

## A VUELTAS CON LA HERMENÉUTICA «REHABILITACIÓN» DE LA FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA (REFLEXIONES CABE WITTGENSTEIN)

*Miguel Ángel Quintana Paz*

Ethical axioms are found and tested  
not very differently from the axioms of science

Albert Einstein<sup>1</sup>

1. No eran muchos los motivos que propiciasen en un europeo filosóficamente activo hace treinta y cinco años el entusiasmo por la metafísica: atacada ésta simultáneamente por el marxismo, la filosofía analítica del lenguaje, el existencialismo, el pensar heideggeriano y la Escuela de Fráncfort, parecían ciertamente correr tiempos duros para un pensamiento, el pensamiento de cariz metafísico, que ubicase en instancias independientes de los agentes humanos el fundamento normativo último de sus reglas y acciones. Ahora bien, por un curioso azar que sería preciso explicar en otra parte, se diría por aquel entonces que los males de la metafísica se habían sabido contagiar mefíticos a una disciplina que, en principio, podría reputarse dizque bien distinguible con respecto a ella: nos referimos a la filosofía práctica. En efecto, pocos hubiesen apostado a inicios de los años setenta por la filosofía moral, la ética y la filosofía política, que parecían tener ya poco que ofrecer a este lado europeo del Atlántico —y algunos, como Peter Laslett, habían afirmado que desde hacía tiempo lo mismo ocurría en la otra oceánica orilla—<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> EINSTEIN, Albert, «The Laws of Science and the Laws of Ethics», en FEIGL, Herbert y BRODBECK, May (edd.), *The Philosophy of Science*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1953, 779-780.

<sup>2</sup> LASLETT, Peter, «Introduction», en *Philosophy, Politics and Society. A Collection*, Blackwell, Oxford, 1956, VII. Aludo aquí a la nota sentencia de este autor, en el sentido de que «de momento, en todo caso, la filosofía política ha muerto»; diagnóstico de cuya curiosa confutación posterior se han ocupado, entre otros, MENDUS, Susan, «Choice, Chance and Multiculturalism», en KELLY, Peter (ed.),

Con todo, las cosas cambiaron tajantemente justo hace ahora treinta y cinco años tras ambas costas atlánticas. En los Estados Unidos saltó a la escena pública la poderosa obra de John Rawls<sup>3</sup>, que desde aquel instante ha marcado toda la producción filosófico-política de cariz anglosajón<sup>4</sup>. Y, dentro de la filosofía continental (o, más concretamente, cabe los filósofos que no sentían reparos en adscribirse a la denominada «filosofía hermenéutica», que son los que aquí nos ocuparán) estaba a punto de inaugurarse un pujante movimiento de restauración de los afanes ético-políticos que, con conspicuo titular, Manfred Riedel rotuló ya entonces como una «rehabilitación de la filosofía práctica»<sup>5</sup>. Era la médula de esta «rehabilitación» la ambición por recuperar la filosofía práctica como una disciplina tan racional como cualquier otra; y el asiento para tal pretensión reposaba, precisamente, en una argumentación tan sencilla (pero acaso no tan simple) como la siguiente: una vez cumplido el colapso de los fundamentos metafísicos que se detectaba por doquier, y puesto que éstos eran los que habían acabado privilegiando como «racionales» sólo un tipo de disciplinas y un tipo de razón técnico-científicas, lo más sensato parecía abandonar el privilegio epistemológico (pero también social, político, incluso a veces estético) que habían acaparado para sí estas esferas de corte científicista, y reconocer que también existía más allá de tales metodologismos —como los denominaría, paradigmáticamente, Hans-Georg Gadamer—<sup>6</sup> una experiencia de verdad que concedía a otros saberes (como los ético-prácticos) el derecho pleno de considerarse «racionales», «verdaderos»; en suma, de considerarse eso mismo: saberes, y no mera retórica o vuelo esteticista.

