y la inteligibilidad de la realidad. La dificultad consiste en determinar si es posible que nuestro pensamiento o lenguaje correspondan o “hagan contacto”, en algún sentido, con la realidad, y cómo o bajo qué condiciones eso es posible. En la filosofía moderna, al tomar como punto de partida a la conciencia, esta cuestión adquirió un sesgo muy particular: desde entonces tomó la forma de saber cómo es posible garantizar que las cosas son como nos parecen, puesto que nuestra aprehensión de la realidad siempre está mediada por las condiciones que impone nuestra conciencia. Esta conclusión impregnó una forma de pensamiento muy extendida, conocida como escepticismo.<sup>298</sup>

Ahora bien, el escepticismo que se desprende de la filosofía moderna es, ante todo, un escepticismo epistemológico que plantea una duda respecto a nuestra capacidad para conocer el mundo tal cual es; la relación impugnada es la que se da entre la conciencia y el mundo. La sorprendente estrategia que Kripke encuentra en Wittgenstein es la de plantear este problema de correspondencia al interior de la propia conciencia, un ámbito en el que (al menos desde la

---

298 En su formulación clásica un planteamiento escéptico sostiene que, dadas nuestras capacidades cognitivas, hay ciertos “objetos” que están más allá de las mismas. Así, típicamente, un escéptico epistemológico insistirá en que es imposible obtener un conocimiento de los estados del mundo exterior en cuanto tales, puesto que todo intento está mediado por nuestras capacidades cognitivas, y el mundo tal cual es es inaccesible para nosotros. De manera semejante, no podemos experimentar otras mentes o a Dios. Las conclusiones de un escéptico epistemológico versan sobre el alcance de nuestro conocimiento. En el caso de Dios, un escéptico epistemológico es un agnóstico, pero de ningún modo un ateo.

filosofía de Descartes) la duda es imposible, puesto que se supone que el sujeto siempre tiene una conciencia clara y evidente de sus propias ideas. Al reemplazar, entonces, la pregunta clásica “¿cómo sabemos cuál es el próximo caso de la regla?” por esta otra “¿cómo sabemos que todavía estamos aplicando la misma regla?”, el Wittgenstein que podemos leer a través de Kripke está planteando un problema de correspondencia en el interior del dominio de uno de los términos para un problema que siempre se había creído que requería de dos términos. Para decirlo con todas las letras, se está planteando un problema de correspondencia en el interior de la conciencia, es decir, el punto preciso en el que se suponía que el problema de la correspondencia estaba exceptuado.<sup>299</sup> Esta estrategia, sin embargo, sólo puede llevarse a cabo con éxito si el planteo no es epistemológico en su origen: es decir, si la posibilidad de dudar de la corrección de nuestras propias ideas no es el centro del argumento.

Veremos en un momento cómo logra Kripke pergeñar una pregunta escéptica con estas particularidades. Por lo pronto, señalemos que Kripke está percibiendo adecuadamente cuál es el fallo que aquejaba a la discusión clásica sobre el lenguaje privado: se trataba del intento de plantear un escepticismo de carácter epistemológico en la región del significado, preguntarse por la relación entre la regla y su aplicación, sin revisar los presupuestos básicos que hacen posible un planteo escéptico de ese tipo en general. La discusión clásica intentó atacar esa dificultad, buscando un intermediario entre la regla y su aplicación; lo mismo vale, como hemos visto, para la lectura de inspiración sociologizante propuesta por Winch. El intermediario que Winch se ve forzado a proponer, el “modo acostumbrado” o “comunitario” de seguir una regla es, en cuanto “modo”, él mismo una regla, con lo cual podríamos preguntarnos cómo podría una regla servirme si no sé ya cómo seguir una regla, es decir, da lugar a una regresión infinita.<sup>300</sup> Podríamos glosar el problema que presentaría un planteamiento escéptico epistemológico en este ámbito como sigue: para plantearnos si las cosas son realmente como se nos aparecen, debemos saber *al menos* cómo se nos aparecen.

Veamos entonces el argumento que Kripke encuentra en Wittgenstein, y que presenta “a la manera de un abogado”. El problema es, realmente, de difícil formulación. Supongamos en primer lugar que estamos aprendiendo a sumar. Ahora bien, el aprendizaje se realiza en un tiempo determinado, y obviamente, no podremos “aprender” todos los casos de suma posibles; sin embargo, una vez aprendida la regla de adición parecemos entrar en contacto con un criterio de corrección que extiende el funcionamiento de la regla a un número indeterminado de casos.

---

299 El alcance revolucionario de este movimiento conceptual puede ilustrarse mediante una comparación con otros movimientos conceptuales revolucionarios. Así, la astronomía se revolucionó a comienzos de la modernidad al subvertir el ordenamiento geocéntrico en el cual “todo” parecía sustentarse sobre la Tierra, “todo” a excepción de la propia Tierra, y al representar a la Tierra como suspendida en el cielo, inauguró un nuevo ordenamiento, en el que ya no se puede encontrar la idea de un sostén, de un arriba o abajo en el universo. Marx, por su parte, formuló las leyes del modo de producción capitalista apuntando sus cañones teóricos a la mercancía *excepcional* que resulta ser la fuerza de trabajo, en el espacio sometido a la regla “universal” del valor, una mercancía cuyo “consumo” produce un excedente de valor respecto de su propio valor (ver Pêcheux 2016: 230).

