

La filosofía política y las posibilidades de un giro pragmatista lingüístico

Political Philosophy
and the Possibilities of
a Pragmatic Linguistic Turn

A filosofía política e as
possibilidades de um giro
pragmatista linguístico

**Cómo citar
este artículo en APA:**
Jiménez, C. (2016) La
filosofía política y las
posibilidades de un giro
pragmatista lingüístico.
Analecta política, 6 (10),
115-137.

Recibido:
1 noviembre 2015
Aprobado:
10 de diciembre 2015

CARLOS JIMÉNEZ ARDILA

Magíster en Filosofía por la Universidad Incca de Colombia.
Docente coordinador de la Secretaría de Educación del Dis-
trito de Bogotá. Correo electrónico: carjim29@gmail.com /
orcid.org/0000-0003-4967-026X. Dirección postal: Carrera 4
este #19B-13 Apartamento 302, Bogotá, Colombia.



Resumen

El propósito central del presente artículo es plantear la posibilidad de encontrar en la filosofía del lenguaje pragmatista, que parte del segundo Wittgenstein, una concepción de la política que sea alternativa a la clásica filosofía política occidental; para ello, se hace, en primer lugar, una caracterización de la concepción aristotélica de la política y del lugar de la acción en su metafísica; se señalan luego los rasgos principales de la filosofía política moderna y su concepción de la acción política, y las críticas actuales que ha recibido; y se esbozan, finalmente, los conceptos pragmatistas lingüísticos que pueden servir de marco teórico a la filosofía política.

Palabras clave:

Filosofía política, Wittgenstein, pragmatismo, contextualismo, filosofía analítica.

Abstract

This article aims to raise the possibility of finding in the philosophy of language and pragmatism, which arise from the second Wittgenstein, a conception of politics that is an alternative to the classical Western political philosophy; for this purpose a characterization of the Aristotelian conception of politics is first, and the action in its metaphysics; after that the main features of modern political philosophy are indicated, and his conception of political action, and current criticism received; finally, pragmatists linguistic concepts that can serve as theoretical framework to political philosophy are sketched.

Key words:

Political philosophy, Wittgenstein, pragmatism, contextualism, analytic philosophy.

Resumo

O propósito principal deste artigo é propor a possibilidade de encontrar na filosofia da linguagem pragmatista que parte do segundo Wittgenstein, uma concepção da política que seja uma alternativa para a clássica filosofia política ocidental. Para isso, se realiza, em primeiro lugar, uma caracterização da concepção aristotélica da política e do lugar da ação na sua metafísica; em segundo lugar são identificadas as principais características da filosofia política moderna, a sua concepção da ação política, e as críticas mais atuais que tem recebido. Finalmente se descrevem os conceitos pragmatistas lingüísticos que podem servir como quadro teórico para a filosofia política.

Palavras-chave:

Filosofia política, Wittgenstein, pragmatismo, contextualismo, filosofia analítica.

Introducción

La doctora María del Rosario Acosta (2013) considera que las nuevas formas de reflexionar sobre la política, a partir de la segunda mitad del siglo XX, han conducido a la necesidad de “plantear alternativas tanto de crítica como de comprensión de lo político, que permitan movilizar nuevos modos de concebir la acción y la configuración de nuestros modos de ser en común” (p. 1), modos que posibiliten pensar una filosofía política distinta de las concepciones clásicas y modernas; su observación recoge una inquietud sobre los límites de la filosofía política moderna para explicar la acción política, inquietud que ha conducido a “heideggerianos de izquierda”, a posmarxistas, a foucaultianos, etc., a buscar nuevas alternativas.

Dentro de esta búsqueda, la filosofía del lenguaje de perfil pragmatista puede permitir un análisis crítico de las limitaciones de la filosofía política moderna y de sus alternativas arriba nombradas y analizar la acción política desde su marco conceptual.

La política como *phrónesis*

Sabido es que la aparición de la filosofía política en la Grecia clásica ocurrió simultáneamente con la reflexión filosófica y con la polis, dentro del marco de la grandiosa metafísica del ser, la primera configuración del pensamiento filosófico que, a lo largo de su historia, mantuvo como eje de reflexión un núcleo conceptual de fondo que, por ejemplo, Habermas (1990, pp. 40-43) caracterizó por tres ideas rectoras: el pensamiento identitario, el idealismo y el concepto fuerte y salvífico de teoría a las que se puede agregar el propósito de la metafísica como ciencia de la Totalidad, como lo dejó planteado Aristóteles en el conocido inicio del libro IV de la *Metafísica*: “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es [...]” (1003a 18) y que, continúa diciendo, “no se identifica con ninguna de las particulares”; este marco metafísico condicionó durante siglos el desarrollo de las reflexiones filosóficas sobre la realidad, incluida la política.

En efecto, inicialmente el pensamiento metafísico tuvo como propósito conocer el ser último de lo real, entendiendo por tal el o los elementos que son principio y constitución del todo; así, el modo metafísico de plantearse el problema llevó a establecer como base de esa realidad el supuesto de que lo Múltiple se deriva de un algo Único; ese *Uno* es considerado como el principio de todo, el fundamento y matriz de la totalidad de lo real; de él deriva, de forma ordenada

y racional, la diversidad de seres, cuya naturaleza se define dentro del dualismo ontológico pluralidad/unidad. Es el razonamiento que lleva a cabo Aristóteles en su *Metafísica* cuando parte de la noción de que lo que es “se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia” (IV, 1003a 34). Tal división formó dos ámbitos de la realidad jerarquizados ontológicamente: la *Trascendencia* y la *Inmanencia*, que le dieron a su vez forma a la conocida serie de categorías binarias a través de las cuales se pretendió explicar la realidad; categorías referidas, unas, al principio supremo, y las otras, a lo múltiple, a los seres derivados: teoría/praxis, esencia/apariencia, razón/sentidos, necesario/contingente, sustancia/accidentes, etc. Tales categorías permitían introducir orden y unidad dentro del aparente flujo e inestabilidad de la realidad inmediata, al reducirla-remitirla a otra realidad que sí parecía estable y permanente.

La *Trascendencia* será durante mucho tiempo el objeto por excelencia de estudio de la filosofía; allí se irá a buscar el *Orden*, el *Fundamento*, la *Categoría* o *Forma* cuyo conocimiento debía permitir la explicación de las diversas manifestaciones que se presentan en el plano de los seres contingentes. Se creyó, entonces, que el orden teórico era el sólido fundamento de la aparente contingencia de lo material, lo absoluto e incondicionado frente a lo contingente del mundo inmediato. Sin embargo, la política no fue considerada como objeto de ese modelo de ciencia metafísica, pues Aristóteles en su *Ética* a Nicómaco la concibió como una actividad contingente y variable: “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir solo por convención y no por naturaleza” (1094b 15-18), y como la política no se ajustaba a ese marco teórico universal y necesario, la relegó al plano de lo contingente y formuló para ella una división dentro de la razón, la práctica o *phrónesis*, que permitiera explicarla; una forma de razonamiento cuyo objeto serían las acciones humanas, que son entonces sometidas por aquella para recibir un orden y sentido; tal división se hizo corresponder, así, con dos tipos diferentes de conocimientos, unos de carácter teórico y otros de carácter práctico.