En realidad, la inspiración que subyacía a este curso de razonamientos era algo que al propio Martin Heidegger, maestro de Gadamer, no le había sido nunca del todo ajeno, como ha sabido demostrarnos de un modo especialmente paladino un estudioso tal que Franco Volpi<sup>7</sup>. Y, sin embargo, Heidegger mismo tenía motivos (no sólo biográficos) para no haber dejado al cabo sin saldar ese menoscabo de la filosofía práctica que se había hecho corriente en la cultura occidental: quizás cabría aventurar que

---

*Multiculturalism reconsidered*, Polity Press, Cambridge, 2002, 31-44; y KOIKKALAINEN, Petri, *The Life of Political Philosophy After its Death. History of an Argument Concerning the Possibility of a Theoretical Approach to Politics*, Acta Universitatis Lapponensis, Rovaniemi, 2005.

<sup>3</sup> RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1971.

<sup>4</sup> Según VERGÉS GIFRA, Joan, *Les esquerdes del liberalisme polític*, Centre de Estudis de Temes Contemporanis, Barcelona, 2006, nos encontraríamos ahora, a mediados de la primera década del siglo XXI, justamente con el fin de ese período en que «hacer filosofía política» equivalía a «tenérselas que haber, de un modo u otro» con la obra de este pensador norteamericano.

<sup>5</sup> RIEDEL, Manfred, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Friburgo de Brisgovia 1972 (vol. I) y 1974 (vol. II).

<sup>6</sup> GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübinga, 1960. El más competente resumen introductorio que conozco del significado de la filosofía de Hans-Georg Gadamer a este y sus principales aspectos es el de GARCÍA SANTOS, Cristina, «Hans-Georg Gadamer», en ORTIZ-OSÉS, Andrés y LANCEROS, Patxi (edd.), *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005, 171-180.

<sup>7</sup> VOLPI, Franco, «L'etica rimossa di Heidegger», *MicroMega* 2, 1996, 139-163.

no pudo ocuparse, como alternativa a la razón tecnocientífica, de los valores éticos y políticos immanentes a lo humano por cuanto en realidad habría considerado estos valores como una enésima modalidad del olvido de la diferencia ontológica y de la objetivación del ser en los entes —o en el valor de los entes, en este caso—<sup>8</sup>. De modo que terminó por no elaborar nunca<sup>9</sup> una posible filosofía práctica que salvase a esta disciplina del lugar subalterno en que la había dejado aquel otro modelo (sin duda bien antipático para Heidegger) de racionalidad instrumental, científicista, que sólo consideraba como razonable aquello que se podía dominar<sup>10</sup>.

La filosofía hermenéutica de los discípulos heideggerianos, sin embargo, agrupados en las recopilaciones mentadas de Riedel, sí que se arriesgó a combatir el predominio de la razón instrumental weberiana como «expresión radicalizada de la identificación moderna entre *scientia* y *theoria* y de la comprensión de la racionalidad que a partir de tal identificación se ha afirmado en el curso de la modernidad»<sup>11</sup>, y llegaron así a poder reivindicar una «corrección del modelo moderno [...] de racionalidad»<sup>12</sup> que restituyese como momento fundamental de la razón no el dominio de la naturaleza (o del otro), sino la posibilidad de alcanzar acuerdos entre los humanos. Tal reivindicación fue lo que nutrió fundamentalmente su plural pero decidida «rehabilitación de la filosofía práctica».

El antecedente inmediato de esta *Rehabilitierung*, que se podía encontrar en la mismísima tradición hermenéutico-fenomenológica de la que surgió, era el de la *Krisis der europäischen Wissenschaften* de Edmund Husserl<sup>13</sup>. Reconstruir la historia entera de esta restauración de la reflexión sobre la praxis, empero (y hacerlo tanto entre la filosofía continental como entre la analítica anglosajona), requeriría lamentablemente un despliegue que no podemos detenernos a elaborar aquí, pues llamaría en su apoyo seguramente a la inmensa mayoría de las corrientes de pensamiento del último siglo<sup>14</sup>. El propósito de este artículo es bien otro; se confina al análisis de la manera

<sup>8</sup> HEIDEGGER, Martin, «Nietzsches Wort «Gott ist tot»», en *Holzwege*, Klostermann, Fráncfort del Meno 1936-1940, 209-267; «Über den Humanismus», en *Platos Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den «Humanismus»*, Francke, Berna, 1947.

