

Código:	2	0	1	8	0	3	3	5	
---------	---	---	---	---	---	---	---	---	--

(Escriba aquí su código con números grandes y legibles.)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESTUDIOS GENERALES LETRAS

TRABAJO INDIVIDUAL

Título: Regresando a la caverna: una aproximación a Wittgenstein desde la filosofía política de Isaiah Berlin

Nombre: Joaquín Esteban Pérez Guerra

Tipo de evaluación: Entrega final

Curso: Investigación Académica (INT124)

Horario: 0724

Comisión: B

Profesor: Julio del Valle

Jefe de Práctica: Christian Hanzlicek

SEMESTRE 2019-2

Título: Regresando a la caverna: una aproximación a Wittgenstein desde la filosofía política de Isaiah Berlin

Seudónimo: Choupette

Pontificia Universidad Católica del Perú

Regresando a la caverna: una aproximación a Wittgenstein desde la filosofía política de Isaiah Berlin

Presentada como parte del curso Investigación Académica, EEGLL, PUCP

Joaquín Esteban Pérez Guerra

*20180335
INT 124 - 674
a20180335@pucp.edu.pe*

Resumen

En la presente investigación, realizaremos un análisis relacional entre dos conceptos elaborados por dos de los filósofos más representativos del siglo XX: el concepto de forma de vida de Ludwig Wittgenstein y el de la libertad positiva de Isaiah Berlin. La hipótesis que guiará nuestro trabajo consiste en que, en efecto, hay una conexión entre ambas ideas desde sus respectivas ramas filosóficas: filosofía del lenguaje y filosofía política. En el primer capítulo, analizaremos los dos conceptos y sus implicancias lingüísticas y políticas. Asimismo, veremos que los dos filósofos comparten un profundo rechazo hacia las fórmulas lógico-metafísicas para abordar las relaciones humanas.

En el segundo capítulo, propondremos una respuesta a la cuestión del relativismo-escéptico; crítica hecha tanto a Wittgenstein como a Berlin a raíz de los conceptos trabajados. Este análisis nos llevará a una reflexión sobre valores y conductas objetivamente significativas en la práctica. De ese modo, tendremos un panorama completo para concluir que hay una estrecha relación entre ambos conceptos, sin declarar determinismos metafísicos ni conceder escepticismos tóxicos.

Tabla de contenidos

Introducción	2
Capítulo 1: Las formas de vida en relación con la libertad positiva	7
1.1.: La libertad positiva en cuestión	8
1.2.: Las formas de vida como agentes de sentido	10
1.3.: La primacía del sujeto empírico en las formas de vida	15
Capítulo 2: Una solución al pluralismo escéptico	23
2.1.: Una respuesta al escepticismo en Wittgenstein	24
2.2.: El pluralismo real en las formas de vida	28
2.3.: El escepticismo “saludable” en Wittgenstein y Berlin	32
Conclusiones	40
Bibliografía	43

Introducción

*The eggs are broken, and the habit of breaking them grows,
but the omelette remains invisible.*

Isaiah Berlin

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) nació en Viena en el seno de una familia adinerada. Durante su juventud contempló activamente su suicidio y, en 1916, decidió tentar a la muerte en la Gran Guerra: no lo logró. Se desempeñó como carpintero y jardinero, además de profesor escolar de primaria. Entretanto, iba y venía de Cambridge, al igual que lo hacía de la Filosofía, mientras formulaba una de las teorías lingüísticas más célebres del siglo XX. La suya fue una vida irreverente, siempre al borde de la locura. Por su parte, *Sir* Isaiah Berlin (1909-1997) nació en Riga, para ese entonces parte del Imperio Ruso. Entre el caos revolucionario, consiguió escapar con su familia a Inglaterra, país que le daría la nacionalidad además del título de *Sir*. Fue educado en Oxford, donde residió la mayor parte de su vida como historiador de las ideas, profesor ejemplar y liberal comprometido. En un siglo marcado por la devastación, Berlin vivió una vida tranquila y desapercibida: solemne. Dos *formas de vida* opuestas y, sin embargo, podríamos sostener que llegaron a las mismas conclusiones; uno a través del lenguaje y, el otro, de la política.

El tema central de esta investigación consiste en relacionar el pensamiento filosófico de Ludwig Wittgenstein con el de Isaiah Berlin. Debido a que ambos autores tienen una obra extensa, y no necesariamente consistente entre sí, desarrollaremos un análisis comparativo entre ellos a partir de dos conceptos: el de “forma de vida” de Wittgenstein, usado en las *Investigaciones filosóficas*, y el concepto de “libertad positiva” acuñado por Berlin en su ensayo “Dos conceptos de libertad”. Las *Investigaciones* se publicaron en 1953 y marcaron un antes y un después en la biografía intelectual de Wittgenstein; al punto que se habla de un *primer* Wittgenstein, referido a su teoría lingüística lógico-referencialista presente en el *Tractatus logico-philosophicus* y un *segundo*

Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas*. Este *segundo* Wittgenstein que analizaremos presentó una teoría lingüística y epistemológica renovadora y, a su vez, ciertamente disruptiva para ese entonces. La teoría del significado pragmático de las *Investigaciones* contradecía abiertamente los avances sobre la lógica y el lenguaje hechos hasta ese entonces por Bertrand Russell, el Círculo de Viena y hasta por el mismo Wittgenstein. Las *Investigaciones* nos invitan a un análisis abierto y dinámico de las proposiciones y del significado de las palabras, por lo que este dependerá del uso que se les den en sus diferentes *formas de vida*.

A 136 kilómetros de Cambridge, residencia esporádica de nuestro filósofo austriaco, se encuentra su rival histórica: Oxford, ciudad donde Berlin desarrollaría la mayor parte de su producción académica. Además de trabajar como profesor, Berlin fue un escritor prolífico en temas de historia, política y, sobre todo, liberalismo. Su notable talento como ensayista hizo de Berlin un pensador político de época, siempre preciso y lúcido en sus análisis. Su obra consta de una serie de ensayos a favor del liberalismo político, la crítica al dogmatismo ideológico y la teoría democrática. Para la presente investigación, nos concentraremos en el concepto de “libertad positiva”, empleado en su célebre ensayo “Dos conceptos de libertad”, trabajo que además supuso un gran avance teórico en el ámbito de la política liberal. Significativamente marcado por la Guerra Fría, y en especial por el devenir totalizador de la Revolución Rusa, Berlin propone dar una solución a la complejidad interpretativa del término “libertad”; por ello, plantea dos conceptos sobre ella: la libertad “negativa” y la “positiva”, esta última interpretación suscitará el núcleo de nuestra investigación. El análisis en los dos capítulos siguientes es un intento por relacionar ambos conceptos —el de “forma de vida” y el de “libertad positiva”—y dar una evaluación consistente sobre las implicancias que comparten. Es, pues, un intento de ver cómo la filosofía del lenguaje puede aportar al análisis político y, al mismo tiempo, buscamos un sentido político en nuestro lenguaje.

Lo que motivó este trabajo es el interés por analizar dos ramas de la filosofía no necesariamente trabajadas de forma conjunta. Además, como veremos a lo largo de la investigación, los componentes filosóficos de ambos autores convergen en aplicaciones concretas y conectadas con el día a día sobre una actitud abierta, inclusiva y tolerante. Por ello, dar una justificación filosófica, desde la arena del lenguaje y la política al devenir social en libertad y autonomía resulta sumamente interesante; ya sea por sus implicaciones prácticas así como por la particularidad del contexto en

el que operan: caracterizado por el contacto intercultural y por una política global. Además, por supuesto, hay un interés personal hacia el trabajo de ambos filósofos y de ver cómo, de cierta manera, se puede establecer una conexión entre ellos. Asimismo, analizar ambos términos nos ayuda a explicar la realidad de una manera holista. Como veremos, los conceptos resultan complementarios desde sus respectivas posiciones, lingüística y política. Por ende, nos brindan una argumentación más completa que nos conduzca hacia una justificación filosófica de la pluralidad, la apertura social y la libertad, cuestiones primarias en momentos en los cuales la xenofobia y la intolerancia parecen tomar la escena política global.

En consecuencia, la pregunta que guiará nuestra investigación será —como resulta intuitivo— ¿cuál es la relación entre el concepto de forma de vida de Ludwig Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* con el concepto de libertad positiva trabajado por Isaiah Berlin en el ensayo “Dos conceptos de libertad”? De ese modo, para plantear una respuesta tentativa que encamine la investigación proponemos la siguiente hipótesis: el concepto de “forma de vida” tiene dos principales implicancias en relación al concepto de “libertad positiva”. La primera implicancia es que las formas de vida profundizan en la división del sujeto planteada por Berlin: el sujeto ideal-trascendental y el sujeto real-empírico. Esto es relevante para la libertad positiva debido a que en la forma de evaluar la fuente y el ejercicio del poder siempre debería primar el sujeto empírico por encima de su visión trascendental. Por ello, las formas de vida son el mecanismo mediante el cual se comprende al sujeto real, la “comunidad de hablantes” empírica, a partir de su praxis. La segunda implicancia es que la presencia de múltiples formas de vida como parte de una sociedad compleja no impide la superación de un relativismo extremo. Más bien, exige la inserción práctica para una comprensión del otro en el momento de proyectar la libertad positiva. En ese sentido, Berlin propone la existencia de valores objetivos; sin embargo, dichos valores pueden —y ciertamente llegan— a ser contradictorios en la práctica. Por ello, las formas de vida no representan una barrera relativista, sino que exigen una comprensión práctica de los valores morales para los cuales, al reconocerse plurales e incompatibles, se debe evitar un determinismo lógico metafísico.

El objetivo general de la investigación es, por ende, demostrar que hay, en efecto, una relación entre ambos conceptos. Para lograr nuestro cometido, hemos dividido el trabajo en dos capítulos. El primer capítulo trata de comparar el concepto de forma de vida con el concepto de libertad positiva en su mutuo rechazo hacia una forma lógica metafísica de concebir las relaciones

humanas. Para ello, hemos planteado tres sub-capítulos: el primero consiste en el esclarecimiento de lo que es la libertad positiva; el segundo, en una explicación exhaustiva del concepto de forma de vida y el dinamismo intrínseco a él; y, el tercero, en una comparación entre las dos nociones trabajadas desde la objeción compartida de una visión lógico-metafísica del comportamiento humano.

El segundo capítulo tiene por objetivo evaluar hasta qué punto es posible superar el relativismo-escéptico en Wittgenstein, en relación con el pluralismo de Berlin. La división del segundo capítulo consiste, en primer lugar, en un sub-capítulo enfocado a analizar las refutaciones contra el relativismo radical en Wittgenstein. El segundo sub-capítulo se centra en la comparación del pluralismo de valores en Berlin, en oposición a un supuesto relativismo. Para concluir, el último sub-capítulo comprenderá una evaluación sobre cuál debería ser la forma de un escepticismo “saludable” según Wittgenstein y el pluralismo de Berlin. Este análisis nos ayudará a demostrar que de ambos autores se desprende una resistencia hacia cualquier estructura *a priori* sobre las formas de vida humanas, sin que esto signifique el escepticismo epistemológico radical o alguna clase de inmovilismo político.

La metodología de la investigación es exclusivamente bibliográfica. En primera instancia, hemos trabajado con las fuentes primarias; por el lado de Wittgenstein, utilizamos los párrafos en donde se hace mención explícita al concepto de forma de vida en las *Investigaciones filosóficas*. Utilizamos la versión elaborada por la editorial Gredos, especializada en estudios académicos y filosóficos, la cual cuenta con la versión original en alemán y su traducción al español. En el caso de Berlin, trabajamos con el ensayo “Dos conceptos de libertad” en su idioma original (inglés) así como con su segunda versión, el ensayo “Introduction: positive vs. negative liberty” en el cual realizó una serie de aclaraciones y correcciones respecto del primero. Si bien hay una vasta bibliografía especializada en ambos autores, la principal limitación de la investigación fueron las escasas —por no decir inexistentes— fuentes que realicen una relación directa entre Wittgenstein y Berlin. Las que se encontraron, más que dedicarse al análisis, vincularon a los filósofos de manera anecdótica y superficial. Asimismo, hubiera sido interesante ampliar el análisis del concepto de forma de vida en relación a la libertad negativa para tener un panorama aún más completo de su relación con Berlin. Del mismo modo, si bien al finalizar el segundo capítulo insinuamos la presencia del componente liberal en la epistemología de Wittgenstein, sería sumamente valioso

completar dicho análisis. Sin embargo, justificar a profundidad un liberalismo palpitante en la teoría del *segundo* Wittgenstein implicaría hacer una comparación de su obra con una serie de vertientes liberales divergentes y críticas entre sí. Comparación que, por razones de extensión y temática, no resultaría posible hacer en la presente investigación. No obstante, a pesar de las limitaciones, sí se logró probar y analizar la relación presente entre los conceptos de ambos autores: su mutuo rechazo hacia un planteamiento lógico-metafísico de las instituciones humanas, así como la superación del relativismo escéptico en ambos casos a partir del conocimiento en la práctica.

