

# EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XVIII JORNADAS

VOLUMEN 14 (2008)

Horacio Faas  
Hernán Severgnini

Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA  
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



## Contextualismo social y racionalidad

*Carmen Avendagno\* y Eduardo Sota†*

El propósito de nuestro trabajo es mostrar los desarrollos y avances que en las ciencias sociales – particularmente en la antropología y la sociología – ha tenido una manera de caracterizar la racionalidad humana, aquella procedente de las obras de Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein, que tienen en común “que no ven primariamente al agente como *locus* de representaciones, sino como implicado en prácticas, como un ser que actúa en y sobre el mundo” (Taylor, 1997: 226). En la dirección de este sendero abierto, nos interesaremos en mostrar que las nociones sociológicas de ‘habitus’ y ‘campo social’ de Bourdieu expresan un desarrollo y enriquecimiento desde el punto de vista de la teoría social, respecto de las nociones wittgensteineanas de ‘seguir una regla’ y de ‘juego de lenguaje’.

En paralelo y confrontación con esta corriente, cierta tradición, aunque de más antiguo linaje, ha revestido a la racionalidad de atributos de deidad omnisciente, tales como objetivismo, universalismo, neutralidad, etc. Searle la denomina como “racionalidad clásica” dotada, entre otros, de los siguientes supuestos:

- a) Las acciones, cuando son racionales, están causadas por creencias y deseos y la racionalidad interviene en la coordinación de tales creencias y deseo de la manera apropiada.
- b) La racionalidad es una facultad cognitiva separada. la idea es que tenemos diversas capacidades cognitivas especiales, tales como la visión, el lenguaje, etc., y la racionalidad como una de esas facultades especiales.
- c) La razón práctica tiene que empezar con un inventario que incluya los fines y deseos del agente... (los cuales) no están sujetos a constricciones racionales (Searle, 2000: 23), ya que la razón trata de los medios y no de los fines.

Esta lista, a la que cabría agregar la nota de “universalidad”, es suficiente para dar cuenta de la perspectiva de cierta “ortodoxia”. Los filósofos y teóricos sociales pertenecientes a ella han encontrado como carente de problematicidad conceptualizar la mente como un sustrato ontológico autónomo y distinto, separado no sólo del mundo sino también de las acciones íntimamente conectadas a ella. Justamente, y de acuerdo a lo aquí pretendemos destacar, uno de los primeros componentes para alcanzar tal autonomía de los contenidos mentales fue la omisión del contexto social.

Schatzki señala, precisamente, que Wittgenstein es uno de los primeros en esbozar una consideración positiva de “la naturaleza social de mente/acción que niega su autonomía y separación qua reino, como también ilumina el rol jugado por el cuerpo en la constitución de mente/acción” (1996: 56).

Para Wittgenstein, el problema acerca de la relación existente entre las palabras y el mundo hace su aparición a partir de nuestros conceptos; con todo, no se trata de un problema simplemente verbal, y la naturaleza de nuestros conceptos depende de nuestras vidas como

---

\* UNC

† UNC

criaturas animadas. Recordemos, a través de *Investigaciones filosóficas*, que el mero conocimiento de lo que las palabras nombran no habilita por ello al conocimiento de cómo se deberían usarlas. No se habría aprendido aún a impartir o comprender órdenes, plantear o entender preguntas, etc. Es decir, solo cuando se dominan las prácticas sociales inscriptas en los diversos juegos lingüísticos puede decirse que se habla —que ‘se sabe hablar’— un lenguaje. Así, los juegos lingüísticos de que consta un determinado lenguaje vienen a expresar la forma de vida de sus hablantes:

La expresión “juego de lenguaje” debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (1988. 39).

Significado y referencia, pues, no coinciden sino que el significado de un término se aprende registrando su uso. El uso y la forma de vida están configurados por las reglas concebidas como *prácticas sociales*, algunas de las cuales funcionan como ‘roca última’ en tanto orientan normativamente nuestras conductas cognitivas y prácticas, como veremos a continuación.

