



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

WITTGENSTEIN Y LA TEORÍA POLÍTICA: VOLUNTAD, LIBERTAD Y DEMOCRACIA
RADICAL. (ELEMENTOS PARA UNA LECTURA NO CONSERVADORA DE LA
FILOSOFÍA WITTGENSTEINIANA)¹

HORACIO LUJÁN MARTÍNEZ²

Resumen: A partir de la afirmación “La filosofía deja todo como está” en el parágrafo 124 de las Investigaciones Filosóficas, se hicieron muchas lecturas de tipo conservador en lo político de la obra de Wittgenstein. Nosotros exponemos los cambios que sobre el concepto de “voluntad” realizó este filósofo, para argumentar que esos cambios implican también una mirada crítica sobre la relación entre lenguaje y sociedad. Como ejemplo de lectura democrática pluralista de la obra wittgensteiniana, presentamos el proyecto de “democracia radical” de Chantal Mouffe.

Palabras llave: Ludwig Wittgenstein – Chantal Mouffe – Democracia radical

WITTGENSTEIN AND POLITICAL THEORY: WILL, FREEDOM AND RADICAL
DEMOCRACY. (REMARKS FOR A NON-CONSERVATIVE READING OF
WITTGENSTEIN’S PHILOSOPHY)

1. Este texto es uno de los resultados derivados de mi estadía post-doctoral como investigador visitante en el CSD (Centre for the Study of Democracy) (2015-2016) de la Universidad de Westminster (Londres, Reino Unido), estadía realizada con el auxilio de la Fundação CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior) (Proceso 2629/15-1) de Brasil.

2. Doctor en Filosofía. Profesor del Curso de Filosofía (Grado y Post-grado) de la PUC-PR (Pontificia Universidade Católica de Paraná) Curitiba – Paraná – Brasil. E-mail: horacio4@hotmail.com

Abstract: Starting from the assertion “Philosophy leave everything as it is” in paragraph 124 of the *Philosophical Investigations*, many academic thinkers read in a political conservative way, the work of Wittgenstein. We present the changes made on the concept of ‘will’ by this philosopher, to argue that these changes also involve a critical look on the relationship between language and society. As an example of pluralistic democratic reading of the Wittgenstein’s work, we present the project of “radical democracy” by Chantal Mouffe.

Key words: Ludwig Wittgenstein – Chantal Mouffe – Radical Democracy

Lista de abreviaciones: DF *Diario Filosófico 1914-1916*

GF *Gramática Filosófica*

IF *Investigaciones Filosóficas*

MVR *El Mundo como Voluntad y Representación*

TLP *Tractatus Lógico-philosophicus*

INTRODUCCIÓN:

Este texto es parte de un proyecto mayor, el cual consiste en demarcar y consolidar la opción de una lectura política no conservadora de la obra tardía de Ludwig Wittgenstein.³ En este sentido es una continuación de algunos textos que ya publicamos, y pretende también servir de antecedente o preparación para textos futuros sobre los usos e interpretaciones de la filosofía de este autor para la teoría política.⁴ Nuestra interpretación “sigue la huella” de *Hegemonía y estrategia socialista* que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe publicaran por primera vez en 1985, así como de otros textos de ambos autores en los cuales éstos utilizan el pensamiento de Wittgenstein para construir su teoría política. Esta teoría se erige sobre una concepción del lenguaje, que luego se llamó “teoría del discurso de Essex”, porque gran parte de sus difusores desarrollaron sus actividades en la universidad de esa ciudad inglesa. Dicho esto, el abordaje que estos intelectuales hicieron de Wittgenstein fue estimulado en gran parte por el libro de Henry Staten *Wittgenstein and Derrida* cuya primera impresión es de 1984. En él, Staten presenta al lector un Wittgenstein desconstruccionista. Tomando esa interpretación como inspiración, nuestro artículo destacará lo que, entendemos, es una revisión profunda que el

3. Autores como Herbert Marcuse, Perry Anderson y J. C. Nyíri entre otros, criticaron la filosofía de Wittgenstein aproximándola al pensamiento político de Michael Oakeshott y otros pensadores conservadores. Sus argumentaciones tienen como centro el controvertido párrafo 124 de las *Investigaciones Filosóficas* en el que, entre otras afirmaciones, Wittgenstein dice que “la filosofía deja todo como está”.

4. Ver Horacio Luján Martínez “Chantal Mouffe sobre radicalização da democracia: ontologia, política agonista e pluralismo” em CANDIOTTO, C. & OLIVEIRA, J. (Orgs.) 2016, pp. 361-380

autor de las *Investigaciones Filosóficas* lleva a cabo sobre su concepto “tractariano” de “voluntad”. Esta dejará de ser el centro decisivo del sujeto metafísico, - decisión sobre nada menos que los límites del lenguaje-mundo -. En ese ejercicio de destitución del aura enigmático de la voluntad y de esa función harto pretenciosa, Wittgenstein irá consolidando los fundamentos ontológicos de algo próximo a una identificación entre palabra y acción. Esta identificación entre acción y significado, que se evidencia con mayor fuerza, tal vez, en la distinción entre seguir una regla e interpretarla (IF §201, §202), juega un papel fundamental para la afirmación de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe sobre lo discursivo como una “ontología social”. Así, el “discurso” es entendido como el eje donde los significados y sus prácticas se juntan y articulan constituyendo “la realidad”.⁵ Vale aclarar que Laclau y Mouffe no están negando la existencia del “mundo exterior” o de la materia; lo que afirman es que toda entidad debe aparecer en relación simbólica con otras. Esta relación y sus actividades concomitantes serán las que darán significado a las palabras.⁶ La propuesta de entender el significado en términos de “uso” y de contextos denominados “juegos de lenguaje” se complementa con estricta pertinencia con la concepción de discurso y de política agonista, las cuales fundamentan el proyecto de “democracia radical” de Laclau y Mouffe: “Los juegos de lenguaje, en Wittgenstein, incluyen en una totalidad inescindible al lenguaje y a las acciones que están entretejidas con el mismo. (...) Está claro que las propiedades materiales mismas de los objetos forman parte aquí de lo que Wittgenstein llama “juego de lenguaje”, que es un caso de lo que hemos llamado discurso.” (LACLAU & MOUFFE 2010, p.147)

La naturaleza ontológica del discurso es especificada como “ontología de la diferencia”, la cual nunca cierra como totalidad, ya que todo significante remite a otro y ninguno de ellos reviste algún tipo de jerarquía semántica que le permita acabar absorbiendo las diferencias entre “juegos de lenguaje”. De este modo, el sentido nunca alcanza la plenitud ni el gozo de experimentar la saciedad de significado por parte de sus significantes. Así la sociedad se funda en la propia imposibilidad de existir plenamente, y es esa fuerza sin objeto que la satisfaga, la que posibilita y constituye el carácter conflictivo de la política. El conflicto está dado por la lucha constante para alcanzar “hegemonía”, pensada ésta como un ejercicio persuasivo de naturaleza cultural de acuerdo a la acepción gramsciana del término.