Capítulo 1

Las formas de vida en relación con la libertad positiva

En este capítulo explicaremos los dos conceptos principales del trabajo: el de la “libertad positiva”, acuñado por Isaiah Berlin, y el de “forma de vida”, usado por Ludwig Wittgenstein. En primera instancia, desarrollaremos el concepto de libertad positiva y profundizaremos en la explicación que hace Berlin sobre la división entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico. En un segundo momento, explicaremos el concepto de forma de vida como producto de conductas sociales y la relación significativa que tiene con los “juegos de lenguaje”. Asimismo, ahondaremos en las características de las formas de vida dando principal importancia a su condición abierta y evolutiva.

Como punto último del capítulo, haremos una comparación entre ambos conceptos desarrollados —libertad positiva y forma de vida— en su mutuo enfoque hacia una primacía de la experiencia del sujeto. De ese modo, se verá el rechazo compartido por Berlin y Wittgenstein hacia cualquier propuesta que se construya desde una estructura lógica-metafísica que remplace la capacidad significativa de las direcciones humanas. Veremos en qué forma la epistemología de Wittgenstein es útil en el pensamiento político de Berlin. Además, presentaremos cómo se desplegaría un modelo político wittgensteiniano, en el cual se encontrarán diversas similitudes con las ideales liberales de Berlin.

1.1. La libertad positiva en cuestión

Berlin, en su célebre ensayo “Dos conceptos sobre la libertad”, establece dos grandes espectros en los cuales la libertad puede ser comprendida. En un primer sentido, el concepto de libertad puede responderse a partir de la pregunta ¿qué puedo hacer, cuáles son mis límites y cuál es el círculo de no-interferencia sobre mis acciones?, es decir, ¿cuán amplias son mis posibilidades de acción? En un segundo plano, definir la libertad implica cuestionarnos ¿quién es el que controla dichos límites, lo que se puede hacer y lo que no, y el margen de acción que cada individuo tiene?, es decir ¿quién define la amplitud de mis libertades? (1969a: 121-122). La primera pregunta es un tanto más sencilla y se responde desde el modelo del liberalismo clásico. La libertad se define aquí a partir de qué es lo que puedo hacer y de que soy, en consecuencia, más libre en tanto menos restricciones tenga, menos impedimentos haya y menos interferencia del gobierno exista; esta libertad corresponde a la libertad negativa. La libertad negativa se aborda, entonces, desde una perspectiva liberal más “conservadora” que corresponde al liberalismo planteado por Locke o Stuart Mill en lo político, y a un liberalismo con nimias restricciones en lo económico, de acuerdo con Hayek o Friedman. Aun así, si imaginamos un mundo en donde la sociedad goce de plenas libertades negativas, esto no nos garantiza que estas no sean reguladas por un dictador, una junta de gobierno o un emperador. Por ello, la segunda pregunta es un poco más compleja; es la que se refiere a la libertad positiva y constituye el punto central de esta investigación: ¿cómo opera la libertad positiva?

Berlin define la libertad positiva en tanto uno es dueño de su propio destino: los deseos que me activan, las acciones, pasiones y demás serán libres mientras que la fuente de ellas sea autónoma. Se trata de un movimiento del sujeto por razones y propósitos en un constante desafío contra la alienación: ser alguien y no algo (1969a: 131). La libertad positiva se trata de ser el amo de mi suerte. Se entiende, en primera instancia, en un nivel individual como también referido a la capacidad de autodeterminación de colectivos. Así pues, las posibilidades de poder formar a la propia vida dependen necesariamente de la autonomía en contraposición con un modelo heterónomo en cuya normatividad el individuo o la comunidad no participan. La libertad positiva surge como resistencia al control heterónomo y tiene, como fin, la toma de decisiones por y para uno mismo (Cherniss 2013: 188). La cuestión clave para entender el cumplimiento de la libertad positiva es la autorrealización; y, a su vez, es el punto más problemático de la misma.

La libertad positiva bien puede ser la justificación política —y filosófica— para la intervención estatal en pro de una justa redistribución y de políticas de integración. Bajo la premisa de que el sujeto tiene que auto realizarse, el bienestar material y la igualdad de oportunidades han sido el ancla de los estados de bienestar. En el segundo ensayo de Berlin sobre la libertad positiva versus la negativa, él reconoce la indudable necesidad de una intervención estatal para garantizar mínimos sociales y hacerle frente a un *laissez-faire* irrestricto (1969b: xlvi). Sin embargo, bajo el mismo argumento de la autorrealización personal, se han levantado dictaduras, construido totalitarismos comunistas y fascistas, y esparcido nacionalismos putrefactos por todo el mundo. Y es que la autorrealización es un arma de doble filo, puesto que implica la división del sujeto: el sujeto empírico,¹ el real y cotidiano, compuesto por deseos y necesidades; y el sujeto trascendental, el ideal platónico-metafísico que usualmente deviene en el controlador del primer sujeto (1969a: 133). Sería incorrecto creer que el sujeto empírico poco o nada puede hacer contra su versión “ideal”, la cual se supone que sabe cómo debería ser el individuo auténtico, cómo comportarse y cómo definirse; sin embargo, eso es justamente lo que la mayoría de opresores han pensado, que el sujeto empírico no puede acceder a su versión trascendental. El sujeto empírico constituye, por así decirlo, al individuo de carne y hueso, el cual tiene necesidades concretas y está rodeado de experiencias efectivas en la práctica. Por ello, Berlin siempre muestra principal preocupación por él, ya que es el sujeto empírico y no el ideal el que experimenta, siente y también sufre. Es cuando la autorrealización del sujeto empírico depende del trascendental que los totalitarismos comunistas justificaron su arquetipo de sociedad racional por encima de la miseria de sus mismos ciudadanos, y que los nacionalismos americanos eliminaron las diferencias culturales reales en beneficio del ciudadano ideal; el cual nunca existió.

El sujeto trascendental, como explica Robert Grant, es la versión profunda del individuo o del colectivo. Si la libertad positiva opera según esta versión profunda, el riesgo de que la profundidad analítica del sujeto devenga en una alienación total respecto de su experiencia es prácticamente un hecho (1999: 1220). El peligro de desligarse del sujeto empírico es que las decisiones que lo vinculen no lo harán en la medida que deberían, esto en el mejor de los casos, y, en el peor de ellos, recortarán su capacidad de acción —libertad negativa— a favor de su hipotético beneficio. Así,

¹ Cuando nos referimos al “sujeto empírico” de Isaiah Berlin no lo hacemos de acuerdo con la interpretación de David Hume, sino en un sentido de sujeto encarnado cotidiano del día a día.

la autorrealización, la cual pretendía ser autónoma, se torna heterónoma, frecuentemente impuesta por un aparato de gobierno centralizado. No obstante, esto no implica que deba suprimirse el deseo de autorrealización, sino que se debe evitar trasladar la experiencia individual a un modelo teórico definitivo: a una teoría política sobre cómo deberían funcionar las relaciones humanas ajena a la práctica. Es, en esta transición desmesurada, que la “tentación totalitaria” de ajustar el complejo movimiento de interacciones sociales a un solo arquetipo ideal hace que el ejercicio de la libertad del sujeto cotidiano se vea amenazada (Bode 2011: 310). En consecuencia, esto tampoco significa la supresión de un modelo de autorrealización de la libertad positiva, sino de evitar, como menciona Berlin, que el sujeto trascendental “[...] *became identified with institutions, churches, nations, races, states, classes, cultures, parties*”² (1969b: XLIV), instituciones ideales de un mundo de diversidad y diferencias reales.

El sujeto empírico —en oposición al ideal— será el puente que unirá la teoría liberal de Isaiah Berlin con el concepto de “forma de vida” de Wittgenstein basado en las conductas sociales. La relación irá adquiriendo sentido a medida que desarrollemos la epistemología práctica de Wittgenstein.

1.2. Las formas de vida como agentes de sentido

Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. — O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y negación—E innumerables otros—E imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida §19 (Wittgenstein 2009: 178-179)

El párrafo §19 es la primera vez que se menciona el concepto de “forma de vida” en las *Investigaciones filosóficas* y, desde entonces, Wittgenstein advierte sobre la necesaria correlación que los juegos de lenguaje tienen con las formas de vida. Los juegos de lenguaje los podemos entender como gramáticas, es decir, como los diferentes comandos lingüísticos que nos permiten entender los hechos atómicos. Cada juego de lenguaje tiene una forma particular de interpretar la realidad. En consecuencia, no hay una sola forma lingüística de abordar un evento, sino que su pretensión de veracidad dependerá del juego de lenguaje en el que el hablante participe. Un hablante interviene en una serie de juegos de lenguajes: instructivos, morales, afirmativos,

² “[...] se torne en la identificación de instituciones, iglesias, naciones, carreras, estados, clases, culturas, partidos” (la traducción es nuestra).

artísticos, filosóficos; por ello, la correcta interpretación de una proposición dependerá de su comprensión en *su* juego de lenguaje. No obstante, los juegos de lenguaje no son creaciones abstractas, sino que son productos de un correlato práctico, derivado de las instituciones humanas sedimentadas en reglas sociales. Si jugar un juego implica reglas, jugar en un juego de lenguaje implica participar en las reglas presentes en las formas de vida. La gramática de los juegos de lenguaje tiene una correspondencia con las formas de vida, es decir, las formas de vida son las producciones normativas intersubjetivas provenientes de un colectivo. En ese sentido, la intersubjetividad humana está plasmada en las prácticas y reglas del carácter autónomo de las formas de vida humanas (Gakis 2018: 239). Para la diversidad de formas de vida hay un reflejo de las mismas en los múltiples juegos del lenguaje.

La expresión <*juego de lenguaje*> debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. §23 (Wittgenstein 2009: 185)

Cuando hablamos de las reglas de los juegos de lenguaje, nos referimos a los acuerdos tácitos de las comunidades, a sus conductas cotidianas, que están totalmente interiorizadas y, por lo mismo, incluso ocultas. No decimos que estén invisibilizadas por su complejidad, sino porque su familiaridad y simplicidad son asumidas espontánea, y hasta ciegamente, por la comunidad de hablantes (Foa 1998: 589). Así, si analizamos el párrafo §23, la naturalidad con la que nos comunicamos en diferentes juegos de lenguaje tiene su reflejo en la naturalidad con la que practicamos las reglas de diferentes formas de vidas. Si queremos entender cualquier proposición, es necesario entender primero la forma de vida que lo respalda; tal como explica Alejandro Tomasini: “Es, pues, a través de las formas de vida que las palabras adquieren sus significados y los conglomerados de palabras empleados con dichas actividades los llama “juegos de lenguaje”” (2012: 23). Como indica Tomasini, las proposiciones solo son agentes de sentido cuando están insertadas en una red de prácticas compartidas. En consecuencia, conocer una regla no te hace conocedor del juego. La comprensión de los juegos de lenguaje requiere de la radiografía completa de las reglas que componen y delimitan una forma de vida. Si justamente las proposiciones solo son entendibles en un contexto práctico, la parcialidad del entorno no es suficiente para la comprensión. Es en la interacción de múltiples reglas que el hablante puede entender y distinguir el significado propio de las palabras y oraciones. Los contextos en los que participa cada hablante son varios así como las correspondientes formas de vida en las que participa; aun así, no existe nadie que se desenvuelva en todos los juegos de lenguaje ni que practique todas las formas de vida

(Tomasini 2012: 23). Asimismo, una forma de vida puede descomponerse o yuxtaponerse en diversas formas de vida: un individuo “x” puede participar en una forma de vida —y en el juego de lenguaje— urbana latinoamericana y, al mismo tiempo, en una forma de vida universitaria o en una forma de vida respecto de su equipo de fútbol y, a su vez, ser usuario de la forma de vida familiar de sus orígenes migrantes. Ciertamente, el significado de una proposición “y” cambiará si se aborda desde un juego de lenguaje usado con compañeros universitarios o uno usado por los fanáticos del equipo de fútbol del barrio; para tal caso, todo dependerá de la descripción cuasi etnográfica que se realice de cada forma de vida (Jacorzynski 2012: 77). Decimos “describir” porque llegará el punto en el cual se agoten las explicaciones para justificar las reglas de una comunidad y, en ese instante, el significado de ellas se revelará a partir de la descripción de los contextos en los cuales cobran sentido.³

Es evidente que hablar de formas de vida requiere tomar en consideración su dinámica comunitaria; no hay una forma de vida personal, así como sería ilógico pensar en un lenguaje privado. Es imposible que un individuo en soledad pueda seguir de manera correcta una serie de reglas lingüísticas y alterar su significado a discrecionalidad dado que estas se han gestado, y se mantienen, gracias a la interacción entre individuos.⁴ La teoría epistémica de Wittgenstein se basa justamente en la práctica del mismo tejido social. Esto podría parecer contradictorio con la teoría liberal de Berlin; ya que es cierto que cuando Berlin acentúa la importancia de la autonomía para ejercer la libertad positiva aspira, en última instancia, a la autonomía individual. No obstante, esto no es impedimento para asumir que la autonomía pueda referirse a colectivos o comunidades como se explicó previamente. Del mismo modo, sería ridículo abstraer al sujeto de su comunidad vital: si para Berlin prima el sujeto empírico, priman necesariamente las redes sociales efectivas que lo definen en el día a día. Aún más, las formas de vida no pueden ser más que dinámicas y sus bordes difusos, ya que están constituidas por seres cambiantes. Cuando pensamos en una forma de vida o en un lenguaje, pensamos en un *nosotros*; sin embargo, las oportunidades de alienación personal respecto de ese *nosotros*, aun perteneciendo a él, son múltiples. La complejidad de las relaciones personales amerita que examinemos continuamente la posibilidad de restablecer el *nosotros* a partir

³ Para ampliar la explicación que brinda Wittgenstein sobre la superioridad de la descripción respecto de la explicación para comprender los fenómenos sociales, véase el parágrafo §217.

