

DE LA IDENTIDAD HUMANA A LAS IDENTIDADES SOCIOPOLÍTICAS: EL ROL DEL PENSAMIENTO WITTGENSTEINIANO EN UN DESPLAZAMIENTO CRUCIAL

From Human Identity to Sociopolitical Identities: the Role of Wittgensteinian Thought in a Crucial Shift *

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ **

Fecha de recepción: 09/05/2019

Fecha de aceptación: 10/07/2019

Anales de la Cátedra Francisco Suárez

ISSN: 0008-7750, núm. 54 (2020), 7-31

<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v54i0.9355>

RESUMEN La noción de identidad suele estar asociada en nuestros días a discusiones ético-políticas relacionadas con el multiculturalismo, la diversidad sexual o de género, el reconocimiento de tal pluralidad, etc. Sin embargo, este predominio de una visión plural de lo identitario (como “identidades”, principalmente) contrasta con el sentido que había tenido la idea de identidad a lo largo de la mayor parte de la historia de la filosofía, en que aludía más bien a lo igual, a la mismidad; no a lo diverso, a lo otro. Con el fin de contribuir a explicar el paso de una a otra concepción de la “identidad” (efectuado, sobre todo, en el último tercio del siglo xx), creemos relevante fijarnos en las reflexiones filosóficas elaboradas por Ludwig Wittgenstein hacia mediados de ese mismo siglo. Nuestra tesis será que, con tales meditaciones, este autor nos abre hacia una visión más plural de la identidad humana, frente a los intérpretes del propio Wittgenstein que creen que su tarea principal fue fundamentar una noción fuerte de la identidad humana común, centrada en la “naturaleza humana”. Para comprender, pues, la verdadera aportación wittgensteiniana será preciso interpretar nociones clave de su filosofía (como “formas de vida” o “historia natural”) desde un punto de vista pluralista; solo así comprenderemos en qué medida es antecesor de las reflexiones ético-políticas actuales sobre las identidades plurales.

Palabras clave: Ludwig Wittgenstein, Forma de vida, Historia natural, Naturalismo, David Hume, Normas, Identidad, Pluralismo.

ABSTRACT Nowadays, the notion of identity is usually linked with ethical-political discussions like multiculturalism, gender or sexual diversity, recognition of plurality, etc. Nevertheless, the flourishing of this vision that interprets

* Para citar/citation: Quintana Paz, M. A. (2020). De la identidad humana a las identidades sociopolíticas: el rol del pensamiento wittgensteiniano en un desplazamiento crucial. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 54, pp. 7-31.

** Departamento de Humanidades, Universidad Europea Miguel de Cervantes, Calle del Padre Julio Chevalier, 2, 47012 Valladolid (España), quintanapaz@gmail.com

'identity' mainly in its plural form (as 'identities') contrasts sharply with the sense that 'identity' has had during most of the history of philosophy (in which identity was understood in connection with 'unity' or 'selfsameness', not with 'diversity' or 'otherness'). In order to explain the passage from one notion of identity to the other (a passage mainly made in the last third of the 20th century), we will focus on the reflections made by Ludwig Wittgenstein towards the middle of that century. Our contention is that these reflections open the way to a more plural understanding of human identity, against the many interpreters of Wittgenstein that defend the opposite: that he offered a strong notion of common human identity in his writings, a notion based on the idea of 'human nature'. In order to sustain our thesis, we will have to give an interpretation of some key terms of Wittgenstein's philosophy (like 'forms of life' or 'natural history') from a pluralistic point of view; this is the only way of understanding to what extent he is a predecessor of contemporary discussions about plural identities.

Keywords: Ludwig Wittgenstein, Form of Life, Natural History, Naturalism, David Hume, Norms, Identity, Pluralism.

1. INTRODUCCIÓN: IDENTIDAD E IDENTIDADES

Cuando hoy en día leemos el término "identidad" en contextos sociopolíticos, así como en las disciplinas que los abordan (politología, sociología, filosofía social y política...), asumimos de modo natural que nos movemos en el marco de asuntos que tienen que ver con el multiculturalismo, con las minorías sexuales o de género, con la defensa de derechos específicos a unos y otros grupos, con el reconocimiento de diversas comunidades, con la tolerancia ante la diversidad cultural, con la dinámica de los nuevos movimientos sociales posteriores al Mayo del 68, etc. El título del propio monográfico de la revista *Anales de la Cátedra Francisco de Suárez* en que el presente artículo se integra ("Identidades, reconocimiento, derechos") es él mismo buen ejemplo de esta vinculación natural que solemos establecer entre la noción de "identidad" y las citadas. De hecho, no resulta insólito señalar que el creciente predominio de la ligazón entre la idea de "identidad" y la de "derechos" está en el origen de cierta postergación de los debates relativos a otros derechos (los sociales) que venían ocupando a los estudiosos de esas áreas antes de la emergencia de aquel enfoque (Joppke, 2007).

Ahora bien, ese monopolio que está cobrando este sentido de la noción de "identidad" no debe hacernos olvidar que se trata de un término de honda raigambre filosófica, cuyo estudio a través de la historia del pensamiento, desde los griegos hasta Hegel, pasando por la escolástica medieval o Leibniz, no nos consiente fácilmente el reduccionismo de considerarlo

únicamente de la citada (y hoy en día exitosa) forma. Excede el propósito de este artículo el trazar un repaso por todos los sentidos que la idea de “identidad” ha ido adoptando a lo largo del tiempo; pero permítasenos mencionar tan solo que a menudo ha apuntado justo en dirección contraria de como hoy funciona en nuestras cuitas sociopolíticas: así, si hoy alude sobre todo a la multiplicidad (de culturas, orientaciones, lenguas, religiones...), a la diversidad, a la pluralidad y su reconocimiento, anteriormente se trataba de un vocablo preferentemente usado para señalar hacia lo igual, lo idéntico consigo mismo, la mismidad¹.

El giro desde esta concepción de identidad como igualdad (lógica u ontológica) hasta el (hoy predominante) acercamiento a la identidad como diversidad (sociopolítica) tiene sin duda múltiples protagonistas y variados avatares detrás. Una contribución del siglo XX sin duda importante en este camino es la de Martin Heidegger y su ya clásica reflexión en torno a la identidad y diferencia (Heidegger, 1957). Nos gustaría empero centrarnos en este artículo en otra de las figuras clave de la filosofía de ese período, Ludwig Wittgenstein, para comprobar su aportación precisa a esta cuestión. Escudriñaremos entre las reflexiones que nos aportó de manera dispersa en sus obras con el fin de comprobar en qué medida han podido acabar influyendo en la pugna entre estos dos sentidos de “identidad” mentados (para coadyuvar a decantar la lid finalmente por el segundo, el que liga lo identitario con la pluralidad sociopolítica, en vez de con la mismidad de lo igual).

Con este propósito, dividiremos lo que subsigue de este artículo en cinco partes (por lo que el artículo, contando esta parte introductoria, poseerá seis partes en total). Las partes segunda y tercera (a continuación de esta) tratarán de mostrar cierto malentendido acerca de la relación de Wittgenstein con la noción de identidad: concretamente, explicaremos que hay algunas interpretaciones de su filosofía que le atribuyen una idea de identidad como mismidad o igualdad, como si hubiera una naturaleza humana común a todos nosotros que jugase un papel clave a la hora de entendernos. La parte segunda expondrá esa idea de identidad común en general; la parte tercera lo hará en relación con un término clave en el pensamiento wittgensteiniano, el de “forma de vida” (*Lebensform*). Para sortear esta posible mala comprensión de su aportación filosófica, sin embargo, en las partes cuarta y quinta expondremos la manera en que Wittgenstein

1. Todavía en un diccionario filosófico como el de Ferrater Mora (1994) la definición de identidad se ocupaba exclusivamente de este sentido (ontológico y lógico) de la misma; hoy por el contrario resultaría difícil que un diccionario filosófico de calidad prescindiera por completo del sentido sociopolítico (y, por tanto, ligado a la diversidad) de lo identitario.

aporta razones en pro de una noción de identidad más plural. La parte cuarta lo hará en relación con la misma noción de “forma de vida” justo después de que haya acabado de analizarla la parte tercera desde la perspectiva opuesta (es, de algún modo, una respuesta a ella); la parte quinta lo hará en un sentido más general (respondiendo, por tanto, a la parte segunda). Como resultado de estas dos partes (la cuarta y la quinta) podremos arribar pues a la conclusión de que el camino del filosofar wittgensteiniano nos deja ya preparada la noción de identidad para su uso posterior en la filosofía social y política del modo en que hoy se hace (como algo plural): ese será el balance final que haremos en la parte sexta de este texto. Dicho de otro modo: tras apuntar (en la segunda y la tercera partes de este artículo) hacia una posible mala interpretación de Wittgenstein en relación con la identidad, mostraremos en la cuarta y la quinta partes la que consideramos su interpretación correcta. Y de este modo será posible iluminar el rol que jugó la filosofía de Wittgenstein durante el segundo tercio del siglo XX a la hora de dejar listo el sentido de identidad que será predominante durante el último tercio de ese siglo (identidad como algo ligado a la pluralidad y a la filosofía social y política), frente al sentido que había adoptado antes de ese segundo tercio (identidad como igualdad, mismidad lógico-ontológica).

