

MATERIALISMO, IDEOLOGÍA Y JUEGOS DE LENGUAJE*

Materialism, Ideology, and Language Games

PEDRO DIEGO KARCZMARCZYK**
 Universidad Nacional de La Plata,
 CONICET - Argentina

RESUMEN

La discusión sobre las consecuencias políticas del pensamiento de L. Wittgenstein ha girado sobre la posibilidad de construir miradas críticas sobre lo social, su legitimidad, amplitud, fuerza, etc. Sin embargo, aproximar a Wittgenstein a una posición materialista, como la entendía L. Althusser, conduce a una comprensión diferente de la crítica, vinculada a la tarea de deconstruir el discurso filosófico que intenta unificar y organizar jerárquicamente las evidencias (certezas) constitutivas de los diferentes juegos de lenguaje en los que se despliega lo social. Se intenta extraer de esta aproximación una distinción entre la filosofía como práctica teórica ideológica y como práctica teórica crítica.

Palabras clave: L. Althusser, L. Wittgenstein, filosofía, materialismo, juegos del lenguaje.

ABSTRACT

The discussion regarding the political consequences of Wittgenstein's thought has focused on the possibility of building critical approaches to the legitimacy, amplitude, strength, etc. of the social sphere. However, bringing Wittgenstein close to a materialist position as understood by L. Althusser leads to a different understanding of critique, linked to the deconstruction of the philosophical discourse that attempts to unify and hierarchically organize the certainties that are constitutive of the different language games in which the social is deployed. On the basis of this approach, the article attempts to draw a distinction between philosophy as ideological theoretical practice and as critical theoretical practice.

Keywords: L. Althusser, L. Wittgenstein, philosophy, materialism, language games.

.....
Artículo recibido: 13 de julio del 2011; aceptado: 6 del octubre de 2011.

- * Los borradores del presente trabajo fueron discutidos en varias oportunidades en equipos de investigación de la UNLP y la UBA. Versiones previas del mismo fueron presentadas en encuentros académicos en Argentina y en Brasil, y fueron publicadas en sus memorias. Deseo agradecer los valiosos comentarios recibidos en tales circunstancias. Una versión primitiva de la reflexión aquí presentada apareció en Cabanchik, S. (ed.). *Lenguaje, poder y vida*. Buenos Aires: Grama, 2010 y en *Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humana* 12/101 (2011): 4-30. Una versión de la comparación entre Althusser y Wittgenstein con una orientación semejante a la de las reflexiones aquí presentadas aparecerá en breve en inglés en *Rethinking Marxism*, University of Washington, E.E.U.U.

** *peterkado@yahoo.com*

El presente trabajo se ocupa de la convergencia y apoyo recíproco entre las posiciones filosóficas de Wittgenstein y Althusser. Una comparación de esta clase implica un desplazamiento de textos y conceptos a un espacio que, siendo el terreno común de la comparación, es a la vez tierra extranjera para ambas posiciones, a saber, la política. Se intentará sacar provecho de esa extranjería para mostrar ciertos efectos que se derivan de la comparación y que permanecerían ocultos en la lectura de los textos de uno u otro filósofo. Creemos que la comparación pone de manifiesto implicaciones políticas del pensamiento de Wittgenstein en un sentido diferente al que se recoge habitualmente. La discusión entre lectores conservadores, relativistas y demócratas ha girado sobre la posibilidad (o imposibilidad) de constituir puntos de vista críticos sobre lo social, sobre su legitimidad, su carácter vinculante, etc. En cambio, el acercamiento de Wittgenstein a una posición materialista en filosofía, como se la entiende a partir del legado de Althusser, abre un espacio para la crítica que no es el de la solidez de sus fundamentos (el de sus garantías como punto de vista), sino que es más bien el de un distanciamiento en relación con un tipo de discurso filosófico ya establecido que unifica y jerarquiza las evidencias (certezas) constitutivas de los diversos juegos de lenguaje en los que se despliega lo social.

Se procederá en dos etapas. En primer lugar, se presentará la reconceptualización de la ideología que Althusser lleva a cabo en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, atendiendo especialmente al movimiento pendular al que da lugar entre los polos de la estructura, el de la práctica y el de lo imaginario. Se procederá luego a presentar las posiciones del segundo Wittgenstein, partiendo de la similitud de los obstáculos que debieron superar él –el paradigma mentalista tradicional– y Althusser –una concepción idealista de la ideología–. Valiéndose luego de los aportes de Rush Rhees y de Saul Kripke, se pondrá de manifiesto la existencia de un Wittgenstein “no oficial”, inquieto por fenómenos como la “ceguera para el significado” y la “visión de aspectos”, próximos al registro althusseriano de lo imaginario, y que provocan en el pensamiento de Wittgenstein una oscilación semejante a la señalada en Althusser. Para concluir, se harán algunas puntualizaciones sobre la filosofía como práctica teórica ideológica y como práctica teórica crítica, que parecen desprenderse del análisis propuesto.

