



PENSAR LA NOCIÓN DE “TRADICIÓN” DESDE UNA PERSPECTIVA WITTGENSTEINIANA

RETHINKING THE NOTION OF “TRADITION” FROM A WITTGENSTEINIAN PERSPECTIVE

MARIANO BARGERÓ

Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina.

mbargero@yahoo.com

Cómo citar este artículo / Citation: Bargeró, M. 2016. “Pensar la noción de ‘tradición’ desde una perspectiva wittgensteiniana”, *Revista Internacional de Sociología*, 74 (1): e023. Doi: <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2016.74.1.023>

Copyright: © 2016 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution-Non Commercial (by-nc) Spain 3.0.

Recibido: 07/02/2013. **Aceptado:** 05/05/2014.

Publicación online: 01/02/16

RESUMEN

El propósito de este artículo es mostrar la capacidad heurística de un enfoque para el análisis de la reproducción del significado de las prácticas –en una palabra, de la “tradición”– que se basa en la noción wittgensteiniana de “seguir una regla”. Con este fin, se desarrollan las ideas de una cantidad de autores que han destacado la relevancia de determinados aspectos de la noción “seguir una regla” para el análisis social. De este desarrollo se deriva una manera tal de concebir la reproducción del sentido que conduce a “repensar” la forma en que entendemos la tradición. La propuesta consiste en abandonar una antigua concepción del conocimiento recibido, en tanto que prejuicios o ideologías que “construyen” a las personas, para pasar a considerarla como “guía” y “recursos” de la práctica, enfatizando que, aunque no seamos siempre conscientes de los principios que seguimos, depende de nosotros el mantenerlos o cambiarlos –si es que somos capaces– por otros.

PALABRAS CLAVE

Finitismo; Seguir una regla; Teoría de las prácticas; Wittgenstein.

ABSTRACT

The aim of this article is to show the potential of a heuristic approach for the analysis of the reproduction of meaning in practices –in short, of “tradition”–, which is based on the Wittgensteinian notion of “to follow a rule”. To this end, the article develops the ideas of a number of authors who have stressed the importance of certain aspects of the notion of “rule-following” for social analysis. This approach to conceiving of the reproduction of meaning leads us to “rethink” the way in which we understand tradition. The article will argue that we should forsake an old concept of inherited knowledge, as prejudices or ideologies that “constrain” people. Instead, we should consider tradition as “guidance” and “resources” for practice. Although we are not always aware of the principles that we follow, it is up to us to keep or to change them –if we can.

KEYWORDS

Finitism; Rule-following; Theory of Practices; Wittgenstein.

INTRODUCCIÓN

El propósito de este artículo es mostrar la capacidad heurística de un enfoque para el análisis del sentido de las prácticas basado en la noción wittgensteiniana de “seguir una regla”. Se trata de un modo de pensar las prácticas que no está muy difundido en las ciencias sociales de habla hispana¹; sin embargo, creo que da lugar, mediante una específica manera de definir la conexión entre saberes compartidos y prácticas, a una forma de entender la reproducción del significado que merece ser más conocida.

A diferencia de los enfoques sociológicos llamados “naturalistas”, dedicados a la investigación de las características sociales que se pueden identificar precisa u objetivamente y medir matemáticamente, los enfoques “interpretativos” se han ocupado de estudiar el sentido de las prácticas; es decir, las intenciones de los agentes. Y estudiar las intenciones de los agentes involucra indagar qué saben y piensan sobre lo que hacen; lo que, a su vez, nos lleva a la relación entre conocimientos sociales y prácticas o, más bien, a cómo los primeros orientan y dan su particular forma a las prácticas concretas. Así, el abordaje del que trata este artículo se concentra en el carácter conceptual o significativo de las prácticas; esto es, en los supuestos o principios que, aunque no siempre se hagan explícitos, guían a los participantes en sus actividades y hacen posible el entendimiento mutuo y la realización coordinada de actividades. Además, este enfoque favorece análisis pormenorizados que permiten captar cómo y qué cambia o permanece igual en el sentido de las acciones. Y, puesto que se interesa por la reproducción del sentido a través del tiempo, se puede decir, en definitiva, que su objeto de estudio es la “tradición”. En lo que sigue, busco mostrar cuánto puede iluminar nuestra comprensión de las prácticas un enfoque inspirado en la concepción del lenguaje del llamado “segundo Wittgenstein”.

LA NOCIÓN DE “TRADICIÓN” DESDE UNA PERSPECTIVA WITTGENSTEINIANA DEL SIGNIFICADO

Al vincular los conocimientos compartidos con la tradición sigo a Barry Barnes, quien concibe a la tradición como conocimiento heredado e incorporado, conocimiento que los grupos sociales sostienen a través del tiempo. No obstante, hay que aclarar que decir que el conocimiento es heredado no significa que, en su transmisión y mantenimiento, permanezca estático o inmovible. La idea de conocimiento a que hago referencia es de un “saber hacer”, de habilidades que

involucran no solamente al intelecto, sino también al cuerpo, y que los agentes emplean de acuerdo al modo en que evalúan sus objetivos y las situaciones en las que han de actuar. Esto significa que saber algo es, de suyo, saber realizar algo, y saber hacer algo correctamente es “seguir una regla”. En este sentido, participar en una tradición consiste en desarrollar determinadas actividades y llevarlas a cabo de determinada manera: de acuerdo al modo en que es considerado apropiado por la comunidad de pertenencia. Así entiende la tradición Barnes y esta es la idea de tradición cuyas implicaciones voy a examinar a lo largo de este artículo.

Como ya está dicho en el mismo título de este trabajo, la noción de tradición (o, en otras palabras, conocimiento compartido por un grupo y sostenido en el tiempo) aquí desarrollada se inspira en la noción que Wittgenstein hiciera famosa de “seguir una regla”. No es que Wittgenstein haya tenido un interés explícito en las ciencias sociales, pero en la medida que sus reflexiones apuntaron a esclarecer que el significado del lenguaje está determinado por el modo en que se usan las palabras, asociando así significados con “reglas”, “juegos de lenguaje” y, en última instancia, “formas de vida”, sus ideas devinieron de crucial interés para la teoría social.

Siendo este un artículo sociológico, entiendo que no es el lugar para profundizar en la filosofía del lenguaje wittgensteiniana. Sin embargo, dada la estrecha articulación de la idea de seguir una regla con las nociones de juego de lenguaje y forma de vida, considero necesario aclarar mínimamente el significado de estos últimos términos a fin de poder establecer de qué manera la noción de seguir una regla puede ser heurísticamente útil para los estudios sociales. Para empezar hay que decir que el llamado “segundo Wittgenstein”, cuyas ideas son las que nos interesan aquí, desarrolló su filosofía del lenguaje en oposición a su concepción previa del lenguaje. Dicha concepción previa asociaba el lenguaje únicamente a su función de representación de la realidad, de descripción lógica y precisa de hechos; con lo cual, lenguaje y realidad quedaban separados; eran independientes uno de otra. La concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein, en cambio, cuestiona esta visión unilateral del lenguaje y plantea que debe pensarse en relación con las muy diversas formas y condiciones en que lo “empleamos”. No habría, entonces, “un” lenguaje, sino muchos. así, en vista de los múltiples empleos del lenguaje, pasa a ligar el significado de las palabras al “uso” que se hace de ellas: “Un significado de una palabra es una forma de utilizarla. Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez” (Wittgenstein 1969: § 61). Esto implica que el significado de las palabras no se manifiesta exclusivamente mediante definiciones; al contrario, la mayoría de las veces se expresa en acciones concretas. Entender una palabra es saber usarla; de ahí que, desde esta perspectiva, se identifique el lenguaje con una práctica social.

1 Una notable excepción es el trabajo de Ignacio Mazzola (2009), quien emprende un análisis “desde el punto de vista de la acción” (en vez de seguir el habitual punto de vista del lenguaje) de la conocida interpretación de Kripke de la concepción wittgensteiniana de las reglas y la paradoja escéptica.