En uno de sus más célebres experimentos mentales, Wittgenstein nos propone el caso de un presunto vendedor de leña quien calcula el precio de la leña de acuerdo al área que ocupa, es decir, el producto de la profundidad y ancho del espacio:

En ese caso diríamos seguramente, sucede simplemente que por ‘mucha madera’ y ‘poca madera’ ellos no entienden lo mismo que nosotros, y ellos tienen un sistema de pago completamente diferente del nuestro (1987. 70).

Frente a un tal vendedor lo que presumiblemente deberíamos hacer es mostrar que la cantidad de leña contenida en la pila no es determinada por el área cubierta por la pila sino por su volumen o peso, no sólo por medios verbales sino haciendo cosas que revelen la incoherencia de su práctica. En el caso que nuestra persuasión fuese exitosa revelaría una semejanza subyacente entre ambas prácticas comerciales y nos ahorraríamos de atribuirle una insania mental. Ahora, en el caso de que la persuasión fracasara nos podríamos plantear si está empleando otro tipo de lógica. Sin embargo, no es necesario evaluar el ejemplo en términos de un dilema puesto que, en principio, no se trata de una diferencia lógica entre el vendedor y nosotros sino una diferencia en los conceptos involucrados; ni insania mental ni una lógica diferente ya que la evaluación de la inteligibilidad no descansa en bases lógicas sino en función de una *diferencia o semejanza de prácticas* entre el vendedor y nosotros, tales como medir, calcular precios e intercambiar bienes por dinero. No se trata de una enfermedad lógica causada por una presumible desviación de las leyes lógicas sino por una divergencia radical de lo que Wittgenstein denomina nuestras técnicas, es decir, nuestros modos estructurados de *hacer cosas* o prácticas sociales que ofician de una suerte de ratio última.

Sin embargo, proporcionar fundamentos, justificar la evidencia, alcanza un término; pero el término no es proposiciones ciertas que nos impresionan inmediatamente como verdaderas, i. e., no es una manera de *ver* por nuestra parte, es nuestro *actuar*, el que yace en el fondo de nuestro juego de lenguaje (1972. 73).

Estas técnicas derivadas de determinadas prácticas permanecen, sin embargo, relativamente firmes y a resguardo de las contingencias; entre ellas se pueden citar no sólo las leyes lógicas

sino también enunciados como aquellos que expresan la uniformidad de la naturaleza, que no describen tanto lo que hacemos cuanto que nos prescriben cómo debemos pensar o actuar por lo que su dimensión normativa es inexcusable y son parte de nuestras técnicas, encarnadas en nuestras prácticas epistémicas y morales.

Sin embargo, éstas y otras normas no tienen una fuerza normativa intrínseca independiente de nuestras prácticas reales; así, las reglas permanecen indeterminadas en tanto sean consideradas por fuera de las prácticas específicas de aplicación. Por el contrario, lo que da un contenido definido a las reglas es el modo en que las usamos en una práctica real, la circunstancia de que hacemos el mismo uso de ella, su determinación se configura sobre el trasfondo de una práctica, que requiere menos un consenso de opinión que un consenso de acción que se expresa en compartir una forma de vida. Desde esta perspectiva, 'seguir una regla' requiere un 'consenso de acción' o 'acuerdos en formas de vida' bajo los cuales se otorga inteligibilidad a lo que decimos y hacemos y esto supone una *dependencia del contexto o un trasfondo de prácticas compartidas* y no por leyes fijadas a priori.

Para poner de relieve este compromiso wittgensteineano de la racionalidad con el marco social y cultural nos valdremos de la refutación que Medina lleva a cabo de las lecturas psicologistas y kantianas de dicho compromiso. Para este autor, la lectura psicologista interpreta que el 'consenso de acción' apela a las disposiciones psicológicas de la comunidad como estableciendo límites fácticos a lo que es inteligible para nosotros; las leyes de la lógica como otras proposiciones gramaticales simplemente codifican los modos de pensamiento y conductas que compartimos como una cuestión de hechos empíricos, en tanto que ellas son simples generalizaciones empíricas que describen nuestros acuerdos. Si bien esta línea interpretativa recoge descriptivamente lo que hacemos, no da cuenta de porqué, a la luz de determinados criterios de corrección, debemos hacer las cosas de determinados modos:

Nuestras disposiciones pueden determinar lo que hacemos pero no pueden instruirnos en lo que debemos hacer. Ellas no pueden proveernos de una guía normativa. Por ende, la posesión de unas disposiciones para actuar de cierto modo no es una condición suficiente para seguir una regla. Esta normatividad es precisamente lo que es perdido en la explicación disposicional (Medina, 2003: 300)

Por el contrario, aquí se mantiene una cierta distinción entre las proposiciones empíricas y lo normativo destacando que éstas últimas, para el caso de las matemáticas, se han fijado en reglas y han sido aisladas de las circunstancias de ser testeadas por la experiencia, siendo su rol prescriptivo en tanto regulan el cómo debemos pensar. Pero, a diferencia de la lectura kantiana, no se las concibe como independientes de cualquier cosa efectiva sino dependientes de nuestras prácticas reales bajo las cuales adoptan un rol prescriptivo contra el trasfondo de un consenso de acción. Sin embargo, este acuerdo o consenso no reposa en una suerte de asamblea que se impone por voto mayoritario sino que es una precondition necesaria de una práctica de seguir una regla por la cual sus practicantes acuerdan en lo que ellos hacen y es por esto que sus acciones exhiben un suficiente grado de uniformidad. Es bajo este acuerdo tácito en lo que hacemos que podemos formular reglas que gobiernan nuestras prácticas y estas reglas las incorporamos como constitutivas de las técnicas que usamos 'manteniéndolas firmes' en nuestras prácticas. El deslizamiento kantiano es convertirlas en reglas fijas, a priori y no concebirlas como

establecidas gradualmente por prácticas lingüísticas particulares. Estos 'juicios que se mantienen firmes' son la 'roca última' de nuestras convicciones pero carentes de pretensiones cognitivas, aunque sí incluidas en el repertorio de nuestras técnicas de investigación:

Moore no sabe lo que asevera que sabe, pero ello permanece firme para él, como también para mí, considerarlo absolutamente sólido es parte de nuestro método de duda e investigación (SC, 152).

Así, la distinción de Wittgenstein entre "proposiciones gramaticales y empíricas no son alineables con las distinciones a priori/a posteriori o analítico/sintético" (Medina: 305) ya que las primeras carecen de valor de verdad en tanto no están sujetas a evaluación semántica, por una parte, y por otra, estos juicios están sujetos al cambio en tanto que dentro de una misma práctica, circunstancias cambiantes pueden involucrar un cambio de normas.

Así, pues, los enunciados no son inteligibles o dejan de serlos en sí mismos sino que tales rasgos son relativos a una comunidad lingüística y su particular situación epistémica, la cual puede ampliar o estrechar el horizonte de comprensión de acuerdo al repertorio de técnicas disponibles en las prácticas. Sin embargo, a pesar del carácter estable y relativamente inalterable de las normas, estas son susceptibles de transformación en tanto un mismo conjunto de prácticas puede variar de acuerdo a las circunstancias y, en este sentido, alterarse el juego de lenguaje mismo y modificarse el estatus epistémico de determinados principios:

sería posible imaginar que algunas proposiciones ... (y la relación entre ellas) cambiaran con el tiempo, en el sentido de que las proposiciones fluidas se solidificaran, y que las sólidas se volvieran fluidas (Wittgenstein, 1972: 43).

Hasta aquí nuestra caracterización sumaria de los compromisos wittgensteineanos de la racionalidad con el contexto social que delimita nuestros juicios normativos, para dar paso a lo que podríamos denominar el "giro sociológico" de dicha caracterización. Con esta expresión queremos significar que la misma nos proporciona un mayor desarrollo de lo que supone concebir la mente bajo el entramado social. En efecto, estimamos que la reconocida como teoría Campo-Habitus del sociólogo Bourdieu, cuyo pensamiento ha sido notoria y no casualmente influido por Wittgenstein, como lo destacan varios autores (Taylor: 1997; Shusterman: 1995; Gerrans: 2005; Bouveresse: 1999; Medina: 2003), avanza en este trabajo de precisión.