Aristóteles llegó a tal separación porque partió de un análisis de las acciones humanas que lo condujo a establecer una radical disociación entre las que llamó ciencias teóricas, y que consideró como las verdaderas, y cuyo objeto era lo que “no puede ser de otra manera” (1139a 5-10), y las llamadas ciencias prácticas, cuyo objeto era lo que es contingente y, por tanto, no ofrece verdades firmes, definitivas; Aubenque (1999) considera que Aristóteles sigue concibiendo, sin embargo, la acción sometida a la razón: “Aristóteles no opone la una a la otra, sino que mantiene ambas, la vocación contemplativa y la exigencia práctica. Pero

esta no encuentra ya en aquella su modelo y su guía, y debe buscar en su propio nivel una norma que, sin embargo, no deja de ser intelectual o <dianoética>” (p. 28). De tal diferencia la tradición filosófica derivó una presunta dicotomía entre la vida contemplativa y la vida activa que no le reconoció a esta última una racionalidad propia -hasta la aparición del pragmatismo-, sino que la consideró bajo la tutela de la razón, así fuera en esa forma que Aristóteles llamó “prudencial” o *dianoética*.

Sin embargo, Aristóteles consideró en su *Ética* que la política es la suprema entre las acciones humanas, en cuanto que es la que organiza, dirige, orienta la vida de los seres humanos; según el filósofo:

[...] ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. (1094b 1-8)

El peso de la política está, según esto, en su capacidad para regular, subordinar y establecer prescripciones a las demás actividades humanas.

La política en el pensamiento representacionalista moderno

Con la Modernidad, Hobbes (2000) rechazaría la concepción de la política como algo propio de la naturaleza humana: “Pero este axioma [el *zoon politikon*] aunque es aceptado por muchos, es, desde luego, falso; es un error que proviene de nuestra observación demasiado superficial de la naturaleza humana” (p. 55); según este autor, la política puede ser “científica” fundamentándola en el modelo de ciencia galileano y cartesiano que surgió en la Modernidad, es decir, en ese *more geométrico* ya señalado por Descartes, y que Hobbes (2000) considera que debe ser seguido por los filósofos en sus investigaciones sobre los asuntos humanos:

Si los filósofos morales hubieran cumplido sus deberes igual de bien, no sé qué podría haberse añadido al trabajo humano para completar la felicidad consistente con la vida humana. Pues si la naturaleza de las acciones humanas fuese tan dis-

tintamente conocida como la naturaleza de la *cantidad* en las figuras geométricas, la fuerza de la *avaricia* y la *ambición*, que es sostenida por las opiniones erróneas de la gente vulgar en lo referente a la naturaleza del *bien* y del *mal*, se debilitaría y languidecería [...]. (Hobbes, 2000, p. 35)

Hobbes descartó igualmente la práctica como el tipo de conocimiento adecuado para la política, pues aunque se base en el conocimiento que brinda la experiencia, este solo ofrece certezas inseguras; el método para el conocimiento de la política no podía seguir siendo el de recurrir a los textos de la “escuela” ni tampoco a la práctica o “prudencia” aristotélica:

Pero, sea como fuere, es inválida una argumentación basada en la práctica de hombres que no han sondeado hasta el fondo ni medido con exacta razón las causas y la naturaleza de las repúblicas [...] La capacidad para hacer y mantener repúblicas consiste en varias reglas, como la aritmética y la geometría; no (según acontece para el tenis) en la sola práctica. (Hobbes, 2011, p. 193)

La concepción “prudencial” de la política cambiaría con la Modernidad cuando los principios que ordenan la realidad comienzan a desplazarse desde el *Ser* al interior de la *Razón*, en cuanto Descartes da el paso “del pensamiento ontológico al mentalismo” (Habermas, 1990, p. 23) y transmuta la metafísica del ser en una metafísica de la conciencia, pero manteniendo las vigas principales del andamiaje filosófico: las nociones de *Unidad*, *Totalidad* y *Fundamento* se trasladan a la esfera interior de una razón que las integra en una perspectiva científica: “las esencias ideales se transforman en determinaciones categoriales de una razón productora, de suerte que ahora... todo queda referido a lo Uno de esa subjetividad generante” (Habermas, 1990, p. 44). Así, se dio la posibilidad para que el sujeto, basado en la capacidad de representación epistémica que se le atribuyó y siguiendo el “more geométrico” cartesiano, pasara a convertirse en el fundamento de la filosofía política moderna a partir de Hobbes, llevándola hasta el interior de esa ciencia metafísica universalista, lugar al que Aristóteles no la había admitido.

Pero para llegar allí, al pensamiento analítico y mecanicista de Hobbes, los precursores de la Modernidad —orientados hacia una descripción matemática y experimental del mundo— debieron ir abandonando poco a poco las tradicionales categorías aristotélicas que ubicaban en los seres supuestas “causas internas” o “naturales” inaccesibles a toda matematización y experimentación, para remplazarlas por categorías que sí lo fueran: en sus *Estudios galileanos* Koyré (2001) expuso el esfuerzo de Galileo por dejar atrás conceptos “vagos y confusos” propios de una “noción de una cualidad que no se puede medir en sí” (p. 89), como los aristo-

télicos de “ímpetus”, “movimiento natural”, “cuerpos graves”, etc. (Koyré, 2001, pp. 87-93) y construir una ciencia que le permitiera “geometrizarse el espacio y matematizar las leyes de la naturaleza” (Koyré, 2001, p. 87).

Así, en la naciente Modernidad el conocimiento exacto, verdadero y universal se empezó a concebir como fundamentado en la *representación* geométrica, matemática y mecanicista del mundo sensible –y no de inaccesibles esencias metafísicas–, representación elaborada conceptualmente por el sujeto y que le permitiría reducir lo sensible a lo racional, a un esquema de conceptos con los que ordenaría y explicaría la realidad; la matematización y la experimentación pasaron a ser dos de las propiedades fundamentales de la ciencia moderna (Hottois, 1991, p. 15), que se configuró con el ideal regulativo cartesiano de los hombres como dueños y señores de la naturaleza y no como meros espectadores de ella, lo que le dio a la ciencia –que todavía formaba parte de la filosofía– una “naturaleza profundamente operativa” (Hottois, 1991, p. 17).