300 Se trata de un viejo argumento escéptico, que encontramos por ejemplo en la *Apología de Ramón Sibiuda* en Montaigne 2007: 703. Véase el análisis de Winch de una paradoja semejante a partir de un planteo de Lewis Carroll en “Lo que Aquiles le dijo a la tortuga” (Winch 1990: 55-56, ver 101-102).

Partiendo de esta idea, Kripke fabrica un ejemplo para mostrarnos que la idea de que la regla nos provee un criterio de corrección válido para todos los casos es fallida. Como dijimos, el número de ejemplos que se nos ofrecieron para aprender a sumar es finito: supongamos, para simplificar, que mientras aprendimos a sumar nunca utilizamos un número mayor a 58 en ninguno de esos ejemplos. Ahora bien, si seguimos el presupuesto, la regla es tal que garantiza que, incluso para sumas con números mayores que 58, podría dar una respuesta certera.

Aquí interviene Kripke para plantearnos el siguiente desafío: supongamos que, mientras pensaba y anotaba la respuesta “125”, un escéptico que observaba lo que hacía se hubiera formado la idea de que me estaba rigiendo, no por la regla de adición, sino por la regla de *cuadición*, una regla extraña imaginada por el escéptico que, para operaciones con números mayores a 58 (como es el caso), arroja siempre como resultado “5”. Una función como la *cuadición* es indiscernible de la suma hasta que consideramos casos mayores a 58 (que representa el límite de ejemplos con los que por hipótesis estamos familiarizados). Entonces, dice el escéptico, de haber sido fiel a mis usos e intenciones previos, debería haber respondido “5” al problema “ $58+67=?$ ”. Como vemos, se trata de un artificio diseñado para obtener una presentación más articulada de la idea de un cambio de la regla: ¿cuál de las dos funciones estaba utilizando, la adición o la *cuadición*? Nótese la pregunta no cuestiona la validez de la respuesta “125”: acepta que, ante la suma “ $58+67$ ”, aquella es la respuesta correcta. Pero lo mismo vale para la “*cuuma*”: si hubiésemos seguido esa función, entonces la respuesta correcta que debería haber dado hubiese sido “5”. ¿Cómo saber, entonces, cuál de las dos funciones estaba utilizando?

Podríamos responder algo así como “yo estaba sumando, no utilizando la función que usted inventó recién”. Pero esta respuesta es, en realidad, vacía. El escéptico sólo quiere que le muestre garantías para mi creencia de que en el pasado estuve sumando y no *cuumando*. ¿cómo sé yo mismo cuál de las dos funciones estuve utilizando? A lo que apunta el escéptico es, insistimos, a la posibilidad de un cambio en el uso que podría pasar inadvertido incluso para el hablante: ahora, en el momento en el que hablamos, indudablemente queremos referirnos a la función suma con el signo ‘+’, pero tal vez cada vez que utilizamos el signo ‘+’ en el pasado, quisimos hacer referencia a otra función, la función *cuuma*, y la confusión la tengo ahora al querer resolver una operación con números mayores a 58.

Ahora bien, un error inadvertido como el que señala el escéptico puede seguramente subsanarse poniendo más atención. Mediante un examen cuidadoso presumiblemente podré mostrar que la función utilizada en el pasado era la *suma* y no la *cuuma*: en otras palabras, podré encontrar un *hecho* que corresponda a la idea de suma y que permita descartar la hipótesis de la *cuuma*. Este hecho sería una pauta de corrección y me serviría para determinar qué regla estaba utilizando. El escéptico no nos complica la tarea, mostrándose dispuesto a aceptar como tal cualquier hecho que queramos proponer. En jerga técnica ello significa que nos concede “condiciones epistémicas idealizadas”: acceso transparente a todos nuestros estados mentales, una memoria infalible sobre nuestros estados mentales pasados asociados a los momentos en que utilizó la función, y libertad para aducir cualquier hecho como prueba de que seguíamos la regla de la suma. En apoyo de esta concesión, Kripke retoma la idea de Wittgenstein de que ni siquiera

Dios, si viera nuestras mentes, podría distinguir cuál de las dos funciones estamos usando ((Wittgenstein, 1999, 497, ver Kripke, 2006: 28 y 35). Con esta concesión, el retador escéptico consigue extender sus conclusiones al terreno ontológico: si incluso con estas ventajas no podemos encontrar ningún hecho que establezca la diferencia entre decir una cosa u otra, esto es porque, sencillamente, *no hay tal hecho*.<sup>301</sup> Es decir, no hay ningún hecho que funcione como fundamento para distinguir entre decir “más” o decir “cuás”.