2. WITTGENSTEIN A LO HUME; O LA IDENTIDAD COMO NATURALEZA HUMANA COMÚN

Sugerir que el pensamiento de Wittgenstein nos da una clave para entender la identidad como algo vinculado con la pluralidad, especialmente sociopolítica, puede resultar sorprendente para buena parte de los lectores del filósofo austriaco. Pues existe en la literatura sobre él una sólida corriente interpretativa que considera que su aportación fue justamente la contraria: la de resaltar que en el ámbito humano existe una cierta igualdad o identidad que reúne a todos los individuos de nuestra especie. Dicho de otro modo, Wittgenstein sería para esta concepción un defensor de una noción de “naturaleza humana común” que subrayaría sobre todo *la identidad* que nos une a todos los *homo sapiens*, no *las distintas identidades* (sociales, políticas, culturales...) que nos separan.

Expondremos aquí, en este apartado 2 de nuestro artículo (y en el que subsigue, el 3), los motivos que han llevado a ciertos exegetas a pensar de este modo y, a continuación, rebatiremos (en los apartados 4 y 5) no solo que tales sean reconstrucciones oportunas de las ideas de Wittgenstein, sino que siquiera sean visiones plausibles en general sobre lo humano.

Comencemos por darle un nombre a esta concepción que recalca la identidad común entre todos los individuos y que pone su asiento en “la naturaleza humana”. Se trata —por usar el término que Smith (1941) atribuía a David Hume— de una versión “naturalista” de Wittgenstein.

La comparación con Hume puede de hecho ayudarnos a iluminar la materia: para este británico la única fundamentación que legitimaba el pensar en vínculos causales consistía en que es un hecho que los seres humanos tienden por su naturaleza a emplear este vínculo en sus inferencias y faenas cuando se habitúan a experimentar dos fenómenos seguidos —aunque estos no tienen en sí ni entre sí otra ligazón que esa mera sucesión: están “*conjoined, but not connected*” (Hume, 1751, VII, 2)—. Algo semejante ocurría con la ética humeana: allí, a partir de ideas similares a las de Francis Hutcheson (1742), también era el mero *factum* de la naturaleza humana compartida por todos los seres humanos la que hacía posible cierta “simpatía” entre ellos (1739-40, II, i, 11). Y en tal uniformidad natural de sentimientos y pensamientos, en tal identidad común humana, reposaba a la postre la fuerza de las obligaciones morales —que no habrían podido formularse, con su pretensión de generalidad, entre seres con tendencias y sentimientos radicalmente disímiles e imprevisibles, desconocedores en absoluto de lo que es placentero o dañino para los demás²—.

Para Hume, pues, la identidad o la “naturaleza humana” ejerce un rol fundamental (y fundante) tanto de las leyes causales como de las normas morales (la causalidad está justificada porque los humanos *de hecho* establecemos ligaduras causales, y la moralidad lo está porque *de hecho* sentimos como semejantes a los nuestros los sentimientos de los demás). Se trata de una identidad, bien es cierto, que ejerce de fundamento no tanto lógico (no responde a una necesidad absoluta, la identidad humana podría haber sido muy distinta a como es, que tengamos la que tenemos resulta contingente) cuanto fáctico (de hecho, nuestra identidad común es esa); pero en cualquier caso estamos ante algo que resulta universalizable al conjunto de la humanidad y, por ello, esa identidad puede darle normas (morales, o sobre cómo pensar la causalidad) a toda ella³.

Pues bien, en el caso de Wittgenstein, según los que en él detectan parejo “naturalismo humeano” (Pears, 1966), este modo de fundamentar

2. Cabe detectar un cierto eco de esta idea humeana en Wittgenstein (1977, III, p. 301).

3. Immanuel Kant protestará precisamente ante la posibilidad que otorga la filosofía humeana de hacer enunciados como este: pues, para Kant, lo que aspira a ser universalizable (lo que se impone como normativo a todos) ha de contar a su vez con la característica de no ser contingente, sino a priori; no puede tratarse de algo que fácticamente *esté ya* ahí, sino algo que trascendentalmente *debería* estar.

las cosas no se restringiría, como en el caso de Hume, a las solas esferas de la causalidad y la moralidad; sino que se expandiría hacia *toda* regla o norma que pretenda estar justificada entre los seres humanos. Siempre de conformidad con tales escoliastas, Wittgenstein habría rehusado cualquier instancia metafísica (“alma”, “razón”, “mente”) como fundamento de la identidad humana, mas sólo con el fin de reafirmar una única instancia (no metafísica, sino natural y fáctica) como raíz de toda fundamentación posible: la naturaleza humana, precisamente, o eso que tenemos genéticamente en común todos los seres humanos, que es lo que, *de hecho*, provoca que coincidamos en el acatamiento de las reglas. Dicho de otro modo: ante la pregunta por la legitimidad de cualquier regla (matemática, ética, política, religiosa...), la respuesta que daría Wittgenstein sería que tal cosa “yace, en última instancia, sobre el lecho de nuestras propensiones naturales” (McGinn, 1984, p. 138); las cuales, idénticas para todos los que llamamos humanos, “nos dan el *derecho* a tener la confianza que de hecho tenemos” (*ibid.*, 26) en que todos seguiremos esas reglas de forma similar. “Aquello que estamos por naturaleza inclinados a hacer” (*ibid.*, 86) es, pues, el fundamento de todas las normas que funcionan entre los seres humanos: “la base de lo normativo es lo natural” (*ibid.*)⁴. Son esas “reacciones naturales” (Edwards, 1990, 170), esos “hechos naturales extremadamente generales” (Wittgenstein, 1958a, 143n), los que causan que respondamos ante un requerimiento normativo de modo previsiblemente coincidente los distintos seres humanos.

Si me estoy ahogando y grito “¡socorro!”, ¿cómo sé lo que significa la palabra “socorro”? Bueno, es así como reacciono en esa situación. *Así* también sé lo que quiere decir “verde”, y también cómo he de seguir la regla en el caso particular (Wittgenstein, 1978, VI, p. 35).

No hay pues que buscar los “fundamentos” de nuestra normatividad “en una gran profundidad” (*ibid.*, VI, p. 31), sino que están “ahí delante” (*ibid.*), en nuestras meras coincidencias naturales. Al igual que reacciona-

4. Aparte de Colin McGinn (1984), de quien estamos extrayendo estos ejemplos textuales para ilustrar la referida escuela de intérpretes “naturalistas” de Wittgenstein, han convenido en versiones semejantes de su filosofía Arrington (1991), García Suárez (1976), Garver (1990; 1994a; 1994b), Hertzberg (1992), Jones (1976), y McKinlay (1991). Los precursores de este enfoque fueron seguramente Stroud (1965; 1968) y Pears (1966; 1988), prosiguiendo desarrollos que ya se pueden otear en Bennett (1961). La exportación hacia la ética de este naturalismo no ha sido infrecuente entre lectores de Wittgenstein: véase Plant (2000; 2003) y, parcialmente, Holtzman y Leich (1981, 25), Phillips (1989) y Winch (1972, 42; 1987, 154-166; 1997).

ríamos espontánea y naturalmente ante un peligro con un grito de petición de auxilio, sin que haya detrás de ello otra cosa (como una “imagen” en nuestra “mente” o “alma”) que “justifique” tal acto, igualmente reaccionamos a la hora de incluir algo bajo la categoría de “verde”: del modo que nos es más natural y común al del resto de nuestros congéneres (gracias a nuestra identidad humana común). E igualmente ocurre con cualquier otro concepto o regla (política, religiosa, moral, epistémica...): sabemos aplicarlos porque realizamos la acción que se nos presenta como más natural. De hecho, es porque al resto de los seres humanos se les presentó también esa dirección de seguimiento como la más natural que se configuró la regla tal como es; la regla, pues, se basa indefectiblemente en tal concordancia natural entre los humanos:

La palabra “coincidencia” [o concordancia: Übereinstimmung] y la palabra “regla” están *emparentadas*, son primas hermanas. El fenómeno del coincidir [concordar] y el de actuar de acuerdo a una regla tienen que ver uno con otro. (*ibid.*, VI, p. 41; Wittgenstein, 1958a, p. 224; XI, p. 516)

Las reglas presentes en el mundo de lo humano persisten solo si consiguen asentarse en esas coincidencias naturales (las “propensiones naturales”), auténticos presupuestos (Wittgenstein, 1978, VI, p. 49) que garantizan que todos entendamos que “2 + 2” equivalga a “4”; que de “A implica B” y “A” se pueda inferir que “B”; o que la regla “no matarás” prohíba clavar iracundamente en la garganta de nuestro vecino un hacha. Los fundamentos de la correcta comprensión de todas estas normas podrían ser descritos, pues, mediante una “historia natural” (*Naturgeschichte*⁵; *ibid.*), es decir, un compendio que simplemente describa cómo se suele comportar el ser humano:

5. Recordemos que la única manera correcta de entender “Historia natural”, o “*Naturgeschichte*”, es en el sentido propio que conserva —y conservaba inequívocamente hasta el siglo XIX (Baratas, 1995)— esta expresión, reminiscencia del que tenía la misma en Plinio el Viejo y su *Naturalis Historia*: es decir, como equivalente aproximado de lo que hoy llamaríamos “descripción de «los seres vivos y los objetos inanimados de origen mineral»” (*ibid.*). “Historia” conserva aquí, por lo tanto, y de modo insólito entre sus usos en castellano, el significado de su étimo griego ἱστορία, como “conocimiento o información adquiridos mediante investigación o búsqueda”, sin alusión alguna a la diacronía, al paso del tiempo. Es errado colegir, pues, que del hecho de que aparezca “historia” en la expresión “historia natural” cabe detectar algún tipo de darwinismo en esta sugerencia wittgensteiniana. Para la opinión del filósofo austriaco sobre Darwin, véase Wittgenstein (1966, I, III, p. 32) y Rhees (1984, p. 160); para su aprecio por la “historia natural” en su sentido descriptivo, véase Monk (1991, pp. 535-537). En Wittgenstein (1977, II, p. 9) y Wittgenstein (1978, II, p. 40) se corrobora que Wittgenstein no piensa en una historia natural como evolución temporal, sino como mera descripción, “tras investigación y búsqueda”, de lo dado; ya que habla de la “historia natural del color” o “de los objetos matemáticos”.

“Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural del mismo modo que andar, comer, beber, jugar” (Wittgenstein, 1958a, p. 25). Puesto que son hechos (los hechos de que coincidamos fácticamente en nuestra naturaleza de humanos, nuestra identidad común humana) aquello en lo que reposa nuestra capacidad de manejarnos con reglas (“ordenar”, “hablar”, etcétera), y puesto que esos hechos son naturales, será entonces una descripción desapasionada de tales hechos naturales de la raza humana —“Yo sólo describo el lenguaje, y no explico nada” (Wittgenstein, 1974, I, p. 30; véase también 1958b, I, p. 73)— lo que debemos hacer para entender nuestras regulaciones comunes. Y tal descripción pertenece al tipo de las que hace la historia natural: “lo que dices parece venir a decir que la lógica pertenece a la historia natural del ser humano” (Wittgenstein, 1978, VI, p. 49).

En suma, para Wittgenstein (según esta interpretación naturalista suya) la naturaleza humana común (nuestra identidad como humanos) jugaría un rol clave: son nuestras reacciones y comportamientos naturales los que permiten entender todas las reglas que seguimos (al hablar, al imponernos principios morales, en la política, en la religión...). De ser así, poca relación cabría establecer entre este pensador austriaco y la actual preponderancia en la filosofía moral y política de las identidades como algo plural entre los humanos. Pero ¿es esta interpretación correcta? En los apartados 4 y 5 someteremos a análisis la plausibilidad de este modo de ver las cosas; pero antes veamos (en el apartado 3) un apoyo más a la idea de este Wittgenstein como un pensador naturalista y, por consiguiente, partidario de centrarse en la naturaleza o identidad humana común.

3. WITTGENSTEIN Y LA IDENTIDAD HUMANA: UNA SOLA FORMA DE VIDA

A menudo, aunque no necesariamente, esta lectura naturalista de Wittgenstein que acabamos de describir en la sección 2 se acompaña de una interpretación aneja de uno de los términos que más rápidamente se han popularizado de entre los que Wittgenstein manejara: el de “forma de vida” (*Lebensform*) o “formas de vida” (*Lebensformen*) —enseguida comprobaremos que la diferencia de morfema de número no es aquí asunto fútil—.

La sustantiva relevancia de este vocablo en la obra del vienés se puede captar inmediatamente a través de una de sus menciones en Wittgenstein (1958a, XI, p. 516): “Lo que hay que aceptar [*das Hinzunehmende*], lo dado [*das Gegebene*] —podríamos decir— son formas de vida”. En la búsqueda por el lector de un asiento definitivo entre las continuadas “destrucciones” que Wittgenstein efectúa en sus textos (Quintana Paz, 2015), pareciera pues que aquí, por fin (Savigny, 1991), se toca el lecho firme (“*Flußbett*”

o “*bedrock*”) sobre el que fluye el río de sus pensamientos (Wittgenstein, 1969, p. 97), la roca dura o “*harter Felsen*” (Wittgenstein, 1958a, p. 217) donde la pala de la indagación se tuerce finalmente: se contacta con lo único que se reconoce como dado sin más, como autónomo de todo lo que los agentes humanos piensen, quieran o hagan (y de todo lo que un filósofo pudiera destruir); se palpa el solo firme elemento “que hay que aceptar” por encima de cualquier escepticismo o hesitación: las *formas de vida*, que es lo que “está ahí” (Wittgenstein, 1969, p. 559). Esta expresión, seguramente un eco spengleriano⁶, se transforma así en una de las claves más suculentas para la comprensión de Wittgenstein. O, dicho de otro modo, la noción de “forma de vida” es un bastión capital en cualquier táctica de interpretación de la obra wittgensteiniana: si se logra capturar para una versión naturalista, como la expuesta en el apartado 2, será luego sencillo conquistar, desde su posición estratégicamente privilegiada de “lo dado”, el territorio restante de reflexiones wittgensteinianas para ese mismo naturalismo; pero si “lo dado” resulta ser otra cosa, como anunciamos ya que argüiremos más adelante (en el apartado 4), esa concepción desarrollada en el apartado 2 con toda probabilidad habrá de abandonarse.

Se han abonado a la interpretación de “forma de vida” como un compendio de esos elementos que, según veníamos diciendo, debería describir la “historia natural” de los seres humanos (y, por tanto, han equiparado “forma de vida” con una identidad común humana) autores como el ya citado Newton Garver (1990; 1994a; 1994b), siguiendo a Hunter (1968)⁷.

6. El propio Wittgenstein (1980, p. 101), en uno de esos reconocimientos de deudas intelectuales a los que tan poco propicio era, ya apuntó hacia Oswald Spengler como una de sus fuentes de inspiración fundamentales. Es en especial remarcable el impacto que causaría a sus reflexiones la lectura de *La decadencia de Occidente*: “él vivía la *Decadencia de Occidente*”, ha llegado a afirmar Von Wright (1982, 116). Para un estudio más perspicuo de la relación entre ambos pensadores, véase Haller (1979), Ferber (1991) y Bloor (1983, 162-168). Sin embargo, Hacker (2015, 3) es escéptico sobre el hecho de que Spengler influyera a Wittgenstein en este punto concreto, y recuerda los múltiples usos que la expresión *Lebensform* había tenido en varias áreas del saber que le rodeaba —siguiendo las investigaciones recogidas en Padilla Gálvez *et al.* (2011) y Helmreich *et al.* (2010)—.