5. “(...) una estructura discursiva no es una entidad meramente “cognoscitiva” o “contemplativa”; es una *práctica articuladora* que constituye y organiza a las relaciones sociales.” (LACLAU & MOUFFE 2010, p.133) (itálicas de los autores)

6. “El hecho de que todo objeto se constituya como objeto de discurso no tiene *nada que ver* con la cuestión acerca de un mundo exterior al pensamiento, ni con la alternativa realismo/idealismo. Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora, independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de “fenómenos naturales” o de “expresión de la ira de Dios” depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia.” (LACLAU & MOUFFE 2010, pp.146-147) (itálicas de los autores)

La lucha por obtener y ejercer “hegemonía” consiste, dicho resumidamente, en tornar una demanda particular y de un grupo social acotado, algo que logre caracterizarse e imponerse como un “derecho universal”. De este modo, podemos decir aforísticamente que hacer política es hacer sentido.

Dentro de estas coordenadas agonistas, conceptos como “juegos de lenguaje”, “semejanzas de familia” y otros del pensamiento wittgensteiniano posterior al *Tractatus*, ejercen un rol importante en la teoría de la democracia radical de Laclau y Mouffe. Estos conceptos no sólo sustentan una teoría del lenguaje, también posibilitan una teoría de la acción que se vive y se justifica desde una regularidad sin objetivos o fines que la trasciendan. Así actuamos siguiendo reglas que no son exteriores, en el sentido en que Kant habla de heteronomía, o coactivas de una libertad que permita al sujeto situarse en una “posición” desde la cual articular sus demandas. Tampoco pasarán por ningún tipo de filtro de universalidad normativa que condicione las prácticas. Las reglas reflejan hábitos y una tendencia a la repetición que obedece más a una economía de fuerzas y de tiempo, y al carácter social del aprendizaje – con sus aspectos rituales, institucionales, etc. -, que a algún tipo de ley natural que implique en efectos negativos sobre nuestra libertad de acción.

Nuestro texto se inspira en el ejercicio deconstructivo derridiano rescatado por Henry Staten, para leer el concepto de “voluntad” como el significante clave en sufrir lo que podríamos denominar: una “operación de desmontaje de hechizo”, la cual consiste en la destitución del carácter enigmático y a priori de ese término. A través de esa “operación” la “intención” o el “querer”, libres ya de cualquier función metafísica, pueden no sólo convivir, sino también posibilitar, el pluralismo y la contingencia.

La otra fuente en que nos inspiramos es el libro de Michael Temelini, *Wittgenstein and the Study of Politics*, cuya primera edición es de 2015. Este comentarista canadiense toma distancia de la interpretación de la llamada “segunda” filosofía wittgensteiniana en clave de conservadurismo político. Para ello, su argumentación, aquí presentada de modo conciso, es la siguiente:

- Las lecturas conservadoras leen el “método terapéutico” que Wittgenstein propone en el parágrafo 133 de las *Investigaciones Filosóficas* como un procedimiento escéptico;
- Ese escepticismo privilegia el “entrenamiento” dentro de una “forma de vida compartida” en la situación de aprendizaje del lenguaje;
- Ese “entrenamiento” es entendido de modo “monológico”, esto es, alguien enseña y el otro es un mero receptor pasivo. Así, se utilizan términos que giran en torno de la “obediencia a la autoridad” de quien enseña;

- Este escepticismo terapéutico que privilegia el “entrenamiento” y su correspondiente necesidad de “obediencia ciega”, sólo puede llevar a conclusiones negativas sobre el aspecto político de la vida social.

Temelini propone una lectura que rescata el carácter “dialogico” de la filosofía de Wittgenstein, y lo hace fundamentándose en lo siguiente:

- Los textos escritos por Wittgenstein a partir del año de 1930 hasta su muerte, están introduciendo siempre el punto de vista opuesto, o algún tipo de objeción a lo que él mismo propone. Ese estilo de argumentación es notorio en los *Cuadernos Azul y Marrón*, las *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la Certeza*. En esos textos, Wittgenstein está siempre dialogando con un interlocutor imaginario;

- Esta forma dialógica es mucho más que un “mero estilo de redacción”: destaca el papel necesario que tiene la comparación de posiciones diferentes sobre una misma cuestión;

- Esta necesidad de comparación entre posiciones de diferentes interlocutores es la que exige y habilita el criterio de “visión panorámica” o “representación perspícua” propia de la llamada “segunda” filosofía de Wittgenstein;

- A partir de estos elementos, Temelini concluye algo en lo cual los intérpretes de la filosofía de Wittgenstein que privilegian el “entrenamiento” y la “obediencia ciega”, y el consecuente efecto conservador sobre la acción política, no reparan: quien aprende un lenguaje debe sentir empatía. El o ella, ya debe fazer parte de una “forma de vida”. Esto es: quien aprende no lo hace por pura obediencia, ya que no sabría porqué o para qué obedecer. Hace falta mucho más que recepción pasiva para aprender un lenguaje, y esto ya constituye el carácter práctico y social con que Wittgenstein describe la naturaleza del lenguaje. (TEMELINI 2015, pp. 3-13)

A partir de estos autores, entonces, definimos nuestra posición. Sostenemos que cuando Wittgenstein dice que “hay diferentes métodos filosóficos como diferentes terapias” (IF §133), lo que Wittgenstein destaca es el uso de ejemplos comparativos, visión sinóptica que nos lleva a uno de los órdenes posibles, no “al orden” (IF §132). En su filosofía de madurez, Wittgenstein utiliza la ejemplificación, no la ejemplariedad. Es a través de ejemplos comparados que obtendremos la necesaria visión de conjunto, y será por ellos que podremos “ver otro aspecto” de aquello que por ser “normal” parece la única opción posible.