Según Husserl (2010), ese representacionalismo operativo o técnico surgió cuando el mundo fue reducido a *res extensa* y esta, a su vez, a cantidad y figura, elementos básicos de los modelos ideales hacia los cuales debe tender el conocimiento de la realidad; así, según este autor, con Galileo el mundo “*subjetivo-relativo*” de la experiencia cotidiana es “sustituido” por un mundo de objetividades ideales elaborado a partir de axiomas básicos y con la apodicticidad del pensamiento matemático:

En lugar de la praxis real –sea que se reflexione sobre las posibilidades de quien actúa o sobre las empíricas [...] – tenemos ahora una *praxis ideal* de un “pensamiento puro” que se mantiene exclusivamente en el ámbito de las puras formas-límite. (Husserl, 2010, p. 68)

El mundo fáctico resultaba desde ese momento determinado por “un mundo de idealidades, objetivado de antemano mediante idealización y construcción, respectivamente, de ciertas configuraciones ideales” (Husserl, 2010, p. 77) que ya no eran las esencias metafísicas sino las “formas-límite” construidas por el sujeto: “ella [la matemática] ha señalado por primera vez que una infinidad de objetos subjetivo-relativos y solo pensados en una vaga representación general, con un método a priori omniabarcador *sería realmente pensable, objetivamente determinable y como en sí determinado*” (Husserl, 2010, p. 74).

Ese ‘método a priori omniabarcador’ será el nuevo marco para la elaboración de la moderna filosofía política, en el cual la representación pasó a ser una condi-

ción de universalidad que excluía de la filosofía política cualquier consideración sobre el contexto y sobre la misma práctica, es decir, eliminaba o suprimía las conexiones inferenciales que la política mantiene con la realidad humana “des-enclavándola”, por emplear un concepto de Giddens (1995), quien ve en este proceso una característica fundamental de la Modernidad referida a la manera como se libera “la vida social de la dependencia de los preceptos y prácticas establecidas” (Giddens, 1995, p. 33); sus condiciones de posibilidad no se buscarán en la acción humana ni en la prudente experiencia sino en el mundo interior del *cogito* cartesiano, en los criterios privados suyos, criterios que no dependen del cambiante mundo exterior.

Así, la representación moderna de la política se concibió como una construcción teórica que realiza el sujeto a partir de su propio mundo interior, de las ideas que su mente tiene como evidentes frente a sí y que son criterios internos que se le presentan como leyes naturales ante la *recta razón*: “Una ley de naturaleza es un precepto o regla general encontrada por la razón” (Hobbes, 2011, p. 132); este mundo de representaciones privadas se consideraba un conocimiento a priori de las condiciones del mundo exterior: la filosofía política moderna se convirtió, entonces, en la búsqueda del conocimiento a priori de las condiciones que debería cumplir la política real, conocimiento que garantizaría un modelo de política para las realidades concretas.

Además, esta concepción de la representación tenía connotaciones ontológicas en cuanto que se creía que ella era la forma ideal y correcta de la realidad; este rasgo ontológico le daba a la representación independencia y autonomía o, en lenguaje científicista, objetividad, y además, le garantizaba univocidad, es decir, aseguraba que hubiera una y solo una representación correcta de lo real. Tal connotación ontológica le dio a la representación superioridad sobre el objeto representado, sobre la realidad misma: los diversos programas elaborados por la filosofía política moderna¹ (Petrucciani (2008, p. 174) menciona que “los fundamentales de la Modernidad” al liberalismo, la democracia y el socialismo) serán presentados como esos modelos teóricos y objetivos, sustitutivos de una realidad que deberá ser “salvada”, y que corregirán los males, los desórdenes de la comunidad: no los eliminarán, pero conducirán a la sociedad por la senda del progreso: la filosofía política termina, así, tomando partido políticamente o, como dirá Esposito (2012) querrá “ponerse en acto políticamente en la realidad” (p. 34); los modelos representacionales de la política se concibieron como el *fundamento* epis-

1 Petrucciani (2008, p. 174) menciona como “los fundamentales de la Modernidad” los programas políticos del liberalismo, la democracia y el socialismo.

témico de la realidad política; lo real quedó relegado en ellos a la insustancialidad epistemológica, a la fragilidad, al riesgo de desorden, de violencia y conflicto, es decir, a un estado de naturaleza en el que la realidad no está aún ordenada por su representación, aún no regulada científicamente: el *estado de Naturaleza* como un estado no homogenizado ni unificado en el orden que impone la representación.

Habermas (1994) señala tres rasgos que terminarán diferenciando el modo de consideración moderno frente al clásico con respecto a la política, diferencias provocadas por el nuevo modelo: una “filosofía social científicamente fundamentada [que] apunta a especificar de una vez por todas las condiciones del orden estatal y social correcto en general” (p. 51); la operativización de dicho conocimiento, su puesta en práctica, ya no será cuestión de hombres prudentes que sopesen las alternativas y elijan la racionalmente mejor para una vida buena y feliz para sus ciudadanos, sino que pasa a ser “un problema técnico” que requiere “una elaboración correctamente calculada de reglas, relaciones y disposiciones” (Habermas, 1994, p. 51); y en los cálculos técnicos para establecer el mejor orden político ya no juegan papeles centrales la religión ni la moral: “Esta separación de la política respecto de la moral remplace la conducción hacia una vida buena y justa por la posibilidad de una vida holgada en un orden correctamente elaborado” (Habermas, 1994, p. 51).

Esta concepción científicista y representacionista de la filosofía política moderna supone que el orden político se origina en el orden teórico, que este es el necesario fundamento explicativo de aquel, y que puede eliminar o controlar el conflicto hasta convertirlo en parte del orden; aquel es concebido como una anomalía de la realidad social que hay que reducir o someter llevándolo a ese orden; Esposito (2012) desde su perspectiva deconstruccionista, señala en las pretensiones fundacionalistas de la filosofía política moderna un proceso de sustitución de la praxis política por un orden abstracto: “¿Qué quiere decir que la filosofía política pretende –o acaso, mejor dicho: por su propio estatuto está forzada a– fundar la política? Significa que ella no puede pensarla si no es en la forma de la *representación*” (p. 35); y, agudamente, se da cuenta que tal pretensión lleva a que, pensada la filosofía política de esta manera, es “casi como si la tarea de la filosofía fuese ponerse en acto políticamente en la realidad o si la realidad política soportase ser ‘educada’ por la filosofía” (Esposito, 2012, p. 34); es decir, Esposito (1996) considera que las doctrinas filosóficas políticas son ya una ideología política que plantea el problema de lo político en sus propios términos y que le “da respuestas” o soluciones solo dentro de ellos:

En concreto, respuestas a sus *propias* cuestiones, a las cuestiones que ella formula sobre la base de sus propios presupuestos, es decir, en el lenguaje del *método*, del

medio y del *fin*: la realización del orden, del mejor régimen, de la utilidad colectiva, según las exigencias de un criterio inhabilitado para pensar la política porque forma parte de una específica interpretación de esta. (Esposito, 1996, p. 20)

Ese ‘criterio inhabilitado’ que no permite que el pensamiento se dirija a la política es el viejo criterio de considerar a la teoría como generadora del orden para una realidad fáctica sumida en la incertidumbre, lo que ya, para Esposito, es una interpretación específica de esta.