Althusser y la ideología

La teoría de la ideología que Louis Althusser presentó en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* implicó una reformulación de la problemática clásica de esta cuestión. La teoría clásica se preguntaba

por la causa de la distorsión de las representaciones ideológicas de lo social, apelando a respuestas que iban desde la teoría ilustrada del “engaño del clero” a la teoría, ideada por el joven Marx, de la alienación respecto de la esencia humana. La teoría de la ideología propuesta por Althusser se pregunta, en cambio, no por la causa de la distorsión de las representaciones ideológicas, sino por la causa de la distorsión que se refleja en las concepciones ideológicas. Digámoslo ahora tajantemente para corregirlo después: en las representaciones ideológicas asistimos al reflejo de distorsiones que tienen lugar en otra parte. Un juego presente en algunas viñetas del dibujante Miguel Rep ilustra bien este movimiento. En efecto, en su serie *Bellas artes*, Rep produce un efecto que disloca nuestra concepción usual de la plástica no figurativa, al representar en su viñeta, junto con el artista de un cuadro no representativo (como la *Golconda* de Magritte), la tela en blanco y su modelo. En la viñeta vemos con sorpresa que el prodigio que tiene lugar en el lienzo (la lluvia de personas) se encuentra fuera de la misma, en el modelo representado, en la propia realidad. De manera análoga, en la concepción althusseriana la distorsión ideológica no tiene lugar primordialmente en el proceso de la representación, sino en aquello que la accede, por lo que podríamos decir, extremando su tesis, que la ideología es una representación fiel de una realidad “distorsionada”. Dicho de otra manera, para Althusser la representación ideológica adquiere el carácter de una relación de segundo grado:

no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los “seres humanos” “se representan” en la ideología, sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia. Tal relación es el centro de toda representación ideológica, y por lo tanto imaginaria, del mundo real. En esa relación está contenida la “causa” que debe dar cuenta de la deformación imaginaria del mundo real. (1988 45) (Véase Marí 1973 138)

Con mayor precisión, Althusser sostiene que la ideología no es “una representación imaginaria de las condiciones de existencia”, sino que “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia”. Esta concepción se despliega en una serie de tesis, la primera de las cuales sostiene que: “La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser 1988 43). Se trata de una tesis negativa que se refiere al objeto “representado” en la ideología.

La segunda tesis, positiva, alude al carácter material de la ideología. Si la primera tesis es negativa, en virtud de que cuestiona la localización primaria del elemento distorsivo en el proceso de la representación de la realidad social, entendido como la clave de la ideología, la segunda

en cambio es positiva, porque da cuenta del tipo de realidad que le cabe a la ideología, a la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia. Esta tesis enuncia que: “La ideología tiene una existencia material” (Althusser 1988 47).

Podemos ahora precisar la naturaleza del cambio de preguntas implicado por el cambio de problemática operado. En efecto, si bien Althusser señala que la relación de los individuos con sus condiciones de existencia contiene “la causa” de la deformación imaginaria del mundo real, inmediatamente agrega:

O bien, para dejar en suspenso el lenguaje causal, es necesario emitir la tesis de que es la *naturaleza imaginaria* de esta relación la que sostiene toda la deformación imaginaria que se puede observar (si no se vive en su verdad) en toda ideología. (1988 45-46)

El estatuto de la observación anterior puede parecer confuso. Por ello hay que indicar que no se trata meramente de una aseveración empírica acerca de que toda ideología conocida resulta que, de hecho, se apoya en la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia. Al contrario, se trata de una observación conceptual. Para verlo con más claridad es preciso acercarnos a otras formulaciones del cambio de problemática, en las que el estatuto de estas observaciones queda más claro. Veamos una: “¿Por qué los hombres ‘necesitan’ esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia para ‘representarse’ sus condiciones de existencia reales?” (Althusser 1988 44). Un poco después, Althusser pregunta: “¿por qué la representación dada a los individuos de su relación (individual) con las relaciones sociales que gobiernan sus condiciones de existencia y su vida colectiva e individual es necesariamente imaginaria? ¿Y cuál es la naturaleza de este ente imaginario?” (*id.* 46). El núcleo de esta reformulación de las preguntas reside, según veremos, en que presentan cuestiones accesibles a un tratamiento materialista riguroso.

El desarrollo de la segunda tesis muestra que la relación imaginaria de los individuos con las relaciones sociales reales –que son sus condiciones de existencia– existe materialmente en los diversos rituales en los que los individuos se inscriben, en virtud de su comportamiento, en aparatos ideológicos que existen materialmente. Este desarrollo materialista recibe una especificación ulterior en la tesis central acerca de la ideología: “La ideología interpela a los individuos como sujetos” (Althusser 1988 52).

El ritual constitutivo de toda ideología es entonces, según Althusser, el que pone en funcionamiento “la categoría de sujeto”, a través del cual los individuos son constituidos como tales. El núcleo de la actuación de la categoría de sujeto se deja apreciar en la

interpelación: “*toda ideología interpela a los sujetos concretos, por el funcionamiento de la categoría de sujeto*” (1988 55).