Nosotros afirmamos que en la crítica wittgensteiniana a la idea de proceso interior que legitime y garantice el correcto “seguimiento de una regla” (parágrafos 201 y siguientes de las *Investigaciones filosóficas*) lo que emerge es una teoría del lenguaje en la cual palabras y proposiciones son acciones dentro de contextos llamados “juegos de lenguaje”. Encontraremos pluralidad metodológica, buscando escapar a la “dieta unilateral de conceptos” (IF §539). Si “la filosofía deja todo como está” (IF

§124) es para atender a la pluralidad de situaciones posibles de uso del lenguaje, sin modificar o jerarquizar esas situaciones, en nombre de juicios de valor absoluto que, inevitablemente, giran en el vacío de la falta de referencia. Es la “normalidad” del uso y de las costumbres, la que debe ser percibida tanto para aprender una “imagen de mundo”, como para colocarla en cuestión. En esa pluralidad y hábito de uso, la filosofía debe encontrar su morada, abandonando la construcción de arquitecturas explicativas que procuran, ilusoriamente, una respuesta definitiva.

Abordaremos, entonces, el concepto de “voluntad” en la primera fase de la obra wittgensteiniana. Luego veremos como ese concepto cambia su denominación y pasa a ser llamado “intención” o “intencionalidad”. Lo que se opera es mucho más que un cambio de nombre: la voluntad deja de ser el centro y límite del lenguaje como era postulado en el *Tractatus* a partir de la necesidad de un sujeto metafísico capaz de mudar los límites del mundo. La “voluntad”, “el querer” o la “intencionalidad” están en el mundo, son parte de él, algo que queda evidente cuando Wittgenstein considera a la intención en el mismo nivel ontológico que la acción, y no como paso previo, necesario y legitimante de esa acción.

Comenzaremos nuestro mapa conceptual, partiendo del pensamiento del Ludwig Wittgenstein en tanto autor del *Tractatus Logico-Philosophicus*.

I. En el *Tractatus Logico-philosophicus* Wittgenstein aborda la voluntad de dos modos diferentes: como soporte de la ética, voluntad que puede cambiar los límites del mundo; y como fenómeno (la cual parece ser asunto de la psicología) (TLP 6.423). Es importante remarcar la expresión “como” (*als*), la cual -a nuestro entender- indica que no se está hablando de dos voluntades sino de dos pliegues de la misma.

La voluntad como fenómeno es objeto de estudio de la psicología, la cual es reconocida como una ciencia natural (TLP 4.1121), y no puede más que corresponderle al sujeto empírico. Escribiendo un libro que se titulase “El mundo como yo lo encuentro” deberíamos referirnos en él al cuerpo y decir que miembros obedecen a la voluntad y cuales no (TLP 5.631).

En contraposición, para Wittgenstein la voluntad ética no se relaciona causalmente con el mundo de los acontecimientos: “*El mundo es independiente de mi voluntad*” (TLP 6.373). Aún si todo ocurriese como lo deseáramos sería sólo una cuestión de suerte o una gracia del destino ya que no hay conexión lógica entre voluntad y el mundo (TLP 6.374). La conexión de la voluntad (el querer) se establece con la acción misma: “*Está claro: es imposible querer sin llevar ya a cabo el acto de voluntad. El acto de voluntad no es la causa de la acción sino la acción misma. No es posible querer sin*

hacer. Si la voluntad ha de tener un objeto en el mundo, puede tratarse también de la acción intencionada.” (DF 4/11/16)

Esta identificación entre querer y obrar puede ser herencia de la lectura apasionada que el joven Wittgenstein hizo de *El Mundo como Voluntad y Representación* de Schopenhauer. En tanto que para este filósofo el cuerpo no es otra cosa que la voluntad objetivada -la voluntad convertida en representación- no puede querer el acto sin percibirse a la vez como movimiento de su cuerpo. El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes, no están en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa (MVR II, 18). Pero allí donde Schopenhauer distingue entre una voluntad como cosa en sí y una voluntad humana (fenómeno regulado por la razón), Wittgenstein piensa en pliegues de la voluntad humana.⁷ Ahora bien, es importante destacar que Wittgenstein distingue entre querer (*wollen*) y desear (*wünschen*), términos que son asimilados en la obra schopenhaueriana: “(...) Desear no es hacer. Pero querer es hacer. (Mi deseo se refiere, por ejemplo, al movimiento del sillón, mi voluntad a un sentimiento muscular.) Que quiero un proceso es que hago una acción, no que hago otra cosa que causa la acción. (...)” (DF 4/11/16)

Hay una identificación absoluta del querer con la acción y, por otra parte, una distancia conceptual importante con el desear. Es la voluntad como deseante la que se niega en TLP 6.373, y es la voluntad inmanente a la acción la que debe ser conquistada junto con la famosa recomendación de silencio al final del libro.

El argumento wittgensteniano establece -como dijimos - una distinción fundamental entre el desear y el querer, identificando este último con el hacer. Donde desear no es hacer, querer sí lo es. Por esto, la afirmación hecha en TLP 6.374 de que “*Aunque todo lo que deseáramos ocurriese, esto sería solamente, por así decirlo, una merced de la suerte (...)*”, significa que no hay conexión lógica entre la voluntad deseante y el mundo. Ahora bien, resulta imposible que la voluntad no esté en relación de equivalencia con el mundo. De lo que se trata es que: “(...) *Todo lo que nosotros vemos podría ser de otro modo. Todo lo que nosotros podemos describir podría también ser de otro modo. No hay ningún orden a priori de las cosas.*” (TLP 5.634). Si bien el mundo está lógicamente determinado, es también lógicamente imposible (TLP 6.375) predecir los acontecimientos. Es por esta preocupación con el deseo y su inevitable frustración que el *Tractatus* puede ser leído en clave ética. Atenuar el deseo, ya que su extinción es humanamente imposible, es el único acto que puede realizar la voluntad ética del sujeto metafísico con el claro objetivo de disolver el problema del sentido de la vida.