<sup>9</sup> PÖGGELER, Otto, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Múnich, 1972; «Heidegger e la filosofía política», *Micromega* 4, 1989, 170-197; VOLPI, Franco, «L'etica rimossa...».

<sup>10</sup> DEWEY, John, «The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action», 1929, en *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 4, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1990, 1-250; HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (edición revisada), S. Fischer, Fráncfort del Meno 1969.

<sup>11</sup> VOLPI, Franco, «Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla "riabilitazione della filosofia pratica"», en VIANO, Carlo A. (ed.), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Turín 1990, 128-148, aquí 132-133.

<sup>12</sup> VOLPI, Franco, «Tra Aristotele...», 133.

<sup>13</sup> HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (ed. Reinhold N. Smid), M. Nijhoff, Dordrecht, 1993 (original 1934-37).

<sup>14</sup> Véase un análisis de éstas, que toma como uno de sus *Leitmotiven* precisamente este enfrentamiento entre racionalidad técnica y otros modelos racionales, en VATTIMO, Gianni, *Tecnica ed esistenza*.

no pudo ocuparse, como alternativa a la razón tecnocientífica, de los valores éticos y políticos immanentes a lo humano por cuanto en realidad habría considerado estos valores como una enésima modalidad del olvido de la diferencia ontológica y de la objetivación del ser en los entes —o en el valor de los entes, en este caso—<sup>8</sup>. De modo que terminó por no elaborar nunca<sup>9</sup> una posible filosofía práctica que salvase a esta disciplina del lugar subalterno en que la había dejado aquel otro modelo (sin duda bien antipático para Heidegger) de racionalidad instrumental, cientificista, que sólo consideraba como razonable aquello que se podía dominar<sup>10</sup>.

La filosofía hermenéutica de los discípulos heideggerianos, sin embargo, agrupados en las recopilaciones mentadas de Riedel, sí que se arriesgó a combatir el predominio de la razón instrumental weberiana como «expresión radicalizada de la identificación moderna entre *scientia* y *theoria* y de la comprensión de la racionalidad que a partir de tal identificación se ha afirmado en el curso de la modernidad»<sup>11</sup>, y llegaron así a poder reivindicar una «corrección del modelo moderno [...] de racionalidad»<sup>12</sup> que restituyese como momento fundamental de la razón no el dominio de la naturaleza (o del otro), sino la posibilidad de alcanzar acuerdos entre los humanos. Tal reivindicación fue lo que nutrió fundamentalmente su plural pero decidida «rehabilitación de la filosofía práctica».

El antecedente inmediato de esta *Rehabilitierung*, que se podía encontrar en la mismísima tradición hermenéutico-fenomenológica de la que surgió, era el de la *Krisis der europäischen Wissenschaften* de Edmund Husserl<sup>13</sup>. Reconstruir la historia entera de esta restauración de la reflexión sobre la praxis, empero (y hacerlo tanto entre la filosofía continental como entre la analítica anglosajona), requeriría lamentablemente un despliegue que no podemos detenernos a elaborar aquí, pues llamaría en su apoyo seguramente a la inmensa mayoría de las corrientes de pensamiento del último siglo<sup>14</sup>. El propósito de este artículo es bien otro; se confina al análisis de la manera

<sup>8</sup> HEIDEGGER, Martin, «Nietzsches Wort «Gott ist tot»», en *Holzwege*, Klostermann, Fráncfort del Meno 1936-1940, 209-267; «Über den Humanismus», en *Platos Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den «Humanismus»*, Francke, Berna, 1947.

<sup>9</sup> PÖGGELER, Otto, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Múnich, 1972; «Heidegger e la filosofía política», *Micromega* 4, 1989, 170-197; VOLPI, Franco, «L'etica rimossa...».