Particularmente, nos preocuparemos de destacar dos posibles vínculos de relevancia para nuestros propósitos. El primero es el desarrollado por el mismo Medina que asocia el sentido u orientación práctica desplegada en la acción como la 'roca última' en el sentido wittgensteineano con la noción de habitus del citado sociólogo. El segundo, aunque de carácter más conjetural, pretende dar carnadura sociológica a la noción de juegos lingüísticos en el espacio social de los campos.

La noción de habitus alude a las disposiciones de los sujetos que han sido conformadas sistemáticamente y según orientaciones normativas definidas a lo largo del proceso de socialización, cuya forma y contenido va a variar de acuerdo a las condiciones de existencia de cada clase social. Bajo esta matriz social, el sujeto internaliza determinados esquemas perceptivos y de orientación en el mundo que obedecen a pares dicotómico de valores, tales como derecho/izquierdo, bueno/malo, correcto/incorrecto, etc. Esta internalización se da más acá

del discurso y de la conciencia ya que se adquiere por la mera participación en actividades y es por medio de estas prácticas donde el sujeto incorpora las estructuras normativas:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, ..., objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 1991: 92).

Ahora bien, y respecto de las relaciones que buscamos, al igual que las creencias últimas de Wittgenstein, el *habitus* es "social e históricamente constituido". En las disposiciones del sujeto se sedimentan la historia y cultura propia en la cual es socializado:

Producto de la historia, el *habitus* produce prácticas, individuales y colectivas, produce, pues, historia conforme a los principios engendrados por la historia: asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios de percepción y acción, tienden, ..., a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (ibid. 95).

Además, este proceso de incorporación de las normas del grupo se da a un nivel tácito, lo que Bourdieu denomina *mimesis* como contrapuesto a imitación, que supone un sujeto consciente e intencional. Por medio de tal identificación mimética, se lleva a cabo la conformidad del aprendiz respecto de las normas tácitas que gobiernan las prácticas. Así, las 'reglas del juego' son internalizadas y devienen una segunda naturaleza

En analogía con este proceso se puede identificar la metáfora de la 'obediencia ciega' de seguir una regla de Wittgenstein, en el sentido de que es fruto de un proceso de entrenamiento que, a la vez, oculta y niega su dependencia en este entrenamiento, creando la ilusión de la autonomía de las reglas. Al igual que las regularidades del comportamiento que derivan de la coherencia y sistematicidad proporcionada por los *habitus*, Medina destaca que, en un nivel básico y primitivo:

seguir una regla consiste en conductas que son sensibles a normas pero no involucra la formulación explícita o representación de normas ya que la conducta misma son las normas encarnadas (Medina, 2003: 310).

Esta naturaleza tácita de la normatividad descansa en la primacía que ambos autores imputan a la acción, en el sentido que lo que cuenta como correcto en una práctica es lo que es exhibido en la conducta de los practicantes.

Así, ambos reclaman nuestra atención a que la producción y transmisión de las creencias de trasfondo se llevan a cabo por medio de patrones de acción. El reforzamiento mutuo de los agentes a través de sus realizaciones lleva a la formación de un repertorio de creencias compartidas; de este modo una comunidad de prácticas deviene en una comunidad de presuposiciones compartidas. Esto es lo que Wittgenstein denomina 'consenso de acción' y Bourdieu la orquestación de *habitus* que no es sino el ajuste y complicidad mutua de las conductas en función de tal comunidad de propósitos.

Este mundo de sentido común y, por eso mismo, inteligible que nos proporciona esta orquestación de habitus, se va perdiendo, en menor o mayor medida, en función del grado en que los habitus de los actores sean heterogéneos que es lo mismo que ya identificamos a propósito de Wittgenstein cuando el consenso de acción se pierde a raíz de que las prácticas son demasiado distantes. Esta circunstancia es la que está en la base de los fracasos en la comunicación y pérdida creciente de inteligibilidad. Bourdieu lo ilustra en los conflictos generacionales que obedece menos a presuntas propiedades asociadas a clases de edad cuanto que los habitus han sido producidos en circunstancias diferentes, lo que determina que lo que un grupo experimenta como una práctica razonable y natural, el otro lo viva como escandaloso e irrazonable. El habitus es, pues, un esquema de pensamientos y percepciones que delimita la frontera entre lo inteligible e ininteligible, lo pensable y lo impensable, pero al igual que los 'juicios que se mantienen firmes' se concebían como sujetos al cambio, también estas fronteras entre lo inteligible e ininteligible son porosas y móviles.