La interpelación es un ritual, es un juego de “llamados” a los individuos, donde estos reaccionan reconociendo que es a ellos precisamente a quienes se apela, constituyéndose (o transformándose) por ese mismo acto como sujetos. Althusser insiste en que la ideología “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o transforma a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*” (1988 55).

La exhaustividad del reclutamiento ideológico nos lleva a la cuestión de la caracterización de la transposición imaginaria como un rasgo *necesario*. Para ello, es importante atender a que la elucidación científica de la lógica de las categorías con que funciona la ideología precisa invertir el orden de la representación ideológica. Así, en el orden de la representación ideológica tenemos un sujeto que actúa de acuerdo con las ideas que encuentra en su conciencia. Por ello, si resultara que todos actúan de manera concordante, la representación ideológica explicaría este hecho señalando que lo hacen porque tienen las mismas ideas en su conciencia, de modo que si alguien hace otra cosa, actúa de manera discordante a lo que se espera y entonces da a entender que *Cree* otra cosa, que tiene otras *ideas*. El orden de la representación ideológica es un esquema idealista, porque el primado explicativo está otorgado a la acción de las ideas. En cambio, en la elucidación científica de la categoría de sujeto, es decir, del ritual de la interpelación, el orden de representación ideológico es invertido. Althusser ilustra este punto con un pensamiento de Pascal: “Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis” (1988 50); es decir, es la práctica la que determina las ideas y no las ideas las que determinan la práctica.

Por otra parte, debemos considerar las cosas también desde el punto de vista de la formación social. Recordemos que las observaciones sobre la ideología se insertan en una reflexión sobre el problema de la reproducción de las relaciones de producción. La reflexión althusseriana permite concluir que la ideología fija a los individuos en las posiciones que la división socio-técnica del trabajo les ha asignado, ya sea en la producción, en la explotación, la represión, la ideologización, etc. (cf. Althusser 1988 63).

En consecuencia, la pregunta por el carácter necesario de la transposición imaginaria en la relación de los individuos con su práctica real se resuelve en una respuesta modulada en dos partes. Por un lado, la transposición imaginaria es *necesaria* desde el punto de vista de los individuos, para los que no hay otra opción que responder a los requerimientos impuestos por la categoría de sujeto, no en el sentido de que se les presente una opción a la que finalmente debieran rendirse, sino en

el sentido de que aquellos que no encuentren la consistencia imaginaria (unidad y necesidad) para reaccionar con toda confianza y sin dudar a los requerimientos de los aparatos ideológicos, condición para su “reclutamiento” o constitución como sujetos, no podrán ingresar en juego social alguno. Finalmente, desde el punto de vista de la formación social, nos encontramos con que también se debe apelar necesariamente a la categoría de sujeto, ya que no hay otra opción para las formaciones sociales que fijar o sujetar a los individuos en diferentes esferas de actividad. Dicho de otra manera, tampoco hay otra opción para los ordenamientos sociales que reclutar a los individuos como sujetos.

Wittgenstein y los juegos de lenguaje

Las dificultades para caracterizar la filosofía de Wittgenstein son un lugar común en la crítica wittgensteiniana. Tal vez la única característica de su filosofía sobre la que parece haber cierto consenso es que la misma no constituye un cuerpo de doctrina, sino que está concebida como una actividad. En el segundo período de su producción filosófica, cuya expresión más elaborada son las *Investigaciones filosóficas*, el austriaco piensa su propia actividad filosófica como una actividad terapéutica, 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, pictures*), esto es, concepciones generales que reflejan actitudes fundamentales que dan forma a nuestra inclinación a plantearnos ciertas preguntas y al tipo de respuestas que aceptamos como satisfactorias. Estas figuras no son teorías, sino núcleos conceptuales rústicos, susceptibles de ser refinados de distintas maneras.¹ Wittgenstein conduce su actividad terapéutica a través de un estudio detallado de la superficie del lenguaje, del uso de las expresiones y de las actividades con las que está entramado. Ello supone una concepción del juego filosófico según el cual este estudia al lenguaje cuando “está de vacaciones”, es decir, cuando no está funcionando, es decir, cuando no está haciendo su trabajo habitual.

La terapéutica filosófica consiste en encontrar los lugares a partir de los que crecen las doctrinas filosóficas –los fragmentos del lenguaje que el filósofo lleva a su escritorio para aprehender mejor alguna cuestión (cf. Wittgenstein 1999 §38)– y reponerlos en su territorio natal, en el entramado de lenguaje, actividades y contexto social en el

1 La figura agustiniana puede reconocerse en concepciones sofisticadas, como las teorías semánticas de Frege o los atomismos lógicos de Russell y del Wittgenstein del *Tractatus*. Véase “Augustinian Picture of Language” en Glock 41-45. Con otros recursos conceptuales, el concepto de figura tiene un funcionamiento semejante a lo que Althusser llama “problemática”.

que ordinariamente hacen su trabajo esas palabras. La evidencia que, traspuesta en el escritorio del filósofo, parece apoyar que cierta tesis filosófica “es así” o “tiene que ser así”, se transmuta, gracias a la consideración terapéutica, en la conclusión, “¿por qué no mejor de otra manera?”.