<sup>10</sup> DEWEY, John, «The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action», 1929, en *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 4, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1990, 1-250; HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (edición revisada), S. Fischer, Fráncfort del Meno 1969.

<sup>11</sup> VOLPI, Franco, «Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla "riabilitazione della filosofia pratica"», en VIANO, Carlo A. (ed.), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Turín 1990, 128-148, aquí 132-133.

<sup>12</sup> VOLPI, Franco, «Tra Aristotele...», 133.

<sup>13</sup> HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (ed. Reinhold N. Smid), M. Nijhoff, Dordrecht, 1993 (original 1934-37).

<sup>14</sup> Véase un análisis de éstas, que toma como uno de sus *Leitmotiven* precisamente este enfrentamiento entre racionalidad técnica y otros modelos racionales, en VATTIMO, Gianni, *Tecnica ed esistenza*.

en que cabe sumar a tal rehabilitación hermenéutica de la filosofía práctica algunas nociones sobre las normas que bien se podrían entresacar desde ciertos argumentos de índole wittgensteiniana. Pues estamos convencidos de que, como han sabido reiterar programáticamente filósofos de tan genuina estirpe hermenéutica como Paul Ricoeur<sup>15</sup>, del encuentro entre el pensamiento de Ludwig Wittgenstein y la designada filosofía hermenéutica, de la lectura entrecruzada de uno y otra, cabe esperar proficuos frutos de los que una pequeña parte a continuación intentamos desengranar.

2. Conviene comenzar por insistir en que tratar de rehabilitar la filosofía práctica no significa sólo (y ni siquiera debe hacerlo principalmente, ni desde una perspectiva hermenéutica ni desde un punto de vista wittgensteiniano) el esforzarse por poner su racionalidad propia a la misma altura alcanzada antes por parte de otros tipos de racionalidades presuntamente distintos a ella y que la hubiesen sobrepujado<sup>16</sup>. Mas bien, esa rehabilitación (de un modo mucho más ambicioso, y si quiere realmente ser un momento importante de la historia del pensamiento más contemporáneo) significará el haberse apercebido de que en *toda* racionalidad actúa un elemento práctico, ético-político (una decisión responsable que nosotros los humanos hacemos en sociedad sobre qué es lo normativo), que disuelve la mismísima disyuntiva tajante entre la racionalidad «práctica» y las racionalidades científica, técnica, religiosa, estratégica, etcétera (pues todas ellas se configuran como modalidades de un mismo estilo de razonamiento con implicaciones eminentemente prácticas, sociales, intersubjetivas). En este sentido es en el que se ha podido hablar de reciente, y desde muy diversos enfoques, en torno a una «primacía de la ética»<sup>17</sup> en el pensamiento más actual<sup>18</sup>.

Dicho de otra forma: una vez abandonada (tanto por la filosofía hermenéutica como, por su parte, por la wittgensteiniana)<sup>19</sup> la metafísica (y sus autoridades inde-

---

*Una mappa filosofica del Novecento*, Paravia-Scriptorium, Turín 1997; también puede ser útil VATTIMO, Gianni, «Presentazione», en NACCI, Michela, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari, 2000, para comprobar que esa rehabilitación no se hace en detrimento de «otras» racionalidades.

<sup>15</sup> RICOEUR, Paul, «“Logique herméneutique”?», en FLØISTAD, Guttorm (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. I, M. Nijhoff, La Haya, 1981, 179-223.

<sup>16</sup> Esta es, en mi opinión, la limitación de un enfoque como el de BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Itaca, México, 2005, 123-135, por lo demás extraordinariamente meritorio en todo lo que a la relación entre ética y hermenéutica concierne.

<sup>17</sup> LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haya 1961; VATTIMO, Gianni, «Metafísica, violencia, secolarizzazione», en VATTIMO, Gianni (ed.), *Filosofia '86*, Laterza, Roma-Bari 1987, 71-94; DERRIDA, Jacques, «Force of Law. The “Mystical” Foundation of Authority», *Cardozo Law Review* 11/5-6, 1990, 919-1045; AUDI, Paul, *Supériorité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein*, PUF, Paris, 1999.