El segundo vínculo que pretendemos destacar es lo que concebimos como una modelización sociológica de la noción de los 'juegos del lenguaje'. La vida humana no sólo es un flujo casual, continuo sino que ofrece regularidades, maneras típicas de actuar y de interactuar, debido a las regularidades que se expresan en el tejido de la existencia humana, es que precisamente Wittgenstein las denomina formas de vida:

Esto está claramente relacionado con la idea de un juego de lenguaje, y de manera más general con la perspectiva de lenguaje orientado a la acción que tiene Wittgenstein. Cómo hablamos es una parte de lo que hacemos y se encarna en lo que hacemos (Pitkin, 1984: 198).

Ahora bien, esta orientación muy general acerca de las formas de vida que presupone, naturalmente, la dimensión normativa a la que hemos hecho referencia anteriormente, nos habilita para interpretarlas en términos de lo que Bourdieu denomina campos sociales. Para este autor, las interacciones sociales transcurren en diversos universos sociales articulados por los bienes y capitales que allí están juego y esto determina diferentes intereses y orientaciones normativas de los actores en función de los diversos principios que regulan lo que es 'apropiado' o 'inapropiado', lo que es 'razonable' o 'fuera de lugar'; así, en el campo económico rige la lógica 'negocios son negocios', distinta a la lógica desinteresada del 'arte por el arte', o a la de 'es una cuestión de fe' propia del campo religioso, de manera que la racionalidad instrumental medio-fin de la concepción clásica, sólo es una de las maneras posibles en que dicha racionalidad se expresa, ya que en determinados campos sociales o formas de vida rige la lógica del desinterés:

Si el desinterés es posible sociológicamente, sólo puede deberse a la coincidencia entre unos habitus predispuestos al desinterés y unos universos (campos) en los que el desinterés está recompensado. Entre estos universos, los más típicos son, junto con la familia, los diferentes campos de producción cultural, microcosmos que se constituyen sobre la base de una inversión de la ley fundamental del mundo económico, y en los que la ley del interés económico está en suspenso (Bourdieu, 1997: 155).

Estos diversos universos sociales configuran una doxa o sentido común propio, diferenciados unos de otros por principios tácitos que estipulan lo que es lícito y lo que se excluye por extravagante, lo que es socialmente aprobado y lo que es sancionado. En contraste a cierta universalidad que posee el sentido común en las sociedades tradicionales, en las sociedades modernas se ha asistido a la emergencia de una creciente diferenciación de estos diversos campos cada uno constituidos por sus respectivas doxas que crean un efecto de unanimidad respecto de lo que es valioso y las prácticas que allí deben desarrollarse bajo presupuestos normativos de cómo deben desarrollarse. Así, estos universos diferenciados expresan otras tantas formas de vida por lo que cabría concebir esta racionalidad caracterizada sociológicamente como una “racionalidad pluralista” en tanto supondría la adquisición, por parte del agente, de reglas específicas a emplearse en cada campo, con sus propios patrones procedimentales.

Hasta aquí y simplemente a título de insinuación de cómo podría ser desarrollado la noción de juegos de lenguajes y formas de vida en los términos sociológicos de campo social.

### **Bibliografía**

Bourdieu, P (1991) El sentido práctico, Taurus, Madrid.

Bourdieu, P. (1997) Razones practicas, Editorial Anagrama, Barcelona.

Medina, J. (2003) Wittgenstein and Nonsense: Psychologism, Kantianism, and the Habitus, International Journal of Philosophical Studies, Vol 11 (3).

Searle, J (2000) Razones para actuar, Ediciones Nobel, Madrid

Taylor, C (1997) Argumentos filosóficos. Paidós, Bs. As

Wittgenstein, L (1987) Observaciones sobre los fundamentos de la matemática, Alianza Editorial, Madrid

Wittgenstein, L (1988) Investigaciones filosóficas, UNAM, Méjico

Wittgenstein, L (1972) Sobre la certidumbre, Tiempo Nuevo, Bs. As.