Si bien su posición filosófica no consiste en proponer tesis, nos parece que su propuesta se puede caracterizar como una filosofía materialista; no tanto porque asuma “la primacía de la materia sobre la conciencia” o “del ser sobre el pensamiento”, tesis que, en una primera lectura, parecen suponer que se conoce qué es materia y qué conciencia (o ser y pensamiento), sino porque su filosofía se rehúsa a admitir la primacía de un sujeto del lenguaje o discurso. Se trata de una posición que su filosofía no tramita a través del enunciado de alguna tesis, pero que, a nuestro juicio, queda exhibida en sus análisis.

Recordemos la observación de Althusser según la cual:

Como todas las evidencias, incluso aquella según la cual una palabra “designa una cosa” o “posee una significación” (incluyendo por lo tanto las evidencias de la transparencia del lenguaje), esta evidencia de que ustedes y yo somos sujetos –y que esto no constituya un problema– es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental. (1988 53)

Michel Pêcheux advirtió la fecundidad de estas observaciones para desarrollar una teoría materialista del discurso, pero haciendo la advertencia de que el estudio de la vinculación entre la constitución del significado y la del sujeto debe eludir quedar atrapada en el efecto retroactivo que la interpelación ideológica produce, evitando postular al sujeto de discurso como origen del discurso. En consecuencia, la “vía lingüística” nos será de ayuda siempre que, al apelar al “papel del lenguaje”, podamos precisar si “nos referimos al *signo*, que designa algo para alguien, como dice Lacan, o si se trata del *significante*, es decir, lo que representa al sujeto para otro *significante* (nuevamente Lacan)” (Pêcheux 156) (véase Althusser 2010a). Es a raíz de esto que la perspectiva terapéutica de Wittgenstein nos parece una perspectiva materialista, por su rechazo radical a postular a un sujeto del lenguaje como origen del discurso.

Las *Investigaciones filosóficas* se abren con los recuerdos de Agustín en sus *Confesiones*, a quien Wittgenstein le cuestiona precisamente pensar acerca del aprendizaje del lenguaje en términos de un sujeto de discurso: “Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño [...] ya tuviese un lenguaje, sólo que no ese. O también, como si el niño ya pudiese pensar, sólo que todavía no hablar.” (1999 §32). A partir de allí, Wittgenstein va a conducir una crítica de la *figura* fundante de la concepción agustiniana, donde la

evidencia del significado da lugar a una concepción de la comprensión pensada como una “ontología justificatoria”, que poseería a la vez relevancia explicativa y normativa sobre nuestro comportamiento lingüístico, determinándolo y proveyendo razones o indicaciones de cómo actuar en cada ocasión particular. Al convertir los vínculos de la comprensión y el comportamiento lingüístico en una relación externa, esta posición se acerca a la concepción del sujeto de discurso como un “interior sin exterior”, cuestionada en la teoría materialista del discurso (*cf.* Pêcheux 163).

La vocación de eludir la colocación del sujeto del discurso en el origen se aprecia, decididamente, en la perspectiva genealógica que Wittgenstein adopta frente a la versión agustiniana del origen del lenguaje –continuista–, al buscar el ancestro de otro orden que las intenciones significativas en términos del cual debe darse cuenta de la adquisición del lenguaje: “El niño emplea esas formas primitivas de lenguaje cuando aprende a hablar. El aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento” (1999 §5).

A partir de allí, Wittgenstein va a desplegar una plétora de juegos de lenguaje que exhiben la exterioridad de este presunto interior, de lo que da cuenta alguno de sus aforismos más célebres: “Un ‘proceso interno’ necesita criterios externos” (1999 §580).

Los juegos de lenguaje propuestos por Wittgenstein se entrelazan unos a otros, en la medida en que cada uno va “tratando” el resto de interior sin exterior que cada avance sobre este terreno parece dejar. Así, por ejemplo, la comprensión se trasmuta en el estudio de la gramática de la expresión “comprensión”, pero en la medida en que esta remite a la “capacidad” o al “conocimiento de la regla” para hacer uso de las palabras, los siguientes movimientos son un estudio de la gramática de la expresión “capacidad”, en la medida en que esta amenaza con convertirse en un interior sin exterior y, puesto que la concepción de las reglas que determinan nuestro uso se ve sometida a un riesgo semejante, un movimiento subsiguiente es estudiar la gramática de la expresión “regla que determina nuestro comportamiento” (unívocamente/de antemano, etc.). Estas gramáticas acontecen exhaustivamente en el exterior, a la vista de todos: “Queremos entender algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues es esto lo que, en algún sentido, parecemos no entender” (Wittgenstein 1999 §89).