7. Hablamos aquí de la voluntad empírica y la voluntad ética. Aquella “dependencia de una voluntad extraña” (DF 8/7/16) sólo debe ser tomada como la descripción de una sensación psicológica antes de que como un principio creador o determinante. Creemos que se puede aproximar más bien con el “sentir” lo místico (TLP 6.45).

Para Wittgenstein, esta es la trampa constitutiva del deseo: precede al acontecimiento donde la voluntad lo debe acompañar (DF 4/11/16). La voluntad “como” deseante quiere ser causa de los acontecimientos. El deseo como fuente de causalidad está condenado al fracaso. Eso es lo que intenta subrayar Wittgenstein cuando afirma que “el mundo es independiente de mi voluntad” (TLP 6.373).

En este contexto dado por la división entre “querer” y “desear”, la voluntad es impotente, esto no significa que no podamos realizar cosas que nos proponemos, sino, que no podemos querer más que lo realizable. El querer es isomórfico a la acción, a lo que puede ser realizado en un mundo de hechos figurables. El desear encarna la “tendencia natural del espíritu humano” de transgredir las barreras del lenguaje y la figuración, los límites del único mundo-lenguaje posible.⁸

Vencer esta tendencia significa una aceptación de los límites del lenguaje, de lo pensable-decible. Precisamente este trabajo es el que le está asignado al sujeto metafísico.

El sujeto wittgensteniano que está en el mundo, el sujeto empírico, debe restringirse al fenómeno, debe limitarse al mundo de la figuración lógica, mundo de los hechos y no de las cosas como es señalado en el determinado comienzo del *Tractatus*.

El sujeto metafísico es comparado con el ojo que ve al mundo pero que no puede al mismo tiempo ver más que el campo de visión y no el ojo que lo está viendo (TLP 5.633 y 5.6331). Este sujeto no está en el mundo sino que es su límite. Esto transforma al sujeto metafísico en un sujeto solipsista que en la misma imposibilidad de hablar de sí propio declara la completa inutilidad teórica del solipsismo.

En el *Tractatus*, después de las proposiciones sobre el solipsismo no se vuelve a hablar de sujeto alguno y quedan -de ese modo- sin responder algunas cuestiones: si el mundo es independiente de mi voluntad (TLP 6.373), ¿Cuál es aquella voluntad, sujeto de la ética, de la cual no se puede hablar pero que puede mudar los límites del mundo? (TLP 6.423 y 6.43).

Es precisamente en una serie de consideraciones éticas hechas en el *Diario filosófico* que encontramos otros elementos que pueden ayudarnos a caracterizar a ese sujeto que no pertenece al mundo sino que es un límite del mismo.

En el día 2 de agosto de 1916 afirma que el mundo considerado en sí mismo no es ni bueno ni malo: “(...) Bueno y malo sólo irrumpen en virtud del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. Cabría decir (con acento schopenhauereano). El mundo de la representación no es bueno ni malo, sino el sujeto volitivo.” (DF 5/8/16)

8. La expresión “tendencia natural del espíritu humano” aparece por primera vez al final de la *Conferencia de ética*.

Esto significa que dado que el sujeto metafísico es volitivo (DF 5/8/16), y esa voluntad es ética y una toma de posición frente al mundo (DF 4/11/16), y si -para Wittgenstein- no es pensable un mundo sin ética, el sujeto siempre va a tener una posición frente al mundo, el mundo – de todos modos - siempre será suyo. Lo que torna necesario el abandono del “desear” en función del “querer” o la asimilación de la voluntad ética a las capacidades de la voluntad empírica, es la imperiosa necesidad de la felicidad.

Cuando Wittgenstein se pregunta por el modo en que un hombre, que no puede ejercer su voluntad, puede ser feliz teniendo que soportar las misérias del mundo, el responde: por la vida del conocimiento (DF 13/8/16). Este conocimiento no es, claramente, el conocimiento científico ya que éste no puede resolver el problema de la vida (TLP 6.52). “(...) *La vida del conocimiento es la vida que es feliz, a pesar de la miseria del mundo. Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las amenidades de este mundo. Una vida para la que esas amenidades no son sino otros tantos regalos del destino.*” (DF 13/8/16)

El conocimiento del sujeto metafísico es el de saber que este mundo existe (DF 11/6/16), y que su sentido está fuera de él y no en él.

Si, en el caso de Schopenhauer, el mundo es voluntad y representación, el hombre de conocimiento debe procurar la eliminación de esa voluntad. Wittgenstein adhiere a la idea del sujeto del conocimiento, pero para subvertirla: el conocimiento consiste en la aceptación de lo que es. El sujeto wittgensteniano debe aceptar que está confinado al lenguaje y que existen cosas de las cuales el lenguaje no puede dar cuenta. Es preciso tener esa correcta visión del mundo, conocimiento que nos llama a silencio sobre lo que no se puede hablar (TLP 7).

El sujeto metafísico precisa intuir los límites para que el sujeto empírico -dentro del mundo- hable las proposiciones correctamente. El sujeto metafísico wittgensteniano también es un sujeto de conocimiento, y su conocimiento es -como el del sujeto de Schopenhauer- intuitivo y no racional. El conocimiento del sujeto es el de los límites, es la sensación mística de sentir el mundo como un todo limitado. Sólo en esa percepción de un mundo que tiene un más allá del lenguaje, un más allá de lo significativo, es que puede el sujeto empírico -el sujeto que expresa las proposiciones- hablar lo decible y callar lo inefable.

El hecho de que existan límites significa que el silencio no es intrínseco al lenguaje (a su uso). La idea de silencio presupone un lenguaje como aquello que puede ser transgredido.