⁴ Con relación al argumento de Wittgenstein sobre la imposibilidad de un lenguaje privado, véase los párrafos §244 – 274.

de las prácticas fluctuantes de sus miembros (Polhaus y Wright 2002: 812). Resultaría absurdo tomar a las formas de vida como entes estáticos y determinados por alguna clase de orden metafísico o principios *a priori* constitutivos de la acción humana.

Si lo observamos en un sentido político, son las reglas las que nos definen. Asimismo, es justamente la actividad de *seguir la regla* la cual nos permite alterar nuestros comportamientos y abandonar o crear nuevas normas que redefinan nuestras instituciones político-sociales: nuevas posibilidades para el entrelazamiento de reglas (Janik 2003: 108). Por ello, hasta ahora podemos ver cómo las formas de vida —y los juegos de lenguaje que las comprenden— son constituidas únicamente por la capacidad creativa de los hablantes los cuales transforman sus reglas pragmáticamente. La creación o eliminación de reglas dependerá de las necesidades que los miembros de una forma de vida tengan en el día a día y en su uso práctico. Así lo explica Charles Taylor: “la práctica, por así decirlo, es una interpretación continua y una reinterpretación de lo que la regla verdaderamente significa. Si bastantes de nosotros damos un poco <por encima> de nosotros mismos, y nuestro gesto es recíproco, habremos modificado los márgenes de tolerancia” (1997: 236). Las formas de vida deben entenderse como instituciones abiertas y su operación como un sistema de reglas dinámicas, las cuales son el reflejo de las conductas y comportamientos de sus usuarios. No tiene sentido buscar estructuras universales racionales para definir las formas de vida, lo que queda es entonces hacer un trabajo descriptivo para encontrar similitudes en la praxis.

Es precisamente por estas condiciones de apertura y dinamicidad que las formas de vida se pueden adaptar a otras y que los lenguajes, diversos y diferentes, pueden lograr un puente de comunicación. Entonces, a pesar de que no les podamos adjudicar estructuras universales a las formas de vida, esto no significa que no encontremos puntos comunes, similitudes y grupos entre diversas formas de vida: “aires de familia” (Janik 2003: 109). El concepto de “aires de familia” es sumamente importante, ya que traza lazos de comunicación efectiva entre diversas formas de vida. No hay ninguna forma de vida —o juego de lenguaje— que esté exenta de evolución y cuyos límites estén claramente definidos. No podemos hablar de factores esenciales y determinísticos de las formas de vida humana y, por ello, la posibilidad de entrecruzamiento entre una variedad de ellas a través de los “aires de familia” es siempre una posibilidad (Foa 2008: 589). Pero este diálogo solo podrá ser logrado a través de la práctica; es decir, no se puede pretender hablar un lenguaje o participar en una forma de vida si es que no se participa de forma concreta. La condición para

entablar una comprensión de un juego de lenguaje a otro implica que hay conductas comunes y reconocibles en la práctica; los “aires de familia” no se encuentran en un modelo teórico explicativo, sino en la similar ejecución de reglas entre formas de vida. Hay contextos en los cuales mediar juegos de lenguaje resulta sencillo, como imaginar un juego de lenguaje político relacionado con otro de planteamientos morales. También podría darse el caso en el que el contacto sea nimio, como el que podría haber entre un ciudadano occidental y una comunidad tradicional no occidentalizada; en el cual el contenido significativo sea casi incomprensible para ambos, pero, aun así, puedan identificar funciones comunes tales como dar instrucciones o aprobar y desaprobar algo. Podría ser, a su vez, la situación de formas de vida difícilmente reconciliables como la pugna entre una forma de vida científicista en oposición a una artística-filosófica.

Así, podemos llegar a dos puntos centrales sobre las formas de vida: el primero, que la comunidad de hablantes puede reinterpretar las reglas de acuerdo con lo que se considere conveniente o útil, siempre dentro de las posibilidades de cada grupo. Este proceso no es más que un continuo adiestramiento y educación en las prácticas sociales de cada forma de vida humana (Valdés 2008:229). El segundo punto se refiere a la labor del filósofo, el cual se encuentra en una situación sumamente complicada si pretende alienarse de lo que la comunidad cree intersubjetivamente. Y esto no se debe a que el filósofo se encuentre en una posición inferior respecto de las creencias generalizadas, sino que, como explica Stanley Cavell: “[...] *for Wittgenstein, philosophy comes to grief not in denying what we all know to be true, but in its efforts to escape those human forms of life which alone provide the coherence of our expression*”⁵ (1962: 83). A partir de la cita de Cavell, podemos comprobar que la epistemología de Wittgenstein privilegia, sin lugar a dudas, al sujeto *en la práctica*, el cual dota de sentido sus proposiciones no porque evoque un significado lógico-referencialista⁶ sino porque construye su significado a partir del uso que se les da. De ese modo, las expresiones solo son significativas cuando estas tienen un correlato en la experiencia pragmática de los hablantes, en sus costumbres, conductas, hábitos; en general, en sus reglas. Queda clara, entonces, la primacía que el sujeto cotidiano tiene por sobre los significados lógicos abstraídos de los fenómenos sociales. Veremos en el siguiente subcapítulo

⁵ “[...] para Wittgenstein, la filosofía se vuelve aflicción no por negar lo que todos sabemos que es verdadero, pero en sus esfuerzos por escapar aquellas formas de vida humana las cuales de por sí proveen la coherencia de nuestra expresión” (la traducción es nuestra).

⁶ Referido a la definición referencialista del *Tractatus lógico-philosophicus* en el cual la veracidad de una proposición se basa en su representación lógica en el mundo.

cómo dicha epistemología práctica de Wittgenstein se asemeja a la política liberal de Berlin en su mutuo rechazo a un orden metafísico para comprender las relaciones humanas.

1.3. La primacía del sujeto empírico en las formas de vida

De la explicación sobre las formas de vida de Wittgenstein, podemos inferir que la efectiva participación en estas depende del seguimiento de sus reglas. Del mismo modo, no sería correcto atribuirles a las formas de vida una única estructura *a priori* según la cual comprobar la veracidad de las proposiciones, pues cada proposición opera dentro de un contexto con normas propias. De esto se sigue que tenemos una multitud de proposiciones que funcionan en paralelo; estas pueden compartir “aires de familia” o parecer totalmente irreconciliables. Esto sugiere una postura abierta a las diferentes formas de vida y a la probable interacción entre ellas, así como a la posibilidad de repelencia. La cuestión se torna compleja cuando intentamos resolver todas las interpretaciones normativas de la diversidad de formas de vida bajo un mismo esquema. Como explica Berlin, son los racionalistas estructuralistas los que pretenden —erróneamente— solucionar los problemas morales y políticos según una única solución verdadera (1969a: 145). Esta afirmación es más que nada una denuncia contra los intentos totalizadores de moldear la realidad bajo un único modelo lógico-metafísico.

La epistemología de Wittgenstein complementa el liberalismo berliniano respecto de la diversidad de formas de vida; ya que, si seguimos la explicación de Wittgenstein, la verdad de una afirmación deberá ser sometida a un contexto propio en el cual son las prácticas humanas las que le otorgan sentido. Ahora bien, las conductas sociales no son perfectamente compatibles: si vemos una pluralidad de juegos de lenguaje, los cuales no necesariamente coinciden, estos solo son un reflejo de reglas en las formas de vida que *no necesariamente coinciden*. Por ello, no podemos pretender abordar todas las reglas de vida de forma universalmente armoniosa. Sobre este punto, Berlin concluye: “[...] *that principles which are harmonised in this other world are not the principles with which, in our daily lives, we are acquainted*”⁷ (1998: 14). Claramente, cuando Berlin menciona este “otro mundo”, se refiere a la concepción de un arquetipo ideal de principios y reglas los cuales pueden operar de manera armónica en un plano teórico. Más importante es el

⁷ “[...] que principios que son armonizados en este otro mundo no son los principios con los cuales, en nuestra vida diaria, estemos familiarizados” (la traducción es nuestra).

problema que implica esta conclusión, ya que, como intuye Berlin, dichos principios coherentes en la teoría no lo son así en la práctica. Esto es sugerente porque, cuando Berlin habla de principios, lo hace en un sentido práctico, es decir, que estos sean realmente experimentados en el día a día y no que sean supuestos abstractos. Esto parece coincidir con una visión wittgensteiniana sobre principios que operan en contextos de uso diferentes, y no necesariamente sistémicos. La idea de obtener una armonía suprema se vuelve entonces no solo inalcanzable sino que incoherente. Si proteger un valor implica abandonar otro de manera definitiva —de modo que sean perfectamente compatibles— no sería posible construir un modelo que refleje a cabalidad la diversidad de conductas, reglas y principios que ocupan nuestra vida normativa (Dworkin 2001: 78). Desde ya, va quedando clara la renuncia de ambos filósofos a una aspiración totalizadora de las relaciones humanas; renuncia a la posibilidad de adjudicar una organización lógica-metafísica de nuestras actitudes a la cual remitan todas las formas de diversidad empírica de nuestras complejas formas de vida.

*If the universe is governed by reason, then there will be no need for coercion; a correctly planned life for all will coincide with full freedom —they freedom of rational self-direction—for all. This will be so if, and only if, the plan is the true plan— the one unique pattern which alone provides the claims of reason. Its laws will be the rules which reason prescribes: they will only seek irksome to those whose reason is dormant, who do not understand the true “needs of their own “real” selves.”*⁸ (Berlin 1969a: 147)

Esta cita de Berlin resume a la perfección cómo operaría un modelo político unificado mediante la razón: una organización racional única originalmente supondría la libertad de los individuos; la coerción, por lo tanto, no sería un tema controversial, puesto que, si todos estamos guiados por la razón, no habría por qué haber disidencias. Esto es lo que bien pretenden las organizaciones teleológicas y los regímenes totalitarios, quienes constantemente se adjudican la clave de la historia y, por ende, el sometimiento de los individuos atómicos está justificado. El problema, no obstante, es la condición que plantea Berlin, y es que estos modelos funcionan si, y solo si, esta es la verdad última, —el plan de Dios o la clave del destino—. Más allá de discutir sobre la posibilidad de descubrir la teleología de la historia, es suficiente con relacionar dicha pretensión con la

⁸ “Si el universo está regido por la razón, no habrá necesidad de coacción; una vida correctamente planeada para todos coincidirá con la libertad completa —la libertad de la autodirección racional— para todos. Esto será así solamente si este plan es el verdadero: la única norma que satisface las pretensiones de la razón. Sus leyes serán las que prescribe la razón; éstas sólo serán molestas para aquellos cuya razón está dormida, para aquellos que no enrienden las verdaderas «necesidades» de sus propios yos «verdaderos»” (traducción de la Facultad de Derecho de la Universidad de la República, Uruguay).

epistemología de Wittgenstein: tenemos una razón constituida en la práctica de diversas formas de vida, en sus conductas, arreglos y acuerdos. La posibilidad de conciliar una *única forma de vida* verdadera bajo la cual construir una razón se vería frustrada por la misma división cultural, territorial y política en la que estamos inmersos; y, más aún, porque dentro de una misma comunidad hay una variedad de formas de vida constituyentes. Si seguimos el argumento de las formas de vida expuesto previamente queda claro que buscar el orden en la metafísica sería un sinsentido según Wittgenstein. Además, resistirnos a las respuestas últimas escondidas en lo suprasensible nos resguarda de las amenazas de control y vigilancia que presenta Berlin. La posibilidad de que los individuos no entiendan sus “verdaderos” fines es muy grande y debemos evitar, por lo tanto, que los gobiernos represivos utilicen medios, muchas veces violentos, para lograrlo.