7. En algún momento, Cavell (1979, pp. 15 y 110-111) también se siente tentado por esta definición naturalista de lo que sea una “forma de vida”, aunque Laugier (2015), por ejemplo, nos ofrece un enfoque bien diferente de ese mismo autor. Por su parte, Gier (1980) hacía una defensa de esta noción también en el sentido unitario común a toda la raza humana; pero años más tarde (Gier, 2001) parece haberse inclinado más bien por un sentido culturalista del término (como el que defenderemos nosotros más adelante). No hay que confundir, por cierto, a quienes reconocen, como el propio Wittgenstein, que existen cosas que a veces los seres humanos hacemos en común —“el modo de actuar humano común” (Wittgenstein, 1958a, 206)—, con quienes creen que existe una “forma de vida” que ejerce de identidad normativa común a toda la especie humana. Lógicamente, Wittgenstein

Para ellos, cuando Wittgenstein habla de “forma de vida” se está refiriendo precisamente a esa coincidencia de la raza humana en el seguimiento de reglas causada simplemente por su naturaleza humana, por su identidad, común. Puesto que la forma de vida es compartida necesariamente por todo espécimen de *homo sapiens sapiens*, es una buena candidata a fungir de trasunto naturalizado de los trascendentales kantianos: como forma sintética, que fundamenta normas concretas y no meras tautologías analíticas, pero que al mismo tiempo se convierte en necesaria para todo animal racional humano que se pueda llamar tal (Garver, 1994b, p. 59), con lo que se sacude de cualquier duda escéptica sobre qué ordenan en realidad las normas, o con qué autoridad.

Es fácil percibir que, para esta interpretación del concepto “forma de vida”, resulta crucial que tal noción se considere como un término intrínsecamente singular (*la* forma de vida de toda la especie humana). Por este motivo, Garver (*ibid.*, p. 55) pone un cuidado extremo en matizar que los usos de la expresión en plural (“formas de vida”) sólo se debería aplicar para casos como los de animales no humanos, marcianos, locos, débiles mentales o seres imaginarios (Wittgenstein, 1967, pp. 43 y 108; Wittgenstein, 1958a, 139b); es decir, justo aquellos entes que calificamos con esas etiquetas *precisamente* porque no comparten con nosotros la “forma de vida” natural a todos los humanos que posibilitaría que participásemos con ellos de modo fluido en prácticas comunes. En lo que incumbe a lo humano, un autor, tal que Garver, que interprete a Wittgenstein como naturalista habrá de poner el mayor cuidado en mostrar que la forma de vida es sólo una y universal (y, por ello, normativa); que las “formas de vida” restantes se refieren sólo a los no humanos o a los casos de adscripción fronteriza (*borderlines*) de humanidad.

El quid de la interpretación del tecnicismo filosófico “forma de vida” (o “formas de vida”) está, entonces, en dirimir si este ha de usarse exclusivamente en singular cuando nos referimos a nuestra especie (la forma de vida humana), o si se podría utilizar en plural dentro de nuestra misma humanidad (las formas de vida de los diferentes humanos). Haller (1988, pp. 129-136) plantea sin ambages esa disyuntiva: si la forma de vida es una, entonces puede ser la “condición de posibilidad” que justifique que todos los humanos debamos seguir siempre las reglas tal y como las debemos

nunca niega que tal modo de actuar humano común pueda darse más o menos frecuentemente; que haya cosas que todos los humanos hacemos de forma semejante (y reconoce, por ejemplo, que es a partir de esas cosas como desciframos un idioma extraño: *ibid.*). Lo que Wittgenstein niega, como veremos más adelante, es que ese comportamiento común pueda servir para fundar reglas comunes para todos los humanos.

seguir. Mas, si las formas de vida son muchas, entonces cada comunidad de formas de vida (cada cultura, cada “identidad” en un mar de identidades plurales) fragmentaría esa “coincidencia” universal, y, en principio, no nos servirían tales *Lebensformen* para garantizar un acatamiento unívoco de las normas: habría que dar una interpretación diferente a una misma regla dependiendo de la forma de vida en que cada cual se ubicase; no habría un seguimiento unívoco universal, fundado en una identidad humana común, que nos constriña a coincidir con él.

Nos encontramos entonces en el cruce de caminos que nos permitirá decidir si Wittgenstein abona una visión unitaria de la “identidad humana” o si nos abre a la pluralidad de “identidades” que, como expusimos en el apartado 1, permite que hoy la idea de identidad se asocie sobre todo con la pluralidad de culturas, el reconocimiento de derechos diferenciados, etc. Si vamos ahora a los textos wittgensteinianos mismos para resolver este dilema, ¿qué es lo que nos dicen? Veámoslo en el apartado siguiente.

4. WITTGENSTEIN Y LAS FORMAS DE VIDA: HACIA LAS PLURALES IDENTIDADES

Empecemos centrándonos en las *Investigaciones Filosóficas* (Wittgenstein, 1958a). Allí el compuesto germano “*Lebensform*” cuenta con cinco ocurrencias (*ibid.*, pp. 19; 23; 241; I, 408 y la ya citada, XI, 516). De ellas, sólo una, *hápx legómenon*, la penúltima citada, está inequívocamente empleada para distinguir un ser no humano (concretamente, un perro) frente a los humanos. Pero el resto de sus apariciones están conectadas con la idea de que existen plurales “*Lebensformen*” entre nosotros, no sólo una que nos sirva de distinción frente a los no humanos o casi humanos. Todas ellas dejan meridianamente patente que Wittgenstein está pensando en la posibilidad de que diversos humanos o grupos de humanos se invistan de diversas “formas de vida”.

Así, en la primera referencia citada (Wittgenstein, 1958a, p. 19) se nos advierte que “imaginar un lenguaje [*Sprache*] significa imaginar una forma de vida”, por lo que sería sólo una falta de imaginación la que nos puede conducir a creer que sólo existe una forma de vida —posibilidad tan extravagante como que sólo exista un lenguaje o lengua (*Sprache*)—. El párrafo en cuestión, además, está inmerso en una serie de ejemplos del propio Wittgenstein sobre los muchos tipos de cosas diferentes que se pueden hacer con diferentes lenguajes. En la segunda referencia apuntada (Wittgenstein, 1958a, p. 23), tras puntualizar en conexión con la observación anterior que “nuevos tipos de lenguaje [...] nacen y otros envejecen y se olvidan” por lo que “su multiplicidad no es algo fijo”, se vuelve a insistir que cada una de

esas plurales variedades de lo lingüístico “forma parte de una actividad o de una forma de vida”. Es este, pues, quizá el párrafo donde más explícito se nos hace que hablar de formas de vida es hablar de multiplicidad y variabilidad en lo humano. También el texto de Wittgenstein que hemos señalado en tercer lugar (1958a, XI, p. 516), y al que ya hemos aludido (en el apartado 3) como gozne de la importancia del término “*Lebensformen*” porque ubica en tal instancia “lo que hay que aceptar”, “lo dado” (*das Gegebene*), es particularmente iluminador: pues precisamente ahí se considera que tal asiento “dado”, para hacer posible el seguimiento de normas, es un asiento intrínsecamente plural: se trata de diversas “formas de vida” (con un morfema de número también plural). No se sospecha siquiera, pues, que sea una sola “forma de vida”, en singular, lo que presuntamente *estaría dado y habría que aceptar* de manera coincidente para todos los seres humanos, como una identidad común: más bien, “lo dado” es su acendrada pluralidad. Finalmente, en la última de las citas reseñadas (Wittgenstein, 1958a, p. 241) se habla de que la concordancia entre los humanos que garantice la posibilidad de las reglas no ha de ser “una concordancia de opiniones, sino de forma de vida”, y que esa concordancia se produce “en el lenguaje”; con lo que de nuevo basta con tener la suficiente imaginación (o recordar Wittgenstein, 1958a, pp. 19 y 23) para ahuyentar toda tentación de creer, siguiendo el error que ya cometiese “el autor del *Tractatus Logico-Philosophicus*” (*ibid.*, p. 23), que el lenguaje carece de multiplicidad (y la concomitante tentación de pensar que las formas de vida humana también carezcan de una multiplicidad insoslayable).

Pero, aparte de un examen filológico que con meticulosidad pasara revista a todas las apariciones de “*Lebensform(en)*” en la obra wittgensteiniana, quedan otros motivos conceptuales para desdeñar la concepción monista de “una sola forma de vida” en lo humano como la más consonante con tales meditaciones. La primera yace en la genealogía de este término, que ya hemos referido que posee una traza plausiblemente spengleriana. Tanto en Spengler como en otro de los principales divulgadores de este término, Eduard Spranger (1914), la noción de “formas de vida” está diseñada precisamente para explicar la abigarrada heterogeneidad de lo humano, sus múltiples identidades, y nunca para reducirla a una posible identidad unívoca. Una forma de vida es en ellos, y seguramente también en el Wittgenstein que asiduamente leyó a Spengler, “un sistema de referencias [*Bezugssystem*]” (Wittgenstein, 1980, p. 375). Es decir, un intrincado complejo de creencias y costumbres que nos diferencian a unos humanos de otros, origen de nuestras diversas identidades, y con el cual nos orientamos a la hora de actuar, decidir o evaluar.