Sin embargo, la necesidad de desarrollar una serie de tratamientos terapéuticos semejante no podía dejar de generar cierta inquietud, y Wittgenstein tuvo que preguntarse si, de alguna manera, la persistente necesidad de presentar el mismo tipo de argumentos, la infatigable capacidad del “interior sin exterior” para rearmarse como sujeto de

discurso, no era parte de la naturaleza del asunto. Esa parece ser la inquietud que en las *Investigaciones* lo lleva a preguntarse “¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana?” –Si hablo de una ficción, se trata de una ficción gramatical” (Wittgenstein 1999 §307), y que, según relata Rush Rhees en el Prefacio de *Los cuadernos azul y marrón*, constituyó la inquietud que movió los desarrollos teóricos que tuvieron lugar entre la redacción de estas dos obras y las *Investigaciones*. Rhees indica que la diferencia radica en la insatisfacción creciente relacionada con la respuesta, ya claramente expresada en *Cuaderno azul* (1933), de que “pensar es operar con signos” (cf. Wittgenstein 1994 33; 43-44). Esta inquietud plantea cuestiones como las de la ceguera del hablante frente al significado (o de la ceguera para el color, de la sordera para los tonos, etc.).

¿Qué diferencia introduciría en el uso del lenguaje que alguien no pudiera referir la experiencia del significado de una palabra ambigua a momentos y duraciones definidas? “¿o bien la percepción del significado cae fuera del uso del lenguaje?” (Rhees 23). De acuerdo con Rhees, se trata de una cuestión clave, ya que mientras estas preguntas no encuentren una respuesta taxativa, “la gente seguirá pensando que tiene que haber algo parecido a una interpretación. Seguirá pensando que si (algo) es lenguaje, tiene que significar algo para *mi*” (*ibid.*).

Si regresamos a las *Investigaciones*, podemos apreciar que muchos “juegos de lenguaje” presentados con propósito crítico están contruidos en términos de un intercambio entre dos posiciones, la posición de la tentación y la de la corrección (cf. Fann 127 y ss.). La “voz de la tentación” aparece característicamente en primera persona del singular. Es decir, en la interlocución todo ocurre como si los argumentos de Wittgenstein chocaran una y otra vez con la incredulidad del propio Wittgenstein, tan pronto como este se dispone a hablar en primera persona. Veamos un caso:

“¿Pero cómo puede ser esto? [que la comprensión requiera de la concordancia en los juicios] ¿Cuando yo digo que entiendo la ley de una serie, seguro que no lo digo sobre la base de la experiencia de haber aplicado hasta ahora la fórmula algebraica de tal y cual manera! Seguro que *sé en todo caso por mí mismo* que significo la serie de este y aquel modo; da igual *hasta dónde la haya desarrollado de hecho*.” –Quieres decir, pues: conoces la aplicación de la ley de la serie prescindiendo totalmente de un recuerdo de las aplicaciones efectivas a determinados números. Y quizá digas: “¿Evidentemente! Puesto que la serie es, en efecto, infinita y el trozo de serie que yo pude desarrollar es finito.” (Wittgenstein 1999 §147)

El intercambio entre las voces de la tentación y la de la corrección no conduce a una contradicción lisa y llana. Cuando “la voz de la tentación” reclama entender sin recurso al recuerdo de la aplicación concordante, e independientemente de cuál haya sido *la aplicación que de hecho ha realizado* de la fórmula, “la voz de la corrección” no la contradice. No le dice, “pues te equivocas, el significado no es más que un constructo social, jamás sabrás cuál es la respuesta correcta hasta ver el comportamiento de la comunidad en la que actúas” o cosa por el estilo. Hay una razón profunda para ello: entonar la voz de la tentación, ser presa de las ilusiones que la misma exhibe, más allá de su inadecuación como visión teórica, expresa uno de los requisitos constitutivos que hacen que alguien sea un hablante, uno de los requisitos sin los cuales eso que conocemos como lenguaje se vendría abajo. Dicho de otra manera, la dialéctica que estamos analizando debe mantenerse necesariamente en un delicado equilibrio: si la voz de la tentación fuera reemplazada por la voz de la corrección, el lenguaje se vendría abajo. La tesis exhibida es que no hay garantías para el funcionamiento del lenguaje, que no se puede edificar un lenguaje sobre un conocimiento teórico, sobre una justificación, aunque tal sea la aspiración filosófica. La voz de la tentación, aunque “equivocada” desde el punto de vista teórico, no está entonces necesariamente errada desde el punto de vista semántico. “Usar una palabra sin justificación (*Rechtfertigung*) no quiere decir usarla injustamente (*Unrecht*)” (Wittgenstein 1999 §289).

Otros autores han hecho progresos importantes en la conceptualización de este problema. Así, Saul Kripke retoma el planteo de Rhees y confirma la tensión entre un Wittgenstein “oficial”, que se compromete con la tesis de que podría haber alguien ciego para el significado que operara sin embargo con las palabras como nosotros mismos, y un Wittgenstein *a la* Rhees, que estaría “preocupado por correr el riesgo de reemplazar el cuadro clásico por uno abiertamente mecanicista, aunque ciertamente rechaza cualquier sugerencia de que alguna experiencia cualitativa *sea* lo que constituye mi uso de las palabras con un significado determinado” (Kripke 48 n.).