Cada uno de esos usos del lenguaje forma parte de distintas actividades, dentro de las cuales las palabras cumplen específicas funciones. Decir que las palabras cumplen distintas funciones es otra manera de señalar que no tienen un significado fijo y determinado por una estructura lógica, sino que constituyen herramientas que se emplean para lograr las metas de las actividades en cuestión (Wittgenstein 1953: § 11). Wittgenstein llama “juegos de lenguaje” a estas actividades (ibíd.: § 7). En las *Investigaciones filosóficas* ofrece una larga lista de ejemplos de juegos de lenguaje: dar y recibir órdenes; describir algo (describir sería uno, entre tantos, juegos de lenguaje); plantear y poner a prueba una hipótesis; inventar una historia y leerla; actuar en teatro; hacer un chiste; suplicar; agradecer; maldecir; rezar (estos ejemplos fueron tomados de ibíd.: § 23). Las mismas palabras, en cada uno de estos juegos de lenguaje, si bien pueden tener una “familiaridad” en su significado (ibíd.: § 66-67 y 77), no se usan siempre de la misma manera ni expresan exactamente lo mismo.

Son las reglas, compartidas por quienes intervienen en los juegos de lenguaje, las que organizan el uso y, consiguientemente, el significado de las palabras. “Por ello existe una correspondencia entre los conceptos de “significado” y de “regla”” (Wittgenstein 1969: § 62; cf. asimismo Wittgenstein 1953: § 43). “Enseñar a alguien la palabra “rojo” –afirma Bloor– es, en cierto sentido, enseñarle la regla para que use la palabra” (Bloor 1997: 10). Así pues, a diferencia de lo que suponía su visión previa del lenguaje, para el segundo Wittgenstein, el lenguaje no es independiente de la realidad en que es usado, sino que está íntimamente integrado a ella. El lenguaje constituye una trama de significados anclados en la convivencia con nuestros colegas culturales. Esto quiere decir que el significado último de nuestras palabras y acciones, en cada juego de lenguaje, viene dado por su papel dentro de particulares “formas de vida”. Kripke, en su influyente libro sobre el concepto regla en Wittgenstein, destaca esta dimensión social y práctica de la noción de forma de vida: “El conjunto de respuestas en las que nos ponemos de acuerdo y la forma en que se entrelazan con nuestras actividades es nuestra “forma de vida”” [entrecomillado del original] (Kripke 1982: 93).

En este punto considero necesario advertir que no es sencillo, ni siempre posible, traducir conceptos de la filosofía a una ciencia empírica, aunque sea el trabajo a que se dedican muchos de los autores que cito en este artículo y, en parte, sea también la tarea que aquí me he fijado. La dificultad se revela especialmente con la noción de forma de vida y, entiendo, tiene que ver con la manera en que Wittgenstein utiliza el término. Hasta donde sé, no definió explícitamente dicha noción, sino que se refirió a ella para explicar el funcionamiento del lenguaje. En efecto, nótese que así como una forma de vida, según Wittgenstein, es ‘lo dado para los hablantes de una

lengua’ (Wittgenstein 1953: parte II, 517), la “noción” de forma de vida es lo dado en su descripción del lenguaje; esto es, el término “menos explicado” de su concepción del lenguaje. Que no haya definido explícitamente este concepto no es incoherente en su perspectiva, toda vez que, para él, todas las explicaciones tienen en algún punto un final (final que, justamente, radica en una forma de vida); es decir, no podemos dar una explicación de todo lo que decimos (ibíd.: § 1 y 217 y Wittgenstein 1969: § 110). Así, la posibilidad de comprender qué papel le cabe, según la filosofía wittgensteiniana, a las formas de vida en el funcionamiento del lenguaje depende de entender inmediatamente (ya que no hay más explicaciones disponibles) qué quiere significar la “expresión” forma de vida (lo cual implica, a su vez, participar de la misma forma de vida que el autor de la expresión). En suma, la noción de forma de vida pareciera aludir a un “trasfondo de experiencias vitales”, compartidas por una comunidad, donde cobran sentido las palabras y las acciones. Puede decirse, entonces, que un juego de lenguaje (sus palabras y acciones) se justifica por su fácil y natural integración en una forma de vida. El trasfondo que implica la forma de vida, en cambio, no tiene otra justificación que su propia existencia.

La cuestión es que, dadas las características de este concepto, es importante ser muy cuidadoso al emplearlo sociológicamente (si es que tiene sentido hacerlo). Las ciencias empíricas requieren que sus términos teóricos puedan, a través de diferentes operaciones, contrastarse empíricamente y considero que existe un riesgo serio de, al buscar referentes empíricos para la noción forma de vida, provocar una sustancial transformación semántica de la misma. ¿La manera en que vive la gente de un barrio, de una ciudad o de un país puede ser el referente empírico de la noción de forma de vida? ¿Esto significa que las personas que habitan un barrio, para dar el ejemplo más sencillo y probable, están de acuerdo siempre en el modo en que usan las palabras y en el modo en que las mismas se conectan con sus actividades vitales? Claro que no. Todos sabemos que en un mismo barrio pueden vivir personas de distintos orígenes y culturas. Con esto deseo indicar el cuidado que hay que tener al momento de usar sociológicamente un término como este, aunque se trate de una reflexión teórica. Hay que reconocer, de todos modos, que las anteriores preguntas son tramposas, ya que buscan establecer una delimitación “física” de la noción de forma de vida, pero eso no sería del todo coherente con el enfoque interpretativo que quiero exponer aquí. Si estoy en lo cierto acerca de que la noción de forma de vida se puede asociar a un trasfondo de experiencias compartidas, hay que fijar sus límites en la dimensión “cognitiva” de una comunidad. Este punto de vista parece coincidir con la definición de esta noción que da Kripke, citada previamente. Nótese que, desde su perspectiva, los

límites de una forma de vida son “el conjunto de respuestas en el que estamos de acuerdo” (no dice “el conjunto de personas que estamos de acuerdo en determinadas respuestas”; delimitación que podría confundirse con un número concreto de personas, a menos que en dicha definición se aclare que esas personas acuerdan en algunas respuestas, pero no necesariamente en todas). Empero, esas respuestas de las que habla Kripke, a su vez, “se entrelazan en actividades”, con lo cual, esta definición asimismo incluye, acertadamente, una dimensión “material” (aunque no sea a través de dicha dimensión que se establece los límites de una forma de vida).

Era necesario dejar claro que el sentido wittgensteiniano de la noción de regla no tiene que ver con una formulación o un reglamento, sino con un contexto práctico de vida social. Justamente, hablar de “seguir una regla”, y no de regla a secas, tiene que ver con enfatizar la dimensión práctica de este concepto. También era importante hacer referencia a la idea de forma de vida, dada la proximidad de su significado con el de la noción de tradición aquí propuesta. En efecto, se puede decir que la manera en que pienso la tradición se solapa con la antedicha noción de forma de vida, por la siguiente razón: en la medida en que es habitada por seres humanos, podemos asumir que una forma de vida –como recién glosé acerca de la cita de Kripke– abarca tanto aspectos “materiales”, como “cognitivos” (los saberes de las personas). El solapamiento se da porque concibo la “tradición” como los “aspectos cognitivos de una forma de vida”. Así, los conocimientos a que se refiere la idea de tradición incluyen saberes bien concretos, sean estos nombres o habilidades prácticas, y categorías básicas, que son las que definen qué es real para los agentes y, por tanto, constituyen el trasfondo “cognitivo” sobre el cual adquieren sentido las prácticas. Quizá no hacía falta aclarar la posible articulación entre las nociones de tradición y forma de vida, pero como ambas ideas suponen ser algo así como la raíz de las prácticas, consideré oportuno comentar cómo podrían estar vinculadas.

EL “SEGUIMIENTO DE REGLAS” Y EL SIGNIFICADO DE LAS PRÁCTICAS

A la vez simple e incisiva, la noción wittgensteiniana de “seguir una regla” consiste en una muy fructífera herramienta para investigar la relación entre conocimiento compartido, intenciones y prácticas. Fue Peter Winch uno de los primeros teóricos en llevar esta noción a las ciencias sociales al vincular el significado de la acción (el clásico objeto de estudio de la sociología comprensiva) con el seguimiento de reglas (Winch 1958; especialmente, pp. 46-51). Sus aportes lograron, según mi parecer, una mayor precisión y profundidad en la comprensión de la acción que la clásica conceptualización weberiana; pues,

si, para Weber, comprender una acción equivale a una “captación interpretativa” de la conexión de sentido mentada por el actor –sin una mayor explicación de qué quiere decir “captar la conexión de sentido” (1921: 9)–, para Winch, comprender el sentido de una acción consiste en detectar qué significa actuar correctamente para los agentes. Y, en la medida en que Winch no pretende comparar las acciones concretas de los actores con cursos de acción ideales esbozados por el sociólogo, podría decirse que el sentido que así se capta surge más de distinciones incorporadas en las mismas prácticas de los agentes que en el caso del enfoque weberiano, donde parecen pesar más los criterios del investigador.