<sup>18</sup> Puede consultarse, no obstante, un comentario irónico-crítico ante esta «primacía» en BADIOU, Alain, «La verità infinita», en VATTIMO, Gianni (ed.), *Filosofia '88*, Laterza, Roma-Bari, 1989, 253-263, aquí 256.

<sup>19</sup> En torno al significado de la crítica wittgensteiniana a la metafísica, y su giro hacia una concepción intersubjetiva de la normatividad, véase, aparte de QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, *Normativi-*



pendientes de todo cuanto digan o hagan los agentes humanos en sus acciones históricas, contingentes y finitas), se desdibuja consiguientemente la presunta oposición nítida que se daría, para un metafísico, entre establecer un hecho y pronunciar una prescripción: pues ambas cosas no son sino reclamos públicos que aspiran a ser plausibles en las acciones compartidas entre los diversos agentes sociales. No mejor suerte que esa dicotomía correrían todas aquellas dualidades que dependían de ella; así, por ejemplo, aquella diada que distinguía ulteriormente entre «establecer un hecho natural» (como hacían las ciencias) y «establecer un hecho moral» (como hacía cierta filosofía práctica) o, simplemente, «prescribir moralmente» (como hacían otras filosofías prácticas). Abolidas todas esas oposiciones, un autor de claro influjo wittgensteiniano como Crispin Wright ha podido llegar a equipar el rol de enunciados normativos como « $29 + 13 = 42$ », con otros enunciados como «mentir es incorrecto»: ya que el primer enunciado no sería ya

algo que nos transmita cómo es un estado de cosas [*state of affairs*], sino que, por ejemplo, expresará una condición de conformidad que nosotros empleamos como criterio de poseer competencia al sumar; [mientras que, el segundo enunciado] no describirá ya un hecho moral, sino que expresará una condición de conformidad que se podrás utilizar como condición necesaria para evitar la reprobación moral<sup>20</sup>.

Tras la caída de la metafísica, tanto en el caso de ciencias «duras» (tal que las matemáticas) como en el caso aparentemente bien disímil de la moralidad (y al igual que en cualquier otra práctica normativa que pueda pensarse) lo que los enunciados normativos podrán indicar son sólo pistas para poder ser aceptados y valorados como agentes competentes y no reprobables en el foro social (pues no existe una autoridad —metafísica— que resida más allá de éste); y, por lo tanto, siempre que se evalúe de acuerdo a normas se estarán poniendo en juego los llamados «juicios de valor»: «Tanto las afirmaciones de hecho como las de valor reposan sobre las mismas capacidades [...]; por así decirlo, sólo una criatura que *puede* juzgar valores *puede* afirmar un hecho»<sup>21</sup>. Todas las afirmaciones (mediante el lenguaje o la acción) de normas se desarrollan con el fin de provocar o expresar una valoración intersubjetiva que las apruebe<sup>22</sup>, pues ésta es su única fuente posible de normatividad: con lo que no tiene en sen-

*dad, interpretación y praxis. Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*, Tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, 2002, una versión más concreta en QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, «El giro retórico de Wittgenstein», en GARCÍA MARZÁ, Domingo y GONZÁLEZ, Elsa (edd.), *Entre la ética y la política: éticas de la sociedad civil*, Universitat Jaume I, Castellón, 2003, 128-147.

<sup>20</sup> WRIGHT, Crispin, «Wittgenstein on Mathematical Proof», en GRIFFITHS, A. Phillips (ed.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, 79-99, aquí 89.

<sup>21</sup> CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1979, 14-15.

<sup>22</sup> PITKIN, Hannah F., *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia* (trad. Ricardo Montoro Romero), Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, 327.

tido una rígida delimitación apriorística que divide «la razón» en compartimentos mutuamente impenetrables<sup>23</sup> apoyándose meramente en la presunta pertenencia de unos a lo «fáctico», y de otros a lo «valorativo».