Ahora, una vez presentada – de modo conscientemente breve – esta “ética urgente”, la cual colabora para una mejor comprensión de las proposiciones finales del *Tractatus*, resta una pregunta incómoda: ¿Quién proyecta su pensamiento sobre

los estados de cosas, como exige el “método de proyección” presentado en el libro? La necesidad de un acto de voluntad por parte del sujeto metafísico, acto que lleva a “sentir lo místico” y a restringirse a la función descriptiva del lenguaje, nos deja con la tácita y paralela sospecha de que algún sujeto fundamenta la significación a través de algún otro acto de voluntad, tal cual el “método de proyección” parece exigir.

Lo que encontramos, en suma, son demasiados sujetos y demasiadas voluntades, las cuales redundan en otras tantas mediaciones entre el lenguaje y el mundo que pretende describir. Wittgenstein percibió, con el pasar de unos pocos años, que algo importante debía cambiar, si se pretendía escapar de una noción tradicional de lenguaje como adecuación, llevada a cabo por un “sujeto” en el sentido más “moderno” del término, esto es, un sujeto que vigila sus representaciones y reforma su entendimiento para situarse en una relación de dominio y no de víctima de engaño respecto a la naturaleza de las cosas.

II. El así llamado “segundo” Wittgenstein (ubicado cronológicamente entre el año 1929 y su muerte en 1951) revisa y transforma radicalmente su anterior noción del lenguaje. Los conceptos que marcarán su obra fundamental en este período, las *Investigaciones filosóficas*, son los de “juegos de lenguaje”, “significado como uso”, “seguir reglas” y “formas de vida”. Estos conceptos dan contenido, funciones y fisonomía al lenguaje y al mundo del cual el lenguaje es tanto parte constitutiva como derivada, de un modo mucho más plural y plástico. Según nuestra argumentación, esta nueva caracterización del lenguaje se erige sobre el ejercicio crítico del concepto de “voluntad”, el cual, a partir de la década de 1930, comienza a ser pensado como “intención” o “intencionalidad”, conceptos que operan en la primera obra wittgensteiniana, como una suerte de interioridad legitimante de la significación. No podemos olvidar que la “teoría de la figuración” del *Tractatus* es una teoría de la forma (isomorfismo lógico) que depende de la proyección de una proposición sobre un “estado de cosas”. Una vez que no tenemos categorías ni intuiciones puras que garanticen y legitimen la experiencia, todo el proyecto del *Tractatus* depende de que el sujeto no desee desbordar los límites del lenguaje con sentido. Ese sujeto debe querer lo que se le presenta como “estado de cosas”, una especie de resignado “amor fati”.

En el contexto de un ejercicio deconstructivo de tal posición, el tema de la voluntad será abordado como crítica a la noción de intención (*Intention*), propósito (*Absicht*) o querer (*wollen*), pensados como procesos mentales. La crítica a los procesos psicológicos o estados mentales es, en realidad, crítica al uso de los conceptos psicológicos. Términos como entender o aprender, p.ej., conducían para Wittgenstein a innumerables problemas filosóficos. La idea de que el pensamiento

tiene algo de “oculto” o “misterioso” lleva –lo que aconteció con él mismo en tanto autor del *Tractatus*- a confusiones sobre la naturaleza del lenguaje.

El filósofo vienés evidenciará el “aura de irrealidad” que el concepto de “querer” parece tener, esto es, exhibirá la consideración casi unánime de la intención como un pensamiento incompleto esperando alcanzar el mundo exterior para su concretización. Precisamente la cuestión es que “(...) *La intención está encajada en la situación, las costumbres e instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez.*” (IF §337) La expectativa, la intención y el deseo no son estados mentales persistentes e incompletos que esperan su concretización para tener realidad.⁹ Encontrar no muestra lo que estábamos procurando, ni la realización del deseo lo que estábamos deseando: “(...) *Los síntomas de la expectativa no son la expresión de ella.*” (GF VII, § 92)

Si el joven Wittgenstein siguió a Schopenhauer en la idea de eliminar el “deseo”, ya que éste nos conducía a contra-sentidos lógicos e infelicidad en la vida, esto será revertido en los escritos posteriores. Lo que se busca es destituir al “querer” de ese algo de “mágico” que parece tener por el hecho de “parecer” involuntario: “(...) *¿No lo puedo producir? ¿Cómo qué? ¿Qué es lo que puedo producir? ¿Con qué comparo el querer cuando digo esto?*” (IF §611) El querer es un fenómeno, y no solamente un medio para la producción de un acontecimiento, un puente para el fenómeno. El querer, si no es un desear, es “hacer”, esto es, el “querer” no es una acción que precede causalmente otra acción considerada derivada, es la acción misma realizada. Si levantamos un brazo es porque queremos. Esto es, en la gramática de las acciones voluntarias, querer y obrar son sinónimos. Esto se debe a que sólo se quiere lo que se realiza: la acción realizada es contemporánea al querer, y la diferencia cronológica – querer algo para mañana por ejemplo – no otorga al querer un estatuto ontológico diferenciado: el querer es lógicamente contemporáneo a su objeto, la postergación en el tiempo no cambia el hecho de que no existe querer sin objeto o acción ya existente. “*Cuando dije: “eso significaría no considerar la intención como un fenómeno”, la intención recordaría aquí la concepción schopenhauereana de la voluntad. Todo fenómeno nos parece inerte en contraste con el pensamiento vivo.*” (GF VII, §97)

La intención toca el mundo del mismo modo que la acción efectivamente realizada. Ella precisa de la misma técnica y de las mismas costumbres que el obrar, solamente con la diferencia de que puede depender de otros factores para su realización. Entre la idea y el acto puede caer la sombra de la decepción pero no los “hilos” que conecten la expectativa con su realización. Es en el lenguaje que

9. Es claro que estos estados, psicológicamente considerados, son situaciones de espera. Nuestro tratamiento, sin embargo, enfoca su “estatuto de realidad”: pretendemos combatir la “imagen” de que ellos son pasos previos a camino de la realidad y, por esto, de una naturaleza diferente de ésta.

la expectativa y su realización se tocan. Es en la gramática del lenguaje que yace la armonía entre pensamiento y realidad (GF VIII, §112).