¿Qué implica, entonces, hacer un uso sociológico de la noción de seguir una regla, desde Winch en adelante? Implica considerar que no solo el uso del lenguaje, sino todas las prácticas tienen un significado (que está relacionado con la intención de los agentes) y que tales prácticas y sus significados también son definidos por reglas, al punto que una abrumadora mayoría de lo que hacemos los seres humanos es guiado por reglas (excepciones podrían ser lo que Winch llama “hábitos” –cf. Winch 1958: 56-61– y los “actos reflejos”). Conviene ahora examinar con algún detalle algunas cuestiones claves relacionadas con la noción de seguir una regla que atañen al empleo que podamos hacer de ella para el análisis de las prácticas.

Un primer punto a tener en cuenta es que el seguimiento de reglas comporta una dimensión “semántica”, vinculada a la inteligibilidad de las prácticas, y otra dimensión “normativa”, vinculada a la determinación del modo correcto de actuar y a la sanción de la trasgresión. La dimensión normativa de las reglas viene dada, como es obvio, por el hecho de que toda regla es una prescripción, pero, desde esta perspectiva wittgensteiniana, ya vimos que no lo es en un sentido formal (“prescripción” no alude a ‘instrucciones explícitamente formuladas’), sino como la manera aceptada de actuar dentro de un grupo; por tanto, hay que entender la noción de regla en relación con la actividad social donde su aplicación se desenvuelve naturalmente. Y, dentro de la actividad, son todos los miembros de un grupo (o, dependiendo de la actividad, los miembros relevantes) los que se encargan de que las acciones de cada quien se ajusten a las reglas aceptadas. Así, las reglas que comparte el grupo son las que hacen posible el entendimiento mutuo y la coordinación de actividades. Winch conecta agudamente esta dimensión normativa con el aspecto semántico de las reglas. Asevera que “lo central del concepto de regla es que nos capacita para “evaluar” lo que se está haciendo” [entrecomillado del original] (ibid.: 35). Esta idea es decisiva porque, si podemos darnos cuenta de qué es lo correcto y qué sería un error para alguien, podemos comprender qué significa para esa persona y en su comunidad de pertenencia actuar de esa manera. En otras pala-

bras, comprender lo que hacen los agentes en un escenario es captar sus intenciones y captar sus intenciones implica poder identificar en qué consiste para ellos realizar dicha actividad “correctamente” (las excepciones serían las prácticas que representan alguna innovación dentro de una tradición, que estarían adoptando nuevos criterios para realizar una actividad y no la regla establecida; más adelante comentaré algo más al respecto). En el mismo sentido se manifiesta Garfinkel cuando sostiene que identificar las reglas de las prácticas hace inteligibles los escenarios –tanto para el agente, como para el sociólogo profesional– no solamente porque permite distinguir las prácticas que se ajustan a las pautas consagradas, sino también porque facilita el reconocimiento de las divergencias que son consideradas errores (cf. Garfinkel 1967: 44-53; Winch 1958: 63-64).

Que muchas veces seguimos reglas “ciegamente”, como si no pensáramos en lo que hacemos, es otro aspecto importante a considerar (Wittgenstein 1953: § 217 y 219). Sin embargo, este actuar ciego no menoscaba el orden de la actividad. Por otro lado, creer que decir ciego connota aquí un ‘actuar irresponsable’ implicaría no entender un punto indispensable del argumento wittgensteiniano. Para Wittgenstein, seguir una regla ciegamente no entraña ignorar qué equivale a hacer las cosas correctamente (ibíd.: § 201), sino, más bien, actuar de manera automática. Respecto de una gran parte de nuestras prácticas cotidianas está tan claro qué es hacer las cosas bien y qué es hacerlas mal, que no dudamos al actuar. En tales circunstancias, como dice Wittgenstein, “no elegimos”; seguimos la regla ciegamente (ibíd.: § 219).

El concepto de regla –afirma Wittgenstein– está ligado a la noción de “lo mismo” y de regularidad (ibíd.: § 225). Otra cuestión clave, entonces, tiene relación con las implicaciones de esta idea. Winch destaca este rasgo cuando plantea que “solo en términos de una “regla” determinada podemos atribuir un sentido específico a las palabras “lo mismo” [entrecomillado del original] (Winch 1958: 31; cf. Bloor 1997: 17). Wittgenstein incluso llega a decir que a veces pareciera que, una vez definida la regla, quedarán estipulados todos los casos de su aplicación (Wittgenstein 1953: § 188), como si el seguimiento de una regla implicara ejecutar mecánicamente movimientos idénticos uno tras otro. Ciertamente, el hecho de que mantener una regla esté asociado a la práctica de “lo mismo” puede dejarnos la impresión de que las reglas “predeterminan” cada una de sus aplicaciones. Bloor denomina “determinismo del significado” (*meaning determinism*) a esta concepción de la regla y su relación con el significado. “La idea de que los pasos “ya han sido dados”, de que los pasos correctos ya existen en algún lugar por adelantado, es el nervio de lo que he llamado “determinismo del significado” (las comillas son del original; Bloor 1997: 4). Wittgenstein, sin embargo, se resiste a la idea de que una re-

gla determine todas sus aplicaciones de antemano (Wittgenstein 1953: § 219). Pero si la regla no determina de antemano todos los pasos a seguir, ¿cómo genera el sentido de continuidad o de “lo mismo”? El sentido de “lo mismo” o de continuidad implicado en el seguimiento de una regla no viene dado por una determinación mecánica y anticipada de todas sus aplicaciones, sino por el “guiarse” en cada instancia por una misma “pauta” o “paradigma”, por contar con un “modelo” de cómo deben hacerse las cosas. Continuar una serie matemática tiene que ver con saber aplicar, en cada caso, una función y no con recitar una serie de números de memoria (ibíd.: § 154, 155 y 195; Winch 1958: 58; y Sharrock y Button 1999: 199-200). Puede decirse, por tanto, que seguir una regla entraña el dominio de una técnica. Pero, como avisa la filósofa norteamericana Meredith Williams, si decimos que en el fondo de la aplicación de una regla se halla una técnica corremos el riesgo de reificar la técnica. Debe quedar claro, entonces, que se trata de prácticas, de agentes que “dominan” una técnica, cuestión que nos lleva al proceso de su aprendizaje. En efecto, para Wittgenstein, explicar cómo una regla guía sus aplicaciones tiene que ver con analizar cómo la regla ha sido “aprendida” (Wittgenstein 1953: § 189 y 190; y Williams 1991: 116).

Cómo fuimos entrenados y cómo aprendimos es constitutivo de lo que queremos significar con nuestras prácticas. Según Williams, “el modo en que uno aprende provee el paradigma de lo que es aprendido” (ibíd.: 118). Por eso sugiere que, en vez de buscar una regla, se investigue el proceso de entrenamiento por medio del cual el individuo llega a dominar una técnica (ibíd.: 116). Es participando de la actividad y observando las prácticas que nos son enseñadas como la manera correcta de actuar –prácticas que finalmente incorporamos como paradigma– como vamos asimilando qué es hacer las cosas bien (Wittgenstein 1953: § 208). No obstante, esto es así solamente durante el proceso de aprendizaje de una regla; no quiere decir que cada vez que hacemos algo estemos buscando el acuerdo de otros colegas culturales. Una vez que aprendimos una regla, la incorporamos y actuamos espontáneamente (o “ciegamente”) de acuerdo a ella, como cuando conducimos un automóvil, que frenamos o aceleramos sin pensar en lo que hacemos.

Las prácticas, entonces, proveen el contexto o –al decir de Williams– la “estructura de fondo” dentro de la cual el individuo puede distinguir las conductas correctas de las incorrectas. El modelo o paradigma no nos constriñe, en sí mismo, a actuar de una manera en especial, sino que provee el elemento público en relación con el cual una acción puede ser corregida. En otras palabras, la regularidad en el seguimiento de una regla es compelida por el “acuerdo en la acción” donde cada caso funciona como el patrón público que ejemplifica cuál es la norma (Williams 1991: 113).