Pero este aspecto cualitativo, sin llegar a ser constitutivo, no es un adorno carente de función. Kripke se pregunta si podemos imaginar formas de vida diferentes a la nuestra, por ejemplo, seres que recibirían una instrucción semejante a la que recibimos para comprender la adición y que sin embargo aprendieran la función *tás* en vez de la función *más*.² A ello responde que, por una parte, parece no haber ninguna razón de principio que excluya esta posibilidad, aunque:

2 Donde *tás* es una función que da resultados semejantes a la suma cuando se aplica a argumentos menores que los mayores argumentos computados en la práctica de

Lo que parece que nos puede resultar ininteligible es cómo una criatura inteligente podría recibir el mismo entrenamiento que tenemos para la función de adición y, sin embargo, aprehender la función apropiada al modo *tás*. Si tal posibilidad realmente nos resultara del todo ininteligible ¿nos resultaría tan inevitable aplicar la función más como lo hacemos? Y, sin embargo, esta inevitabilidad es una parte esencial de la propia solución de Wittgenstein a su problema. (Kripke 98 n.)

La entrega imaginaria a la unidad y la necesidad halladas, que *parecen* garantizar el proceder del hablante, es un dato primitivo necesario de la elucidación gramatical wittgensteiniana. Es importante destacar que estas observaciones sobre la experiencia del significado no son una reversión del camino recorrido, ya que la experiencia del significado no es recuperada como aquello en lo que consiste la comprensión. Se trata más bien de la exploración de un camino diverso, en donde a estas experiencias les cabe un papel en el dominio de las diversas técnicas implicadas en los juegos de lenguaje, pero no un papel constitutivo, sino más bien un papel *constituido*. El recorrido de este camino nos lleva a encontrar, en el centro mismo de los juegos de lenguaje, una relación de los hablantes con sus condiciones de existencia en cuanto hablantes (con la práctica del juego de lenguaje) que no podemos menos que calificar de imaginaria, en un sentido semejante al de Althusser.

Conviene clarificar este punto, extremando las semejanzas con Althusser. Así, podemos decir que en el caso de Wittgenstein los individuos devienen hablantes “en virtud del funcionamiento de la categoría de significado”. Por tal entendemos el ritual (el juego de lenguaje) de las afirmaciones semánticas. Las oraciones clave en este juego son oraciones categóricas como “Juan suma”, “Yo sumo”, y enunciados condicionales, como por ejemplo: “Si Juan aprehendió la suma, recuerda sus intenciones y desea acordarse a ellas, entonces, si se le presenta un problema como ‘ $57 + 68$ ’ responderá 125”.

El intérprete que a nuestro juicio mejor ha clarificado la lógica del ritual de las afirmaciones semánticas es Saul Kripke. Este último señala cómo la crítica de Wittgenstein al paradigma mentalista tradicional y a otras propuestas de ontología subyacente afines al mismo lleva a reemplazar la pregunta que dominaba este enfoque: “¿Qué tiene que ocurrir para que las afirmaciones semánticas (como las citadas arriba) sean verdaderas?”, por otras dos preguntas: “¿bajo qué circunstancias

.....
la suma -65 por hipótesis-, y 5 en cualquier caso en que se aplique a argumentos mayores que 65. Esta función es indiscernible en nuestra práctica de la suma, pero divergente tan pronto nuestra práctica se desarrolla más allá de sus límites actuales.

estas proposiciones pueden ser legítimamente afirmadas? y ¿cuál es la utilidad de dicha aseveración en nuestras vidas?” (Kripke 73).

Veamos entonces qué pistas podemos recabar del estudio de las condiciones bajo las cuales las 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, la ausencia de 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, al estar en esto, sin embargo, sujeto a la corrección por otros.³ Esta confianza requerida, que el juego de lenguaje codifica a partir de sus manifestaciones, es una de las figuras de la ficción gramatical a la que alude Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* §307.

Veamos ahora cómo funcionan los enunciados semánticos condicionales. Allí donde la concepción mentalista tradicional señala que, “porque comprendemos el mismo concepto, actuamos del mismo modo”, donde el énfasis está puesto en el antecedente del condicional (porque comprendemos), la elucidación terapéutica desplaza los énfasis, señalando la primacía de la práctica, al dar lugar a la prioridad de la aplicación (es decir, del “exterior”) sobre la que hemos estado insistiendo. Esta prioridad se expresa, en el análisis terapéutico, elucidando el funcionamiento de los condicionales semánticos bajo la forma de un condicional contrapuesto, lo que en nuestro ejemplo sería: “si no responde 125 al problema 57+68, entonces no ha estado sumando”, o en una versión un poco más refinada: “si no actuamos del mismo modo

3 El siguiente párrafo introduce claramente la dualidad de perspectivas: “Para que pueda parecerme que la regla ha producido todas sus consecuencias por anticipado, estas 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 de manera natural o evidente. A su vez, al juzgar si otro comprende la regla, se ha de tener en cuenta si las consecuencias de la regla se siguen también para él naturalmente, si posee seguridad práctica 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 los “criterios de que algo es obvio para alguien”.