Esta pretensión de llevar el conflicto al orden, lo múltiple a lo Uno, la realidad a la Idea, ha provocado que, sin embargo, se termine haciendo caso omiso de la praxis política tal y como ella es, se termine “olvidando” a la verdadera política, o no “pensándola”, como lo cree Esposito (2012) en su perspicaz crítica: “Es como si la política se negase a la experiencia del pensamiento en igual medida en que el pensamiento se demuestra incapaz de pensar la política” (p. 33).

A lo que Esposito apunta es a que las propuestas teóricas desarrolladas dentro de tal modelo representacionista han planteado programas políticos que desde lo teórico se han propuesto corregir la realidad, mejorarla, sustituir las realidades políticas por los modelos teóricos para alcanzar los ideales del buen gobierno, encarnar una sociedad equilibrada y autotransparente, gobernada por la racionalidad. Pero los programas políticos fundamentados filosóficamente de la Modernidad nunca han podido superar la brecha entre la teoría y la praxis (entre el pensamiento y la política, como lo dice Esposito), la inadecuación entre el claro y transparente orden teórico y la imprevisible e indomable realidad política, una realidad que siempre ha desbordado los marcos de la teoría, debido precisamente a que se le ha dado a la teoría un estatuto epistemológico y ontológico superior a la praxis.

Críticas a la filosofía política moderna

En el siglo XX comenzaron a surgir críticas ampliamente conocidas a los fundamentos mismos de la Modernidad, de su racionalidad epistemológica unívoca y universalista; tales críticas han puesto en evidencia no solo el carácter insuperable de la brecha entre la teoría y la realidad, entre la realidad como representación y la realidad como prácticas, sino igualmente la debilidad de la epistemología que sostiene todo el edificio teórico de la Modernidad, incluida la filosofía política. Y con la crisis de la Modernidad no se hicieron esperar las críticas a la filosofía política moderna; críticas como las postmodernas, que parten del supuesto de la

radical contingencia del significante, de un nihilismo que conduce a rechazar la posibilidad de cualquier fundamento, sentido o esencia de la realidad: todo lo real es un producto del azar, un hecho fortuito que comenzó sin ninguna justificación y terminará sin ninguna razón. Este “antifundacionalismo” como lo llama Marchart (2007, pp. 26-27) predica una realidad vacía totalmente de sentido, en que la nada es lo único que se encuentra al final, en el fondo último de lo real, y toda política es efímera e injustificable en último término. Tal planteamiento resulta en la imposibilidad de fundamentar, y por tanto, de justificar, ni a la democracia ni a ningún otro programa político.

También se han presentado en la actualidad las críticas hechas por los llamados heideggerianos de izquierda como la ya señalada de Esposito, o las postmarxistas de Laclau o Mouffe que atribuyen la crisis a la misma filosofía política moderna por inducir la despolitización de la sociedad como consecuencia de sus propuestas de “cerrar” o “clausurar” el fondo de lo político con un modelo determinado que es presentado como la forma política verdadera o definitiva, como lo expone Mouffe (2000, pp. 40-48) en su crítica al liberalismo político de Rawls, el cual, según esta autora, conduce a concluir que “una sociedad bien ordenada es una sociedad en la que se ha eliminado la política” (Mouffe, 2000, p. 46) y ha sido reemplazada por una racionalidad procedimental y un pluralismo moral.

Así, en estas críticas se piensa que el problema de la filosofía política moderna viene del intento de “cerrar” toda discusión acerca del fundamento de la política y su relación con el mundo político con un fundamento único, universal, que debe ser “actualizado” por las políticas basadas en este, y censurando o buscando deslegitimar las oposiciones, las desviaciones, lo conflictivo, y los debates y reflexiones sobre tales programas —que son *ya una política* específica— lo que se presentó en la Modernidad como “filosofía política”.

Con base en conceptos heideggerianos, Marchart (2009) considera que es necesario fundamentar los hechos políticos —ónticos— y que ellos no pueden fundarse a sí mismos pero tampoco pueden ya basarse en un fundamento metafísico sustancial, en un plano trascendental necesario, lo que lo enfrenta a la difícil y confusa tarea de demostrar que hay para la política un “fundamento ausente”, un “fundamento sin fondo”, un “a-bismo”, un “fundamento vacío”, etc., términos que expresan lo paradójico del problema que se le presenta a los ‘neoheideggerianos de izquierda’ como el de que haya un fundamento y, a la vez, de reconciliar esta necesidad con el reconocimiento de la ausencia de todo fundamento, paradoja —o “diferencia óntico-ontológica” la llama— que termina siendo categorizada *ella misma* como tal “fundamento”:

Así, el ‘fundamento ausente’ al cual nos referimos cuando hablamos acerca del posfundacionalismo de hoy todavía funciona u ‘opera’ de cierto modo como fundamento... Sin embargo, el fundamento funda solamente en la base misma de su carácter abisal: es decir, solo mediante su propia ausencia, mediante lo que podríamos llamar su ausenciar o “des-fundar”. (Marchart, 2009, pp. 35-36)

Como se ve, estos filósofos siguen buscando un fundamento no fáctico o no óntico para la política pero, aceptando la “pérdida” o el retiro de toda metafísica sustantiva, piensan que pueden hallarlo, paradójicamente, en el vacío metafísico que ella deja, en su ausencia, en la forma de negación de su presencia pero la afirmación de sus efectos –una especie de efectos sin causa-, una presencia desencarnada, es decir, un recurso al *fantasma de la metafísica*, cuya ontología productiva se niega pero cuya representación espectral se sigue invocando.

No es difícil ver que tal conceptualización queda flotando en un vacío de sentido que no permite ver a la política en la praxis, una terminología que solo se sostiene en sí misma y no en el mundo de lo político, que se dirige a buscar las condiciones de la política en abismos incomprensibles, haciendo que se piense si lo que buscan estos filósofos no es más bien un concepto como el de proposiciones-*gozne*; según Wittgenstein, estas proposiciones no dicen cómo son las cosas de la realidad sino que dicen cómo se piensa, habla y actúa respecto a ella; en esa medida, no son solo empíricas sino que *establecen las condiciones* para representar la estructura de la realidad: “Utilizamos juicios como principio(s) de juicios” (2003, §124); lo que quiere decir que no es necesario imaginar una profundidad que no hay y buscar en ella unos fundamentos que más bien se dan en la misma realidad.