Cierto es que para Spranger estas diferencias son sobre todo de un individuo frente a otros, no tanto de una cultura o civilización frente a otras, como sí ocurría en el caso de Spengler (que, por tanto, quizá resulta un precursor más apropiado de la idea de identidades plurales ligada al multiculturalismo cuya relación con Wittgenstein nos proponemos sopesar en este artículo; aunque, naturalmente, tampoco sea asimilable Spengler del todo con el sentido de pluralidad cultural actual). Cabe pues una cierta indefinición en la cuestión de hacia cuál de estas dos versiones (sprangeriana o spengleriana) se inclinaría más el propio Wittgenstein. Malcolm (1963, p. 119) y Kerr (1986, pp. 28-52), por ejemplo, son de la opinión de que Wittgenstein no pensaría tanto en términos de grandes complejos culturales o civilizacionales, como Spengler; mientras que Gellner (1998, p. 72), Hacker (1995, p. 9) o Nyíri (1976; 1982) sí lo ven así. Por su parte, Hacker (2015) descarta que sea relevante concretar el número concreto de formas de vida sobre el que Wittgenstein estaría trabajando. Ahora bien, dado que nuestro propósito aquí no es, ni mucho menos, argüir que en Wittgenstein está ya exactamente la misma noción de identidades que hoy se maneja en filosofía social y política, sino solo mostrar cómo abre las puertas a tal visión, no es imprescindible atribuirle mayor adscripción a Spranger o Spengler (o a ninguno de ambos) a este respecto; basta con constatar que ve las formas de vida de manera “pluralizante” (Welsch, 1996, p. 413), como hacen uno y otro; y ello contribuirá a que la filosofía del siglo XX pase de una noción unívoca de identidad a otra más plural, como hemos sostenido en el apartado 1.

En suma, contamos ya, por consiguiente, con una primera mala noticia para quien desee escudriñar en Wittgenstein una “naturaleza común” humana, y es que esa presunta identidad coincidente para toda nuestra especie no puede identificarse como una sedicente “forma de vida” común a toda ella. Las formas de vida, desde un punto de vista wittgensteiniano, introducen una pluralidad insobornable entre los diversos seres humanos. Nada impide, además, que desde una perspectiva wittgensteiniana esas formas de vida puedan ser plurales dentro de una misma sociedad o cultura: algo que conecta, pues, a Wittgenstein con los desarrollos que ya venían haciendo en este sentido autores de la importancia de un Max Weber, un Arnold Gehlen o un Hugo Ball (1927, p. 98). Tampoco hay nada en lo dicho que imposibilite contemplar las formas de vida como identidades plurales que conviven dentro de una misma persona en diferentes momentos de su biografía o en diferentes contextos y roles vitales: se trataría de las “poliédricas pertenencias e identidades”, “irrenunciables intereses diversos y plurales” que ya hace tiempo reconoció Daniel Bell (1980, p. 243): todo un abigarrado panorama de “*crosscutting identities*” o identidades entre-

cruzadas (Bell, p. 1973) que configurarían un “sujeto plural” (Vattimo *et al.*, 1997, p. 167) o mestizo (Oñate, 1992; Muguerza, 2000, p. 70). “En toda cabeza cultivada”, como había avanzado Paul Valéry (1957a, p. 992), “las más diferentes ideas y vidas opuestas y principios de conocimiento existen libremente unos junto a otros a la vez”⁸. Cuando Wittgenstein nos pide que imaginemos otras formas de vida, por consiguiente, no es imprescindible que se refiera a la forma de vida de algo no humano o dudosamente humano (Wittgenstein, 1967, p. 383): incluso tras las formas de vida más estrambóticas “pueden darse seres que, por lo demás, sean humanos” (*ibid.*, p. 390), ya que las diferencias entre formas de vida no son diferencias entre especies sino entre “culturas”. Dicho de otro modo: no hay solo una identidad humana opuesta a las identidades de otras especies, sino múltiples identidades culturales dentro de lo humano (Kripke, 1982, p. 93; Bloor, 1983, pp. 137-159; Janik, 1989; Taylor, 1991; Savigny, 1991; García Selgas, 1992; Radin, 1992; French, 1993; Glock, 1996, pp. 125-126; Hacker, 2015).

5. MÁS ALLÁ DE UNA “NATURALEZA HUMANA COMÚN”

Ahora bien, junto a la primera mala noticia que acabamos de mentar para los partidarios de un Wittgenstein naturalista (a saber, que el término *Lebensformen* apunta hacia una visión plural de la identidad humana), contamos también con una segunda mala noticia para ellos. Y esta es que Wittgenstein también proporciona otros motivos para recusar el naturalismo, para abandonar la idea de una única identidad humana “natural” como fundamento de nuestras reglas, independientemente de cuál sea la exégesis más plausible de términos suyos como “forma de vida”⁹.

Hay diversos motivos para sostener esta segunda mala noticia. En primer lugar, podemos captar que una mera “historia natural” de la identidad humana común (una recopilación de las coincidencias entre ellos que explican que tengan expectativas comunes al seguir reglas) pudiera acaso servir para un observador externo que quisiese explicarse cómo es que pueden manejarse con reglas estos primates avanzados (por ejemplo, cómo es que pueden prever más o menos qué harán los otros o esperarán los otros

8. Véase también Valéry (1957b, pp. 1017-1018; 1960, p. 1327).

9. Término que, recordemos, autores como Black (1978) han considerado demasiado confuso como para sacar nada en claro de él. Hacker (2015), por su parte, aunque no lo ve confuso sí que intenta restarle importancia por sí mismo: a su juicio es solo un término secundario dentro de una visión nueva del lenguaje que, esa sí, resulta en Wittgenstein innovadora y de peso.

que hagamos...). Mas ello no debe hacernos relegar la evidencia de que tales coincidencias no son nunca una “categoría de los agentes” implicados —las “*actor’s categories*” de Bloor (1997)—, como el mismo estudioso de los humanos (un antropólogo, por ejemplo) debería reconocer si quiere ser riguroso. Los agentes que se formulan, exigen, esperan y recriminan el cumplimiento o incumplimiento de reglas no lo hacen utilizando estas como mera descripción de lo que “se hace comúnmente”; no están describiendo lo que de hecho acomuna a la raza humana cuando se dirigen unos a otros requerimientos normativos. No hacen “historia natural”, sino otra cosa: precisamente, imponer normas, no describir lo que es humano y lo que no.

¿Las proposiciones de la matemática son proposiciones antropológicas, que dicen cómo inferimos y calculamos nosotros, los hombres? —¿Un libro de leyes es una obra sobre antropología, que nos dice cómo trata la gente de ese pueblo a un ladrón, etcétera? —¿Podría decirse: “El juez consulta un libro de antropología y condena después al ladrón a una pena de prisión”? Bueno, el juez no UTILIZA el libro de leyes como manual de antropología (Wittgenstein, 1978, III, p. 65)¹⁰.

Hay una diferencia entre un antropólogo que observa qué regla aplica un juez y el juez que aplica la regla; hay una diferencia entre consultar un libro de antropología para ver qué sanción se aplica en un pueblo a cierto delito, y consultar el código legal de ese pueblo, como juez, para aplicar dicha pena a dicho delito. En el primer caso, el observador se mantiene en una actitud meramente descriptiva, y sus enunciados están sujetos a los meros efectos que se esperan de las descripciones (si un antropólogo describe que en una clan se practica la clitoridectomía, puede evaluarse si acertó o no acertó con tal descripción, si apuró una versión de los hechos exactos o no —quizá confundió la ablación con la infibulación—, pero, en principio, no puede responsabilizarse de otras cosas, como de la oportunidad o impertinencia de tal mutilación). Mas un juez que dictaminase que *tiene que* practicarse esa intervención quirúrgica en ese clan estaría en una posición absolutamente diferente de la del antropólogo. A él podrían exigírsele responsabilidades, por ejemplo, si la niña a la que se intervino sufre daños graves; o, si consideramos que tal práctica es reprobable, puede dirigirse hacia el juez que la ordena el mismo calificativo tajante. Aunque el juez ordenase tal acción basándose en que “eso es lo que se hace”, es