Este importante matiz permite que Kripke pueda extraer conclusiones de carácter ontológico (y no ya, como Winch, epistemológico) respecto de las reglas: diremos, en términos filosóficos, que Kripke sostiene un escepticismo de carácter ontológico. Insistimos, mientras que un escéptico epistemológico acerca de la existencia de Dios es un agnóstico, un escéptico ontológico es un ateo. Kripke concluye entonces que no hay significado, que no hay diferencia entre decir una cosa y no decir nada. Esta conclusión es paradójica, naturalmente, pero, como veremos, la remoción de la paradoja abre un nuevo campo de posibilidades.

## La solución escéptica y la investigación social

El argumento kripkeano concluye con una paradoja: a pesar de las intuiciones en contrario, no existe ningún hecho que justifique la aplicación de una regla en un momento dado. La interpretación de Kripke se dedica a demostrar que esta paradoja es atendible, y que puede desprenderse de la forma en la que Wittgenstein habla de las reglas. Lo que señala es que no existe *ningún* hecho justificatorio que indique que la aplicación de una regla es correcta o incorrecta en cada caso en que es aplicada: en todos los casos que examina Kripke, el hecho semántico propuesto (como por ejemplo, una disposición o una determinada sensación que acompaña la aplicación de la regla) no es condición necesaria ni suficiente para fundar la normatividad de la regla. De allí se sigue la conclusión paradójica de que no hay hecho alguno que pueda justificar de forma necesaria y suficiente la manera en la que seguimos una regla.

El argumento escéptico, que por motivos de espacio no hemos podido exponer en su totalidad, muestra que no es posible proveer una respuesta directa al mismo, es decir, mostrar un hecho que justifique la regla y remueva la paradoja. Sólo queda la alternativa de ensayar una respuesta indirecta. Es aquí donde el cuidado puesto en la formulación del problema de las reglas entrega otro fruto. Una respuesta indirecta reconocerá que la paradoja es ineludible, pero sólo en la medida en que esperamos mantener una concepción realista de nuestro discurso semántico, es decir, que esperemos que el mismo se encuentre justificado por hechos que correspondan al mismo.

---

301 Esta conclusión se corresponde a lo que en el texto de Kripke cabe identificar como “el argumento escéptico”. El mismo analiza en detalle una serie de hechos propuestos como respuesta al “desafío escéptico”, que se resume en la insidiosa pregunta del escéptico: ¿cómo sabes que te referías a la regla de adición y no a la de cuadrición? El argumento y las posibles respuestas al desafío kripkeano se analizan en detalle en Satne (2005) y en Kusch (2006).



Por “nuestro discurso semántico” entendemos todos aquellos enunciados con los que nos atribuimos y atribuimos a otros significados, dominios de reglas y conceptos. Nos importan sobre todo dos enunciados semánticos. Enunciados categóricos, como “Yo sumo”, “Juan suma”, y enunciados condicionales, como “Si Juan aprehendió el concepto de suma y desea concordar con sus intenciones previas con el uso de ‘+’, entonces responderá 125 a un problema como ‘57+68=?’”. Encontrar una solución indirecta equivale a ofrecer una explicación del uso de estas expresiones que no apele a significados comprendidos como hechos que corresponden a estas oraciones. Kripke denomina “solución escéptica” a esta explicación alternativa del uso de estas expresiones. La solución escéptica, en la medida en que es una elucidación alternativa del uso de las expresiones, debe entenderse como una “explicación gramatical” en el sentido que comentamos al presentar las ideas de Wittgenstein. Una manera de expresar esta idea es indicar que la descripción gramatical, es decir la solución escéptica, abandona el intento de *explicar la normatividad semántica* a favor de una elucidación del *funcionamiento de nuestro discurso normativo*, lo que es algo bien distinto, ya que supone una deflación de términos como ‘normativo’, ‘correcto’, etc. Esta dirección concuerda con la tendencia wittgensteiniana a reconducir el empleo metafísico hasta el empleo cotidiano, con el impulso a abordar los términos filosóficos más altos del mismo modo que a los términos más ordinarios o corrientes (Wittgenstein 1999 §97, §116). Es decir que la elucidación alternativa se realizará a través del estudio del uso que estas expresiones reciben en los juegos de lenguaje en los que tienen un funcionamiento efectivo. En concreto, esto implica que en lugar de preguntar: ¿cuál debe ser el caso para que esto sea cierto? (o como Winch lo hacía, ¿en qué consiste seguir una regla?), debemos preguntarnos: “¿bajo qué circunstancias estas proposiciones pueden ser legítimamente afirmadas? y ¿cuál es la utilidad de dicha aseveración en nuestras vidas?” (Kripke, 2006: 73)

Veamos entonces qué pistas podemos obtener del estudio de las condiciones bajo las que afirmaciones semánticas pueden ser aseveradas legítimamente. Un enunciado categórico se 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”. 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, que Juan no tenga dudas acerca de cómo continuar. Por su parte, una vez recibido el estatus de sumante, 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 confianza, estando sin embargo sujeto a la corrección por otros.<sup>302</sup> La confianza en este caso debe comprenderse en el