Lo dicho hasta aquí espero haya dejado claro que “seguir una regla es una práctica” (Wittgenstein 1953: § 202). No tiene sentido decir que una regla existe si no es puesta en práctica; no hay significado fuera de las mismas prácticas, como si fueran ideas platónicas. El sentido de lo correcto, que es lo que define a las reglas, no surge de una formulación abstracta sino de las mismas prácticas. Si antes señalé que las reglas “guían” las prácticas; ahora cabe añadir que las prácticas, a su vez, “fijan o dotan de materialidad” a las reglas. O, como enuncia Williams, “lo que es correcto es mostrado en lo que hacemos. Las aplicaciones crean el espacio para la regla, no son derivados de la regla” (Williams 1991: 120). Esto implica, además, que el significado se halla “situado” y es creado y re-creado en las acciones que lo ponen en uso; lo que, a su vez, supone que el significado es “finito”; es decir, que su extensión no está predeterminada para todos sus usos futuros. Por esta razón, esta propiedad de las prácticas y sus significados ha sido llamada “finitismo” (cf. Bloor 1983: 25; el capítulo “Meaning finitism”, de Bloor 1997: 9-26; y Barnes 1995: 113-114). Así, puesto que el seguimiento de reglas no procede de ningún principio fijo, cuando una regla debe ser readaptada a circunstancias que han cambiado notablemente, pueden sucederse arduas disputas entre los miembros de la comunidad en torno a qué equivale a continuar haciendo las cosas correctamente.

EL CAMBIO Y LA PERSISTENCIA DE UNA TRADICIÓN

Ya anoté que adoptar una concepción wittgensteiniana del conocimiento (y de la tradición) equivale, para mí, a entenderlo como operando a través de reglas. Las reglas constituyen la tradición; los miembros sostienen la tradición enseñando a sus descendientes a seguir cumplidamente las reglas. Empero, mantener una tradición no consiste en una repetición de prácticas idénticas a sí mismas. Al contrario, continuar una tradición entraña un incesante proceso de persistencia y cambio de reglas a la vez. Seguir una regla comporta extender una analogía, pero —como advierte Barnes, retomando el argumento finitista— aun cuando cada instancia en la aplicación de una regla puede ser análoga a cualquier otra, “analogía no es lo mismo que identidad”. Esto quiere decir que “depende de nosotros decidir cuándo se aplican [las reglas], cuándo la analogía es lo suficientemente fuerte y cuándo no” (Barnes 1995: 55); todo lo cual, a su vez, es una muestra de que el significado del conocimiento no está determinado de una vez y para siempre (i. e. “infinitamente”) y que su subsistencia depende de la voluntad de los miembros de la comunidad de ponerlo en práctica. Por eso mismo, aunque es inherente a la noción de tradición expresar la continuidad, este enfoque es particularmente

sensible a los cambios, ya que solo reconoce como parte de las tradiciones a los saberes que el colectivo “continúa” usando.

Este punto merece atención porque involucra nociones fundamentales asociadas al seguimiento de reglas que han sido muy discutidas entre los lectores de Wittgenstein. La cuestión es que, aunque muchas veces no seamos capaces de formular cuáles son las reglas que guían nuestras prácticas, cuando cambian las condiciones de aplicación de una regla, nos vemos forzados a reflexionar y decidir cuál es la mejor manera de seguir haciendo lo mismo en las nuevas circunstancias (cf. Winch 1958: 62-63). Imaginemos que alguien desea realizar una comida en un lugar, distante de su ciudad de origen, donde no se halla un ingrediente muy importante indicado para su preparación y decide entonces suplantarle por otro que pueda cumplir una función parecida. Es fácil notar aquí que no está inscripto en las reglas de su preparación cómo se ha de realizar la comida siendo que falta un ingrediente, sino que son los mismos cocineros quienes “deciden” cómo será elaborado el plato en estas nuevas circunstancias. Es decir, son las mismas personas quienes deciden cómo “continuar haciendo lo mismo de distinta manera”, si cabe el oxímoron. Así, modificar “conscientemente” una regla de una actividad conlleva el ingenio de “concebir alternativas” (lo que de suyo supone reconocer la contingencia de los propios saberes) y la destreza de “ejecutarlas”. Pero, se sabe, no siempre somos capaces de encontrar una respuesta a los nuevos problemas que enfrentamos, ni cualquier innovación que forjemos se convierte inmediatamente en una regla institucionalizada. Es cierto que un proceso de cambio puede iniciarse con la decisión de un individuo que, “por su propia cuenta”, decide apartarse de lo que el grupo entiende como la manera correcta de actuar. Sin embargo, que su decisión se convierta en una obra original, y no en un error o herejía, depende paradójicamente de que la correspondiente comunidad reconozca como válidos a los nuevos criterios que dieron forma a tal obra (cf. el capítulo “Isolation and innovation” de Bloor 1997: 91-111). En este sentido, el éxito de una innovación de alguna manera requiere que, al tiempo que se cambian una o algunas de las varias reglas que guían una práctica, se conserven otras reglas, que son las que conectan al innovador con la comunidad a la que pertenece y de la que pretende la aceptación de su innovación.

También hay veces en que la comunidad cambia la manera en que hace algo (vale decir, cambia aquello que es una práctica correcta de esas actividades) sin intención de los miembros por producir un cambio, como resultado de prácticas que se realizan “ciegamente”. Se trata de circunstancias donde cambia la tradición, pero no hay una interpretación sobre el significado de las reglas por parte de los miembros, como, en cambio, sí sucede en el caso de las personas que deben decidir cómo

adaptar la elaboración de una comida en una situación donde carecen de un ingrediente importante. Una manera en que se pueden difundir “ciegamente” cambios en una práctica es cuando automáticamente y sin conciencia de estar cometiendo un error se hacen las cosas de una manera distinta a lo que establece la tradición “oficial” (por así decir), nadie en ese grupo identifica la desviación, y se termina difundiendo (en ese grupo y más allá) esa práctica como la forma aceptada de realizarla. Doy un ejemplo. Desde hace un tiempo, se ha difundido en Buenos Aires y alrededores, sobre todo entre los jóvenes, la expresión “me cabe tal cosa” para referirse a algo que les gusta mucho. El problema se presentó entre estas personas cuando tuvieron que referirse a algo que experimentaron en el pasado y que les gustó mucho. El “problema” a que hago referencia es que el verbo “caber” es irregular. La tradición oficial, que siguen los miembros más conservadores de la comunidad porteña de hablantes del castellano, establece que la tercera persona del pretérito indicativo (el tiempo usado de manera reflexiva para decir “me gustó eso”) es “cupó” (tendría que decirse “me cupo eso”). Sin embargo, parece que el grupo de jóvenes porteños que usa el verbo “caber” para mostrar satisfacción con algo desconoce la regla que establece la conjugación irregular de dicho verbo; es decir, no forma parte de su tradición. Por eso, cuando quisieron decir “me gustó eso” usando el verbo “caber” enfrentaron “por primera vez” la circunstancia de conjugar la tercera persona del pretérito indicativo del verbo y lo hicieron aplicando “ciegamente” la regla que seguimos para conjugar los verbos regulares: dijeron “me “cabió” eso”.

Puede suponerse que los hablantes conservadores del castellano en Buenos Aires tienen un dominio más amplio del idioma, puesto que ya enfrentaron la circunstancia de conjugar el verbo “caber” en tercera persona del pretérito indicativo y saben qué hacer en tal ocasión; mientras que el mentado grupo de jóvenes recientemente enfrentó por primera vez dicha circunstancia, saliendo del paso con una nueva conjugación que se empezó a difundir a partir de entonces. Así, afirmar que este grupo estaría “ampliando” su acervo de saberes compartidos ciegamente (y no “cambiando” la tradición) es una manera de poner de manifiesto los supuestos inmanentes de este enfoque. Igualmente, si esta nueva regla para conjugar el verbo “caber” en la tercera persona del pretérito indicativo con los años se extiende más allá del grupo de porteños que actualmente la siguen, podría llegar a imponerse en la comunidad más amplia (entre la mayoría de los porteños) y, en tal caso, sí estaríamos frente a la transformación de una tradición (y no meramente frente a la ampliación de una tradición dentro de un grupo). Y este cambio en la práctica se habría producido “sin una reflexión sobre el sentido de la regla” que la conducía.