Intentar descubrir el origen de la intención, el “querer” del querer, es confundir causa (*Ursache*) con razón (*Grund*), distinción que sólo mencionaremos en este artículo. La intención, en la medida que pertenece al lenguaje, es justificable a través de razones (de ahí puede ser condenada o aprobada). Fundar la imposibilidad de todo y cualquier cambio de conducta ética, negar el “libre albedrío” por el hecho de no poder mudar la intención en su origen –como hizo Schopenhauer– es adherir al proyecto metafísico clásico de postular una esencia, algo no fenoménico por detrás del fenómeno.

Es porque la intención es solamente posible a partir de ciertas regularidades de los comportamientos propios y ajenos que ella está absolutamente inserta en el mundo. Si adivinamos la intención de un desconocido es porque hemos visto, ya otras veces, actitudes similares. Si alguien que nos conoce puede predecir nuestra reacción en una situación particular es porque sabe cuál es nuestro modo de actuar en circunstancias parecidas. Y él lo sabe por haber presenciado nuestro comportamiento y conocer algunos de nuestros pensamientos, pero no por haber intuído algo así como nuestra “esencia”, el núcleo a partir del cual surgiría nuestro querer.

Volvamos a la cuestión del conservadurismo político que algunos afirman yacer en el interior de la filosofía de Wittgenstein. Apelar a lo habitual, cotidiano y repetido no significa, que esas regularidades impliquen falta de libertad. Al hablar de “intención” puede surgir el problema de la definición clara de los límites de la misma. Se podría preguntar más o menos lo siguiente: ¿hasta dónde mi intención es libre? Parecería que la conciencia debería estar aislada del mundo, al menos en el campo de la decisión ética o de la convicción política la cual siempre establece inclusiones y exclusiones, identidades y pertenencias. Si, en esa situación, la conciencia no está libre de influencias, debería estarlo: de lo contrario las acciones estarían absolutamente predeterminadas, y por eso, alguien podría decir, no habría libertad humana. El fantasma de la tercera antinomia presentada por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, parece acechar en la oscuridad de nuestras dudas.

Podemos encontrar en las anotaciones de un alumno de Wittgenstein (Yorick Smithies), tomadas en una clase en Cambridge en la cual el filósofo trata el problema de la libertad de la voluntad, el comienzo de una respuesta a estos interrogantes.¹⁰

La exposición se inicia focalizando la idea de que nuestras decisiones están determinadas por circunstancias de nuestra educación y de nuestro cuerpo

10. Las anotaciones fueron recopiladas bajo el título de *Notes on Freedom of the will (1946-1947)*. Están en el Volumen 99 del facsímil de los escritos originales de Wittgenstein obtenidos por el *Centro de Lógica, Epistemología e História das Ciências* de la *Universidade Estadual de Campinas* (SP, Brasil) a través de *Cornell University*, Ithaca NY, USA.

(“circunstancias anatómicas”, por así llamarlas), aunque nunca podamos determinar claramente de que modo esas decisiones están determinadas ni predecirlas más que de modo amplio. El autor de las *Investigaciones filosóficas* señala, sin embargo, la tendencia a pensar nuestras decisiones con un cierto fatalismo, esto es, a pensarlas en términos de leyes naturales. El fatalismo se manifiesta en la idea de que una ley natural compele una cosa a ser lo que ella es: la palabra “ley” impone cierto carácter de curso inevitable a esas decisiones.

Según Wittgenstein este es un modo científico de ver la naturaleza, el cual comienza con Galileo y consiste en la observación y descubrimiento de regularidades obvias, para avanzar entonces en dirección de otras menos obvias. La procura de regularidades es un modo de ver y obrar que sirve para nuestros modelos de descripción, para nuestras formas de consideración. El problema se presenta cuando creemos que tales modos de consideración de los objetos revelan alguna característica estructural del mismo, algo así como un atributo metafísico que, en la medida en que habla de la cosa-en-sí, no puede mudar. Esto nos lleva a pensar en la relación entre la regularidad casi que natural (como nos gustaría decir), de nuestras decisiones y la libertad de las mismas:

“No hay razón por la cual, aún si hubiera regularidad en las decisiones humanas, yo no debería ser libre. No hay nada al respecto de la regularidad que torne a alguna cosa libre o no. La noción de compulsión existirá si piensas la regularidad como compélida; como producida a través de rieles. Si, además de la noción de regularidad, tú piensas en la noción de: “Si debe moverse así, esto es porque los rieles están de ese modo”. Cuando pensamos en la noción de compulsión esto ya exhibe un modo peculiar de ver los eventos, en el mismo sentido en que el fatalismo es un modo peculiar de ver las cosas.” (NFW p.4)¹¹

Las regularidades son necesarias para la constitución y aprendizaje del lenguaje, según Wittgenstein lo piensa. El significado de una palabra, en tanto uso, requiere hábitos, costumbres e instituciones. No hay laguna o espacio vacío, o mejor: no hay un no-espacio, ni siquiera antes de encontrar un nuevo contexto que atribuya significado a nuestros usos. Es la regularidad en los hechos y conductas lo que nos da la regularidad en los juicios (su consistencia). Se podría decir que hallar regularidades es nuestra forma de considerar los objetos, pero esto no nos abandona en los brazos del siempre peligroso subjetivismo. Como en el *Tractatus*, nuestra forma de pensar y hablar coincide con la realidad, y si nuestra gramática fuese otra, la realidad también lo sería. La gran diferencia es que entre pensamiento y realidad ya no habrá mediaciones, como la que sugiere y opera el “método de proyección”. Existen relaciones internas entre la gramática y el mundo, pero ya no se trata de una forma lógica compartida. La “seguridad” está en la base del lenguaje (SC §457), y esta seguridad remite al comportamiento regular de la naturaleza incorporado al fundamento del lenguaje (SC §558): “Todo juego de lenguaje descansa en el hecho

11. Traducción nuestra.

de que puedan reconocerse nuevamente palabras y objetos". (SC §455). "El saber se fundamenta en el reconocimiento". (SC §378) El "reconocimiento" no es un proceso, sino un "descansar en lo que veo". Es la familiaridad con los objetos y con nuestros modos de considerarlos (GF IX, §116). Tales formas de consideración no son creadas consciente y/o individualmente, sino que son, por así decirlo, "heredadas". Esto subraya el carácter de aprendizaje social que posee el lenguaje: una niña aprende porque cree y confía en los adultos que la educan y conviven con ella (SC §160). Por otro lado, si es en virtud de la confianza en algunos seres humanos que esa niña aprende, ella tiene, posteriormente, la posibilidad de comprobar o desechar lo aprendido (SC §161). A la conocida afirmación de que el significado de una palabra es su uso en un juego de lenguaje (IF §43) le sumamos aquella que dice: "Nuestro hablar obtiene su sentido del resto de nuestro obrar" (SC §229).