Distinta es la crítica desde el segundo Wittgenstein al representacionalismo moderno. En la base del representacionalismo *more geométrico* propio de la filosofía política moderna está la idea de que existe un “sujeto representante” que aparece como un individuo soberano, libre, plenamente racional, y que posee ya de manera autónoma y a priori criterios privados que le permiten definir algunos de sus contenidos mentales como *leyes naturales* o *derechos naturales*, y a partir de los cuales guía sus actuaciones, se representa su vida, su mundo y toma sus decisiones políticas; y no solo eso sino que también clasifica tales contenidos mentales como fundamentados ontológicamente, es decir, como propios de la naturaleza humana y, por tanto, anteriores a cualquier experiencia; el sujeto descrito por Locke (1983) es un ejemplo claro de esta concepción:

El hombre [...] nace con un título a la perfecta libertad y al disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley natural. Tiene, pues, por naturaleza, al

igual que cualquier otro hombre o cualquier número de hombres que haya en el mundo, no solo el poder de defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, contra los atropellos y acometidas de los demás; tiene también el poder de juzgar y de castigar los quebrantamientos de esa ley cometidos por todos, en el grado que en su convencimiento merece la culpa cometida, pudiendo, incluso, castigarla con la muerte cuando lo odioso de los crímenes cometidos lo exija, en opinión suya. (p. 68)

Como se ve, son muchas las cosas que Locke le atribuye *por naturaleza* a ese sujeto: conceptos claros acerca de la libertad, de los derechos, de bienes propios, pero también criterios acerca de lo bueno y lo malo para juzgar o castigar basados, es cierto, en la ley natural, pero una ley que está presente ante su razón, en su interioridad, por lo que acerca de ella como criterio se podría decir, como dice Wittgenstein (2008), que “es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto quiere decir que aquí no puede hablarse de <correcto>” (§258), que es justamente los señalamientos que se le hacen a la idea de un sujeto autónomo y libre como el concebido por Locke en el estado de Naturaleza, pues ni el mismo sujeto ni mucho menos los demás tienen manera de verificar si el criterio o el concepto que aplica en una situación es el mismo que aplica en otras posteriores.

Este sujeto de la filosofía política moderna “construye”, además, con sus ideas “puras” las representaciones de la realidad política, que establecen entre ellas relaciones lógicas y deducen otros conceptos hasta elaborar con el rigor del *more geométrico* macroconceptos tales como los de Estado, libertad, igualdad, derechos humanos, justicia, democracia, etc.; conceptos que son presentados como los modelos a seguir, como el deber ser al que le convendría adaptarse a la realidad social. Sus criterios privados, según esto, le sirven al sujeto como fundamento para negociar o pactar en términos de igualdad con los demás un contrato político que proteja sus derechos a priori, sin necesidad de negociar ni llegar a acuerdos con los demás sobre el *sentido* y el *contenido* de tales derechos, pues según esta visión ellos son previos a tales pactos: es el individuo libre, atómico, autónomo quien se sitúa frente a los demás para exponer sus derechos, defenderlos y buscar acuerdos con los otros para proteger los de todos.

Kant, por ejemplo, planteó que el sujeto no tiene una conciencia vacía, una “*tabula rasa*” como mente, sino que necesita una especie de código interno propio que le sirva de criterio y le permita registrar el sentido de sus representaciones y con él identificarlas como la misma o diferente, en distintos momentos. Kant consideró que la conciencia tiene, a priori, una estructura categorial “privada” y aislada de lo empírico o, en sus términos, trascendental, acerca de la cual, sin embargo,

no queda claramente establecido que no sean simplemente categorías lingüísticas; sabido es que Kant dio por válida, con algunos retoques, la tabla de categorías heredada de la tradición aristotélica, cuyo origen lingüístico fue demostrado, entre otros, por Emile Benveniste. En *Problemas de lingüística general* Benveniste (1971) expuso que los conceptos filosóficos griegos fueron más producto de una transformación de categorías lingüísticas que de categorías filosóficas; sabido es que llegó a esta conclusión después de investigar si es posible separar al lenguaje del pensamiento y encontrar categorías ontológicas independientes de las lingüísticas; partió de cuestionarse: “¿tenemos manera de reconocer al pensamiento caracteres que le sean propios y que nada deban a la expresión lingüística?” (Benveniste, 1971, p. 64) y después de analizar las categorías aristotélicas del ser, concluyó que los conceptos filosóficos griegos, en el caso de Aristóteles, derivan de las categorías lingüísticas: Aristóteles “pensaba definir los atributos de los objetos; no plantea más que seres lingüísticos: es la lengua la que, gracias a sus propias categorías, permite reconocerlos y especificarlos” (Benveniste, 1971, p. 70).

A este modelo moderno de la mente como un ámbito en el que se encuentran ideas verdaderas, Wittgenstein le señaló dos presupuestos; el primero se refiere a que si la mente puede “ver” las ideas y conocer de inmediato su significado y su validez, esto implica que ella debe tener su propio lenguaje privado (que no es el lenguaje social, pues este era considerado solo un medio para transmitir al exterior esas ideas privadas) con el cual expresarse ante sí misma y darle significado a las ideas; y debe también tener sus propios criterios de verdad independientes y previos a los criterios externos a ella. Wittgenstein niega que las ideas y sensaciones internas deban su significado a un lenguaje privado y a unos objetos o criterios mentales internos: las ideas claras y distintas de Descartes, las estructuras trascendentales kantianas o las ideas noemáticas que Husserl creyó encontrar al poner entre paréntesis el mundo y revisar sus propios contenidos mentales.

Wittgenstein demuestra que se requiere de un lenguaje externo para hablar de las experiencias internas; a partir del parágrafo 253 de sus *Investigaciones filosóficas* desarrolla un análisis de cómo se le da significado a una sensación interna, y toma como ejemplo el dolor; alude a esa visión interna y privada de las ideas, tan cara a la fenomenología husserliana, Wittgenstein (2008) dice que “He visto cómo, en una discusión sobre este tema, alguien se golpeaba el pecho y decía: <<pero otro no puede sin embargo tener ESTE dolor>>” (§253), significa que solo él lo puede entender desde su interioridad; y Wittgenstein (2008) se pregunta “¿Qué pasa, pues, con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo mismo puedo entender? ¿Cómo designo mis sensaciones con palabras?” (§256) Pero para poder nombrar las ideas, vivencias o criterios privados “ya tiene que haber mu-

chos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga sentido” (2008, §257), pues se emplean palabras del lenguaje común a todos, no de un supuesto lenguaje interno de la mente con el que ella los significaría y el cual solo entendería su propietario, pero por eso mismo no tendría capacidad para comunicar sus pensamientos a los demás, lo que, sin embargo, realiza incluso para decir que tiene ideas o sensaciones privadas.