DISCUSIONES EN TORNO A LA NOCIÓN “SEGUIR UNA REGLA”

David Bloor, conspicuo integrante del “Programa fuerte” en sociología de la ciencia, y Michael Lynch, etnometodólogo, han protagonizado un interesante debate sobre las implicaciones de la noción de “seguir una regla”. El argumento de Bloor recupera un concepto central del Programa fuerte –la noción de “intereses”– para plantear que, dado que las futuras aplicaciones de una regla no están predeterminadas por sus aplicaciones pasadas, bien cabe pensar que las disposiciones e intereses de los agentes afectan el modo en que finalmente se define cómo seguir la regla (Bloor 1992: 271). Este punto de vista ha sido cuestionado por Lynch, quien propone un empleo analítico (y no teórico, como Bloor) de las ideas de Wittgenstein para el estudio de las prácticas. Según el etnometodólogo, la regla se expresa en la práctica, está internamente relacionada con ella. Bloor, en cambio –de acuerdo a la descripción de Lynch– parece suponer que la regla es externa a las acciones que implican su puesta en práctica o, en otras palabras, que la regla y su aplicación son independientes entre sí y que ambas estarían mediadas por una interpretación en la que intervendrían elementos extrínsecos, como los intereses. La postura de Lynch es distinta porque él considera que las reglas “no se interpretan”, sino que “directamente se aplican”, por lo tanto, al describir actividades no hace falta apelar a intereses u otros elementos externos mediando entre la regla y las prácticas (Lynch 1992: 227-228; para un análisis general de la controversia, ver Pleasants 1997 y Tozzi 2003; y respecto de las discusiones sobre el uso del concepto “intereses” en los estudios de la ciencia, cf. Prego 1992: 70-76).

Wes Sharrock y Graham Button, también allegados a la etnometodología, han hecho prácticamente la misma crítica que Lynch al enfoque finitista y, además, han objetado las cualidades atribuidas a los agentes en el seguimiento de reglas. Según su parecer, el primer error finitista consiste en distinguir entre “entender la regla” y “entender qué hacer”, cuando, en realidad, entender la regla es lo mismo que entender qué hacer. Para ellos, sería esta distinción la que llevaría a los que adhieren a la perspectiva finitista a cometer el segundo error de aseverar que los miembros “interpretan” las reglas (lo cual sería como atribuirles más de lo que realmente hacen), cuando Wittgenstein insistía en que al seguir una regla no interpretamos, sino que “actuamos” (Sharrock y Button 1999). Es más, para ellos, el significado de la regla “determina” su aplicación, aunque no de un modo mecánico o causal, sino porque implica una prescripción (ibíd.: 206).

Contrariamente, tras afirmar que depende de las personas decidir cómo continuar haciendo lo mismo, Bloor ha negado –como ya fue dicho– que el significado de la regla se halle determinado antes

de ponerse en práctica. Esta tesis del finitismo ha causado mucha polémica porque asigna un papel decisivo a la interacción entre agentes en la definición del modo correcto de hacer algo. Es fácil notar que las reglas de elaboración de un plato no nos dicen qué hacer cuando falta un ingrediente y que son los mismos agentes quiénes deciden cómo prepararlo en las nuevas circunstancias. Pero cuando se trata de ejercicios matemáticos es difícil imaginar qué podría implicar un cambio en las condiciones de aplicación de las reglas. ¿Y tiene sentido decir que son los mismos agentes quiénes deciden que 4 es el resultado correcto de sumar 2 y 2, negando que el resultado esté definido por la regla? (posición, esta última, que coincide con lo que Bloor ha llamado “determinismo del significado”). Para Bloor, parece que sí lo tiene. En su opinión, los resultados de los ejercicios matemáticos no están definidos por las reglas, sino que derivan de lo que acuerdan la comunidad de practicantes de las matemáticas, y esto porque, al entender las matemáticas como puras ideas, las concibe como una institución o convención social, un estricto producto de la actividad humana, carente de relación con el mundo material (Bloor 1997: 20-21 y 36).

La controversia entre Bloor y Lynch continuó años después con la intervención de Martin Kusch (y las respuestas de Bloor y Sharrock, quien respondió en defensa de la posición de Lynch) en la revista *Social Studies of Science*. Los temas discutidos en dicha ocasión exceden los puntos de interés en este artículo, pero allí también apareció la discrepancia entre el finitismo y la determinación del significado por la regla. Al respecto, Kusch –tomando distancia de la posición de Lynch y Sharrock y Button– manifestó estar de acuerdo con la propuesta de Bloor de problematizar la reproducción del significado de las prácticas (lo que implica reconocer el finitismo de las reglas) e investigar las causas de sus cambios (Kusch 2004a: 587-588). Sin embargo, tanto él como Sharrock parecen no estar de acuerdo con Bloor en que el finitismo del significado pueda aplicarse a reglas matemáticas (Sharrock 2004; Kusch 2004b)².

Encuentro que por estar el punto de vista finitista atento únicamente a los saberes que se ponen en práctica deja en un segundo plano, sino descartados, los aspectos puramente conceptuales de las reglas. Personalmente no estoy seguro de acordar con Bloor en que el resultado correcto de una suma sea lo que acuerden los miembros de una comunidad, como si la regla no entrañara significado algu-

no. Considero que el quid de su argumento debería ser que el acuerdo de los practicantes de las matemáticas “sobre las reglas” (no los resultados) y su voluntad de aplicarlas son necesarios para realizar ejercicios matemáticos.

Una clave para aclarar esta cuestión está en la noción de seguir una regla “ciegamente”. Creo que Lynch, y Sharrock y Button afirman algo cierto: cuando seguimos una regla no interpretamos, sino que directamente “actuamos”. Y ello es particularmente innegable cuando seguimos una regla ciegamente, ya que ahí “no elegimos”, actuamos automáticamente (Wittgenstein 1953: § 217 y 219). Esto comporta negar que los integrantes de una comunidad estén reflexionando “todo el tiempo” sobre las reglas que siguen y que “en cada acción” estén decidiendo entre seguir haciendo lo que siempre han hecho o buscar nuevas alternativas. Pero que no pensemos en lo que hacemos no quiere decir que no tengamos la “voluntad” de hacer las cosas correctamente (i. e. de seguir la regla). Que los miembros tienen “voluntad” quiere decir tan solo que hacen un “esfuerzo” por seguir haciendo las cosas bien, de acuerdo a los parámetros de su comunidad y tal como allí saben hacerlas (y que depende de la voluntad de los miembros –y no de las reglas– que las mismas se conserven o cambien). En síntesis, este controvertido punto del finitismo no debería eclipsar cuán relevantes pueden ser los interrogantes de este enfoque para profundizar nuestra comprensión de lo que implica sostener una tradición.

CRÍTICA A LA IDEA DE TRADICIÓN “COMO CONSTREÑIMIENTO”

Al asegurar que es la comunidad la que decide –muchas veces a través de conflictos y negociaciones– en qué consiste mantener una tradición, este enfoque se opone al viejo supuesto de la Ilustración de que hay ideas (i. e. los prejuicios) que limitan el entendimiento y constriñen la libertad de elegir y la capacidad de actuar de los individuos, y se opone también a las teorías de la ideología que decían que las personas son interpeladas “por” y están sujetas “a” la ideología.

Para tener una idea del modo en que los filósofos de la Ilustración concebían los conocimientos heredados, en general, y los prejuicios, en particular, podemos considerar, por caso, un texto tenido por uno de los más importantes de la Ilustración, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, de Condorcet. A lo largo del ensayo, Condorcet hace repetidas referencias a la manera en que los prejuicios dominan a las personas e impiden el libre desarrollo de la razón. Ciertamente es que en ese texto Condorcet no define explícitamente los prejuicios como constreñimiento, simplemente les atribuye ese sentido al tratarlos como una fuerza capaz de

² Ian Hacking también ha manifestado algunas dudas sobre el finitismo. En su reseña del primer libro de Bloor sobre Wittgenstein (Bloor 1983), expresa que considera aceptable el finitismo si significa que los sentidos de las palabras y las acciones no están fijos, sino que se transforman históricamente. Pero se niega a aceptar la tesis, que califica de “finitismo radical”, de que cada acción y cada empleo de una palabra entrañen la creación de nuevos sentidos (Hacking 1984: 471).