Por lo menos, esto puede estar claro de modo inmediato: el acuerdo y el desacuerdo éticos no pueden asumirse como algo peculiar. Cómo sabemos en último término (o no sabemos) lo que hemos de decir acerca del bien y del mal no es [...] un asunto diferente de cómo sabemos en última instancia (o no sabemos) que la regla «+ 2» se ha seguido<sup>24</sup>.

Por supuesto, hay zonas de nuestra acción donde se producen acuerdos de modo más estable y frecuente que en otros (las discrepancias entre matemáticos suelen ser menores que entre los agentes morales acerca de sus respectivas prácticas), pero ello no significa que algo (hechos especiales) subyaga a ese acuerdo y lo fundamente cuando se produce, mientras que su «ausencia» sea lo que explique que no se efectúe tal acuerdo en las esferas en que no se suele producir tan exitosamente. Lo que ocurre más bien (y en darnos cuenta de esto nos es de preciosa ayuda el pensamiento wittgensteiniano)<sup>25</sup> es sólo que, puesto que no hay nada más que esos acuerdos o desacuerdos de los agentes como sustentadores de cada práctica, el hecho de que tal acuerdo sea mayor o menor marca una diferencia que nos llama especialmente la atención entre una práctica y otra, y estamos tentados a justificar esa diferencia con la «explicación» (típicamente metafísica) de que una práctica posee fundamentos más vigorosos que la otra. (Por lo demás, esa diferencia es algo que podría algún día o en ciertos contextos mutarse: abundan los momentos de la historia de la matemática misma en que han brotado divergencias mayores entre sus practicantes acerca de asuntos cardinales<sup>26</sup>, que las discrepancias de juicios morales que hoy puedan existir entre los ciudadanos honrados acerca de Adolf Hitler como modelo de virtud; de modo que los «fundamentos que explican unanimidades» resultan más variables en su efectividad de lo que en principio cabría esperarse). Sea amplio o endeble el acuerdo, en todo caso los jueces últimos que lo han generado somos los mismos (nosotros); y nunca lo son unos «hechos objetivos» que discernan acerca de lo correcto independientemente de nuestras actitudes evaluadoras:

<sup>23</sup> DASCAL, Marcelo, «La arrogancia de la razón», *Isegoría* 2, 1990, 75-103, aquí 86-88.

<sup>24</sup> EDWARDS, James C., *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*, University of South Florida Press, Tampa, 1990, 240.

<sup>25</sup> Han hablado de una «primacía de razón práctica» también en el pensamiento wittgensteiniano autores como TRÍAS, Eugenio, «Prólogo», en SÁDABA, Francisco Javier, *Lenguaje, magia y metafísica (el otro Wittgenstein)*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1984, 11-13, aquí 11; CRUZ, Manuel, «Introducción. De lo que no se puede hacer, lo mejor es hablar», en WITTGENSTEIN, Ludwig, *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre teoría del valor*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1989, 26; PUTNAM, Hilary, *El pragmatismo: un debate abierto* (trad. Roberto Rosaspini), Gedisa, Barcelona, 1999.

<sup>26</sup> Verbigracia, en el caso de la polémica entre Leopold Kronecker y Georg Cantor acerca (entre otros motivos) de la aceptación del infinito actual; o la también acerba discusión sobre el teorema de la incompletitud de Kurt Gödel.

Es extraordinariamente difícil encontrar un sentido claro en que la práctica de la evaluación moral dependa de nuestras actitudes de un modo en que no lo haga la matemática: y de un modo tal como para robarles a éstas, y no a las matemáticas, su objetividad<sup>27</sup>.