Y en el párrafo 258, demuestra también la imposibilidad de criterios internos y privados para decidir la corrección o no en la aplicación de conceptos a hechos o vivencias como el dolor, pues si así fuera, “es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto” y no sería posible distinguir entre “creer estar en lo correcto” y “estar en lo correcto”, entre las pretensiones subjetivas y los hechos objetivos, pues el único criterio que se puede tener es el que a la misma razón le parezca como tal “en cualquier caso”, ya que no necesitaría recurrir a criterios externos a ella para verificar la validez y constancia del criterio que emplea, pues se le presenta ante sí misma como una “idea clara y distinta” y, por tanto, verdadera. Los criterios de verdad y falsedad y de significado no pueden originarse, entonces, en una mente que contempla sus propios contenidos, pues se necesita que haya muchos “preparativos previos” en el mundo del lenguaje y las acciones humanas para que se puedan “pensar” tales contenidos y criterios y puedan ser comprendidos y compartidos por los demás, como efectivamente es lo que ocurre.

De igual manera, para hacer pactos o contratos políticos, para “fundar” comunidad política, establecer derechos, reglas, instituciones políticas, etc., ya deben existir “elementos previos” que sean la condición para hacerlo, elementos en forma de *acciones y lenguaje* presentes en una *forma de vida*, conceptos que serían el campo de estudio de Wittgenstein después del giro pragmático con el que transformó el punto de vista sobre el lenguaje al ubicarse en la exterioridad de esa vida interna de la razón, en el plano de la praxis humana que se entrelaza con el lenguaje social y público dentro del marco de una forma de vida; desde esa perspectiva, los significados se vuelven públicos, contingentes y definidos por el uso que se les da en la vida social, al igual que los criterios que permiten definir el sentido de las acciones.

Así, la interioridad representacionista del sujeto moderno resulta ser producto de las prácticas humanas que suceden en su exterioridad, en el plano de las prácticas sociales, del “dar y pedir razones”, del conflicto y el concordar en formas de vida. Ese mundo de ideas fundamentadoras de la política en forma de “leyes naturales” o “derechos naturales y a priori” o de una “naturaleza humana” determinada a priori, se pone en evidencia no como primario, originario y funda-

mentador, sino como derivado del mundo pragmatista en que están insertos los individuos; esto implica que la perspectiva filosófica que busca en la teoría el fundamento para la política también se ve obligada a cambiar su dirección y poner su mirada en el mundo de la praxis; este giro hacia la praxis, hacia la inmanencia, hacia lo dado, implica abandonar principios metafísicos como los de universalidad, necesidad o a priori y significa un cambio en el propósito filosófico: ya no se trata de elaborar representaciones teóricas o modelos ideales que expliquen la política o pretendan fundamentarla o que le sirvan como arquetipo en el que deba hacerse encajar dicha realidad: se trata, ante todo, de “ver” esas realidades políticas y describirlas: “no pienses, ¡mira!” (Wittgenstein, 2008, §66), es decir, la filosofía política no como una teoría normativa acerca de cómo debe ser la política y cómo legitimarla en representaciones metafísicas que le sirvan de fundamentos universales, sino como descripción de las prácticas políticas que constituyen el sentido de lo común, que demandan un sentido para la comunidad.

La política desde el pragmatismo lingüístico

Al abandonar la búsqueda del sentido de lo político en planos trascendentes o teóricos, queda, entonces, dirigir la atención al mundo contingente de las prácticas humanas y allí se encuentran hechos, sucesos, acciones políticas cuyo estudio, desde la perspectiva del segundo Wittgenstein, se puede realizar en el marco de las formas de vida; las formas de vida es “lo dado”, lo que ya está ahí, en la realidad, y que por eso no necesitan ser justificadas; este no es un concepto técnico (Baker & Hacker, 2009, p. 218) sino que, más bien, y siguiendo a Carla Cordúa (2013), se puede afirmar que “funciona de manera similar a los conceptos abiertos del lenguaje ordinario” (p. 317) que no tienen una definición única y esencial sino que abarcan a “los hechos de la vida” (Wittgenstein, 2006, §630) que se les presentan a los integrantes de una comunidad como “naturales”.

Baker & Hacker (2009, p. 220) consideran que este carácter natural que Wittgenstein les atribuye a las formas de vida no es algo biológico pero tampoco es aquel tipo de “naturalización” que se pretende alcanzar con base en justificaciones científicas o metafísicas; es más bien la naturalización parcial que se alcanza en una comunidad por el uso y costumbre en determinadas prácticas porque se aceptan sin justificación: “Es natural *para nosotros*, pero no para todos en todos los tiempos y lugares” (Baker & Hacker, 2009, p. 220), prácticas como formular

convenciones, seguir reglas, ejercitar conceptos, que moldean los cometidos específicos para la comunidad en cuestión (Baker & Hacker, 2009, p. 221).

Las formas de vida son el espacio constituido por un ámbito complejo e indefinido de prácticas con contenidos conceptuales implícitos e inferencias colaterales de fondo, encauzadas por el seguimiento de reglas; entre dichas prácticas se hallan aquellas que sirven de justificación, de premisas, directas o indirectas, pero que son *usadas* para articular el sentido de las acciones políticas, de aquellas que se orientan a lo común. Es decir, en algunas formas de vida pueden llegar a aparecer prácticas específicamente políticas en la medida en que en algún momento los fines y propósitos de la comunidad y conceptos centrales suyos como los referidos al deber, el saber, el poder, etc., comienzan a ser definidos no por instancias trascendentes como la teísta o la monárquica sino por capas cada vez más amplias de la población, lo que implica un apriorismo de las formas de vida con respecto a la política.

Que las formas de vida sean a priori con respecto a la demanda política de sentido implica que no hay un punto cero, un estado de naturaleza “informe”, vacío de toda determinación y a partir del cual la política “funda” el sentido de la realidad social, le da el ser, como plantean algunas corrientes de la filosofía política contemporánea como el posfundacionalismo, que le atribuye un papel *ontológico* a la política: “Lo que está en juego en la ontología política es la naturaleza política del ser-*qua*-ser, la naturaleza política –en términos cuasitrascendentales- de *todo posible* ser, y no simplemente la naturaleza del ‘buen régimen’ o de una ‘sociedad bien ordenada’” (Marchart, 2007, p. 219); incluso, en sus descripciones del estado de Naturaleza, ni Hobbes ni Locke lo presentan como un punto cero vacío de contenidos y anterior a cualquier realidad humana, sino que lo ven como anterior a la comunidad política. Por tanto, la política necesita de condiciones ya dadas en las formas de vida que posibiliten su constitución; esta constitución, en sus diversas expresiones, no es, pues, producto de teorías o fundamentos metafísicos; ella solo puede darse a partir de prácticas previas en la forma de vida en la que aparece.