“corromper” y “esclavizar” (sic) a la especie humana (1795: 160 y 190).

Por otra parte, la teoría de la ideología a la que antes hice referencia es la debida a Althusser. En su famoso artículo “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, describe los modos en que la ideología dominante se difunde a través de los rituales materiales de los aparatos ideológicos del Estado (familia, escuela, Iglesia, etc.) y cómo la misma [la ideología] interpela a los individuos como “sujetos” y los sujeta a un “Sujeto absoluto” (sic), que ocuparía el eje fundamental de la ideología (Althusser 1970: 61). De esta manera, la ideología garantizaría que la inmensa mayoría de los sujetos “marchen solos” (sic) según lo requiere el sistema capitalista, sin sentir la amenaza de violencia por parte de los aparatos de represión del Estado (ibíd.: 61-63).

Pero, ¿tiene realmente sentido pensar que estamos controlados por la tradición o subordinados a ella?, se pregunta Barnes. Responde que no, y agrega que deberíamos considerar a la tradición como una constante realización colectiva que carece de poder propio y que solo existe a través del esfuerzo concertado de las personas (Barnes 1995: 112). Somos las mismas personas las que decidimos cuándo y cómo aplicar una regla, cuándo un caso es una excepción y también somos los miembros del grupo quienes, eventualmente, seguimos nuevos criterios para efectuar mejor lo que veníamos haciendo. Tanto en la concepción de Condorcet, como en la de Althusser, la capacidad que atribuyen a las ideas –bajo la forma de prejuicios o ideología– de dominar a las personas pareciera ser un consuelo de ambos filósofos para dar una explicación de lo que no pueden explicar: por qué la gente no se comporta como, según ellos, individuos racionales debieran comportarse.

Una interpretación alternativa y wittgensteiniana de lo que Condorcet y Althusser llaman prejuicios o ideología no los trataría como errores que dominan a las personas, sino como ideas que cumplen una función en determinadas formas de vida. Por cierto, una interpretación de este tipo podría ser parte de una actitud políticamente conservadora, de justificación de lo establecido dado su anclaje en formas de vida. Veremos, más adelante, cómo podría darse una crítica a ideas conservadoras desde una concepción wittgensteiniana.

Como ya dije, que los miembros de una tradición sigan reglas “ciegamente” no quiere decir que las mismas los “fuerzan” a actuar de tal o cual manera. Considero más exacto decir que las reglas los “guían” y no que los constriñen, ya que, aun cuando no sean del todo conscientes de las reglas que siguen, no depende de las reglas, sino de los agentes, que las mismas se conserven igual o se transformen. Retomemos el controvertido caso de las matemáticas. Si aceptamos que las reglas matemáticas dan lugar a significados que son independientes de la voluntad de las personas, podríamos llegar a pen-

sar que, en la realización de ejercicios matemáticos, las reglas constriñen a los practicantes. Pero que las reglas nos conduzcan a un resultado y no otro, no quiere decir que nos constriñan, ya que somos nosotros, los usuarios de las matemáticas, quienes las ponemos en práctica cada vez. Y si estamos confundidos (sobre todo en la etapa de aprendizaje de las matemáticas), las reglas no nos van a constreñir hacia el camino correcto, sino que son nuestros maestros los que nos van señalar los pasos a seguir (o, dicho de otra manera, nos van a apremiar para que pensemos de determinada manera). Alcanzar un resultado matemático, en definitiva, siempre dependerá de la voluntad humana (y colectiva) de emplear las reglas de la disciplina.

Quienes conciben a la tradición como “constreñimiento” (operando como prejuicios o como reglas matemáticas o gramaticales) a veces parecen asumir que, sin la coerción de la tradición, las personas serían libres de lograr todas las ideas o de realizar cualquier actividad (esto por mucho tiempo ha sido un supuesto propio de la filosofía de la Ilustración). Por eso, una manera de no comprender esta versión de la tradición como “guía” es suponer que, al negar el constreñimiento de las reglas, se está afirmando que cualquier idea o práctica está al alcance (de la capacidad) de los miembros de cualquier forma de vida y que, por tanto, lo que los agentes no hacen es porque no quieren hacerlo. Obviamente, no se está planteando esto. Decir que la voluntad de los agentes es necesaria para sostener una tradición no significa que cualquiera persona puede inmediatamente participar de forma competente en cualquier tradición extranjera con solo tener la voluntad de hacerlo. De hecho, la posibilidad de adoptar un nuevo criterio ante una situación determinada no es una posibilidad que tengamos constantemente y, cuando se da, no siempre entraña muchas (ni fructíferas) opciones. En suma, pensar la tradición como guía no parte del supuesto de que tenemos capacidades ilimitadas que, en la medida en que nos vamos socializando dentro de una tradición (un idioma, por ejemplo), nos van siendo “coartadas” porque el nuevo conocimiento nos “forzaría” a ir solamente en una determinada dirección, sino que parte del supuesto de que podemos hacer tan solo lo que nuestros saberes nos permiten efectuar.

Otro motivo por el cual puede resultar contraintuitiva la idea de que la tradición se mantiene gracias al compromiso de los miembros es la imagen, más o menos corriente, de que la tradición perdura por inercia y, además, la experiencia de necesitar a veces una importante dosis de voluntad para abandonar una tradición; sin embargo, en tales casos, la voluntad es necesaria para ir contra la presión que ejercen los otros miembros de nuestra cultura, “no las reglas de nuestra cultura” (cf. Barnes 1995: 117-118).

Tampoco se está afirmando que todas las cosas que los agentes no hacen o no pueden hacer (todas

las reglas que no siguen) se encuentran fuera de su capacidad intelectual o corporal (como sucede en el caso recién mencionado de los conceptos en lenguas extranjeras que somos incapaces de pensar porque desconocemos el idioma y el contexto en que se aplican). Hay situaciones en que los agentes, teniendo la capacidad intelectual y corporal de seguir una regla de su comunidad, no lo hacen por carecer de los recursos materiales para cumplirla apropiadamente. Examinemos una situación hipotética, aunque probable. En ciertos sectores de la opinión pública argentina cuando se compara la tradición o cultura cívica nacional con la de los países occidentales más desarrollados, corrientemente aparece el comentario de que los argentinos no respetan las reglas (como, en cambio, sí ocurriría entre los habitantes de los países con los que se realiza la comparación). Las situaciones que muchas veces se discuten son las relacionadas con las reglas que deberían organizar el tránsito de vehículos. El punto que pretendo destacar es que analizar las prácticas de los argentinos respecto al tránsito, desde un enfoque que conciba a la tradición como “guía”, no conduce a la conclusión de que los argentinos no respetan las reglas de tránsito “meramente” porque no quieren hacerlo” (el “querer” sí tiene que ver con el seguimiento de reglas, pero no da cuenta de todo lo que implica una práctica o mantener una tradición). Un análisis riguroso desde este punto de vista debiera tener en cuenta, en primer lugar, que cuando se dice que es la voluntad de los miembros lo que sostiene una tradición a través del tiempo no se hace referencia a la voluntad de los individuos contemplados aisladamente, sino a la voluntad de, o bien una mayoría de la comunidad, o bien los agentes relevantes, de compeler a todos los miembros a cumplir las reglas de la tradición. Y, en las modernas sociedades de masas, hace falta de recursos materiales que eficazmente controlen y penen la transgresión, ya que el compromiso de los ciudadanos con las reglas estatales no suele tener la misma fuerza que el compromiso con las reglas de la comunidad cuyos miembros se conocen cara a cara (al menos, considero que es así en Argentina). De manera que, en estas circunstancias, pueden entrar en conflicto lealtades a diferentes comunidades o grupos de referencia. Por ejemplo, una persona de pocos recursos tiene un auto muy viejo y en muy mal estado (sin luces o sin frenos que funcionen adecuadamente, etc.). Las reglas de tránsito establecen que no se puede circular con un automóvil en esas condiciones. Sin embargo, la hermana de esa persona se muda y le pide el favor de que traslade algunas de sus pertenencias a su nuevo hogar (obviamente, en esta situación imaginada, la hermana no tiene muchas alternativas). En una situación como la descrita, es probable que esta persona opte por usar su auto para ayudar a su hermana, quebrando así las reglas de tránsito. Este sería un ejemplo muy verosímil de reglas que no se siguen debido a la prioridad de