Es ahora que podemos resolver la cuestión sobre la autorrealización a partir de la libertad positiva. Si la libertad positiva trata de la autodeterminación del sujeto, plantearla a través de preguntas sobre mi “verdadero” yo, y mis “verdaderas” necesidades y deseos en un plano metafísico puede llevarnos a la confusión. Esta sería una visión que se seguiría del sujeto ideal, la cual resulta nociva si es que comprendemos a la libertad positiva como la autonomía en ejercicio (Taylor 2005: 263). De acuerdo con esta libertad —la cual se orienta al sujeto empírico—, este puede ejercer realmente su autodeterminación a través de acciones concretas y no por medio de ideales, frecuentemente impuestos. Además, si seguimos lo mencionado por Cherniss, el compromiso de Berlin se encuentra en examinar los deseos y necesidades empíricos de los individuos antes que fijarnos en principios *a priori* sobre ellos (2013: 194). Esta idea también nos ayuda a fijar en qué debería concentrarse la libertad positiva. Si justamente lo que queremos es que el sujeto sea dueño de su propio destino, deberíamos aproximarnos a sus demandas reales: salud, educación o posibilidades de trabajo y no, por ejemplo, en las necesidades históricas impuestas como pertenecer a *la* nación alemana o como tener un gobierno panóptico de férreo control que nos “libere”, tal como sucedió en la experiencia comunista en Europa del Este. Asimismo, Bode explica —de manera congruente a cómo lo haría Wittgenstein— que una proposición consiste en que el individuo se identifique con ella y que, en consecuencia, la autonomía depende de que el sujeto comprenda qué debe hacer (2011: 314). Sobre esta cita podemos extraer una conclusión crucial y es que, cuando se le imponen formas de vida a alguien o a una comunidad, la autonomía de estos se pierde totalmente. Si la libertad positiva se trata de actuar de acuerdo con razones y

motivaciones autónomas, suponer que hay un orden lógico-metafísico ideal según el cual las relaciones humanas deban funcionar sería recortar la capacidad de agencia del sujeto además de impedirle su desarrollo autónomo en la práctica.

Hasta ahora, en el presente sub-capítulo, hemos relacionado el concepto de libertad positiva de acuerdo con la epistemología práctica propia de Wittgenstein. A continuación, analizaremos la vinculación entre el concepto de forma de vida con los lineamientos políticos que nos presenta Berlin para tener un panorama completo sobre ambos filósofos.

Cuando los filósofos usan una palabra —<conocimiento>, <ser>, <objeto>, <yo>, <proposición>, <nombre>— y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?— *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano. §23 (Wittgenstein 2009: 261)

El parágrafo §23 de las *Investigaciones* define la posición de Wittgenstein frente a las proposiciones y la metafísica, y es un buen recuento de lo que hasta aquí se ha expuesto sobre la facticidad del significado en las formas de vida. El empleo metafísico de las proposiciones resulta poco útil para la comprensión, en primer lugar, de ellas mismas y, en segunda instancia, de las conclusiones que de ellas se puedan desprender: sociales, políticas, culturales y más. Sobre esto, podemos guiarnos de lo expuesto por Cavell cuando explica que, para Wittgenstein, “ilusión” significa el uso de palabras abstraídas de un juego de lenguaje en el cual sean comprensibles⁹ (1962: 86). Queda suficientemente claro, pues, la necesidad de entender las proposiciones siempre en un contexto práctico que sea reflejo de las formas de vida. Esto nos sirve, no solo para comprender el significado mismo de las gramáticas, sino también del análisis social que estas permiten. Si aceptamos la explicación en contra de una comprensión metafísica de las proposiciones y, además, reconocemos el argumento de la multiplicidad de formas de vida —y juegos de lenguaje reflexivos— lo más consecuente sería una firme oposición al “monismo semántico fanático”. El monismo semántico fanático consiste en la contención de todo significado lingüístico a una única organización sistémica (García-Carpintero 2008: 267). Por último, sobre el parágrafo §23, se puede sostener que, si Wittgenstein se preocupa por el uso de las palabras, se tendría que hacer un examen de acuerdo con la multiplicidad de formas de investigarlas

⁹ Cavell hace una analogía entre la “ilusión” en Wittgenstein y la “ilusión trascendental” de Kant sobre la constitución de la posibilidad del conocimiento.

filosóficamente. Se cierra la idea cuando Wittgenstein acierta a decir que “No hay un único método filosófico si bien hay realmente diferentes métodos, como diferentes terapias” §133 (2009: 269). La conclusión más evidente e importante es que no hay una única forma de estudio de las proposiciones y que este dependerá de un análisis crítico sobre el uso. Por ello, un análisis terapéutico sería la mejor forma de abordar el problema ético que se plantea en las *Investigaciones filosóficas*: una comprensión constitutiva del significado (Dall’Agnol 2016: 128). Esta actitud de apertura, en contra del monismo y de la unificación sistematizada es relacionable con la filosofía detrás de Berlin: siempre en duro rechazo hacia el idealismo socio-político y sus intenciones de hacer del mundo terrenal una clase de utopía organicista. Admitir el argumento de las formas de vida implica admitir un compromiso directo con la capacidad creativa de la acción humana y, del mismo modo, que su aproximación filosófica y política requiere un carácter terapéutico.

Estas explicaciones nos pueden ayudar a construir un panorama de cómo luciría un modelo político wittgensteiniano; para ello, Fenichel da unas caracterizaciones precisas sobre la política en Wittgenstein: “[...] *his suspicion of broad, systematic generalization, his therapeutic stress on the particular case, on the investigating and speaking self, and on the acceptance of plurality and contradiction*”¹⁰ (1972: 325). Esta cita es la más sugerente para marcar los pilares de una construcción política a partir de la epistemología práctica de Wittgenstein: en un primer punto, podemos corroborar que Wittgenstein se resiste a las explicaciones sistemáticas sobre el comportamiento humano. La reducción del movimiento social a una teoría estática sería por lo tanto sospechosa. Además, si la justificación sobre la acción humana proviene de principios *a priori*, de su correspondencia en el mundo y de su concordancia lógica de representación, esta sería una visión totalmente contraria a las intuiciones que nos brinda las *Investigaciones*. Del mismo modo, sería ignorar la razón constitutiva de las formas de vida, el sentido de sus reglas y la autonomía individual y social que supone. El segundo tema es la preocupación sobre el análisis crítico de las formas de vida: la preocupación por el caso específico y su método terapéutico. Como tercer y último punto resalta la aceptación de la pluralidad y de la contradicción y es, pues, necesario aceptar estas dos condiciones para tener un modelo coherente con la diversidad de formas de vida. Creemos que esta caracterización de una política wittgensteiniana coincide con el

¹⁰ “[...] su sospecha de la amplia generalización sistemática, su preocupación terapéutica en el caso particular, en el ser que investiga y habla, y en la aceptación de la pluralidad y la contradicción” (la traducción es nuestra).

planteamiento liberal de Berlin respecto de la libertad positiva. Los tres puntos explicados previamente bien podrían contener una justificación epistemológica de por qué el sujeto empírico debería primar por sobre el ideal. Asimismo, plantea la resistencia a un modelo lógico-metafísico tal cual lo hace Berlin y, además, entiende como clave los principios de pluralidad y contradicción para poder generar una figura completa del complejo mundo humano que constituimos.

Un ejemplo sumamente útil es el que nos propone Joshua Foa. Si analizamos la cultura política de Estados Unidos, vemos que hay un consenso sobre un “*American way of life*”, el cual contiene los principales componentes del liberalismo clásico de Locke y Tocqueville. Lo principal que explica Foa es que dicha articulación nacionalista del “*American way of life*” no se constituye en el día a día por el modelo teórico —podríamos decir que la mayoría de ciudadanos norteamericanos ni siquiera conoce los lineamientos políticos de Locke ni de Tocqueville—, sino que este tiene sentido en la medida en que se ejercita en la práctica de reglas y actitudes que son propias del modelo wittgensteiniano. Por el mismo camino, podemos destacar otro elemento de la teoría de Wittgenstein y es que el “*American way of life*” no representa un modelo eterno o de estructura inmutable. Por el contrario, el devenir de la cultura política de Estados Unidos se funda en su continuo cambio en el tiempo; prueba suficiente de ello es la progresiva incorporación de minorías, las cuales fueron transformando las *reglas de juego* a un escenario más inclusivo (1998: 601). Este ejemplo no hace más que resaltar la relación entre Berlin y lo que supondría una política según las formas de vida en las *Investigaciones filosóficas*. Sale a la luz una intención democratizadora en ambas, la cual implica la integración de diversas formas de vida en libertad (positiva) para un verdadero desarrollo.

Una conclusión acertada es la que nos muestra Gakis, quien dice que la filosofía de las formas de vida de las *Investigaciones* representa una muestra de profundo humanismo. ¿Por qué?, porque, si seguimos el razonamiento que hemos elaborado a partir de las formas de vida, este nos conduce al compromiso de que no hay nada más allá de la diversidad humana, de sus motivaciones reales y de sus intenciones verdaderas: “*This is none other than Wittgenstein’s resolute emphasis on the self-instituting character of the human form of life [...] this realization of ontological and epistemological human self-institution is an indispensable step in the way to human emancipation*

and political (both personal and social) autonomy”¹¹ (Gakis 2018: 244-245). Construir un modelo lógico-metafísico sería inviable no solo para la comprensión de las formas de vida, sino que, además, frustraría totalmente las vías de pluralidad y convivencia propias de una democracia. Del mismo modo, descartar que las formas de vida sean agentes de sentido autónomo sería negar la posibilidad del ejercicio de la libertad positiva de Berlin, debido a que la heterogeneidad impuesta por sistemas inteligibles quebraría cualquier pretensión de formar individuos con una razón propia.

Se podría decir que, en un sentido político, Wittgenstein comparte las mismas preocupaciones que Berlin: el miedo a la generalización sistemática, a la uniformidad y a la mutilación creativa, a la pérdida de autonomía y, diría yo, a la negación de nuestro propio significado.

En este capítulo hemos invertido todos nuestros esfuerzos en demostrar que no hay una forma lógico-metafísica de concebir las relaciones humanas o que, al menos, el resultado de que así sea implicaría un serio agravio a nuestra libertad y a las diferentes expresiones políticas, sociales o culturales. Sin embargo, esto nos deja con una serie de inquietudes al respecto. La primera sería que, si no hay reglas *a priori* trascendentales a nosotros, nuestros comportamientos podrían tomar cualquier cariz, para bien o para mal. Esto podría interpretarse como que cualquier forma de vida es válida como, por ejemplo, aquellas en las que la mutilación genital femenina, las corridas de toros o la abierta xenofobia son conductas socialmente interiorizadas. Asimismo, una segunda inquietud sería la imposibilidad de llegar a consensos. Parecería hasta ahora que la multiplicidad de formas de vida solo nos permite dejarlas en libertad —positiva o negativa—, mas la opción de poder llegar a acuerdos comunes, propios de sociedades interculturales y cosmopolitas, se vería negada. Una última inquietud estaría referida a la negativa a la teorización de las relaciones humanas. Si las formas de vida ameritan un estudio sobre el sujeto empírico, la mínima abstracción de este supondría una falta metodológica. No obstante, impedirnos teorizar nuestro devenir social significaría un gran obstáculo a la comprensión humana. Estas inquietudes serán tratadas en el siguiente capítulo, de modo que podamos dar una respuesta completa a cómo funcionaría una relación entre los conceptos de libertad positiva y formas de vida, sin caer en presunciones deterministas ni tampoco insanamente concesivas.

¹¹ “Esto no es más que el énfasis resolutivo de Wittgenstein en el carácter auto-instituido de la forma de vida humana [...] esta realización de auto-institución humana ontológica y epistemológicamente es un paso indispensable en la vía hacia la emancipación humana y la autonomía política (tanto personal como social)” (la traducción es nuestra).

Capítulo 2

Una solución al relativismo escéptico

En el primer capítulo demostramos la relación que hay entre el concepto de forma de vida de Wittgenstein y el de libertad positiva de Berlin: el mutuo rechazo a concebir las relaciones humanas según una organización lógica-metafísica. No obstante, el hecho de negar un esquema *a priori* sobre nuestro lenguaje y política puede llevarnos, como explicamos al final del anterior capítulo, a pensar que toda conducta es válida, que resultaría imposible llegar a acuerdos o hasta impedirnos de teorizar sobre la acción humana. En el presente capítulo daremos una respuesta a dichas interrogantes presentando un análisis de Wittgenstein y Berlin que supere la interpretación relativista-escéptica que pueda haber de ambos filósofos.

En primer lugar, haremos una breve explicación sobre la postura relativista de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein para después concentrarnos a profundizar en su refutación. De esa forma podremos concluir que otorgarle el calificativo de relativista a la obra de Wittgenstein sobre las formas de vida sería erróneo. Del mismo modo, procederemos a examinar el enfoque de Berlin sobre el pluralismo en oposición a un supuesto relativismo de valores para explicar cómo podríamos, entonces, llegar a consensos sobre la libertad positiva. Esto nos ayudará a ver que sí hay mecanismos mediante los cuales está justificada la intervención de un órgano centralizado de gobierno en pro de una redistribución o de políticas direccionales que permitan a los individuos tener mayor agencia. Como último punto del capítulo, haremos una evaluación sobre cómo sería una forma “saludable” de relativismo en ambos filósofos. En el análisis sobre el no-relativismo en Wittgenstein, nos enfocaremos en la posibilidad de teorización y consenso entre las formas de vida; mientras que, en el caso de Berlin, veremos que en efecto hay valores objetivamente identificables.