---

302 El siguiente párrafo introduce claramente la dualidad de perspectivas: “Para que pueda parecerme que la regla ha producido todas sus consecuencias por anticipado, éstas tienen que ser para mí obvias. Tan obvias como es para mí llamar “azul” a este color. (Criterios de que esto sea para mí ‘obvio’).” (Wittgenstein, 1999: § 238). Para quien comprende una regla, las consecuencias se siguen natural o evidentemente. A su vez, al juzgar si otro comprende la regla, se ha de tener en cuenta de si las consecuencias de la regla se siguen también para él naturalmente, si posee seguridad práctica

terreno de lo que Wittgenstein llama “obediencia ciega” a la regla, y no, como en el caso de Winch, actos de reconocimiento de decisión o alguna otra forma de reflexividad. Wittgenstein señala al respecto que el carácter infundado de la regla no es un problema para su uso: “Usar una regla sin justificación (*Rechtfertigung*) no quiere decir usarla injustamente (*Unrecht*)” (Wittgenstein 1999, §289). El punto que nos interesa ahora es que si bien esta confianza es un requerimiento que el juego de lenguaje impone sobre los individuos, la misma es codificada en el propio juego de lenguaje, como comprensión, constituyendo así una de las figuras de la “ficción gramatical” a la que Wittgenstein alude en *Investigaciones filosóficas* § 307.<sup>303</sup>

Podemos ahora observar cómo funcionan los enunciados semánticos condicionales. Una concepción tradicional de un enunciado como “porque comprendemos el mismo concepto, actuamos del mismo modo”, coloca el énfasis en el antecedente del condicional (comprendemos) y nos induce a buscar un hecho que corresponda con el mismo. La elucidación que propone Kripke, en cambio, desplaza los énfasis, otorgándole la prioridad a la aplicación. En consecuencia, los condicionales semánticos se elucidan como 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.).

La solución escéptica concuerda entonces *a grosso modo* con la descripción de un ritual, en el cual utilizamos enunciados de atribución de conductas significativas (tales como “Juan sabe sumar”) y por medio del cual otorgamos, conservamos y denegamos estatus sociales. Este ritual de atribución es, propiamente, el “funcionamiento de la categoría de significado”, y su propósito es clasificar a los individuos de acuerdo a las actividades que pueden, o no, realizar. Una vez atravesado este “pasaje”, asumimos o, más bien, confiamos en que los sujetos puedan cumplir con tareas, realizar acciones o *seguir reglas* de una manera específica; esta confianza no es inquebrantable, y las atribuciones semánticas siempre están sujetas a revisión. Pero incluso en caso de revisión, los nuevos juicios acerca de la conducta significativa de otros estarán regidos por la misma confianza: se trata de una exigencia de la misma práctica lingüística, una condición para jugar al juego de lenguaje.

---

al extraer sus consecuencias, al realizar los juicios que decimos son consecuencia de la regla. Así la ausencia de duda, la seguridad práctica, y el acierto en las respuestas, son “criterios de que algo es obvio para alguien”.

303 Mencionemos una situación que ilustra esta idea de “ficción gramatical”. Supongamos que en clase, somos interrumpidos mientras hablamos de Napoleón, un alumno cree que estoy haciendo un juicio sobre el decano de la facultad, lo que motiva la aclaración: “Con Napoleón me refería al vencedor de Austerlitz”. En una situación así parece como si, en simultáneo o antes de la primera preferencia de “Napoleón” hubiéramos tenido un pensamiento concomitante acerca de Napoleón como el vencedor de Austerlitz. Esto es según Wittgenstein una ilusión, un espejismo gramatical (el verbo “referir” aparece en pasado, con lo cual parece referir, valga la redundancia, a un episodio pasado que habría acompañado a la primera preferencia). El problema con esta ilusión es que genera la idea de una interioridad y que desvía la atención de lo que realmente importa: con la aclaración estableció una conexión (y no se registró una conexión previa, implícita o inconsciente).

## Conclusiones

Este trabajo nos ha llevado por un largo camino, a través de estas dos importantes interpretaciones de la obra wittgensteiniana y sus implicaciones para un estudio de la vida social. En este apartado, intentaremos señalar algunas claves para sopesar ambas propuestas, la de Winch y la de Kripke, y sobre cómo extender las lecturas de ambos autores al fundamento de las ciencias sociales.