Eso implica que hay formas de vida no-políticas, no instituidas ni moldeadas por la política o, al menos, en las que la política no es “constituyente”, no es la fuente de significado para las instituciones o prácticas que afectan a la comunidad; a lo sumo, ella puede desempeñar un papel “policial” como lo llama Ranciere (2007, pp. 11, 17), es decir, ser una herramienta administrativa, un mecanismo de gobierno al servicio de otras instituciones o poderes que sí son la fuente de sentido para la comunidad, como por ejemplo, la religión o la tribu o los vínculos personales de sangre o de lealtad, etc. Para Oakeshott (2012, pp. 191-198),

por ejemplo, los romanos originaron su comunidad política a partir de acuerdos realizados por las tribus que convivían en las Siete Colinas; según este autor, las tribus no eran una comunidad política pues tenían unas reglas y un liderazgo cuasi-familiar y “privado” en el sentido que regían para unos grupos pero no para todos; esos acuerdos les quitaron validez general a reglas locales o particulares y eliminaron el liderazgo puramente personal del caudillo basado en la lealtad, crearon instituciones y reglas más generales, vinculantes para todas las tribus, hasta establecer la identidad política de la comunidad; la autoridad de un caudillo o un líder en una tribu no es todavía de carácter político, como tampoco lo es la comunidad a la que lidera, según este autor.

Así, en las formas de vida hay prácticas que son “comunes” y no “privadas” en sentido político, es decir, prácticas que afectan a toda la comunidad, como las económicas, las sociales, etc.; y entre ellas están, obviamente, las políticas. ¿Qué es lo que caracteriza a estas últimas que las diferencia de las demás? Las prácticas específicamente políticas son prácticas constitutivas, sostenedoras y administradoras del sentido de *lo común* (de sus propósitos, fines, valores, deberes y saberes, etc.) y no de lo particular, al modo en que lo planteó Aristóteles al diferenciar el ámbito del *oikos* del propio de la *polis* en las primeras líneas de su *Política*. Que dichas prácticas constituyan o gestionen el sentido de lo común significa que ellas llevan un contenido proposicional implícito de carácter instituyente o performativo pero también contestable, es decir, son prácticas que influyen en el “lecho” proposicional que le da fundamento al sentido de la comunidad; tienen como papel la transformación o la conservación de las que Wittgenstein llamó “proposiciones-gozne”, que encauzan y le dan sentido a todas las demás acciones comunales; desempeñan ese papel por el que Aristóteles valorizó a la política por encima de las demás acciones humanas, pues “[...] puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre” (*Política*, 1094b 1-8).

La política establece *lo común* porque va más allá de los criterios particulares, grupales que en comunidades no-políticas constituyen lo común, es decir, la política establece significados generales y estables -o logra la concordancia y la hegemonía de ellos-: de los fines, propósitos, valores, deberes y saberes que son aceptados, reconocidos y practicados en una comunidad porque “no se concuerda en opiniones sino en formas de vida” (Wittgenstein, 2008, §241).

Lo anterior le permite a S. Wolin (2001) afirmar que el *Pacto Social* implica que “los diversos individuos concordaban en aceptar definiciones públicas del

soberano” (p. 278), definiciones que tienen el carácter de proposiciones-gozne, es decir, que actúan como reglas que “son la medida común” por medio de las cuales el individuo “debe conocer qué es suyo y qué de otro, qué es bueno y qué malo, y qué debe y qué no debe hacer [...]” (Wolin, 2001, p. 278); así, y continuando con Wolin, se puede decir que la política es la *Gran Definidora* porque tiene el poder para establecer y hacer hegemónicos los significados que le dicen a una comunidad sobre sus propósitos, fines, valores, etc.

Por tanto, los principios que orientan políticamente las prácticas humanas surgen de las mismas prácticas, de entre las que los seres humanos concuerdan en algunas de ellas para ser usadas como criterios a partir de los cuales se les da sentido a las actividades que afectan a *lo común*. Que los significados surjan de las mismas prácticas políticas es explicable porque ellas, en general, tienen una racionalidad propia, un contenido conceptual implícito: “Nuestras transacciones con otros entes, y las que realizamos entre nosotros, *significan* algo para nosotros en un sentido especial y característico, tienen un contenido conceptual para nosotros, las *comprendemos* de una u otra manera [...]” (Brandson, 2005, p. 37), es decir, las prácticas políticas están regidas no por supuestas leyes o conceptos metafísicos universales, sino por reglas de actuación constituidas socialmente.

Esto implica que la acción política es ya de por sí un proceso inferencial. Las prácticas son acciones conectadas por implicación en cuanto que una acción deriva de otra antecedente y se ve influida por otras colaterales, y a su vez de ella derivan otra u otras acciones, a partir de seguir una regla; las acciones políticas están conectadas en cuanto que persiguen propósitos que son comunes, pues, tal y como lo dice Wittgenstein (1978) “pensar e inferir... no están delimitados para nosotros, naturalmente, por una definición arbitraria, sino por límites naturales, que corresponden al cuerpo de aquello que podríamos llamar el cometido del pensar e inferir en nuestra vida” (§57); para Campillo (2008), este *cometido* corresponde a tres “condiciones <naturales> de la vida humana: la reproducción sexual, la supervivencia orgánica y la conflictividad inherente a una pluralidad de individuos que conviven en un mismo territorio” (p. 256), condiciones que reciben una forma específica común de la política.

Pero las prácticas políticas también son esencialmente controversiales, disputables o “agonísticas” en cuanto que expresan las diferencias de perspectiva que tienen los grupos humanos acerca del sentido de la comunidad, diferencia que puede resolverse –aunque solo temporalmente– en acciones que van desde la concordancia de las mayorías en tal sentido, pasando por las luchas legislativas, ideológicas o partidistas, hasta incluso caer en la violencia, en las batallas físicas

por ese sentido en disputa. Al respecto, es esclarecedor el artículo de Gallie (1956) “Essentially contested concepts” en el que muestra que hay conceptos que se caracterizan propiamente porque su papel es significar las controversias entre los grupos de una comunidad, en cuanto que cada grupo los usa de manera distinta para definir aspectos centrales de ella, en este caso, aspectos políticos como los propósitos, fines, valores, deberes, etc., que se consideran los esenciales para la comunidad; así, Gallie (1956) señala que “el uso adecuado de ellos implica inevitablemente interminables disputas acerca de sus usos apropiados por parte de sus usuarios” (p. 169), disputas que son genuinas en cuanto que cada parte sustenta su perspectiva en “argumentos convincentes, evidencia y otras formas de justificación” (1956, p. 169), es decir, en sus propias prácticas. Por tanto, no es posible esperar, alrededor de ellos, un consenso definitivo por mejor que sea el argumento racional que lo sustente, pues cada grupo, desde su perspectiva y sosteniéndolo en compromisos inferenciales distintos, llegará a definiciones que pueden ir desde diferencias tan grandes que parecieran irreconciliables, hasta un cierto grado de semejanza que permita acuerdos temporales.