otras reglas con las que las primeras están en conflicto, pero también debido a restricciones materiales muy severas (ya que quizá ese vehículo es la única alternativa de la hermana para trasladar sus pertenencias). Pero conducir un automóvil en muy malas condiciones no representa un rechazo de la regla y una búsqueda de nuevos criterios, ni tampoco representa una ignorancia de la función de las luces para conducir de noche. Insisto, un elemento central para comprender una transgresión como esta es la forma de vida en que está inserta, lo cual abarca, además de las distintas reglas, las condiciones materiales. Con este análisis, obviamente, no intento agotar las interpretaciones del incumplimiento de reglas de tránsito de una sociedad como la argentina. Tan solo quiero que se entienda que hablar de la necesaria voluntad de los agentes para sostener una tradición no significa que incumplir una regla sea únicamente resultado de falta de voluntad; también las condiciones materiales afectan a la capacidad de las comunidades para seguir concertadamente determinadas reglas (en el caso mencionado, la falta de recursos es un problema, tanto del miembro de la comunidad, como del Estado, que es el responsable de hacer cumplir las reglas, pero que no tiene medios para controlar estas transgresiones en todos lados). En definitiva, que este enfoque tenga como objeto el análisis de la reproducción del sentido de las prácticas, poniendo la lupa en detalles que permitan ver la continuidad y las modificaciones de esos significados, no quiere decir que esté ciego a la influencia de las condiciones materiales en los comportamientos.

De entender el seguimiento de reglas como la práctica coordinada y armonizada de los miembros de una comunidad resulta una imagen de la tradición como si fuera un proceso “en curso” (va de suyo que esta visión de las prácticas como una realización “inmanente” está implícita en la concepción “finitista” del significado). Permítaseme insistir con esto: “seguir una regla” es una práctica y el sentido de lo que es correcto no trasciende la misma realización de las prácticas, y, por tanto, no tiene sentido hacer alusión a la existencia de normas o valores que no son puestos en práctica. Que esto es así lo prueba que los saberes que no se usan y las normas que no se siguen desaparecen (las instrucciones escritas y ya abandonadas son lo que se llama “letra muerta”). Todo lo cual no excluye que, en ocasiones, las personas decidan desempolvar, para su beneficio, viejas normas casi olvidadas.

¿EN QUÉ OCASIONES LA TRADICIÓN PUEDE, EVENTUALMENTE, SER UN OBSTÁCULO?

Que la tradición carezca de un poder de constreñimiento que le sea propio no quita que lo que sabemos pueda operar, en ocasiones, como un “obstáculo” (lo que no es exactamente igual a constreñimiento). Esto

requiere una mayor aclaración. Se sabe que en la medida en que la tradición orienta nuestras acciones, deseamos lo que tiene sentido en la tradición a la que pertenecemos (cf. Wittgenstein 1953: § 337), no cosas desconocidas y ajenas a nuestra forma de vida. Por eso, decir que la tradición nos guía implica decir que nos provee de metas y de recursos para alcanzarlas. Pero no hay que olvidar un dato crucial, no mencionado hasta aquí: que la tradición en la que participamos no supone un conjunto totalmente coherente de ideas. No es claro, en realidad, si es que la tradición en sí misma es incoherente o si es que participamos en diversas tradiciones; lo cierto es que las ideas que sostienen individuos y colectividades no expresan un autocontenido conjunto de conceptos ni pertenecen a una tradición que se halla absolutamente aislada de otras. En efecto, la tradición se va transformando a consecuencia de la incorporación de conceptos y reglas que hasta un determinado momento fueron ajenos a ese grupo, provocando, a su vez, que algunas reglas ya no funcionen como lo hacían en el pasado. Así, si las circunstancias en las que se practica una tradición cambian mucho, o si la tradición, tras sucesivas transformaciones, ha perdido cierta coherencia interna, lo que “nos indique” hacer la tradición puede llegar a operar como obstáculo para algunos de nuestros propósitos, pero esto no implica que el saber de la tradición posea un poder de constreñimiento propio. Volvamos al ejemplo del idioma, pero esta vez pensemos en la circunstancia de querer aprender una nueva lengua (otros casos similares podrían ser aprender un nuevo deporte o, dentro de las actividades intelectuales, entender y aprender a usar una nueva teoría). Puede plantearse ciertamente la cuestión de si aprendemos un nuevo idioma “a pesar” de nuestra primera lengua o “porque” ya hablamos una lengua” (conocer más de un idioma conlleva importantes recursos para el aprendizaje de otra lengua, en tanto en cuanto implica algún conocimiento de cómo operan las metaestructuras gramaticales, al menos entre los idiomas occidentales). Dicho de otra manera, ¿por qué no considerar la primera lengua como un recurso en vez de un constreñimiento o un obstáculo? Solamente puedo ofrecer una respuesta muy simple y subjetivista, por así decir, a este interrogante. Diría que cuando percibimos que para captar un concepto del nuevo idioma tenemos que abandonar un supuesto perteneciente a nuestra lengua materna, quiere decir que esta última ha estado operando como un obstáculo. Por ejemplo, hablando castellano preguntamos: “¿cuántos años tenés?” Con esta estructura gramatical incorporada, cuando intento preguntar, en inglés, la edad a una persona cometo el error de decir: “*How many years do you have?*”.

Otro ejemplo puede aclarar un poco más este punto. Siguiendo aparentemente el juicio de Platón de que la forma del universo era la de una esfera perfecta y de que todo movimiento en él debía producirse en círculos perfectos, los astrónomos por siglos creyeron

que las órbitas de los planetas eran circulares. Así fue, al menos, hasta que Kepler propuso que los planetas se mueven en órbitas elípticas. Pero no era simplemente que el preconcepto de que las órbitas debían ser circulares operara como un obstáculo que les impedía imaginar que el movimiento de los planetas seguía otro recorrido. Muchas veces “no quisieron” pensar de otra manera. Con esto quiero destacar algo de diversos modos ya señalado: mantener los saberes que constituyen una tradición frecuentemente implica un compromiso “afectivo” con ellos; es decir, implica la “intención” de emplear “específicamente esos” conocimientos. Las ideas que sostenemos no son tan solo las que podemos tener, sino también las que “queremos” tener. Y puede ser que estemos comprometidos afectivamente con ciertas ideas porque son las que “sabemos” llevar a la práctica, pero también puede suceder que mantenemos ciertas ideas y prácticas porque las “queremos”. Comprender una idea nueva no sería tan solo cuestión de tener la inteligencia para captarla, sino también la de tener la “intención” (la “valentía” diría Nietzsche) de admitirla como posible. No obstante, cabe aclarar que no siempre los agentes hacen importantes esfuerzos por conservar las reglas, ya que muchas veces no están positivamente ligados a ellas. En ocasiones, ante la posibilidad de una práctica alternativa que, por algún motivo (material u otro), es más ventajosa, rápidamente abandonan el modo en que venían realizando la actividad.

Efectivamente, durante bastante tiempo el propósito de la comunidad de astrónomos fue ajustar la observación de los planetas a la hipótesis de que su movimiento es circular, más que trazar un modelo que se ajuste a las observaciones³. De todas maneras, es posible que más tarde, cuando se intentó explicar el movimiento de los planetas a partir de cálculos basados en datos empíricos, la idea de que los planetas giran en órbitas perfectamente circulares haya desorientado (vale decir, “obstaculizado” sus cálculos y mediciones) a los astrónomos anteriores a Kepler. Pero esto no quiere decir que sea una característica de todo saber el impedirnos acceder a determinadas ideas. Significa, más bien, que cuando seguimos una regla en un contexto muy distinto a aquel de donde ella surgió puede suceder que, en vez de guiarnos, nos confunda y nos impida lograr lo que buscamos. Es como querer aplicar una herramienta que en el pasado nos fue útil en contextos muy diferentes y para propósitos distintos a los originales. Debe notarse, además, que aquí la noción de conocimiento como obstáculo o restricción es indisoluble de la idea de un deseo de conseguir algo que se frustra repetidamente.

³ Arthur Koestler, en su conocido libro sobre la historia de la astronomía y cosmología occidental, cita un breve fragmento del *Almagesto* en el que Tolomeo afirma: “Creemos que el astrónomo debe esforzarse en conseguir el objetivo siguiente: demostrar que todos los fenómenos en el cielo los producen movimientos uniformes y circulares” (Koestler 1959: 50).