La elucidación de Winch de la noción de reflexividad y su tratamiento del problema de seguir una regla nos permitió ver cómo la filosofía wittgensteiniana fue pensada como un insumo útil para el sociólogo. El debate que inició el libro de Winch ocupa un lugar fundamental en la historia de las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo XX, y sus observaciones permitieron a varios autores, entre ellos Habermas y Giddens, plantear una posición en cierta medida desmarcada del positivismo que reinaba en sus disciplinas. Sin embargo, la interpretación wincheana, a pesar de sus notables méritos, señalaba un problema que no podía terminar de despejar: lo que llamamos, con Bouveresse, el mito de la interioridad sigue presente en el corazón de la propuesta, en la forma de una característica esencial y universal para todos los sujetos, la práctica de seguir reglas. Como argumentamos, a pesar de su cuidadosa elaboración conceptual, Winch no consigue despegarse de este problema. Es el aporte de Kripke el que señala la naturaleza de su fallo: Winch está intentando plantear una duda en un terreno en el que no puede plantearse, la relación entre una regla y su aplicación, por ello el argumento wincheano termina siendo incoherente. Ahora bien, no se trata de una dificultad aislada, sino que atraviesa la mayor parte de la discusión sobre la obra wittgensteiniana.

La lectura de Kripke nos revela el siguiente escenario. Wittgenstein está pensando una eficacia particular del juego de lenguaje normativo, una eficacia que se instala en nuestros juegos de lenguaje y cuyo mecanismo consiste en atribuir a los individuos un principio de acción independiente o agencia. Es en el marco de un juego de lenguaje determinado en el que los individuos pueden decir, con confianza, que “siguen la regla”, o como diría Wittgenstein, la obedecen ciegamente. Esta característica de nuestros juegos de lenguaje, por lo tanto, constituye al sujeto como tal, como condición de posibilidad para realizar una acción significativa. La constitución de los individuos como hablantes de un lenguaje implica, desde este enfoque, el reconocimiento de ciertas certezas y de ciertas uniformidades como básicas o primitivas como condición para participar del proceso social, antes que el acceso a un hecho semántico relevante. El reconocimiento de esas certezas determina la posibilidad de que el hablante sea *aceptado* en el marco de ciertos juegos de lenguaje (como por ejemplo la comunidad de personas que saben sumar) y que acceda a algunas prácticas y se vea excluido de otras. En este sentido, los juegos de lenguaje funcionan en estrecho vínculo con las prácticas no-lingüísticas que se dan al interior de una sociedad, lo que Wittgenstein llamaría formas de vida.

Ahora bien, no por ello el lenguaje se hace dependiente de un acuerdo comunitario, más o menos tácito, que nos llevaría (con Winch) al problema de encontrar un fundamento en el hablante que haga posible el acuerdo. Ese camino está bloqueado, nuevamente, porque aceptamos la paradoja: no hay *ningún hecho* capaz de garantizar la legalidad de la regla, ni siquiera el

propio acuerdo comunitario. El sujeto no “accede” a utilizar la regla luego de obtener alguna certeza, no se basa en la presencia de un hecho particular a modo de evidencia, sino que obedece la regla *a ciegas*: se trata de una entrega imaginaria, un paso necesario para poder acceder al juego de lenguaje y que no está mediado por ninguna evidencia o decisión. Que una comunidad sea uniforme en sus prácticas no implica que exista un “criterio compartido” al que cada uno accede. La uniformidad de una comunidad exhibe simplemente que no se plantea ningún disenso respecto a cómo seguir la regla en una aplicación particular, lo que activaría las condiciones de aseverabilidad para denegaciones de seguimiento de reglas. Lo esencial es notar que si la certeza que exhibe el hablante al aplicar una regla no está mediada por una justificación independiente, un hecho semántico u otro tipo de hecho al que el hablante pueda recurrir, el acuerdo comunitario *no puede funcionar tampoco* como una garantía o fundamento de la objetividad: el rol de la comunidad es simplemente el de contener y dar sentido al juego de atribuciones semánticas que se dan en las relaciones sociales, y que resultan en nuestra capacidad de otorgar, conservar o denegar ciertos estatus sociales a otros, clasificando a los individuos de acuerdo a las funciones que pueden o no realizar.

En otras palabras, diremos que la comunidad aparece como la condición bajo la cual nuestras prácticas lingüísticas no son un mero juego retórico, sino que producen efectos: esto sólo sucede en el marco de una comunidad. El principal efecto del uso de reglas en una comunidad es la atribución de distintos estatus sociales a los actores que participan en un juego de lenguaje; y el consecuente efecto sobre su vida material constituye así efectos poderosos del uso del lenguaje. La normatividad semántica, que era supuesta como la *fuentes* de nuestra certeza en la aplicación de reglas, y que aparecía así como principal argumento para el estudio de lo social en clave lingüística según Winch, se deja ver ahora como un *efecto* de la comunidad lingüística, que no es causa sino efecto de aquella certeza<sup>304</sup>. El objeto filosóficamente interesante no es el *fundamento* de la regla, sino *sus efectos*, y en conclusión, el foco no debe colocarse sobre la normatividad, un objeto imposible según el argumento, sino sobre *nuestro discurso normativo*, nuestro discurso *acerca de* las reglas.