10. Véase también *ibid.*, VI, p. 49: “Pero la «necesidad» lógica es un componente de las proposiciones de la lógica, y estas *no* son proposiciones de la historia natural humana”. En cuanto a las matemáticas como algo inserto en, y en parte constitutivo, de una forma de vida, véase Schroeder (2015).

patente que cuando efectúa tal orden no hace una mera descripción como la del antropólogo que le observa y ha observado la actividad de sus antepasados (y que quizá podría pronunciar las mismas palabras: “eso es lo que se hace”). El juez no utiliza ese hecho del mismo modo que el antropólogo (aunque los dos lo hubiesen aprendido leyendo el código escrito del clan): para el juez es un medio de obligar, de imponer —es un medio de ejercer *normatividad*, algo que no ocurre con el antropólogo y su “historia natural”—. Se le pueden exigir responsabilidades al juez y evaluarlo moralmente por su decisión de aplicar esa norma, donde al antropólogo *qua* antropólogo sólo se le exigiría ajustar sus observaciones a los hechos realmente acaecidos. Si la norma nos disgusta, podemos desear recompensar al antropólogo por tenernos al tanto de que ella todavía se aplica; mientras que, en cambio, nuestra actitud hacia el juez sería justamente la inversa ante el mismo acto de “haber consultado la norma a aplicar en un libro”: ansiaríamos castigarlo por perseverar en ella¹¹. En definitiva, la distinción entre uno y otro de nuestros personajes sería la que Brandom (1994, p. 55) califica como la diferencia entre “reconocer” (*acknowledging*) compromisos normativos y “atribuirse los” (*attributing*) a alguien: el estudioso de la antropología sólo habría atribuido a ciertos agentes ciertas normas, sin comprometerse ni con ellas ni con su cumplimiento; mientras que, por el contrario, el juez se habría comprometido con ellas, las habría reconocido como válidas¹².

11. La historia reciente de la Argentina nos proporciona otro ejemplo de la diferencia entre el antropólogo y el juez que Wittgenstein está intentando resaltar. Un antropólogo que estudiase el comportamiento de la clase política de las democracias bien podría constatar que los compromisos que hacen los políticos en ocasiones numerosas se incumplen. Pero, al hacer tal cosa mediante el enunciado “los compromisos que se hacen se pueden incumplir”, no estaría pronunciando nada especialmente reseñable (ni siquiera su enunciado científico merecería grandes honores como descubrimiento). Sin embargo, cuando uno de esos políticos, como ocurrió hace unos años con el presidente rioplatense Carlos Menem, emite un aserto idéntico fonéticamente a ese, las cosas cambian un tanto. Cuando un político afirma, refiriéndose a sus propios compromisos, que “los compromisos que se hacen se pueden incumplir”, puede ser criticado de un modo que el antropólogo no lo sería. Lo que en el antropólogo es una obviedad, en el político implicado es una petulancia; pues el antropólogo sólo describía lo que es el (in)cumplimiento de una norma, mientras que el político pretende hacer plausible que se le conceda normativamente un permiso (a sí mismo) que no parece que la mayoría queramos otorgarle.

12. En términos de Austin (1962), el antropólogo transmitiría sólo “enunciados constataivos” y el juez los emitiría “ilocucionarios”. Ahora bien, recordemos que la diferencia entre ambos tipos de asertos no es tan nítida —como el propio Austin (*ibid.*, pp. 54, 67 y 91) y sus defensores (Fish, 1982; Fürberg, 1969) siempre han reconocido—. Pues el antropólogo, al pretender describir neutralmente lo que muchos reputan una lacra, la amputación del clítoris, ya está transmitiendo ciertos valores (por ejemplo, que en ciertos momentos es

Por tanto, contamos ya con un motivo por el que una identidad común humana, “natural”, no nos sería de ninguna ayuda a la hora de imponer reglas comunes a los humanos: podríamos describir con el mayor pormenor del mundo esa naturaleza humana (mediante una “historia natural”) y aun así quedarnos sin saber qué reglas aspiran a imponerse los humanos unos a otros. Una cosa son las regularidades, otra las normas. (Incluso existen normas que, por desgracia para sus sostenedores, rara vez son cumplidas).

Pero hay una segunda razón, también basada en las reflexiones de Wittgenstein, que nos aleja de poder verle como un filósofo naturalista que atribuye a la identidad humana común el rol fundamental que le suelen asignar los verdaderos pensadores naturalistas, como Hume. Y es que Wittgenstein niega explícitamente en varios pasajes que para él los conceptos (las normas) humanas dependan causalmente de la naturaleza humana, describable en su historia natural. En esos mismos pasajes, por ende, el propio Wittgenstein explica que sus referencias a la historia natural tenían un único objeto, bien diverso: eran meras estrategias para excitar la imaginación atrofiada de los que creen en una única identidad humana; eran un modo de sugerirles que las cosas y normas que son como son podrían ser de otro modo, que nada garantiza metafísicamente que todo haya de ser como es en nuestra historia natural dada; que a esta no le subyace mayor necesidad que la de darse fácticamente, y que si todo fuese de otro modo que como es sólo cambiaría nuestra descripción de ello (la historia natural), sin terremotos de mayor relevancia. Si uno es capaz de imaginarse una historia natural diferente de lo que los seres humanos hacen, ese ejercicio de flexibilidad mental nos facilitará la aceptación de que nada ha de ser irremisiblemente como viene ya dado en nuestro mundo de conceptos y normas; aceptaremos más cómodamente que el que nuestra historia natural sea la que es constituye un evento mucho más frágil y contingente que lo que un metafísico quisiera, con sus ideas acerca de la necesidad esencial, ínsita a nuestra identidad común, de que todo funcione como de hecho funciona. El argumento de Wittgenstein,

conveniente mantener una cierta neutralidad como estudioso, independiente de nuestras convicciones morales, para ser capaces de hacer “ciencia antropológica” rigurosa: norma a favor de la neutralidad del teórico con la cual se puede estar de acuerdo o disentir). Ya hay cierta normatividad, pues, aunque sólo sea metodológica, en sus enunciados: a pesar de que estos se digan sólo descriptivos. Ahora bien, obsérvese que esta matización, en todo caso, refuerza nuestro argumento: pues si ni siquiera el antropólogo puede hacer una descripción fáctica de la historia natural humana, es que hay algo más que los meros “hechos comunes”, de los que ella habla, en las prácticas humanas de comunicación (como la suya): ese algo más son los requerimientos normativos, que, por consiguiente, una teoría naturalista de ellos, como la que estamos combatiendo aquí, es incapaz de reconocer, al pretender equipararlos con meras regularidades fácticas de la acción humana.

por consiguiente, va justo en contra de cualquier concepto trascendental (de cualquier concepto que no podría ser, o es inimaginable pensar que fuese, de otro modo que del que es): incluido el “trascendental natural” del que Garver y otros han hablado. Nada más lejos de sus intenciones que esta hipótesis naturalista de un esquema de pensamiento irremisiblemente configurado tal como está configurado en la especie humana actual (Stroud, 1965), por constituir una única posible “identidad humana”; pues su intención es más bien mostrar que no hay nada irremisible en tal “identidad”, y que nuestra imaginación nos puede ayudar a descubrir tal cosa:

Pero resulta que nuestro interés no se remonta hasta esas causas posibles de la construcción de conceptos: no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural —puesto que también podríamos inventar una historia natural para nuestros fines.

No digo: Si tales y cuales hechos naturales fuesen diferentes, entonces tendrían los seres humanos otros conceptos (en el sentido de una hipótesis). Sino: Quien crea que ciertos conceptos son sin más los correctos, que quien tuviera otros no captaría lo que nosotros captamos —que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales fuesen de otro modo que como nos tienen acostumbrados, y le serán comprensibles construcciones conceptuales distintas a las acostumbradas (Wittgenstein, 1958a, p. XII).