A esta misma característica del lenguaje y las prácticas políticas se refieren autores como Mouffe o Esposito, quienes, en el caso de Mouffe (1999) desde su “ontología negativa”, consideran que “La vida política nunca podrá prescindir del antagonismo, pues atañe a la acción pública y a la formación de identidades colectivas. Tiende a constituir un <nosotros> en un contexto de diversidad y de conflicto” (p. 16); o Esposito (2012) desde una visión deconstructivista considera que “el conflicto, en toda su amplia gama de expresiones, no es otra cosa que la realidad de la política, su *factum*, su facticidad [...]” (p. 36). Como se puede ver en estas caracterizaciones, no es una cuestión de disputa de conceptos al modo de las antinomias kantianas, por ejemplo, sino de *prácticas* en pugna que buscan definir las formas de vida de una comunidad.

La demanda por el sentido de la comunidad, desde el horizonte de la inmanencia, no surge con una única perspectiva, un punto cero que abarque a la totalidad, por lo que dicha demanda se manifiesta en forma de pluralidades ideológicas que conducen a acuerdos o confrontaciones acerca del sentido. Dentro de la comunidad los grupos están ubicados en diferentes perspectivas, lo que hace que tengan desemejantes compromisos inferenciales que hacen que los grupos en confrontación comprendan y justifiquen de manera distinta el sentido de la comunidad; estas perspectivas pueden estar más o menos alejadas unas de otras, lo que hace que sean susceptibles de una mayor confrontación ideológica en la medida en que estén más separadas, puesto que, por tener distintas perspectivas de percepción y acción, cada uno parte de otros compromisos inferenciales y

prácticos propios de su ámbito, un trasfondo en el que “flotan” implícitas las inferencias en las que concuerdan o discuerdan los grupos que integran la comunidad humana; inferencias “colaterales” (cf. Brandom, 2005, p. 682) que están a disposición del razonamiento de los individuos, con las que puede conectar las suyas de acuerdo con su propia perspectiva inferencial, para confirmarlas, ampliarlas o modificarlas, etc.

Así, los contenidos mentales en forma de *leyes naturales* o *derechos naturales* planteados por la filosofía moderna como fundamento de la política pueden ser explicados como producto de las prácticas sociales e inferenciales de concordar en una forma de vida siendo, por tanto, derivados y no fundamentales; tales prácticas son constitutivas de los contenidos conceptuales y de los estados mentales de los individuos. La aceptación, modificación o rechazo inferencial de los contenidos conceptuales y con los que interacciona el individuo en sus prácticas sociales hacen cambiar sus propios contenidos mentales por hallar conexiones o contradicciones lógicas o inferenciales que no veía antes, de las que no era consciente por no haberlas hecho explícitas.

De esta manera, al ponerse en evidencia el carácter vacío de los fundamentos que la filosofía política moderna ha pretendido formular, queda claro que la política, el Estado y la democracia, tal como ella las concibe se han estado fundamentando en conceptos que no están entrelazados con el mundo de las prácticas humanas, con el que no tienen conexiones inferenciales prácticas, y que no tienen, por tanto, una dimensión performativa sino que “giran en el vacío” y producen modelos ideales que no tienen efectos en las realidades humanas. A partir de tales críticas se hace insostenible la manera representacionista como se fundan las teorías políticas modernas y, al hacerse insostenibles, tampoco se puede seguir manteniendo la idea de que es posible demostrar que hay fundamentos teóricos sólidos y universales (como los de razón comunicativa, la libertad, el individualismo y los derechos humanos) para la política, el Estado, o formas de gobierno como la democracia.

Conclusión

Cabe preguntarse, más bien, hasta dónde los modelos políticos de la filosofía política moderna han jugado un papel fundamentador o filosófico sino un rol ideológico y justificatorio de determinadas prácticas políticas, dándoles una validez o justificación universal que por sí mismas no tienen pues defienden intereses

particulares: por ejemplo, el derecho a la propiedad lockeano, las guerras en nombre de la defensa o expansión de la democracia, la defensa del “libre” mercado o la supuesta superioridad del modelo occidental de vida.

En contraste, un análisis filosófico de la política que parta no de marcos representacionalistas o trascendentales sino de las prácticas humanas mismas puede revelar configuraciones de sentido, aspectos no captables o “no pensables” desde tales marcos y que pueden mostrar cómo en las mismas prácticas humanas se van conformando y transformando las instituciones políticas, las que instituyen o gestionan el sentido de lo común para una comunidad; así, la filosofía del lenguaje con enfoque pragmatista puede ofrecer herramientas conceptuales adecuadas para tal estudio, que es lo que se ha querido exponer en el presente trabajo.

Referencias

- Acosta, M. del R., & Manrique, C. (comp.). (2013). *A la sombra de lo político: violencias institucionales y transformaciones de lo común*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica* (T. Calvo, Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Planeta-Agostini.
- Aristóteles. (2011). *Política*. México: UNAM.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Benveniste, É. (2007). *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo XXI editores.
- Baker, G. P., & Hacker, P. M. S. (2009). *Wittgenstein. Rules, grammar and necessity* (Vol. II). West Sussex: Wiley Blackwell.
- Brandom, R. (2005). *Hacerlo explícito*. Barcelona: Herder.
- Campillo, A. (2008). *El concepto de lo político en la sociedad global*. Barcelona: Herder.
- Cordúa, Carla. (2013). *Wittgenstein*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Esposito, R. (1996). *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Editorial Trotta.
- Esposito, R. (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gallie W. B. (1955-1956). Essentially contested concepts. En *Proceedings of the Aristotelian Society* (pp. 167-198, New Series, Vol. 56). Wiley, Aristotelian Society. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/4544562>
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Ediciones Península.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1995). *Teoría y praxis*. Barcelona: Editorial Altaya.
- Hobbes, T. (2000). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (2011). *Leviatán*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Hottois, G. (1991). *El paradigma bioético*. Barcelona: Anthropos.

- Husserl, E. (2012). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Kant, E. (1984). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Editorial Losada.
- Koyré, A. (2001). *Estudios galileanos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Locke, J. (1983). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona: Aguilar.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Oakeshott, M. (2012). *Lecciones de historia del pensamiento político* (Vol. I). Madrid: Unión Editorial.
- Petrucciani, S. (2008). *Modelos de filosofía política*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ranciere, J. (2007). *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Wittgenstein, L. (1978). *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza editorial.
- Wittgenstein, L. (2003). *Sobre la certeza*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Wittgenstein, L. (2006). *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* (Vol. 1). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wittgenstein, L. (2008). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Wolin, S. (2001). *Política y perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu editores.