La solución escéptica que el filósofo norteamericano encuentra en Wittgenstein otorga así un lugar central a la manera en que nuestros juicios acerca de lo que es correcto o incorrecto se relacionan con una cierta uniformidad de los juicios a nivel social, con el mérito adicional de no hacer surgir un círculo lógico a partir del acuerdo comunitario. El individuo se somete a la práctica del lenguaje desde un comienzo, con el fin de participar de un juego de lenguaje que es anterior a él y que lo excede: participar de un juego de lenguaje implica estar de acuerdo con estos parámetros, pero no es necesario aceptarlos como definitivos (lo que se expresaba en los paréntesis de la

---

304 En este sentido, Kripke propone reemplazar la noción de normatividad semántica por la de una “normatividad social” o “normatividad intersubjetiva”, que no busca ya dar una explicación de la normatividad de nuestro discurso, sino llamar la atención sobre nuestro discurso sobre la normatividad. El análisis gramatical que propone la solución escéptica no nos arroja como resultado la justificación de la normatividad, sino que permite apreciar el rol que ella tiene en nuestras vidas y en la determinación de las relaciones sociales. Este discurso sobre la normatividad, característico de la esfera comunitaria, no establece un criterio de corrección específico, sino que hace inteligibles los juicios de atribución y contra-atribución de corrección o incorrección semántica (es decir, hace posible *errar* y *corregir a otros*). El acuerdo comunitario funciona entonces como una condición general que da sentido a la conservación de la normatividad, asociándose a ciertos efectos en el seno de una sociedad.

fórmula: “es a menudo suficiente...”; “decimos que...”). Podríamos decir, en términos caros a la sociología francesa, que desde el enfoque kripkeano el individuo siempre está sujeto a una práctica: comprender es ser el sujeto de una práctica cuya naturaleza excede al individuo.<sup>305</sup> El sujeto mismo es constituido a partir de la participación en una comunidad lingüística; ser capaz de usar el lenguaje implica también ser parte de una comunidad, una relación que en ningún momento se ve refrendada por un acuerdo o establecida por un consenso. La lectura de Kripke abre así la posibilidad de colocar la filosofía de Wittgenstein a diálogos nuevos, como las “filosofías de la sujeción del sujeto” donde una posición trascendental, como la de Kant, sostiene que “sin subjetividad constituyente, no habría lenguaje”, Wittgenstein respondería que “sin nuestra participación en juegos de lenguaje, no nos manifestaríamos como sujetos”. La práctica lingüística revela así un aspecto fundamental de su funcionamiento: un conjunto de demandas y exigencias dirigidas a sus practicantes. Paradójicamente, estas demandas son asumidas “subjetivamente” más por el desconocimiento que por el reconocimiento, o si se quiere, por el reconocimiento que se da a través del desconocimiento. Para que un maestro diga que el alumno/a suma, va a observar que esté seguro, es decir, que encuentre necesidad y unidad, se pide que el alumno/a que confíe puede seguir por sí solo, allí donde no hay fundamentos posibles. Es en ese punto donde la confianza se entrelaza con el juego de lenguaje, no tanto a través del reconocimiento, sino del desconocimiento. No es posible aquí desarrollar lo que esto implica en términos del problema de la imaginación en la filosofía de Wittgenstein y en su articulación con una teoría de la ideología (ver Rhees en Wittgenstein 1968, Kripke 2006: *Post-Scriptum*, Karczmarczyk, 2018)

Desde este punto de vista, el seguimiento de reglas no lleva a pensar en una *praxis*, una actividad cuyo fundamento esté en el sujeto, sino que lleva a pensar a los individuos como sujetos a una práctica. Así entendido, el Wittgenstein de Kripke argumenta a favor de la constitución de la subjetividad a partir la participación de los individuos en un proceso que los excede.<sup>306</sup>

## Referencias

### Bibliografía básica recomendada

- Giddens, A. (1987). *Nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.  
 Habermas, J. (1990). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.  
 Karczmarczyk, P. (2012). *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*. La Plata: Edulp.

---

305 Desde el punto de vista wincheano, en cambio, podríamos afirmar que la comprensión se entiende como *la praxis de un sujeto*: un proceso llevado a cabo por un agente consciente de lo que hace, que se mantiene como el principio de la acción.

306 Este es un punto de contacto posible con Althusser, por ejemplo, y la tesis de la interpelación de los individuos como sujetos en la ideología: ver Karczmarczyk 2012 y 2017 y 2017b; para una lectura general de la filosofía de Wittgenstein de inspiración althusseriana, ver Lecourt 1984, ver también Anderson 2018.

- Kripke, S. A. (2006). *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado: Una exposición elemental*. Madrid: Tecnos.
- Villanueva, E. (comp.) (1979). *El argumento del lenguaje privado*. México: UNAM.
- Winch, P. (1990). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Winch, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva* (Nicolau & Llorens, Trads.). Barcelona: Paidós ICE/UAB.
- Wittgenstein, L. (1968). *Los cuadernos azul y marrón* (R. Rhees, Ed.; F. G. Guillén, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas* (A. G. Suárez & C. U. Moulines, Trads.). Barcelona: Altaya.