Es en este párrafo, el único en que Wittgenstein reflexiona metodológicamente sobre el sentido de su empleo de la noción de “historia natural”¹³, donde más meridianamente clara aparece la idea de que tal “historia natural” se mienta en su obra como un mero artificio para desentumecer nuestra imaginación, pero jamás como una explicación “de las causas posibles de la construcción de conceptos”, como quieren las versiones causalistas de la normatividad analizadas en los apartados 2 y 3. Wittgenstein trata sólo de mostrar que nuestro concepto de “necesidad” metafísica se asienta sobre algo tan frágil como la inercia de pensar que todo tiene que ser y será como ha venido siempre siendo: y, para romper esa inercia lábil, se nos propone una vez más un experimento mental (“imagina una historia natural de lo humano bien diversa de la existente”), que demuestra que serían igualmente “construcciones conceptuales distintas a las acostumbradas”. Por ello no importa si hablamos de la historia natural verdadera o de una “inventada

13. Es curioso que, ¿a pesar de ello?, sea un párrafo cuidadosamente ignorado por parte de quienes creen que esta noción de “historia natural” es capital para trazar la imagen de un “Wittgenstein naturalista”.

para nuestros fines” (algo que sí importa, y cardinalmente, a la concepción naturalista de la normatividad, que debe hablar de las causas *reales* para que expliquen la coincidencia, no de meras causas imaginarias). El naturalista, por el contrario, pervierte absolutamente las intenciones que Wittgenstein manifiesta aquí: el naturalista se toma en serio esa historia natural “verdadera”, la convierte en una hipóstasis (en el sentido de Rorty, 1991) y en el fundamento de nuestros conceptos normativos (él sí afirma, contra la cita recién aducida de Wittgenstein, que “si tales y cuales hechos naturales fuesen diferentes, entonces tendrían los seres humanos otros conceptos”, porque él sí que cree que hay en la naturaleza algo que es la causa de nuestra construcción de conceptos, de normas; a saber: la naturaleza humana, nuestra identidad común, que para él la historia natural debe ponerse a describir).

En suma, Wittgenstein negó la idea de una identidad humana natural y común que sirva para fundamentar nuestras normas, todas las reglas con las que nos manejamos entre nosotros los humanos, por dos motivos bien sólidos. En primer lugar, porque una mera regularidad de comportamiento (“esto lo solemos hacer así”) no es lo mismo que imponer, recomendar o sugerir un comportamiento (“tú deberías portarte así”). De una identidad natural no se deriva una obligación. Y, en segundo lugar, porque él mismo confesó que cuando hablaba de la naturaleza humana lo hacía para que jugásemos con variaciones en ella que nos hicieran ver lo potencialmente plural que era la identidad de los humanos. Así abriríamos la mente a nuestra situación real: la de una gran pluralidad entre los miembros de nuestra especie (múltiples *Lebensformen*, múltiples identidades en sentido contemporáneo) de la cual, lógicamente, no se puede derivar un solo conjunto de normas, sino muchos y diversos.

6. BALANCE FINAL

Es indudable que Wittgenstein nos recomendó, para comprender los problemas en que andaba enredado, realizar una “historia natural” (*Naturgeschichte*) de los seres humanos: una descripción de cómo se comportan, cómo hablan, cómo interactúan. “No pienses, ¡sino mira!” (Wittgenstein 1958a, p. 66). Ahora bien, el resultado de esa mirada, esa historia natural, no perseguía captar una identidad común a todos ellos, que además sirviera de base para todas las normas que cupiera adscribirles. Por el contrario, tal y como hemos mostrado, la historia natural que nos recomendaba Wittgenstein no solo cuestionaría esa identidad común humana, sino que reflejaría la gran variedad de identidades que hoy adoptan los seres humanos, en sus

usos y tradiciones diversos (McDowell, 1981; 1984), e incluso nos incitaría a imaginar identidades aún no existentes pero posibles. Se hace entonces, si cabe, aún más contundente el papel “pluralizante” que atribuíamos al final del apartado 4 al pensamiento de Wittgenstein —de la mano de Welsch (1996, p. 413)—: no solo atañe a las plurales identidades que hoy nos caracterizan a los humanos, sino también a una miríada de posibles identidades alternativas que habrían podido ser en el pasado o podrán ser en el futuro. De ahí el uso de un participio presente (“pluralizante”), de una acción que una y otra vez se hace y no cesa, que tomamos de Welsch.

Como destaca, además, Hacker (2015, p. 11), ni siquiera tiene sentido preguntarse por el número exacto de formas de vida ante el cual estamos en un momento dado: ese número también depende del contexto concreto (desde los múltiples contextos concretos) desde el que lo planteemos. No tiene sentido “trazar distinciones puras y duras entre lo que cuenta como una misma forma de vida o cuenta otra diferente” (*ibid.*). La pluralidad está tanto en el mundo humano que observamos como en los (múltiples) fines que posea el observador. Se trata de una pluralidad humana, pues, insobornable.

Este es el modo en que Ludwig Wittgenstein contribuyó como filósofo a algo que unos años más tarde iba a ser frecuente en el pensamiento occidental: abandonar la fe en una identidad humana común. Además, mediante términos como “formas de vida” e “historia natural”, nuestro autor aportaría a la historia de las ideas algunos de los elementos que, poco después de su fallecimiento en 1951 (es decir, sobre todo a partir de los años 60 y 70), vincularán la noción de “identidad” con la de pluralidad en la esfera sociopolítica del modo en que a nosotros, estudiosos de la filosofía moral y política casi tres cuartos de siglo más tarde, nos resulta tan familiar. Aunque él no lo sospechara (nadie lo sospechaba en aquellos tiempos, en que aún no se había producido el reciente auge sociopolítico de lo identitario) estaba contribuyendo a abrir las puertas de un recinto que hoy nos resulta de lo más familiar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arrington, R. L. (1991). Sign-Post Scepticism. En Klaus Puhl (ed.). *Meaning Scepticism* (pp. 13-33). Berlín: De Gruyter.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ball, H. (1927). *Die Flucht aus der Zeit*. München-Leipzig: Duncker und Humblot.
- Baratas Díaz, L. A. (1995). Reseña de “Plinio el Viejo, *Historia natural. Libros I-II*. (Madrid: Editorial Gredos, 1995)”. *Antilia*, vol. I.

- Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Nueva York: Basic Books.
- Bell, D. (1980). *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*. Cambridge: ABT.
- Bennett, J. (1961). On Being Forced to a Conclusion. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 35, 15-34.
- Black, M. (1978). *Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein's Later Work*. En Elisabeth Leinfellner, Werner Leinfellner, Hal Berghel y Adolf Hübner (eds.): *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie*. (pp. 325-331). Viena: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Bloor, D. (1983). *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. Londres: Macmillan.
- Bloor, D. (1997). *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Londres: Routledge.
- Brandom, R. B. (1994). *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Clarendon.
- Edwards, J. C. (1990). *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*. Tampa: University of South Florida Press.
- Ferber, R. (1991). Wittgenstein und Spengler. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73-2, 188-207.
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía* (edición revisada de J.-M. Terracabras). Barcelona: Ariel.
- Fish, S. E. (1982). With the Compliments of the Author. Reflections on Austin and Derrida. *Critical Inquiry*, vol. 8, n. 4 (verano), 694-703.
- French, P. A. (1993). Why did Wittgenstein Read Tagore to the Vienna Circle? *Proto Sociology*, vol. 5.
- Fürberg, M. (1969). Meaning and Illocutionary Force. En Kuang T. Fann (ed.): *Symposium on J. L. Austin* (pp. 445-468). Londres: Routledge.
- García Selgas, F. J. (1992). Por un uso constructivo de Wittgenstein en la teorización social. En Francisco Serra y Fernando J. García Selgas. *Ensayos de filosofía social* (pp. 99-126). Madrid: Ediciones Libertarias-Prodhufi.
- García Suárez, A. (1976). *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid: Tecnos.
- Garver, N. (1990). Form of Life in Wittgenstein's Later Works. *Dialectica*, 44: 1-2, 175-201.
- Garver, N. (1994a). *This Complicated Form of Life. Essays on Wittgenstein*. Chicago: Open Court.
- Garver, N. (1994b). Naturalism and Transcendentality: The Case of "Form of Life". En Souren Toghiani (ed.). *Wittgenstein and Contemporary Philosophy* (pp. 41-69). Bristol: Thoemmes Press.
- Gellner, E. (1998). *Language and Solitude. Wittgenstein and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gier, N. F. (1980). Wittgenstein and Forms of Life. *Philosophy and the Social Sciences*, 10, 241-258.
- Gier, N. F. (2001). Synthetic Reason, Aesthetic Order, and the Grammar of Virtue. *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*, 18-4, 13-28.
- Glock, H.-J. (1996). *The Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1995). Thought, Language and Reality. Review of *Wittgensteinian Philosophical Occasions, 1912-1951*, eds. J. Klugge and A. Nordmann. *The Times Literary Supplement*, 17 de febrero, 8-9.
- Hacker, P. M. S. (2015). Forms of Life. *Nordic Wittgenstein Review*, special issue, 1-20.
- Haller, R. (1979). Die gemeinsame menschliche Handlungsweise. *Zeitschrift für philosophische Handlung*, 33, 521-533.
- Haller, R. (1988). *Questions on Wittgenstein*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Heidegger, M. (1957). *Identität und Differenz*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann (existe traducción bilingüe: *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Anthropos, 1990).
- Helmreich S. y Roosth S. (2010). Life Forms: a Keyword Entry. *Representations*, 112, 27-53.
- Hertzberg, L. (1992). Primitive Reactions-Logic or Anthropology. En Peter A. French, Theodore E. Jr. Uehling, Howard K. Wettstein (eds.). *The Wittgenstein Legacy: Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII (pp. 24-39). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Holtzman, S. H. y C. M. Leich (1981). Introductory Essay: Communal Agreement and Objectivity. En Steven H. Holtzman y Christopher M. Leich (eds.). *Wittgenstein: To Follow a Rule* (pp. 1-27). Londres: Routledge.
- Hume, D. (1739-40). *A Treatise of Human Nature* (ed. de L.A. Selby-Bigge, 1960). Oxford: Clarendon.
- Hume, D. (1751). *An Enquiry Concerning Human Understanding* (ed. de L.A. Selby-Bigge, 1902). Oxford: Clarendon.
- Hunter, J. F. M. (1968). Forms of Life in Wittgenstein's "Philosophical Investigations". *American Philosophical Quarterly*, 5-4, 233-243.
- Hutcheson, Francis [el Mayor] (1742). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense* (ed. de Bernard Peach, 1971). Cambridge: Belknap Press.
- Janik, A. (1989). Wittgenstein, Marx and Sociology. *Style, Politics and the Future of Philosophy* (pp. 59-79). Dordrecht: Kluwer.
- Jones, P. (1976). Strains in Hume and Wittgenstein. En Donald W. Livingston y James T. King (eds.). *Hume: A Re-evaluation* (pp. 191-209). Nueva York: Fordham University Press.
- Joppke, C. (2007). Transformation of Citizenship: Status, Rights, Identity. *Citizenship Studies*, 11:1, 37-48. DOI: 10.1080/13621020601099831.
- Kerr, F. (1986). *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.