Dentro desta "inmanencia" entre lenguaje y acción, Wittgenstein postula la existencia de "hechos naturales extremadamente generales" y el "comportamiento común de la humanidad" en el origen de aquel substrato necesario a partir del cual se afirma, niega o duda de alguna cosa, la "imagen de mundo" (Weltbild). Hacer tales apelos vagamente biológicos, puede sugerir interpretaciones homogeneizantes de la vida social, cultural y lingüística. Afirmamos que no es esto lo que ocurre, ni tampoco es la única conclusión política que podemos obtener de la obra del autor de las *Investigaciones Filosóficas*.

III. Chantal Mouffe en su libro *The Democratic Paradox* (London: Verso. 2009)¹² utiliza Wittgenstein como alternativa a la visión racionalista de la política que procura, como único objetivo de su lógica de acción, el consenso unánime. El pensamiento wittgensteiniano alimenta y precisa del pluralismo de los diferentes "juegos de lenguaje" que, por su vez, reflejan diferentes "formas de vida". Esos conceptos wittgensteinianos le sirven de base para lo que Mouffe define de "pluralismo agonista", un modelo político que funda su racionalidad en las prácticas diversas y divergentes realmente existentes. Toda racionalidad política crea su condición de existencia a través de la repetición de ritos institucionales, más o menos ceremoniosos y ostensivos. La misma práctica que al repetirse crea una tradición, denota en la ostensividad de sus rituales repetitivos, una vulnerabilidad intrínseca. Lo que precisa ser actuado o "performatizado" como diría Judith Butler al apuntar el carácter construido e compulsorio del género, es cualquier cosa menos una ley de la naturaleza o un destino incuestionable.

"Abordar la acción democrática desde un punto de vista wittgensteiniano puede ayudarnos, por lo tanto, a formular la cuestión respecto a la fidelidad a la democracia de un modo diferente. De hecho, nos hace reconocer que la democracia

12. La primera edición es del año 2000.

no precisa de una teoría de la verdad o de nociones como incondicionalidad y validez universal, sino, antes, de una multiplicidad de prácticas y cambios pragmáticos dirigidos a persuadir a las personas para ampliar el campo de sus compromisos hacia los demás, a construir una comunidad más inclusiva". (MOUFFE 2009, pp. 65-66)

Aquí nos gustaría destacar el verbo "persuadir", una vez que no son cuestiones racionales las que, en general, llevan y hasta obligan a cambios radicales. La "persuasión" es algo así como la contracara de la argumentación: "Yo dije que "combatiría" al otro hombre – pero ¿no le daría razones? Ciertamente; pero ¿hasta donde es que llegan? Al final de las razones viene la persuasión (Piense en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los nativos)" (SC §612)

La persuasión se manifiesta como auto-persuasión cuando las preguntas llegan a un final y alcanzo la roca dura donde la pala se tuerce (IF §217).¹³ Pero el límite de la razón no nos arroja a la más pura y dura contingencia. Ese límite es la base de la cual emergen los "juegos de lenguaje", derivados de "formas de vida" y atravesados por "reglas" a ser seguidas. Una vez que una regla no puede ser seguida solamente una vez, las reglas, en algunos casos, pueden constituir una tradición. La noción de tradición caracteriza culturalmente esa "imagen de mundo" (Weltbild) de la que hablamos poco atrás. La tradición es el conjunto de prácticas lingüísticas y no lingüísticas y posee, una vez que siempre construye una narrativa que la legitima, una función genética muy importante en nuestra constitución como sujetos políticos que se relacionan con su libertad a partir de valores estabilizados.

Retomando el uso político no conservador del pensamiento del Wittgenstein maduro, Chantal Mouffe articula con ese pensamiento su proyecto de "democracia radical" que consiste en radicalizar las virtudes, derechos y libertades de la democracia. Esta radicalización debe ser entendida como la expansión de prácticas democráticas con "(...) el objetivo de crear otro tipo de articulación entre los elementos de la tradición democrática liberal, no encuadrando más los derechos en una perspectiva individualista, sino concibiéndolos como "derechos democráticos". (MOUFFE 1996, p. 33)

Ya para finalizar, pedimos que la voluntad política no sea entendida exclusivamente como búsqueda de consenso a través de la deliberación. Esta práctica crea y favorece la artimaña del "pueblo" entendido como voluntad general que sólo se manifiesta a través del voto. Nuestra lectura destaca las prácticas, la exterioridad que constituye nuestro interior y nuestros deseos y pretensiones como ciudadanos democráticos. Es esa exterioridad y no un fundamento íntimo que deba tornarse común o colectivo, la que favorece y constituye la multiplicidad de

13. Ver nuestro artículo "Wittgenstein e a pergunta pelo fundamento, ou "as explicações têm em algum lugar um fim" Horacio L. Martínez en *Revista Integração*, Abr./Mai./Jun. 2009. Ano XV, N° 57 (p. 163-166)

prácticas y opciones que deben ser consideradas a la hora de buscar no solamente la fundamentación, sino también la profundización de la democracia.