## Bibliografía complementaria

- Barnes, B. (1993). Cómo hacer sociología del conocimiento (R. Blanco, Trad.). *Política y Sociedad*, 14/15, 9-19.
- Bloor, D. (1998). *Conocimiento e imaginario social* (E. Lizcano & R. Blanco, Trads.). Barcelona: Gedisa.
- Bloor, D (1983) *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Nueva York, Columbia University Press.
- Boghossian, P. A. (1989). The rule-following considerations. *Mind*, 98 (392), 507-549.
- Cabanchik, S. (2010) *Wittgenstein. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata
- Hutchinson, P., Read, R., & Sharrock, W. (2016). *There is no such thing as a social science: In defense of Peter Winch*. Abingdon: Routledge.
- Karczmarczyk, P. (2012) Materialismo, ideología y juegos de lenguaje. En: *Ideas y valores*, 51 (150). <http://ref.scielo.org/cjimg9>
- Karczmarczyk, P. (2017). El seguimiento de reglas ¿es la *praxis* de un sujeto? Wittgenstein y las ciencias sociales. *Tópicos*, 34, 8-47. <http://ref.scielo.org/d84fgh>
- Karczmarczyk, P. (2017a). Introducción al dossier: "Wittgenstein en el pensamiento social y político". *Tópicos*, 33, 1-12. <http://ref.scielo.org/4f7pgc>
- Karczmarczyk, P. (2017b) "Sobre la filosofía como terapia o de cómo la ideología no se va de vacaciones" en Actas del XVII congreso nacional de filosofía, Afra-Universidad Nacional del Litoral. <http://www.afra.org.ar/wp-content/uploads/2016/06/PUBLICACION%CC%81N-2017.pdf>
- Kusch, M. (2006). *Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Lo Piparo, F. (2014). *Il professore Gramsci e Wittgenstein. Il linguaggio e il potere*. Roma: Donzelli.
- Lorenzini, D., & Gillot, P. (2016). *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. Paris: CNRS Éditions.
- Mouffe, C. (2003). Wittgenstein, la teoría política y la democracia. *Phrónesis. Revista de Filosofía y Cultura Democrática*, 3 (9).

- Naishtat, F. (2004). *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva. Una perspectiva pragmática*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ogien, A. (2008). *Las formas sociales del pensamiento: La sociología después de Wittgenstein*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Oliva, A. (2018). Ensayos sociológicos sobre Wittgenstein. *Actas de las X Jornadas de Sociología de la UNLP*. Disponible en: <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar/x-jornadas/actas/Oli-vaPONmesa3.pdf/>
- Palavecino, S. (1999). *Wittgenstein y los juegos de lenguaje*. Belo Horizonte: FUMARC.
- Pitkin, H. F. (1984). *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia: sobre el significado de Ludwig Wittgenstein para el pensamiento social y político* (R. M. Romero, Trad.). Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Pleasants, N. (2000). Winch, Wittgenstein and the idea of a critical social theory. *History of the Human Sciences*, 13(1), 78-91.
- Satne, G. (2005). *El argumento escéptico: de Wittgenstein a Kripke*. Buenos Aires: Grama.
- Smerud, W. B. (1970). *Can There Be a Private Language?* La Haya: Mouton.
- Tozzi, V. (2003). Wittgenstein y la sociología del conocimiento. En: Cabanchik, S.; Penelas, F.; Tozzi, V. (eds.) *El giro pragmático de la filosofía*, Barcelona: Gedisa.

## Investigaciones aplicadas

- Gamero Cabrera, I. (2017). Juegos de lenguaje sociales y palabras que dañan. *Tópicos* 33. <http://ref.scielo.org/9rrrgz>
- Jacorzynski, W. (2011). La filosofía de Ludwig Wittgenstein como una nueva propuesta para la antropología y las ciencias sociales. *Sociológica*, 74, 177-204. <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v26n74/v26n74a6.pdf>
- Karczmarczyk, P. (2017c). Grandes relatos y teleología, sentido común y democracia. *Actual Marx Intervenciones* 23. [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.8352/pr.8352.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8352/pr.8352.pdf)
- Nun, J. (1989) “La rebelión del coro” y “Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común”. En: *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*. Buenos Aires: Nueva visión. (“La rebelión del coro” ha sido recogido en Grimson A. y Caggiano, S. (2015) (comps.) *Antología del pensamiento crítico argentino contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO. [https://www.clacso.org.ar/antologias/detalle.php?id\\_libro=1027](https://www.clacso.org.ar/antologias/detalle.php?id_libro=1027)).

## Material suplementario

- Bouveresse, J. (2006). *Wittgenstein: La modernidad, el progreso, la decadencia* (J. González & M. Valdés, Trads.). México: UNAM, Instituto de investigaciones filosóficas.