- Kripke, S. A. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Oxford: Blackwell.
- Laugier, S. (2015). Voice as Form of Life and Life Form. *Nordic Wittgenstein Review*, special issue, 63-81.
- Malcolm, N. A. (1963). *Knowledge and Certainty: Essays and Lectures*. Ithaca: Cornell University Press.
- McDowell, J. (1981). Non-Cognitivism and Rule-Following. En Steven H. Holtzman y Christopher M. Leich (eds.). *Wittgenstein: To Follow a Rule* (pp. 141-162). Londres: Routledge.
- McDowell, J. (1984). Wittgenstein on Following a Rule. *Synthese*, 58, 325-363.
- McGinn, C. (1984). *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and an Evaluation*. Oxford: Blackwell.
- McKinlay, A. (1991). Agreement and Normativity. En Klaus Puhl (ed.). *Meaning Scepticism* (pp. 189-217). Berlín: De Gruyter.
- Monk, Ray (1991). *Wittgenstein: The Duty of a Genius*. Londres: Vintage.
- Muguerza, J. (2000). "El puesto del hombre en la cosmópolis". En Miguel Giusti (ed.): *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas* (pp. 53-72). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Nyíri, J. C. (1976). Wittgenstein's New Traditionalism. *Acta Filosofica Fennica*, vol. 28, n. 1-3, 503-512.
- Nyíri, J. C. (1982). Wittgenstein's Later Work in Relation to Conservatism. En Brian McGuinness (ed.): *Wittgenstein and His Times* (pp. 44-68). Oxford: Blackwell.
- Oñate Zubía, T. (1992). Al final de la modernidad. *Fin de siglo*, 2 (marzo-abril), 7-14.
- Padilla Gálvez, J. y Gaffal. M. (eds.) (2011). *Forms of Life and Language Games*. Heusenstamm: Ontos Verlag.
- Pears, D. F. (1966). Hume's Empiricism and Modern Empiricism. En David Pears (ed.). *David Hume: A Symposium* (pp. 11-30). Londres: Macmillan.
- Pears, D. F. (1988). *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Oxford: Clarendon.
- Phillips, D. L. (1981). Wittgenstein's Full Stop. En Irving Block (ed.). *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein* (pp. 179-200). Oxford: Blackwell.
- Plant, R. (2000). Pluralism, Justice and Human Vulnerability: Misappropriations of Wittgenstein. *Sapientia*, vol. I, n. 4 (diciembre).
- Plant, R. (2003). Blasphemy, dogmatism and injustice: The rough edges of On Certainty. *International Journal for Philosophy of Religion*, 54, 101-135.
- Quintana Paz, M. Á. (2015). Wittgenstein como destructor. En Cristina Bosso (comp.): *El concepto de filosofía en Wittgenstein* (pp. 113-147). Buenos Aires: Prometeo.
- Radin, M. J. (1992). Reconsidering the Rule of Law. En Dennis M. Patterson (ed.). *Wittgenstein and Legal Theory* (pp. 125-155). Boulder: Westview Press.
- Rhees, R. (ed.) (1984). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.

- Rorty, R. M. (1991). Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache. En Brian F. McGuinness (ed.). *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen* (pp. 69-93). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Savigny, E. (1991). Common Behaviour of Many a Kind, *Philosophical Investigations*, 206. En Robert L. Arrington y Hans J. Glock (eds.). *Wittgenstein's "Philosophical Investigations": Text and Context* (pp. 105-119). Londres: Routledge.
- Schroeder, S. (2015). Mathematics and Forms of Life. *Nordic Wittgenstein Review*, special issue, 111-130.
- Smith, N. K. (1941). *The Philosophy of David Hume*. Londres: Macmillan.
- Spranger, E. (1914). *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. Halle: Niemeyer.
- Stroud, B. (1965). Wittgenstein and Logical Necessity. *Philosophical Review*, 74, 504-518.
- Stroud, B. (1984). The Allure of Idealism: The Disappearing "We". *Proceedings of Aristotelian Society*, vol. sup. 58, 243-258.
- Taylor, C. (1991). Lichtung oder Lebensformen. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger. En Brian F. McGuinness (ed.). *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen* (pp. 94-120). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Valéry, P. (1957a). La crise de l'esprit. *Oeuvres*, vol. I. París: Éditions de la Pléiade.
- Valéry, P. (1957b). La politique de l'esprit. *Oeuvres*, vol. I. París: Éditions de la Pléiade, 1014-1040.
- Valéry, P. (1960). Triomphe de Manet. *Oeuvres*, vol. II. París: Éditions de la Pléiade.
- Vattimo, G., Jalón, M., Colina, F. (1997). Entrevista. En Mauricio Jalón y Fernando Colina: *Pasado y presente. Diálogos*. Valladolid: Cuatro.
- Von Wright, G. H. (1982). Wittgenstein in Relation to His Times. En Brian McGuinness (ed.): *Wittgenstein and His Times* (pp. 108-120). Oxford: Blackwell.
- Welsch, W. (1996). *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Winch, P. (1972). *Ethics and Action*. Londres: Routledge.
- Winch, P. (1987). *Trying to Make Sense*. Oxford: Blackwell.
- Winch, P. (1997). Professor Anscombe's Moral Philosophy. En Lilli Alanen, Sara Heinämaa y Thomas Wallgren (eds.). *Commonality and Particularity in Ethics*. (pp. 177-196). Londres: Macmillan.
- Wittgenstein, L. (1958a). *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* (segunda ed. de G. Elisabeth M. Anscombe y Rush Rhees). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1958b). The Brown Book. En Wittgenstein, L. *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations", Generally Known as the Blue and Brown Books* (pp. 75-185). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1966). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (ed. de Cyril Barrett). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1967). *Zettel* (edición de G Elisabeth M. Anscombe y Georg H. von Wright). Oxford: Blackwell.

- Wittgenstein, L. (1969). *Über Gewissheit* (ed. de G. Elisabeth M. Anscombe y Georg H. von Wright). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1974). *Philosophische Grammatik / Philosophical Grammar* (edición de Rush Rhees). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1977). *Bemerkungen über die Farben / Remarks on Colour* (edición de G. Elisabeth M. Anscombe). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1978). *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Remarks on the Fundaments of Mathematics* (segunda edición de G. Elisabeth M. Anscombe, Rush Rhees y Georg H. von Wright). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980). *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value* (edición de Georg H. von Wright con colaboración de Heikki Nyman). Oxford: Blackwell.