Creemos que la pluralidad wittgensteiniana, en relación a la cual se constituyen los sujetos que crean su identidad, aún siendo provisoria y/o estratégica, se beneficia con el aporte mouffeano de una ontología política de corte agonista. Esta ontología limpia el camino de eventuales resacas utópicas que puedan acometernos, al pensar la naturaleza indisociable de la pluralidad atravesada por relaciones de fuerzas. Pensar las prácticas efectivadas en los “juegos de lenguaje” junto con la noción foucaultiana de “régimenes de verdad” y las prácticas jerárquicas que los atraviesan, fortalecería una concepción democrática donde la pluralidad no sea, ingenua o perversamente, tomada como un “bien en sí”.¹⁴

Si son las prácticas exteriores las que constituyen la voluntad, un cambio en esas prácticas sociales, cambio que puede tener origen en demandas largamente desatendidas, mudará también las intenciones políticas. Es arriesgado y hasta un poco superficial esperar soluciones filosóficas rápidas y completas para problemas sociales crónicos, pero estimular la “visión panorámica” de una situación, ayudaría – por lo menos – a mejorar la calidad de las discusiones y antagonismos contemporáneos.¹⁵

CONCLUSIÓN:

Lo que intentamos analizar aquí es algo así como los contornos de una “antropología filosófica wittgensteiniana”: una subjetividad dividida en dos consideraciones de la voluntad en el *Tractatus* y una voluntad (única) asimilada al mundo de los “juegos de lenguaje” en el “segundo” Wittgenstein.

La voluntad “dividida” nos conduce lógicamente a la imposibilidad de la ética: si el sujeto metafísico es un límite del mundo y no se encuentra en él, entonces es indescriptible. Como este sujeto es el portador de lo bueno y lo malo, luego los valores son también inefables. El silencio sobre los valores que pide el *Tractatus*, exhibe con “elocuencia” la frustración del deseo en relación a sus objetos. Es una ética de contención de los efectos contingentes que puedan tener nuestras decisiones.

14 Con esta advertencia sobre usos perversos y/o ingenuos del pluralismo, nos referimos a la noción de “tolerancia” pensada, a partir de Slavoj Žižek, como “ideología”, esto es, como una falsa conciencia que se satisface con escenificaciones de la preocupación e interés por el otro.

15 A modo de ejemplo, podemos pensar en una mejora en las confrontaciones entre posiciones neoliberales y aquellas de corte populista.

Esto comienza a mudar en los escritos de Wittgenstein posteriores a su “retorno” a la filosofía en 1929. En esta fase, la voluntad inserida en el mundo, producida por éste, es pasible de ser descripta y juzgada. Esto torna posible la ética, la política y, sobre todo, su crítica. Por eso se opera un cambio importante en la obra madura wittgensteiniana: comprender un lenguaje es comprender la(s) forma(s) de vida involucradas en éste, comprender la relación de las palabras en un “juego de lenguaje” determinado por el cual se manifiestan las “formas de vida”. Lo que la expresión “forma de vida” insiere en nuestra percepción del lenguaje es todo lo que de práctica cotidiana, institucional, ritual, inconsciente y cultural hay en su aprendizaje y uso. El objetivo de Wittgenstein no es el de fundar un nuevo sistema que capte el origen del lenguaje, sino que dejemos de lado, definitivamente, la pregunta por el fundamento.

Si la filosofía y el modo en que se vive precisan tanto uno de otro, creemos que es claro que sus críticas al ejercicio filosófico de su época anhelaban un cambio en ese modo de vivir.

Reiterando que este texto es una aproximación consciente de su brevedad, no obstante esperamos que nuestras observaciones favorezcan el inicio de un debate ya demasiado postergado.

BIBLIOGRAFÍA:

CANDIOTTO, César & OLIVEIRA, Jelson (Orgs.) *Vida e Liberdade. Entre a Ética e a Política*. Curitiba: PUCPress. 2016.

LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Traducción de Ernesto Laclau. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 2010.

MARCUSE, Herbert *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Traducción del inglés por Monique Wittig y Herbert Marcuse. Paris: Les editions de Minuit. 1968.

MARTÍNEZ, Horacio Luján *Linguagem e práxis*. Toledo, PR (Brasil): Edunioeste. 2010.

_____. *Subjetividade e silêncio no “Tractatus” de Wittgenstein*. Cascavel, PR: Edunioeste, 2001.

_____. “Wittgenstein y la crítica a la civilización de su tiempo”. In *Revista Episteme NS*, vol. 30, N° 1, 37-49 2010.

- MOUFFE, Chantal *Agonistics. Thinking the world politically*. London, Verso. 2013.
- _____. "Agonistic politics and the importance of affects". Centre for the Study of Democracy. The Bulletin. Double Issue Volume 20, Issues 1& 2. Autumn 2015.
- _____. *O regresso do político*. Tradução Ana Cecília Simões. Lisboa, Gradiva. 1996.
- _____. *The democratic paradox*. London-New York: Verso. 2009.
- NORVAL, Aletta J. "Democratic Identification: A Wittgensteinian Approach". In *Political Theory*, Vol. 34, Nº 2 (Apr., 2006), pp. 229-255.
- NYÍRI, J. C. "Wittgenstein's Later Work in relation to Conservatism". En *Wittgenstein and his Times*. Edited by Brian McGuinness. Chicago, USA: The University of Chicago Press. (pp. 44-68) 1982.
- ROBINSON, Christopher C. *Wittgenstein and Political Theory. The view from Somewhere*. Edinburgh (SC/UK), Edinburgh University Press. 2011.
- SCHOPENHAUER, A. *El Mundo como Voluntad y Representación*. Trad. Eduardo Ovejero y Mauri. México, Editorial Porrúa.1992.
- STATEN, Henry *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln and London, University of Nebraska Press. 1986.
- TEMELINI, M. *Wittgenstein and the Study of Politics*. Toronto, Canadá, University of Toronto Press. 2015.
- WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre ética. (Con dos comentarios sobre la teoría del valor)*. Trad. Fina Birulés. Introducción de Manuel Cruz. Barcelona, Paidós. 1990.
- _____. *Diario filosófico (1914-1916)*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Barcelona, Planeta-Agostini.1986.
- _____. *Gramática filosófica*. Trad. de Luis Felipe Segura. México, Universidad Nacional Autónoma. 1992.
- _____. *Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona, UNAM y Editorial Crítica. 1988
- _____. *Sobre la certeza*. Recopilado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright. Traducción de Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona, Gedisa editorial. 1988.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Introdução de Bertrand Russell. Tradução, apresentação y ensaio introdutorio: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo, edusp (editora da Universidade de São Paulo). 1993.