2.1.: Una respuesta al escepticismo en Wittgenstein

Sobre la teoría pragmática del lenguaje que construye Wittgenstein, se han planteado una serie de interpretaciones, cada una más compleja y diferente que la otra. Sobre la condición de las formas de vida y sus recíprocos juegos de lenguaje, se ha levantado una gran sospecha en cuanto a una visión relativista en las *Investigaciones*. Esta conclusión parece intuitiva si seguimos el argumento de que no hay un esquema lógico definitivo para aproximarnos a las proposiciones y que, más bien, dicha aproximación dependerá necesariamente del juego de lenguaje en el que se la comprenda. Por ejemplo, la postura de Kripke sobre las *Investigaciones* es que el argumento escéptico nunca es resuelto y que, si el significado de una palabra depende de su uso, cada aplicación supone un salto al vacío, por lo que no podríamos obtener el significado de la práctica (1982: 55). Tan extremo es este escepticismo radical, que Kripke encuentra en la epistemología de Wittgenstein el escepticismo más radical jamás planteado y lo análoga con el escepticismo de David Hume. Para Kripke, la pregunta principal se vuelve entonces: “*how can we show any language at all (public, private, or what-have-you) to be possible?*”¹² (1982: 62). Este razonamiento sobre un supuesto escepticismo radical en Wittgenstein también se puede llevar a la arena política. Si creemos en este relativismo *in extremis*, y que no hay, pues, forma alguna de conciliar juegos de lenguaje, esto nos invita a pensar, en el contexto de la filosofía política, en una clase de quietismo político. La interpretación política filosófica, teórica o social que se ha generado a partir de estas suposiciones relativistas es ciertamente considerable (Janik 2003: 101). Si bien en el primer capítulo ya mencionamos las concordancias en el lenguaje que pueden ocurrir a través de la práctica —así como la conexión de “aires de familia”—, en el presente capítulo concentraremos todos nuestros esfuerzos en derribar el argumento escéptico radical sobre las formas de vida y el lenguaje; pues, como indica Polhaus, ver a Wittgenstein según una filosofía quietista sería trivializarlo (2002: 802).

< ¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?> —Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida. §242 (Wittgenstein 2009: 347)

¹² “¿cómo podemos mostrar si quiera cualquier lenguaje (público, privado, o lo que sea) que sea posible? (la traducción es nuestra).

A partir del párrafo §242 de las *Investigaciones*, trabajaremos sobre la “concordancia” que Wittgenstein explicita y las subsecuentes refutaciones al escepticismo y relativismo radical. Cuando Wittgenstein se refiere a las “opiniones”, podríamos sugerir que lo hace en el plano inteligible, abstracto y desconectado del sujeto *en seguimiento* de reglas. Por el contrario, cuando se refiera a la concordancia a través de las formas de vida, nos invita a pensar que esta se encuentra en la acción misma: en el seguimiento normativo intersubjetivo. Para responder al argumento del relativismo, comenzaremos con la explicación que nos brinda Charles Taylor. El filósofo canadiense explica —como ya habíamos adelantado— que un lenguaje es una articulación de prácticas sociales. Lo interesante de su análisis es que la comprensión encarnada no solo está presente a nivel individual, sino también en los “coagentes” que nos siguen en acciones comunes. De este análisis se sigue que la conexión entre regla y reacción no es una relación meramente causal, sino que sugiere un sentido constitutivo en la regla-acción, el cual es un sentido encarnado: hay una relación recíproca entre regla y acción que posee sentido en sí mismo (1997: 230-231). Sobre esta cita podemos llegar a una conclusión fundamental que nos guiará a lo largo del capítulo y, si bien podemos decir que la regla “x” es interpretada de acuerdo con un número de juegos de lenguaje, esto no implica que no haya un *sentido* identificable en ella sobre el que podamos concordar mediante la acción. Lo importante de esta explicación es que la multiplicidad de interpretaciones que pueda generarse a partir de un hecho atómico no significa en lo absoluto un relativismo, sino una pluralidad de valores. La forma de vida, como lo explica Dall’Agnol, no implica una condición trascendental de una única comprensión que podamos tener; sino que se podría decir que la forma de vida es como una condición cuasi-biológica según la cual tenemos una posibilidad de formas de interpretación¹³ (2001: 102-103). Esto nos hace reflexionar sobre la categoría de ‘especie’ como forma última de las formas de vida, la cual por supuesto se descompone en formas de vida culturales, sociales y políticas divergentes. Negar el relativismo de las formas de vida implica referirnos a que la condición hermenéutica de la vida humana es compartida, lo que significaría que, a pesar de que las formas de vida estén en discordia, la condición humana según la cual podemos detectar el sentido en las reglas es la misma. No significa, entonces, que haya *una única forma de vida* correcta, solo indica que las condiciones de interpretación sí son compartidas. Como dice Wittgenstein, la concordancia en el sentido de las

¹³ Cuando Dall’Agnol explica el concepto de forma de vida lo hace en un sentido kantiano de sensibilidad y racionalidad.

reglas no se logra a través de las opiniones sino mediante la práctica de las formas de vida mismas. Del mismo modo, esto sugiere abandonar el escepticismo radical epistémico según el cual podemos dudar de todos los valores existentes —y que por consiguiente la concordancia sea imposible— hacia un pluralismo congruente con la diversidad de formas de vida. Desde ya, hay una similitud visible en relación con la actitud de Berlin respecto del pluralismo.

Para continuar con la refutación al escepticismo radical en Wittgenstein, veremos una serie de argumentos explicados por Lastres. El primero se trata sobre la posibilidad de discrepar sobre las ideas, conductas o normas ajenas. Lastres menciona que esto supone una minuciosa tarea hermenéutica en la cual, sin una vasta articulación de creencias compartidas, no sería siquiera posible el desacuerdo (2016: 104). Esta idea supone que todo cuestionamiento hacia algo necesita de una base común entre ellos para reconocer sobre qué conjunto de creencias se puede dudar. Del mismo modo, es preciso establecer una diferencia entre la duda teórica y la duda práctica —o duda filosófica y duda cotidiana—. El peligro de la duda teórica se encuentra en que su regresión bien puede resultar infinita; puesto que teóricamente podemos dudar *de todo* (Lastres 2012: 50). Por el contrario, la duda práctica tiene un carácter más conectado con el día a día en el cual damos por sentado una variedad de normas y conductas sin las cuales no podríamos actuar y filosofar con normalidad. La duda teórica, entonces, cae en un espacio común en Wittgenstein —así como en Berlin— y se trata de la amenaza que supone desprendernos de la experiencia y abstraernos completamente del sujeto cotidiano, ya sea para fines filosóficos-analíticos o políticos. Cuando decimos que la duda teórica es una amenaza, no lo hacemos en términos utilitaristas, en el sentido de que no resulta útil investigar cuestiones abstractas, sino que sería un error filosofar sin tomar en cuenta las condiciones prácticas del sujeto que filosofa. Por último, otra refutación contra el escepticismo radical vendría a ser que no se puede dudar *de todo* al mismo tiempo. Esta reflexión parte de que, a pesar de que teóricamente podemos dudar *de todo* en un sentido filosófico, en la práctica no se sostiene. Una duda absoluta rompería cualquier seguridad práctica que, en primer lugar, nos permita dudar (Lastres 2012: 52). De acuerdo con estas explicaciones, podemos constatar que adjudicarle la carga de un escepticismo extremo a las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein sería irrazonable.

En esta última sección del presente sub-capítulo veremos cómo se logra teorizar sin descuidar el significado de las prácticas concretas y, en consecuencia, sin ir a contra corriente del concepto

de forma de vida. Wittgenstein condiciona la comprensión de una institución humana a que se *practique* dentro de ella; no obstante, es natural que lleguemos a un punto en donde las explicaciones se agoten, y las maneras para justificar las reglas sociales también. Por ello, es sumamente importante la explicación de Taylor analizada previamente, ya que el hecho de que no podamos dar justificación a las normas y conductas no significa que no tengan *sentido* o que sean necesariamente arbitrarias. Así pues, para poder aun así teorizar sobre sistemas humanos, el método de la descripción del contexto en el cual *se usan* las reglas será el indicado. Hay un punto en el que la explicación no será suficiente, como es usual en la Antropología; por ello, el método de comprensión a través de la descripción es el más acertado. Al mismo tiempo, Wittgenstein nos advierte que la Filosofía debería ser muy cautelosa cuando se trata de abstraer y teorizar sistemas parcialmente ajenos. Sin embargo, esto no extingue la posibilidad de conversión entre instituciones humanas (Foa 1998: 597). Esta idea de la descripción se torna más clara cuando vemos el lado ético de las *Investigaciones*. Como explica Wisnewski, hay dos tipos de proposiciones: las asertivas, las cuales se basan en la explicación, y las clarificadoras, las cuales se basan en la descripción.¹⁴ Para abordar los problemas humanos respecto de las formas de vida, las proposiciones clarificadoras sugieren el método terapéutico: clarificar de manera abierta nuestro entendimiento del componente normativo de una forma de vida “x” (2007: 22-24). Para finalizar, Fenichel indica que en la teorización debe haber un cuidado especial en el discurso y en las situaciones particulares; de lo contrario: “[...] *ethical discourse becomes moralistic instead of moral when it deals with concepts like responsibility, choice, guilt, in abstraction from any occasion for their use*”¹⁵ (1972: 327). Esto nos indica que cuando la apreciación de una forma ajena de vida se hace en el vacío, es decir, fuera de la práctica y de su contexto, las evaluaciones que hacemos se tornan moralistas en un tono pretencioso e impositivo, y no morales, como deberían ser.

Este sub-capítulo nos ha servido para explicar cómo, por el lado de Wittgenstein, sí es posible superar el escepticismo o relativismo radical que muchas veces se sugiere. Esto nos lleva a una

¹⁴ Según Wisnewski las proposiciones asertivas tienen una pretensión de verdad del tipo verdadero/falso y requieren de una evidencia empírica de representación propia del enfoque lógico-referencialista del *Tractatus lógico-philosophicus*. Las proposiciones clarificadoras no tienen una pretensión de verdad del tipo verdadero/falso y son no-empíricas.

¹⁵ “[...] el discurso ético se torna moralista en vez de moral cuando lidia con conceptos como responsabilidad, elección, culpa, abstraídos de cualquier ocasión para su uso” (la traducción es nuestra).

situación en la cual el acuerdo y el consenso son posibles, y la teoría no es un problema. Por el otro lado, nos toca analizar las mismas posibilidades de acuerdo con la identificación de valores objetivos en la teoría política de Berlin, para así, dar una respuesta balanceada a la ejecución de la libertad positiva por parte de instituciones y organizaciones políticas, sociales o culturales.

2.2.: Del relativismo al pluralismo en Berlin

Berlin, por su parte, también es acusado de relativista. Su posición firme frente a la importancia del sujeto empírico por sobre el trascendental ha generado que la tolerancia que él profesaba hacia las diferentes formas de vida, culturas y religiones caiga en una interpretación relativista. Según esta interpretación de sus detractores —que también se le dio a la obra de Wittgenstein— la apertura a un sinnúmero de actitudes humanas, a sus metas y objetivos desembocaría en un relativismo extremo, en el cual toda conducta humana es válida y no puede ser juzgada. No obstante, al igual que en el caso de Wittgenstein, adjudicarle a Berlin una posición relativista tampoco sería correcto en lo absoluto: Berlin es un pluralista.

<I prefer coffee, you prefer champagne. We have different tastes. There is no more to be said.> That is relativism. But Herder's view, and Vico's, is not that: it is what I should describe as pluralism —that is, the conception that there are many different ends that men may seek and still be fully rational, fully men, capable of understanding each other and sympathising and deriving light from each other, as we derive it from Reading Plato or the novels of medieval Japan —worlds, outlooks, very remote from our own.¹⁶ (Berlin 1998: 11)

Esta cita deja bastante en claro cuál es la perspectiva de Berlin en cuanto a un supuesto relativismo en su teoría. Las preferencias o visiones que tengamos frente a un valor, sea bueno o malo, no elimina la existencia de dicho valor. Más aun, que nos enfrentemos a valores incompatibles, como la libertad y la equidad, o la planificación y la espontaneidad, no quiere decir que sean relativos, sino más bien plurales. Si dijéramos que la teoría de Berlin es propia de un relativismo cultural, reconocer al valor de los diferentes fines humanos que perseguimos resultaría

¹⁶ “<Yo prefiero café, tú prefieres champagne. Tenemos gustos diferentes. No hay nada más que decir> Eso es relativismo. Pero la visión de Herder, y la de Vico, no es esa: es la que describiría como pluralismo —que es la concepción de que hay varios fines distintos que los hombres pueden perseguir y seguir siendo completamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse y simpatizar y derivar ilustración entre ellos, así como derivamos ilustración de leer a Platón o novelas del Japón medieval— mundos, perspectivas, bastante remotas de las nuestras” (la traducción es nuestra).

un serio problema. Precisamente por ello, reconocer una visión pluralista en contraposición de una relativista otorga valor a las diferentes prácticas y objetivos que tengamos.