Esta disolución de la oposición entre hechos y valores<sup>28</sup> (y de la oposición entre las racionalidades ocupadas de tratar con unos y otros) es la que habrá que considerar, pues, en la raíz de cualquier rehabilitación sustanciosa (como la hermenéu-

<sup>27</sup> HOLTZMAN, Steven H. y LEICH, Christopher M., «Introductory Essay: Communal Agreement and Objectivity», en HOLTZMAN, Steven H. y LEICH, Christopher M. (edd.): *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Routledge, Londres, 1981, 1-27, aquí 21. Seguramente el pionero —véase HAMPSHIRE, Stuart, «Vico and the Contemporary Philosophy of Language», en TAGLIACCOZZO, Giorgio y WHITE, Hayden V. (edd.), *Giambattista Vico: An International Symposium*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1969, 475-481, aquí 478-479— en equiparar las matemáticas y su certeza (tan a menudo considerada como la certeza por antonomasia en la Historia de la Filosofía) con el resto de las prácticas normativas humanas fue Giambattista Vico.

<sup>28</sup> La cual acaba con lo que MOULINES, Carlos Ulises, «Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista», *Isegoría* 3, 1991, ha llamado «falacia valorativa», y favorece lo que PEREDA, Carlos, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Anthropos, Barcelona, 1994, 86-88, ha llamado «hipótesis mixta»: la argumentación no alude a factores fácticos y valorativos como si fuesen dos ámbitos diferentes, sino que incluso la misma apelación a «verdades fácticas» no es sino la apelación a un valor compartido (el de la verdad). Por ello, la tesis de JANIK, Allan y TOULMIN, Stephen, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, Nueva York, 1973, según la cual el *Tractatus logico-philosophicus* supuso una «solución» a los problemas contemporáneos de la Viena tardoimperial —solución que consistiría en haber diferenciado tajantemente los asuntos de valor (como la ética y la estética) frente a los asuntos fácticos (en los que sí es utilizable el lenguaje lógico)—, confunde el problema con la presunta solución. Pues precisamente el problema al que Wittgenstein se enfrenta es el de que en la mentalidad metafísica ambos géneros de asuntos están separados entre sí por un abismo excesivo, abismo que antecedió al *Tractatus*, por lo que éste no podía haber hallado ahí la «solución futura» —ya Hume o Kant o el Idealismo son conscientes de esa separación, y se aplican a buscarle un remedio: véase GELLNER, Ernest, *Language and Solitude. Wittgenstein and the Habsburg Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 91-100, y MARX, Karl, «Letter to Heinrich Marx», en *The Letters of Karl Marx*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1979, 9: «Me preocupaba sobre todo la misma contradicción entre Ser y Deber que es característica del Idealismo»—. Tal abismo, además, era el fruto de que se hayan atribuido a cada esfera autoridades metafísicas diferentes (para los hechos, el mundo; para los valores, la conciencia, el a priori del deber o cualquier otro «mundo de valores»): lo que a la postre va en demérito de aquella esfera (la de lo moral) cuya autoridad metafísica se muestra más esquiva al pronunciar dictámenes tajantes que conciten el acuerdo general. Y ése es el auténtico problema que Wittgenstein había de resolver: la inquietante fragmentación de la cultura en dos espacios mutuamente impenetrables, y la precariedad consiguiente en el espacio que atañía a las valoraciones morales (o estéticas...). La solución, que pasaba por la superación de tal metafísica (para rehabilitar la esfera que en ella queda minusvalorada) sólo llegará, pues, durante la segunda etapa de la filosofía del bienés, cuando ya ética y lógica, por ejemplo, pierden en su pensamiento esa diferencia radical que todavía las caracteriza en el *Tractatus*. Véase FAHRENBAACH, Helmut, «Sprachanalyse und Ethik», en GADAMER, Hans-Georg (ed.), *Das Problem der Sprache. Achter Deutscher Kongreß für Philosophie, Heidelberg 1966*, Fink, Múnich, 1967; y HABERMAS, Jürgen, «Zur Logik der Sozialwissenschaften», *Philosophische Rundschau* 14/5, 1967, 149-180, aquí 132, para conocer dos análisis que también marran la identificación de cuál es el problema, y cuál la solución wittgensteiniana. Véanse, en cambio, algunas prolongaciones de la erosión que Wittgenstein aplica a la división que sajava el mundo en «hechos» por un lado y «valores» por otro, en su discípula



tica) de la praxis (y de la filosofía que se ocupa de ella, la filosofía moral y política) como un espacio más en que juega la misma normatividad que en el resto de las esferas humanas.