(de manera reiterada), entonces no (decimos que) comprendimos el mismo concepto”. Lo que va entre paréntesis en esta fórmula intenta indicar que la misma no funciona de manera algorítmica, sino de manera aproximada (es *a menudo* suficiente que *x* no actúe como lo esperamos, para que digamos que *x* no sigue la regla, etc.). Queda allí un espacio indeterminado y por ello pasible de disputa, que, según veremos, se puede pensar como uno de los terrenos de la lucha ideológica.

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

Conclusión

Hemos realizado un acercamiento de Wittgenstein a Althusser, reconociendo en la filosofía del austríaco los momentos esenciales de la filosofía del argelino: la recusación de la categoría de sujeto como origen del discurso, exhibida en los análisis materialistas sobre la primacía de la práctica constituyente del sujeto; el reconocimiento de la entrega imaginaria del sujeto como motor y mediador de la eficacia de la estructura, y, finalmente, el vínculo entre la constitución del sujeto y la dimensión del poder, la tesis característica de una “filosofía de la sujeción del sujeto” (véase Marí 1984 14). Ha llegado, sin embargo, el momento de preguntarnos qué significa esta analogía, es decir, ¿qué uso podemos hacer de la misma?

Dominique Lecourt, en un interesante estudio de la relación del pensamiento de Wittgenstein con las corrientes epistemológicas dominantes en el siglo xx, propuso que la filosofía de Wittgenstein sufrió, de *Investigaciones filosóficas* (1945) a *Sobre la certeza* (1951), una transformación en la manera de concebir el juego de lenguaje de la filosofía. Así, si en las *Investigaciones* se señalaba el carácter ilusorio del juego filosófico, *Sobre la certeza* habría comenzado a reconocer la materialidad y los efectos de ese juego de la ilusión. Según Lecourt, Wittgenstein habría llegado a comprender así que la filosofía no es meramente “lenguaje de vacaciones”, sino un juego de lenguaje que realiza su propio trabajo, cuyos efectos se verifican en el sistema mismo de los juegos de lenguaje, donde tienen su origen palabras como “saber”, “verificación”, “experiencia”, etc. (cf. Lecourt 212).

Desde este punto de vista, cobra una especial relevancia el señalamiento que hemos hecho en nuestro trabajo, siguiendo a Kripke. En efecto, si, como hemos indicado, la semántica filosófica toma la forma de una “ontología justificatoria”, garantía de la práctica del lenguaje, esta forma habilita su imposición sobre prácticas diversas en las que

tienen lugar atribuciones de significado, comprensión, etc., cuyos efectos, de acuerdo a lo que hemos indicado, son la pertenencia o no (o el modo de pertenencia) a una forma de vida. En las diversas prácticas, en los diversos juegos de lenguaje, estas atribuciones se realizan de acuerdo con técnicas diferentes y tienen efectos distintos. Otros términos clave de la reflexión filosófica (los que son objeto de análisis en *Sobre la certeza*: “experiencia”, “verificación”, “saber”, “conocer”, etc.) están asociados también, en sus juegos de lenguaje, a efectos vinculados con el ejercicio de la inclusión y exclusión de los individuos en una forma de vida determinada.

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

Sin embargo, aunque “pertenecientes a la lógica”, no hay nada rigidamente intemporal en estas proposiciones. Ya en las *Investigaciones* Wittgenstein destacaba la fluctuación de las definiciones científicas: “Lo que hoy vale como un concomitante empíricamente establecido del fenómeno A, se utilizará mañana como definición de ‘A’” (§79). En *Sobre la certeza* §96 afirma:

[P]odríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican.

El rechazo althusseriano de la problemática de la epistemología tradicional –donde la cuestión de las garantías del conocimiento desemboca en la noción filosófica de sujeto, concebida en términos de *sustancia* (existente por sí) y de *condición de posibilidad* (del encuentro entre pensamiento y realidad)– posibilitó una reconceptualización de la noción de ideología, alejada de la cuestión de legitimar o buscar ga-

rantías para la forma de conocimiento en que consistiría la crítica de la ideología. A su vez, abrió la posibilidad de pensar la constitución de los sujetos por medio de la práctica que instrumenta la categoría de sujeto. Ello no implica una desaparición lisa y llana de las garantías, sino el reconocimiento de sus efectos en el interior de las prácticas. Pero si, como Althusser indica, no hay praxis en general, sino prácticas (cf. 2010 64), y si, como Wittgenstein indica en un sentido semejante, no hay una noción unitaria de lenguaje, una práctica del lenguaje, sino juegos de lenguaje diversos, prácticas diversas, con similitudes y diferencias entre sí que se solapan sin reducirse a un concepto general (cf. Wittgenstein 1999 §65 y ss.), entonces el discurso que habla de la práctica o de la garantía de la práctica, es él mismo una práctica que, en ciertas circunstancias, tiene efectos sobre las otras. Cuando presentamos la teoría de la ideología de Althusser nos valimos del ejemplo imaginario por el que un cuadro no figurativo venía a ser una representación figurativa de una realidad paradójica. Con ello seguimos a Althusser para poner de manifiesto que la deformación no es un asunto de representación. Pero ahora llegamos a ver que esta representación segunda, la “ideología de la ideología” (la filosofía tradicional), es también una práctica, ideológica entonces, que como tal comporta su entrega imaginaria (a la unidad y necesidad halladas) y posee efectos sobre el conjunto de las prácticas (véase Althusser 2005 45; 2010 9).