Del mismo modo que vimos en Wittgenstein, el hecho de que no exista un orden lógico-metafísico no impide que reconozcamos valores objetivos a partir de los cuales llegar a consensos. Sin embargo, también como en Wittgenstein, reconocer dichos valores objetivos solo se podrá lograr en la práctica, en la actividad que tenga el sujeto cotidiano. Esto implica que alegar al valor de la “libertad” no se produce en un marco metafísico de la libertad *en sí misma*, sino de la libertad en la práctica, en su experimentación y disfrute. Si, en efecto, nuestros valores fueran relativos, cada cultura estaría en una burbuja impenetrable; cosa que la historia misma puede probar como incorrecta en los contactos interculturales, la globalización y hasta el sincretismo post colonial. Podemos, entonces, criticar y juzgar valores ajenos, pero no podemos pretender que no los entendemos en lo absoluto (Berlin 1998: 11). Asimismo, siguiendo la explicación que dimos respecto de Wittgenstein, si bien no podemos decir que haya una *única forma de vida* correcta, sí hay una condición interpretativa compartida. Como explica García, Berlin se niega a dar un esquema de valores absolutos, lo cual nos invita a pensar en la existencia de una multiplicidad de valores distintos. No obstante, estos valores no pueden ser infinitamente distintos; los valores mutan y cambian pero no en una regresión infinita —como si de una duda teórica se tratase—. Asimismo, Berlin plantea la existencia de valores objetivos, que son los puentes comunes entre las distintas culturas y civilizaciones (2001: 198). Esto supone un giro sumamente interesante en nuestra investigación, ya que Berlin bien acepta la presencia de valores objetivos; mas no una supremacía abstracta de un esquema sistémico de valores congruentes. La riqueza filosófica de Berlin se encuentra en negar dicho orden sistémico de valores y, por el contrario, considerar a los valores en un movimiento dinámico, plural y hasta contradictorio. Podríamos señalar, por ejemplo, que el valor de la libertad es uno de aquellos valores objetivos. Aun así varias sociedades a lo largo del tiempo le hayan restado importancia al valor de la libertad, hasta no reconocerlo, como fueron los comunistas o los incas, el valor de la libertad sigue siendo objetivamente reconocible en muchas otras culturas. Justamente esta presencia de valores objetivos parece sustentar la posición de Berlin cuando este afirma que: “[...] *forms of life differ. Ends, moral principles, are many. But not*

*infinitely many: they must be within the human horizon.*¹⁷ (1998: 12). Esta cita nos deja dos conclusiones relevantes: la primera, que efectivamente ocurre que hay ciertos valores objetivos que permiten cruzar información moral, política y lingüística de cultura a cultura. La segunda, dicho reconocimiento de valores ajenos siempre se da en un plano práctico de convivencia y mutuo seguimiento de reglas, como lo podemos inferir de la epistemología práctica de Wittgenstein. Además, si son valores identificables en la práctica, no pueden escapar de los horizontes humanos, es decir, no pueden caer en abstracciones desmesuradas.

Lo que se sigue de la explicación en contra de cualquier postura relativista sobre el devenir cultural en Berlin es su consecuente visión pluralista. Ahondando en el análisis que hasta ahora hemos hecho, vale recalcar la diferenciación que hace Nagel: hay una diferencia entre la lógica circundante de los valores y la lógica de los hechos. La lógica de los valores no es coherente, no tiene una estructura sistémica y la presencia de contradicciones e incompatibilidades es real (2001: 108). Por el contrario, la lógica de los hechos sí tiene un orden congruente entre sí, esta se guía por los estudios de la ciencia, la física y la matemática y, en consecuencia, la contradicción nunca es una posibilidad. El error resulta, pues, cuando le adjudicamos un carácter cientificista a la acción humana y sus valores. Cuando el racionalismo organicista toma las riendas del conocimiento, hay una tendencia a eliminar los posibles desacuerdos o disidencias, puesto que un modelo teórico los rechazaría o intentaría “solucionarlos” *de facto*. Sin embargo, sería la misma equivocación que abordar todas las instituciones humanas desde *un* solo juego de lenguaje, pretendiendo así que este sea universal. Si algo podemos tomar del análisis de las formas de vida de Wittgenstein es que la presencia de valores incompatibles refleja la diversidad no sistémica que construimos en nuestras reglas y conductas. Esto, sin embargo, no es motivo de lamento, sino solo una descripción de las contradicciones de la acción humana: la presencia de valores incompatibles como la libertad y la igualdad no significa que uno esté mal y, por ende, deba ser suprimido. Dworkin, por ejemplo, explica que, de acuerdo con la teoría de Berlin, hay valores objetivos que, por lo mismo, nos conducen inevitablemente a un conflicto entre ellos. Y no solo es que la gente entra en conflicto sobre la verdad de estos valores, sino también sobre si la verdad sobre ellos importa (2001: 77). La respuesta sobre si importa la verdad del pluralismo de valores parece evidente; ya que, sin ella,

¹⁷ “[...] las formas de vida difieren. Los fines, y principios morales son varios. Pero no infinitamente varios: deben estar dentro del horizonte humano” (la traducción es nuestra).

probablemente caeríamos en conductas impositivas y moralistas, contrariamente a lo que plantea Berlin. Además, la cuestión más bien se trata de aceptar formas de vida que *no necesariamente coinciden*; solo así se podrá reconocer la pluralidad y la contradicción presentes en la vida humana. Y, en consecuencia, abstenernos de juicios y acciones totalizadores.

Cherniss menciona que, hasta cierto punto, la lógica de los valores objetivos encontrada en Berlin sigue una posición kantiana. Esto se debe a que los valores últimos que identifica Berlin son *valiosos* en sí mismos; es decir, son fines que la acción humana ejecuta¹⁸ (2013: 189). Sobre este punto podemos señalar que, en la multiplicidad de formas de vida, se ejecutan prácticas que tienen un sentido constitutivo y, en consecuencia, evocan un valor socialmente construido: podríamos decir que valores como la libertad, la igualdad, la justicia o el castigo son valores objetivamente observables en una cantidad abrumadora de formas de vida. Esto no significa, sin embargo, que cumplan con una condición *a priori*; solo que, en la práctica, las inclinaciones de uso pueden tener puntos comunes sin caer en relativismos. Esta idea queda resuelta cuando Grant sugiere que: “[...] *our morality may not be identical with another culture’s; but even we, looking in from outside, can see that the other’s is a morality, and assess its state of health*”¹⁹ (1999: 1235). A partir de esta cita podemos plantear dos puntos fundamentales: en primer lugar, Grant reconoce la diversidad de formas morales que comprenden las diversas manifestaciones culturales. En segundo lugar, aunque reconozcamos que hay una multiplicidad de códigos normativos, uno puede mirar códigos ajenos y hacer una evaluación sobre su estado de la cuestión. Sobre este segundo punto, solo nos queda precisar que, si seguimos el argumento de la comprensión mediante la praxis, el reconocimiento de las reglas de juego de sociedades externas solo podrá ser posible si es que hay un entrelazamiento de prácticas comunes, “aires de familia”, que nos permitan detectar puentes lingüísticos y sus derivados políticos.

¹⁸ Grant señala que, si bien Berlin puede coincidir este punto con Kant, Berlin difiere firmemente cuando Kant establece universales racionalmente válidos bajo la premisa de que lo que es verdadero lo es universalmente y siempre en una forma general.

¹⁹ “[...] nuestra moralidad puede no ser idéntica con la de otra cultura; pero incluso nosotros, mirando desde afuera, podemos ver que la suya es una moral, y evaluar su estado de la cuestión” (la traducción es nuestra).

2.3.: El escepticismo “saludable” en Wittgenstein y Berlin

En este último sub-capítulo, realizaremos una evaluación que pueda resumir el balance entre la negación de una organización ideal *a priori* y los valores objetivos de la acción humana, esto es, nos plantearemos cuál sería la forma de un escepticismo “saludable”. Esta evaluación resulta necesaria, ya que es imposible ignorar que todas las sociedades humanas, por más primitivas que sean, tienen formas de organización social centralizada: gobiernos, congresos, iglesias, juntas y partidos, entre otras. Por ello, habrá una cantidad de ocasiones en las que quien desarrolle la libertad positiva no será el individuo en soledad, sino que este será acompañado de un aparato de gobierno. Si el trabajo se remonta a un análisis sobre cómo deberíamos proyectar la libertad positiva tomando en cuenta las formas de vida, es indispensable, pues, analizar cómo esto funcionaría en un plano político en el cual sea necesario teorizar, llegar a acuerdos entre diversas comunidades o diseñar políticas vinculantes a diversas poblaciones sin caer en prácticas totalizadoras. La evaluación, por su puesto, tomará como eje al sujeto *en la práctica* insertado en una variedad de formas de vida.

*What is to be done? How do we choose between possibilities? What and how much must we sacrifice to what? There is, it seems to me, no clear reply. But the collisions, even if they cannot be avoided, can be softened. Claims can be balanced, compromises can be reached: in concrete situations not every claim is of equal force.*²⁰ (Berlin 1998: 18)

Berlin plantea las mismas preguntas que nos llevaron a este capítulo: si no hay un manual lógico que nos diga cómo actuar en cada determinada situación, entonces, ¿qué nos queda por hacer?, ¿cómo sabemos si vamos por el camino correcto?, ¿cómo plantear un modelo sin contradicciones? Sobre esta última pregunta, podemos señalar que no hay respuesta; al igual que lo haría Berlin. La pluralidad de las formas de vida y de nuestros valores, y las conductas y reglas que los evocan así nos lo demuestran. Por ello, como indica Berlin, es imposible escapar de las colisiones, de los conflictos de intereses y de la contradicción misma. Sin embargo, aun así no haya forma de escapar de los conflictos y refugiarnos en una solución infalible, siempre habrá una manera de suavizarlos.

²⁰ “¿Qué se debe hacer? ¿Cómo escogemos entre las posibilidades? ¿Qué y cuánto nos debemos sacrificar por algo? No hay, a mi parecer, una respuesta clara. Pero las colisiones, incluso si no pueden ser evitadas, pueden ser suavizadas. Las demandas pueden ser balanceadas, se puede llegar a compromisos: en situaciones concretas no todas las demandas tienen igual peso” (la traducción es nuestra).

Pero dicho método solo surtirá efecto si nos dedicamos a observar con cuidado la situación en concreto, el contexto y al sujeto encarnado. Solo así podremos detectar las condiciones objetivas que nos ayudarán a evaluar las posibles soluciones. No obstante, como señala Berlin: “[...] *we must always be aware, never forget, that we may be mistaken*”²¹ (1998: 18). Berlin es un escéptico de las verdades últimas e irrefutables, de los *a priori* universales y de las soluciones imperfectibles. Pero este escepticismo no es motivo para la inmovilidad. Si se trata de proyectar la libertad positiva, Berlin propone métodos de observación, de descripción y evaluación del sujeto en la práctica; tal como se desprende del método terapéutico en Wittgenstein, el cual nos salva de caer en el escepticismo hiperbólico. Berlin deja la tarea del análisis terapéutico a los humanistas y científicos sociales: historiadores, antropólogos y filósofos de la cultura. Estos, desde diversos enfoques, pueden analizar el devenir del comportamiento social plasmado en las manifestaciones culturales, los monumentos, las leyes, las creencias religiosas, las literaturas y las filosofías, es decir, en las *formas de vida* (1969b: liii). Observar al sujeto en la cotidianidad, insertado en una red de relaciones efectivas, resulta ser el antídoto contra cualquier forma de duda escéptica que pretenda alienarnos de toda seguridad.

La libertad, siguiendo la explicación de Berlin, es el valor objetivo primario de su teoría, pero tomarla como inalienable o absoluta sería caer en el error universalista que tanto hemos impugnado. Atendiendo a esta explicación, Charles Taylor propone realizar un análisis crítico de la libertad del sujeto en cuestión: si la libertad —como cualquier otro valor objetivo— depende de la práctica, podemos clasificar a la libertad en dos categorías. La primera se basa en la libertad que uno posee para cumplir deseos “fuertes”, los cuales se refieren a la acción significativa, como la libertad de profesar una religión, o la libertad de expresión y orientación sexual. Hay, por el contrario, una libertad que responde a deseos “triviales”, como podría ser la “libertad” de comprar una tercera casa de playa o la “libertad” de pasarse una luz roja en el semáforo (2005: 266-267). La distinción entre ambas libertades concluye en que no es lo mismo restringir la primera versión de libertad que la segunda. Esta explicación es fundamental porque cuando un aparato de gobierno centralizado quiera favorecer la libertad positiva de sus ciudadanos, usualmente a través de políticas de equidad y redistribución, de modo que estos tengan mayores oportunidades, deberá prestar suma atención a cómo se desenvuelve la libertad *en la práctica* significativa. Este análisis

²¹ “[...] siempre debemos estar atentos, nunca olvidar, que podríamos estar equivocados” (la traducción es nuestra).

nos permite evaluar hasta qué punto el escepticismo es coherente; no podríamos decir, entonces, que todos los mecanismos de redistribución son injustificados por “recortar” la libertad del sujeto empírico. Por ejemplo, tener políticas de impuestos progresivos sobre la gran empresa no es un daño a la libertad en la práctica tan significativo como sí lo sería la expropiación de medios de comunicación. Siguiendo este ejemplo, Ronald Dworkin nos brinda uno más didáctico: si yo intento matar a mis críticos pero soy impedido por la policía, sería totalmente absurdo decir que han recortado mi libertad. Esta idea parte de que no hay ningún “deseo” de libertad significativa en querer matar a alguien y, por ende, no hay ningún recorte a la libertad *en la práctica* (2001: 88-89). En consecuencia, sería ilógico ser escépticos sobre si impedir a alguien de matar a sus críticos o no. No obstante, el asunto es más complejo cuando hablamos de redistribución, en donde hay un choque de valores igualmente válidos: libertad *versus* igualdad. En ese caso solo nos queda hacer una ponderación a partir de una interpretación descriptiva: un caso histórico muy interesante que propone Berlin, para ver que sí se pueden balancear valores objetivos incompatibles, es el *New Deal*²² de Roosevelt, en el cual entraron en juego valores tales como la libertad, la igualdad y la justicia (García 2001: 199).