Antes mencionamos que el enfoque propuesto aquí no admitía atribuir a los agentes el estar sometidos a los saberes recibidos, y esto porque, en la medida en que tales saberes tengan una función en sus formas de vida, y ellos deseen aplicarlos, no tiene sentido decir que los dominan. Esta interpretación, como también señalé, puede conllevar una actitud conservadora y de justificación de lo establecido. De todas formas, creo que cabe la posibilidad de criticar ideas conservadoras desde el enfoque aquí propuesto en la medida en que se las pueda vincular a una incompatibilidad con el deseo de los agentes (pudiendo tal deseo tener relación con otros elementos de la tradición heredada o con un aprendizaje reciente). Tal crítica debería poder mostrar lo más claramente posible quiénes ganan y quiénes pierden sosteniendo determinados conceptos de una tradición y aceptando como dada una forma de vida (una forma de vida es algo dado en una explicación, pero “no políticamente”). Entiendo que la posibilidad de que esta crítica sea aceptada depende de que, entre los aspectos de la forma de vida que están en conflicto, los agentes valoren más los que convocan a un cambio, que aquellos que orientan a conservar lo establecido (y, obvio es decirlo, en las modernas sociedades de masas es difícil que todos los miembros tengan las mismas prioridades).

Esta versión de la tradición como obstáculo supone que la forma en que aprendimos a realizar ciertas cosas nos dificulta hacer algo nuevo “que deseamos” (un deseo distinto a los principios y saberes que heredamos y venimos practicando, e incompatible con ellos). En definitiva, el supuesto básico aquí es que la tradición es un obstáculo solamente si el agente en algún momento reconoce que su vieja forma de hacer las cosas le “impide” lograr lo que quiere. En otras palabras, si los saberes de la tradición son un problema para “el mismo agente”.

En cambio, en la concepción de la tradición como constreñimiento, la tradición no es un problema para quien la practica, sino para quienes, desde una actitud ilustrada, la critican. Además, el constreñimiento que los seguidores de la Ilustración atribuyen a la tradición no tendría que ver con algo que los agentes reconocen que les impide hacer, sino con algo que, según el ilustrado (incluyendo al teórico de la ideología), los “forzaría” (a los agentes) a pensar y a realizar. Así, en su mirada, la tradición (o la ideología) sería algo en cierto sentido ajeno o “externo” a los agentes; algo que los estaría oprimiendo y de lo cual, consiguientemente, serían “víctimas”.

COMENTARIOS FINALES

Quizá ahora sea más claro que la tradición, dado que consiste en saberes “que heredamos”, es un recurso que la gente usa, adapta, modifica y, en ocasiones, abandona. Lo que quiero hacer notar es la ventaja de

concebir los saberes incorporados como “recursos” que “orientan” nuestras prácticas y que “usamos” para construir los medios que habitamos y otros nuevos conocimientos, en vez de concebirlas como mecanismos que nos “compelen” a percibir, pensar y actuar siempre del mismo modo. No ilumina demasiado una noción de tradición que no pueda mostrar cómo operan los “sentimientos” y la “voluntad” de las personas en el “mantenimiento” de los saberes compartidos y que describa a las personas como “sujetas” a los conocimientos recibidos. Solamente cuando seguimos una regla en contextos muy distintos a aquel en donde ella funciona puede suceder que, en vez de guiarnos, nos dé pistas que no nos conduzcan a donde queremos llegar. Pero, fuera de esos casos, lo que no podemos hacer, cuando no está de por medio una privación económica, es simplemente porque carecemos de las específicas habilidades y conocimientos para hacerlo, no porque la tradición “nos fuerce” a hacer siempre las mismas cosas. Si concebimos el saber como recursos, también podemos verlo como herramientas. Pensemos entonces en una herramienta cualquiera, por ejemplo, un tenedor, ¿tiene sentido decir que un tenedor “nos fuerza” o “nos compele” a pinchar y perforar alimentos sólidos y que “nos impide” tomar líquidos? ¿O que un martillo “nos constriñe” porque no sirve para destornillar? El tenedor sirve para pinchar alimentos sólidos, no para tomar sopa. No nos constriñe a perforar, lo hacemos si queremos. Y somos nosotros los que carecemos de una herramienta para ingerir líquidos, no el tenedor el que nos impide beber o el que nos obliga a hacer siempre lo mismo. Nuestros conocimientos son herramientas para ciertos usos, no para todos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, L. [1970] 1988. “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”. Pp. 7-66 en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado - Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Barnes, B. 1995. *The elements of social theory*. Princeton: Princeton University Press. <http://dx.doi.org/10.1515/9781400864355>
- Bloor, D. 1983. *Wittgenstein: a social theory of knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Bloor, D. 1992. “Left and right wittgensteinians”. Pp. 266-282 en *Science as practice and culture*, compilado por A. Pickering. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloor, D. 1997. *Wittgenstein: rules and institutions*. Londres: Routledge.
- Condorcet [1795] 1970. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Edición digital realizada por Jean-Marie Tremblay (Québec 2005) a partir de la edición presentada por Yvon Belaval, basada a su vez en el texto preparado por O. H. Prior. Paris: Librairie philosophique J. Vrin (1970). Consultado el 23/01/2014 (<http://bibliotheque.uqac.ca/>).

- Garfinkel, H. [1967] 1984. *Studies in ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Hacking, I. 1984. "Wittgenstein rules". *Social Studies of Science* 14: 469-476. <http://dx.doi.org/10.1177/030631284014003008>
- Koestler, A. [1959] 1994. *Los sonámbulos*. Barcelona: Salvat.
- Kripke, S. [1982] 1989. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. México DF: UNAM.
- Kusch, M. 2004a. "Rule-scepticism and the sociology of scientific knowledge: the Bloor-Lynch debate revisited". *Social Studies of Science* 34: 571-591. <http://dx.doi.org/10.1177/0306312704044168>
- Kusch, M. 2004b. "Reply to my critics". *Social Studies of Science* 34: 615-620. <http://dx.doi.org/10.1177/0306312704046600>
- Lynch, M. 1992. "Extending Wittgenstein: the pivotal move from epistemology to the sociology of science". Pp. 215-265 en *Science as practice and culture*, compilado por A. Pickering. Chicago: University of Chicago Press.
- Mazzola, I. 2009. "Seguir una regla, realizar una acción: el Wittgenstein de Kripke". Mimeo: 1-13.
- Pleasant, N. 1997. "The post-positivist dispute in social studies of science and its bearing on social theory". *Theory, Culture & Society* 14: 143-156. <http://dx.doi.org/10.1177/026327697014003007>
- Prego, C. 1992. *Las bases sociales del conocimiento científico: la revolución cognitiva en sociología de la ciencia*. Buenos Aires: CEAL.
- Sharrock, W. 2004. "No case to answer: a response to Martin Kusch's 'Rule-scepticism and the sociology of the scientific knowledge'". *Social Studies of Science* 34: 603-614. <http://dx.doi.org/10.1177/0306312704046366>
- Sharrock, W. y G. Button. 1999. "Do the right thing! Rule finitism, rule skepticism and rule following". *Human Studies* 22: 193-210. <http://dx.doi.org/10.1023/A:1005488417568>
- Tozzi, V. 2003. "Wittgenstein y la sociología del conocimiento". Pp. 115-130 en *El giro pragmático en la filosofía*, compilado por Cabanchik, Penelas y Tozzi. Barcelona: Gedisa.
- Weber, M. [1921] 1983. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México DF: FCE.
- Williams, M. 1991. "Blind obedience: rules, community and the individual". Pp. 93-125 en *Meaning scepticism*, compilado por K. Puhl. Berlin: Walter de Gruyter.
- Winch, P. [1958] 1990. *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wittgenstein, L. [1953] 1988. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: IIF-UNAM / Crítica.
- Wittgenstein, L. [1969] 1997. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.

MARIANO BARGERO es profesor de 'Introducción al conocimiento científico y metodología de la investigación', en el Instituto de Ciencias Sociales y Administración de la Universidad Nacional Arturo Jauretche, y de 'Metodología de la investigación', en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora (Argentina). También es doctorando en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Sus áreas de interés son la epistemología, la teoría social y los estudios de la ciencia.