Las observaciones de Wittgenstein sobre la fluctuación entre proposiciones sólidas y fluidas o entre definiciones científicas y concomitantes accidentales nos dan una idea de que, si en el funcionamiento de los juegos de lenguaje hay siempre algo que, por una suerte de necesidad funcional, está fuera de cuestión, no parece haber nada que por principio esté siempre y en todo momento fuera de discusión. Dicho de otra manera, las garantías que operan en los mismos no garantizan tanto como pretenden.

Esto nos da una clara indicación acerca del lugar donde se produce la intervención de la práctica teórica (ideológica) en las prácticas de base. La filosofía como práctica ideológica produce intentos de unificación de las prácticas, le da la palabra a las garantías que operan en la relación imaginaria de los individuos con la realidad de sus prácticas en los diferentes ámbitos, e intenta unificarlas, es decir, someterlas bajo categorías filosófico-ideológicas unitarias que redoblan el bloqueo, que ya rige en las prácticas a través de la entrega imaginaria a sus garantías, que cada una de ellas exige (la “ficción gramatical” de *Investigaciones filosóficas* §307).⁴

4 Se podría creer que la posición que aquí sostenemos ha quedado perimida. En efecto, se ha insistido en la caducidad de la noción de ideología, debido a que la ilustración

De todo ello se sigue una interesante reconfiguración de la filosofía como crítica. No se trata de constituir a la filosofía como crítica por el camino de las garantías, el terreno pantanoso por el que tantas veces se hundió el programa de una crítica de la ideología. Al contrario, una filosofía crítica en este (nuevo) sentido registra las diferencias entre las distintas prácticas sociales en contra de borrar imaginariamente esas diferencias en la ideología. Se reencuentra así con los residuos de los viejos modos de unificación dominantes; con la división de las distintas ramas de las ciencias que desarrollan técnicas diversas de comprobación de sus enunciados, candidatos a modelar las garantías filosóficas unitarias; con las diferencias entre distintas prácticas sociales y con contradicciones, tanto en el interior de las prácticas como entre prácticas diferentes. En suma, una filosofía que va contra el borramiento imaginario de las diferencias entre las prácticas se choca con la vida misma de la política.

Bibliografía

- Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Plá, A. & Szabón, J. (trad.). Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- Althusser, L. *Filosofía y marxismo. Entrevista con Fernanda Navarro*. México: Siglo XXI, 2005.
- Althusser, L. & Balibar, E. *Para leer El Capital*, Harnecker, M. (trad.). México: Siglo XXI, 2010.
- Fann, K. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Glock, H. J. *Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Kripke, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- Lecourt, D. *El orden y los juegos. El neopositivismo cuestionado*, Ardiles J. & Mizraji M. (trads.). Buenos Aires: Ediciones de La Flor, 1984.
- Mari, E. *Neopositivismo e ideología*. Buenos Aires: Eudeba, 1973.

reinante sobre los mecanismos de dominio hace que estos sean ejecutados sin “hacerse ilusiones”. Una versión filosófica de esta postura es la de la “razón cínica” (véase Žižek cap. 1). Sin embargo, la “razón cínica” sigue siendo una práctica teórica y, en la medida en que produce garantías (*v.gr.*, que la marginación es un problema insoluble), es una práctica teórica ideológica. Por otra parte, tampoco una práctica cínica deja de ser una práctica ideológica. Como lo hemos visto a través de Althusser y Wittgenstein, las ilusiones que estructuran nuestra relación con la realidad, ocultas en su evidencia, son inconscientes. Esto es, la garantía que articula filosóficamente la razón cínica se vincula con garantías imaginarias requeridas por la práctica de la razón cínica.

- Mari, E. "Prefacio". Lecourt, D. *El orden y los juegos. El neopositivismo cuestionado*, Ardiles J. & Mizraji M. (trads.). Buenos Aires: Ediciones de La Flor, 1984. 11-47.
- Pêcheux, M. *Semântica e discurso Uma crítica à afirmação do óbvio*, 3ª ed., Pulcinelli, E. et al. (trad.). São Paulo: Editora da Unicamp, 1997.
- Rhees, R. Prefacio. Wittgenstein, L. *Los cuadernos azul y marrón*, García, F. (trad.). Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*, Prades, J. & Raga V. (trads.). Barcelona: Gedisa, 1991.
- Wittgenstein, L. *Los cuadernos azul y marrón*, García, F. (trad.). Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, Moulines, U. & García, A. (trad.). Barcelona: Altaya, 1999.
- Žižek, S. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.