Hemos visto a lo largo de la investigación que Berlin se rehúsa a buscar *la* solución armónica. Asimismo, la gran mayoría de decisiones históricas no ha sido tan exitosa y equilibrada como el *New Deal*. Por ello, Berlin, si bien admite que habrá ocasiones en que pueda resultar incorrecto, tomar la vía de las soluciones utilitarias es usualmente la más beneficiosa²³ (1998: 18). Como indica Nagel, esto no es más que el reflejo político de Berlin, producto de su renuncia a indagar en respuestas definitivas. No obstante, esta forma de escepticismo no tiene por qué significar el abandono del pluralismo o de la presencia de valores objetivos que nos guíen (2001: 109). El escepticismo es un freno hacia la generalización apresurada, pero tampoco tiene por qué conducirnos al inmovilismo o hacia la incertidumbre. Podríamos decir que el escepticismo en Berlin es un mecanismo de protección de los intentos totalizadores de transformar la realidad: “[...] *the rational ends of our ‘true’ natures must coincide, or be made to coincide, however violently*

²² El *New Deal* se conoce como la serie de políticas públicas ejecutadas por el presidente Franklin D. Roosevelt para sacar a EE.UU. de la Gran Depresión

²³ No podríamos decir lo mismo sobre Wittgenstein, ya que él nunca mostró una inclinación hacia una posición utilitarista.

our poorly ignorant, desire ridden, passionate, empirical selves may cry out against this process”²⁴ (1969a: 147). El escepticismo, entonces, resulta nuestra salvaguarda de intentos vanguardistas que pongan en riesgo al sujeto real que siente y experimenta. Es, pues, una forma de defendernos y evitar que las ideas que tenemos sobre nosotros mismos nos superen *a nosotros mismos*: tal como sucedió con la vanguardia comunista del PCP-SL, con el nacionalismo nazi, o con los adoctrinamientos religiosos del Medio Oriente. Queda claro, entonces, que no toda forma de vida es válida: el sujeto que sufre *en* la práctica siempre debería primar antes que los rituales, dogmas y creencias que justifican dicho sufrimiento. El sufrimiento concreto de las violaciones femeninas sistemáticas en algunas comunidades africanas no se justifica por creencias rituales totalizadoras, ni las expresiones homofóbicas se justifican por algún dogma religioso inalienable. Sería absurdo, además de irresponsable, ser escépticos sobre el sufrimiento concreto de las personas solo por cumplir con fórmulas suprasensibles. Por lo mismo, no hay razón para caer en el inmovilismo a la hora de proyectar la libertad positiva. Berlin redacta todos sus ensayos en un siglo convulsionado por las ideologías y los dogmatismos; su trabajo es un compromiso hacia la experiencia humana en primer lugar. Lo mismo podríamos decir de Wittgenstein, después de su radical abandono de la teoría lógico-referencialista del *Tractatus*, hacia una teoría pragmática del significado en la cual resalta la creatividad humana para la construcción e interpretación de normas en un abanico de formas de vida.

En ese sentido, sostenemos que la evaluación escéptica que se podría realizar sobre Wittgenstein va en la misma línea que la de Berlin. Wittgenstein siempre tiene una visión abierta hacia las formas de vida y sugiere un método terapéutico para aproximarnos a las relaciones humanas. No obstante, esto no tiene por qué llevarnos hacia una clase de escepticismo, causa de un supuesto relativismo amplificado. Podríamos decir, como explica Lastres, que la epistemología práctica de Wittgenstein se encuentra entre la duda teórica infinita y las restricciones prácticas contingentes. Wittgenstein adopta, entonces, una interesante visión pluralista (2012: 60). Alrededor de esta cita podemos presentar una similitud crucial con Berlin: Wittgenstein comienza por plantear la apertura epistémica como fundamento para cualquier aproximación filosófica, por lo que podríamos señalar que las diferentes formas de análisis y las conclusiones que obtengamos no serán necesariamente

²⁴ “[...] los fines racionales de nuestras “verdaderas” naturalezas deben coincidir, o hacer que coincidan, sin importar lo violencia con la que nuestros pobre ignorantes, guiados por deseos, pasionales, seres empíricos, reclamen contra este proceso” (la traducción es nuestra).

sistémicas. Sin embargo, esta no debería implicar que trascendamos de las exigencias concretas circundantes al objeto de estudio. De esto se sigue, entonces, que la metodología terapéutica en Wittgenstein no sugiere una interpretación relativista del conocimiento sino más bien una aproximación pluralista, como sugiere Lastres. Este fundamento del pluralismo epistémico en Wittgenstein encuentra gran relación cuando lo comparamos con el de Berlin; en consecuencia, es entendible que lleguemos a una conclusión similar para ambos autores: la diversidad de formas de vida no significa que, *a priori*, una esté mal y por ende deba ser suprimida, o que debamos ajustar el análisis racional de modo que *todos* los valores armonicen. Del mismo modo, tampoco consiste en que todos los valores sean relativos y puedan ser omitidos sin ningún perjuicio. Por el contrario, implicaría una actitud plural sobre conductas y valores *objetivamente significativos*. Por ejemplo, Havercroft explica que, en el caso del concepto de la libertad, el uso político-filosófico que se le dé debe estar necesariamente conectado con el contexto (2003: 162-163) —como se intuiría de la teoría pragmática de Wittgenstein—. Más allá de las explicaciones sobre la relevancia del entorno en el uso de las palabras, cabe resaltar que el usar el concepto de “libertad” supone dos condiciones: la primera, que el concepto de libertad puede ser usado de forma dinámica y abierta al contexto. Pero, a pesar de ello, una segunda condición supondría que los conceptos de “libertad” no pueden ser radicalmente distintos, dado que sus condiciones de uso no pueden ser radicalmente distintas. De lo contrario, podríamos caer en “ilusiones” y decir que la igualdad, la justicia, o hasta el castigo, son *formas de libertades*.

Si bien no podemos llegar a afirmar que hay seguridades absolutas sobre el concepto de forma de vida; sí sería un error pensar que se trata de un escepticismo *in extremis*. Queda claro, por ejemplo, que podemos confiar en el conocimiento proveniente de la observación, la descripción y del análisis crítico sobre la práctica. De no ser así, el significado pragmático proveniente de la praxis no tendría sustento alguno y, en consecuencia, significaría el suicidio metodológico en las *Investigaciones filosóficas*; cosa que claramente no sucede. Stanley Cavell explica esto de forma muy clara, lo que nos ayudará para realizar un balance final:

In Wittgenstein's work, as in skepticism, the human disappointment with human knowledge seems to take the whole subject. While at the same time this work seems to give the impression, and often seems to assert, that nothing at all is wrong with the human capacity for knowledge [...] To me this fluctuation reads as a continuous effort at balance, or

*longing for it, as to leave a tightrope; it seems an expression of that struggle of despair and hope that I can understand as a motivation to philosophical writing.*²⁵ (1999: 44)

En primer lugar, Cavell hace una marcada referencia a la condición escéptica que suscita una interpretación de las *Investigaciones*. Como explicamos desde el inicio del capítulo, este razonamiento puede seguirse de la diversidad en las formas de vida, en sus consecuentes juegos de lenguaje y en la multiplicidad de reglas y de normas. El escepticismo se vuelve decepcionante cuando interpretamos en la epistemología de Wittgenstein un dinamismo indefinido o un relativismo absoluto. Felizmente, un análisis más detenido sobre la cuestión nos da a entender que no es el caso; ya que al mismo tiempo que puede suscitarse el derrotismo epistemológico sucede un sentimiento de seguridad infalible en nuestra capacidad para conocer, como bien expresa Cavell. Estas seguridades se deben al conocimiento *en la práctica*, al sentido constitutivo de nuestras reglas y a la capacidad creativa significativa que poseemos. El resultado de ambas posiciones antagónicas sobre la posibilidad de conocer no es más que un constante equilibrio en el limbo que se da entre la duda teórica y las seguridades prácticas. Podemos argumentar, por ende, que la postura escéptica en Wittgenstein no sostiene una defensa al inmovilismo o a la duda infinita. Al igual que en Berlin, podemos concluir que la evaluación del escepticismo en Wittgenstein es un freno hacia los juicios apresurados, totalizantes y definitivos los cuales, muchas veces, desembocan en consecuencias devastadoras. El escepticismo, en ambos autores, se trata de una invitación al balance entre la duda y la verdad que, a su vez, sirva de motor para la investigación filosófica y política: cuestionar todo sin cuestionarlo *todo*.

¿Por qué, entonces, si toda forma de vida tiene sentido, y hay una multiplicidad de valores objetivos igualmente válidos, debe primar la libertad, y el modelo liberal en general, como lo hemos insinuado a lo largo de toda la investigación? En el caso de Berlin, dicha respuesta está bastante clara en su obra y en sus motivaciones explícitas: porque ello da lugar a un sistema plural de valores, el rechazo al relativismo y al nihilismo, pero, en primer lugar, a la primacía de la libertad como valor último a nivel individual (García 2001: 104). Pero, ¿podríamos decir que el

²⁵ “En el trabajo de Wittgenstein, como en el escepticismo, la decepción humana con el conocimiento humano parece abordar todo el asunto. Mientras que al mismo tiempo este trabajo parece dar la impresión, y frecuentemente parece afirmar, que no hay nada de malo con la capacidad humana para el conocimiento [...] Para mí esta fluctuación se lee como un continuo esfuerzo en equilibrio, o anhelo a él, como dejar la cuerda floja; parece una expresión de esa lucha de desesperación y esperanza que puedo entender como una motivación para el trabajo filosófico” (la traducción es nuestra).

pensamiento político de Wittgenstein es liberal? Aunque nunca haya habido una confirmación explícita por su parte, a partir de la relación entre el concepto de forma de vida y el de la libertad positiva, podemos derivar tres argumentos por los cuales podemos pensar que sí hay un sentido liberal en la epistemología práctica de Wittgenstein. El primer razonamiento se trata de la condición de apertura y dinamicidad que propone el concepto de forma de vida para abarcar las diversas conductas y actitudes humanas; siempre en oposición al monismo semántico o al determinismo cultural. Un segundo punto es la importancia que, en consecuencia, se le otorga a la autonomía del sujeto —o la comunidad—, el cual debe tener un material normativo autónomo correctamente interpretado a través de diferentes juegos de lenguaje. El tercer fundamento implica, a su vez, que, para que las dos condiciones previas de apertura y autonomía se cumplan, debe de primar el valor de la libertad en última instancia, tal como sucede en Berlin. Solo si reconocemos el valor de la libertad como pilar social, podemos dar garantías de respeto hacia las formas de vida de los individuos —siempre y cuando no comprometan la integridad de terceros—. Sobre este último razonamiento podemos señalar que el tipo de liberalismo que se desprendería de Wittgenstein sería el de un liberalismo “débilmente perfeccionista”²⁶ (Eldrige 2003: 127). Sobre este tipo de liberalismo establecemos dos conclusiones centrales que bien sirven para Wittgenstein y Berlin. La primera se refiere al término de “perfeccionista”, ya que en ambos autores siempre vemos un espíritu de concordancia y de optimismo ante la posibilidad de llegar a acuerdos. Esta es la explicación sobre la comprensión a través de la praxis de Wittgenstein y el contacto intercultural berliniano mediante el sujeto empírico. Ahora bien, la segunda conclusión se trata de que es un perfeccionismo *débil*, lo que parece indicar a todas luces que se refiere a la actitud tolerante y plural sin hacer de la “perfección” una imposición y sin faltar el respeto a la autonomía de las expresiones humanas.

En este capítulo hemos argumentado por qué sería incorrecto adjudicarle el título de relativista al trabajo de Wittgenstein como al de Berlin. En ese sentido, decir que ambos filósofos se oponen a una fórmula lógica-metafísica para abordar las relaciones humanas no es motivo para justificar el escepticismo hiperbólico. Este capítulo ha servido, entonces, para plantear una evaluación razonable entre el conocimiento y la duda y para que, de ese modo, seamos capaces de gestionar sociedades abiertas e inclusivas sin caer en concesiones perjudiciales. Se trata, pues, de un

²⁶ “débilmente perfeccionista” (traducción propia de *weak perfectionist liberalism*).

equilibrio filosófico esperanzador y desolador al mismo tiempo; en el cual por momentos parece ser que poseemos la completa capacidad para llegar a conclusiones, mientras que en otros el escepticismo parece resultar inacabable. No obstante, es precisamente en ese limbo epistemológico que la filosofía política debe velar para que las consecuencias de nuestras abstracciones no dañen a los hombres que las plantean.