- Ferrater Mora, J., von Wright, G. H., Malcom, N., & Pole, D. (1966). *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Oikos.
- Jarman, D. (1993) (Película). *Wittgenstein*. British Film Institute. Disponible en: <https://www.dailymotion.com/video/xzlczh>
- Penelas, F. (2020). *Wittgenstein*. Buenos Aires: Galerna
- Rhees, R., Wittgenstein, H., Pascal, F., Leavis, F. R., King, J., Drury, M., & Malcom, N. (1984). *Recollections of Wittgenstein* (R. Rhees, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1979). *Cartas de Wittgenstein a Russell, Keynes y Moore* (G. H. von Wright, Ed.). Madrid: Taurus.
- Wittgenstein, L. (1997) *Comentarios sobre "La rama dorada"*, México, UNAM.

### Otra bibliografía utilizada en el capítulo

- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Anderson, P. (2018) An afternoon with Althusser *New Left Review*, nº 113.
- Bhaskar, R. (2014). *The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences*. Abingdon: Routledge.
- Bloor, D. (2004) Institutions and Rule-Scepticism: A Reply to Martin Kusch. *Social Studies of Science*, 34/4
- Bouveresse, J. (1976). *Le mythe de l'interiorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Minuit.
- Hacking, I. (1979). *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* (E. Rabossi, Trad.). Buenos Aires: Sudamericana.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo* (E. Rivera, Trad.). Santiago: Editorial Universitaria.
- Kusch, Martin (2004) "Rule-Scepticism and the Sociology of Scientific Knowledge: The Bloor–Lynch Debate Revisited. *Social Studies of Science*, 34/4.
- Lecourt, D. (1984) *El orden y los juegos* (J. Ardiles Gray & M. N. Mizraji Trads), Buenos Aires, de La Flor.
- Malcom, N. (1954). Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. *Philosophical Review*, 63, 530-559.
- Montaigne, M. *Los ensayos* (J. Bayod Brau, Ed. y Trad.), Madrid, El acantilado, 2007.
- McDowell, J. (1979). Virtue and reason. *The monist*, 62(3), 331-350.
- Pêcheux, M. (2016). *Las verdades evidentes: Lingüística, semántica, filosofía* (M. Glzman, P. Karczmarczyk, G. Marando, & M. Martinez, Trads.). Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Sharrock, W. No Case to Answer: A Response to Martin Kusch's 'Rule-Scepticism and the Sociology of Scientific Knowledge' *Social Studies of Science*, 34/4.



## Guía de Actividades

1. ¿Por qué es relevante, en general, el estudio del lenguaje para las ciencias sociales? ¿Cómo se relaciona con la noción de acción significativa y comprensión? ¿Qué ventajas presenta el enfoque lingüístico respecto de, por ejemplo, un enfoque fenomenológico de lo social?
2. Identifique y exponga los tres pasos del argumento de Winch que elucidan el concepto de “seguir una regla”: ¿por qué es necesario un contexto social o comunitario para darle sentido a este concepto? ¿Qué quiere decir que las ideas son relaciones sociales?
3. Definir el concepto de reflexividad propuesto por Winch.
  - a. ¿Cómo podría enunciarse este principio?
  - b. ¿Cómo se relaciona con la tesis de que las ideas son relaciones sociales?
  - c. ¿Por qué introduce Winch este requisito? ¿De qué tipo de interpretación de la acción significativa quiere despegarse?
4. La lectura de Kripke de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein se organiza en torno a un cambio de enfoque respecto de la interpretación tradicional, tanto en lo que refiere a la pregunta que le interesa a Wittgenstein, como en la respuesta que ofrece.
  - a. ¿Cuál es la diferencia entre el planteo respecto de las reglas que Kripke encuentra en Wittgenstein y el que encuentra Winch?
  - b. ¿Por qué la respuesta a ese planteo implica una noción distinta de “acuerdo comunitario” que la que deriva Winch?
5. Las siguientes dos citas presentan una pregunta respecto a la posibilidad de saber si alguien está siguiendo o no una regla; se trata de dos casos de planteo escéptico respecto al seguimiento de reglas. Uno de ellos plantea el problema en un nivel ontológico, y la otra en un nivel epistemológico. ¿Qué cita expresa cada punto de vista, y por qué?
  - a. Supongamos que deseo saber en qué año se escaló por primera vez el Everest; pienso para mí: “El monte Everest se escaló en 1953”. Lo que aquí deseo preguntar es, ¿qué significa decir que estoy “pensando en el monte Everest”? ¿Cómo se relaciona mi pensamiento con la cosa, o sea el monte Everest, acerca de la cual estoy pensando? [...] ¿Qué hace que el hecho de proferir las palabras “monte Everest” posibilite decir que con ellas signifique una determinada cumbre de los Himalaya?”
  - b. “Su fin [el del planteo escéptico] es mostrar que nada en mi historia mental de mi conducta pasada —ni siquiera lo que de ella conocería un Dios omnisciente— podría establecer si quise decir más o cuas. Pero entonces parece seguirse que no hubo ningún hecho acerca de mí que constituyese mi haber querido decir más en lugar de cuas. ¿Cómo podría haberlo, si nada en mi historia mental interna o en mi conducta externa servirá de respuesta al escéptico que suponga que de hecho quise decir cuas?”