Conclusiones

Después de haber analizado la relación de los conceptos de forma de vida y libertad positiva, podemos comprobar el acierto de nuestra hipótesis: hay una relación entre el concepto de forma de vida y el de libertad positiva. La primera parte de la hipótesis consistía en probar la conexión presente entre los conceptos centrales del trabajo. Sobre este primer objetivo, podemos afirmar que ambos conceptos nos conducen a un profundo rechazo de una visión lógica-metafísica para entender las relaciones humanas. Esta conclusión se sostiene a partir de los siguientes razonamientos elaborados en la primera parte de la investigación. El primero es que, para Berlin, el sujeto empírico, sus deseos y experiencias concretas, y sus motivaciones en la práctica, constituyen el foco interpretativo de la libertad positiva. Esta idea se reforzó cuando observamos que, según la epistemología práctica de Wittgenstein, las formas de vida tenían un sentido constituyente en la acción, en el seguimiento normativo intersubjetivo y en la creación del significado de forma pragmática. Además, podemos corroborar nuestra primera conclusión desde el momento en que Wittgenstein niega una estructura *a priori* del significado y lo presenta como dinámico y abierto. Dicha postura está estrechamente vinculada con la resistencia de Berlin a los imperativos universales y absolutos.

Sobre lo desarrollado en el segundo capítulo, podemos comprobar que, en efecto, sería erróneo adjudicarle la carga de relativista a la postura de Berlin, así como a la de Wittgenstein. A partir de la bibliografía pudimos demostrar que, en el caso de Berlin, no podemos hablar de una suerte de relativismo, sino de un pluralismo. Este punto central se desprende de la explicación brindada sobre la contradicción de valores objetivamente identificables en la práctica. En el caso de Wittgenstein, resulta sumamente interesante ver cómo se puede hacer un análisis análogo: tenemos una serie de formas de vida no necesariamente sistémicas; no obstante, si ya probamos que cada forma de vida tiene un sentido propio constituido desde la práctica, no podemos decir, en

consecuencia, que el valor de las formas de vida sea relativo. Sería pernicioso pretender que todas las formas de vida armonicen o sostener que los valores pertenecientes a ellas son relativos y, por ende, puedan ser suprimidos sin consecuencia alguna. De esta argumentación podemos concluir, por lo tanto, que, al igual que en el caso de Berlin, la epistemología de Wittgenstein, a través de las formas de vida, nos conduce a una visión pluralista del significado.

A lo largo del trabajo fuimos incluyendo nuevas justificaciones para corroborar nuestra hipótesis con argumentaciones que no consideramos en un inicio. Ahora bien, aún podemos continuar con dos puntos conclusivos fundamentales que se desglosan de la comparación realizada. En primer lugar, cabe resaltar la importancia del análisis crítico sobre la práctica como fundamento epistemológico en ambos autores, ya sea para el ámbito del lenguaje como para el político. Este punto es clave si seguimos la explicación sobre la tensión epistemológica entre la duda teórica y el sentido objetivo en la praxis. De ese modo, podemos concluir de manera precisa que ambos autores le dan primordial importancia al análisis del contexto y la experiencia; así como al método descriptivo y terapéutico para abordar las instituciones humanas. Podemos aseverar, a la luz de lo investigado, que el motor político-filosófico se nos presenta en el continuo esfuerzo de que nuestras abstracciones, teorías y políticas no se desprendan de las necesidades y caracterizaciones del sujeto empírico, su contexto en concreto y su movimiento en la práctica. Esto implica que las consecuencias de las abstracciones desmesuradas y las respuestas teleológicas, además de representar una amenaza totalizadora, suponen un desfase metodológico total.

Otra conclusión pertinente consiste en que guiarnos por el escepticismo filosófico radical sería absurdo y, de igual manera, sería caer en el quietismo político. Esta conclusión está fundamentada en dos razonamientos. El primero se sostiene en que hay una continua posibilidad de concordancia política a través de las formas de vida; no obstante, el requisito es que sea una concordancia en la praxis. El segundo razonamiento es, como adelantamos desde un inicio, que el sujeto empírico siempre debería primar como objeto de cualquier evaluación político-filosófica. En consecuencia, no hay justificación para ser escépticos sobre el sufrimiento real y concreto de las personas, sobre todo, si este sufrimiento se produce a cuentas de movimientos vanguardistas, ensimismados en sus proyectos definitivos, totalizadores e intolerantes y, en la mayoría de las veces, catastróficos. Asimismo, cuando nos enfrentemos a una situación en la cual hay valores antagónicos, pero

igualmente legítimos, solo nos queda realizar una ponderación a través del análisis crítico sobre la práctica.

A partir de todo lo señalado podemos afirmar, como conclusión central del trabajo, que hay, en efecto, una estrecha relación entre el concepto de forma de vida de Ludwig Wittgenstein y el de libertad positiva de Isaiah Berlin. Siguiendo el análisis hecho en los dos capítulos, dicha conclusión está justificada en tanto que ambos conceptos presentan una profunda explicación contra las fórmulas lógico-metafísicas para comprender el devenir humano. Del mismo modo, los dos conceptos refutan la crítica contra un supuesto relativismo escéptico a partir de la identificación objetiva de valores y conductas significativas a través de la práctica. Por último, durante toda la investigación hemos expuesto una serie de argumentos concretos a favor de la libertad, la comprensión social y la pluralidad a raíz de los dos términos trabajados. A partir de lo señalado, también es preciso concluir la relevancia social y democrática que implica el estudio de los conceptos de forma de vida y de libertad positiva, así como de la obra intelectual de ambos filósofos en la que se contextualizan y complejizan ambos conceptos.

Para cerrar, queremos traer a colación uno de los ensayos más importantes e interesantes de Berlin: “El zorro y el erizo”. En él, Berlin hace una diferenciación entre dos tipos de personalidades. Por un lado, los erizos tienen una visión del mundo a través de un sistema de principios últimos estructurales, sistemáticos y armoniosos; esta visión centrípeta del mundo la comparten personajes como Platón, Hegel y el primer Wittgenstein. Los zorros, por otro lado, tienen una perspectiva centrífuga, siempre abierta a la diversidad, a la contradicción y al cambio; entre los zorros se encuentran, por lo tanto, figuras como Aristóteles, Shakespeare y el segundo Wittgenstein, el de las *Investigaciones*. Berlin es claramente un zorro. Wittgenstein, después de escribir las *Investigaciones filosóficas*, se convirtió, como señala Hacker, en un zorro paradigmático del siglo XX (1996: 98). Así, el Wittgenstein que hemos analizado en este trabajo está claramente inmerso en un mundo de movimiento, pluralidad y contradicción, con múltiples formas de vida y juegos de lenguaje; al igual que lo estaba Berlin. Ambos, sin embargo, siempre mantienen la idea esperanzadora —y hasta cierto punto kantiana— de encontrar la “concordancia” práctica en la especie.

Bibliografía

BERLIN, Isaiah

- 1969a “Two Concepts of Liberty”. En BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, pp. 118-172.
- 1969b “Introduction: positive vs negative liberty”. En BERLIN, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, pp. XXXVII - LXIII.
- 1997 “The Hedgehog and the Fox”. En BERLIN, Isaiah. *The Proper Study of Mankind: an Anthology of Essays*. Londres: Chatto & Windus, pp. 436-498.
- 1998 “The pursuit of an ideal”. En BERLIN, Isaiah. *The Proper Study of Mankind: an Anthology of Essays*. Londres: Pimlico, pp. 1-16.

BODE, Mark

- 2011 “Everything is what it is, and not another thing: knowledge and freedom in Isaiah Berlin's political thought.” *British Journal for the History of Philosophy*. Abingdon, número 2, pp. 305-326.

CAVELL, Stanley

- 1962 “The availability of Wittgenstein’s later philosophy”. *The philosophical review*. Carolina del Norte, número 1, pp. 67-93.
- 1999 *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality and tragedy*. Nueva York: Oxford University Press.

CHERNISS, Joshua

- 2013 “The inner citadel: Berlin’s conception of liberty”. En CHERNISS, Joshua. *A mind and its time: The development of Isaiah Berlin’s political thought*. Oxford: Oxford University Press, pp. 188-220.

DALL’AGNOL, Darlei

- 2016 “El sentido ético de la Investigaciones: la forma de vida humana y sus juegos del lenguaje moral”. En DALL’AGNOL, Darlei. *La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo*. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 95-128.

DWORKIN, Ronald

- 2001 “Do liberal values conflict?”. En DWORKIN, Ronald y otros. *The legacy of Isaiah Berlin*. Nueva York: New York Review Books, pp. 73-90.

ELDRIGE, Richard

- 2003 “Wittgenstein and the conversation of justice”. En HEYES, Cressida. *The grammar of politics: Wittgenstein and political philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 177-128.

FENICHEL, Hanna

- 1972 “Political theory and the modern predicament”. En FENICHEL, Hanna. *Wittgenstein and Justice*. California: University of California Press, pp. 316-340.

- FOA, Joshua
1998 “Wittgenstein Among the Savages: Language, Action and Political Theory”. *Polity*. Chicago, número 4, pp. 579-605.
- GARCÍA-CARPINTERO, Manuel
2008 “La pluralidad del significado”. En FERNÁNDEZ, Luis. *Para leer a Wittgenstein: lenguaje y pensamiento*. Madrid: Biblioteca nueva, pp. 255-291.
- GARCÍA, Elena
2001 “El liberalismo pluralista”. En GARCÍA, Elena. *El pensamiento político de Isaiah Berlin*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, pp. 197-230.
- GAKIS, Dimitri
2018 “The political import of Wittgenstein’s philosophical investigation”. *Philosophy and Social Criticism*. Lovaina, número 44, pp. 229-252.
- GRANT, Robert
1999 “Morality, social policy and Berlin’s two concepts”. *Social Research*. Baltimore, número 4, pp. 1217-1244.
- HACKER, P.M.S
1996 “The hedgehog and the fox”. En HACKER, P.M.S. *Wittgenstein’s Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 97-103.
- HAVERCROFT, Jonathan
2003 “On seeing liberty as”. En HEYES, Cressida. *The grammar of politics: Wittgenstein and political philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 99-116.
- JACORZYNSKI, Witold
2012 “El enigma de las formas de vida en la filosofía y la antropología del último Wittgenstein”. En TOMASINI, Alejandro. *Wittgenstein en español III*. Veracruz: Universidad Veracruzana, 11-40.
- JANIK, Allan
2003 “Notes on the natural history of politics”. En HEYES, Cressida. *The grammar of politics: Wittgenstein and political philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 99-116.
- KRIPKE, Saul
1982 “The solution and the private language argumen”. *Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition*. Massachusetts: Harvard University Press, pp. 55-113.
- LASTRES, Pamela
2012 “Una delgada red sobre el abismo: el lábil fundamento de las formas de vida en la obra tardía de Wittgenstein”. En TOMASINI, Alejandro. *Wittgenstein en español III*. Veracruz: Universidad Veracruzana, 41-65.
2016 “Wittgenstein contra Boghossian: cómo sortear las trampas del relativismo”. En TOMASINI, Alejandro. *Wittgenstein y sus críticos*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 95-116.
- NAGEL, Thomas
2001 “Pluralism and coherence”. En DWORKIN, Ronald y otros. *The legacy of Isaiah Berlin*. Nueva York: New York Review Books, pp. 105-111.
- POLHAUS, Gaile y Jhon R, WRIGHT
2002 “Using Wittgenstein critically: a political approach to philosophy”. *Political Theory*. California, número 6, pp. 800-827.

TAYLOR, Charles

- 1997 “Seguir una regla”. En TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós, pp. 221- 267.
- 2005 “Cuál es el problema con la libertad negativa”. En TAYLOR, Charles. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 257-281.

TOMASINI, Alejandro

- 2012 “La superioridad del método de los juegos de lenguaje y las formas de vida”. En TOMASINI, Alejandro. *Wittgenstein en español III*. Veracruz: Universidad Veracruzana, 67-98.

VALDÉS, Margarita

- 2008 “Una interpretación no escéptica del argumento sobre seguir una regla”. En FERNÁNDEZ, Luis. *Para leer a Wittgenstein: lenguaje y pensamiento*. Madrid: Biblioteca nueva, pp. 217-231.

WISNEWSKI, Jeremy

- 2007 “The most important nonsense: Wittgenstein and ethical inquiry”. En WISNEWSKI, Jeremy. *Wittgenstein and ethical inquiry*. Londres: Continuum, pp. 3-26.

WITTGENSTEIN, Ludwig

- 2009 *Investigaciones filosóficas*. En WITTGENSTEIN, Ludwig. *Wittgenstein – I*. Madrid: Gredos, pp. 155 – 634.