3. Ahora bien, observemos a continuación cuáles son algunos frutos de tal raíz. ¿Qué le puede ocurrir a la filosofía práctica como disciplina, una vez que se ha esfumado en torno a ella, gracias a los argumentos postmetafísicos de filósofos hermenéuticos y wittgensteinianos, la frontera intransitable que la separaba respecto a las disciplinas que trataban con los «hechos duros y reales»?

Lo primero que salta a la vista es que es entonces cuando términos como «acción», «interpretación» o «intersubjetividad» pueden asumir en ella, en la filosofía práctica, un papel más relevante que el que habían ocupado en la historia previa del pensamiento moral y político. Fue en este sentido, sobre todo, en el que algunos de los representantes de la germana *Rehabilitierung* asumieron el reto de extraer consecuencias desde la filosofía hermenéutica para la praxis. Joachim Ritter<sup>29</sup> u Otto Pöggeler<sup>30</sup>, por ejemplo, emprendieron la tarea de revalorizar conceptos como el de *sensus communis* (ya tratado de modo seminal y no específicamente ético-político por

---

ANSCOMBE, G. Elisabeth M., «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33, 1958, 1-19 —trabajo que resultó especialmente seminal en este sentido—; GEACH, Peter T., «Good and Evil», *Analysis* 17/2, 1956; FOOT, Philippa, «When is a Principle a Moral Principle?», *Aristotelian Society Supplementary Volume* 28, 1954, 95-110, y «Moral Arguments», *Mind* 67, 502-513; PHILLIPS, Dewi Z. y MOUNCE, Howard O., *Moral Practices*, Routledge, Londres, 1969; y, más recientemente, DANFORD, John William, *Wittgenstein and Political Philosophy. A Reexamination of Foundations of Social Science*, University of Chicago Press, Chicago 1978; EASTON, Susan M., *Humanist Marxism and Wittgensteinian Social Philosophy*, Manchester University Press, Manchester, 1983, 37-60; HOLIDAY, Anthony, *Moral Powers: Normative Necessity in Language and History*, Routledge, Londres 1988, XIV; MCDOWELL, John, «Non-Cognitivism and Rule-Following», en HOLTZMAN, Steven H. y LEICH, Christopher M. (edd.): *Wittgenstein: To Follow...*, 141-162, aquí 154; y PUTNAM, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. Dentro de la filosofía hermenéutica, puede contemplarse a Hans-Georg Gadamer (en lugares como GADAMER, Hans-Georg, «Historical Transformations of Reason», en GERAETS, Theodore F. (ed.), *Rationality to-day / La rationalité aujourd'hui*, Editions de l'Université d'Ottawa-The University of Ottawa Press, Ottawa 1979, 3-14; y en APEL, Karl-Otto, «Discussion», en GERAETS, Theodore F. (ed.), *Rationality to-day...*, 340-350, aquí 350) haciendo afirmaciones similares sobre la obsolescencia de la parcelación tajante entre hechos y valores que la racionalidad tecno-científica a menudo cree plausible —pero que ella misma niega, por cuanto la ciencia nunca carece de valores en su dinámica: «un cierto distanciamiento de los consumidores y del productor» (APEL, Karl-Otto, «Discussion», 350), por ejemplo—. Contra Janik y Toulmin, también Gadamer, como el segundo Wittgenstein, considera la divergencia entre hecho y valor, entre la ciencia y otras razones, como el verdadero problema (que no solución), «el cual se alza ante nosotros como un reto para que vayamos más allá de él» (GADAMER, Hans-Georg, «Historical Transformations...», 8).

<sup>29</sup> RITTER, Joachim, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt del Meno 1969.

<sup>30</sup> PÖGgeler, Otto, «Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie», en GRAU, Gerd-Günther (ed.), *Probleme der Ethik: zur Diskussion gestellt auf die Wissenschaftliche Tagung 1971 des Engeren Kreises der Allgemeiner Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e. V.*, Alber, Friburgo de Brisgovia-Múnich 1972, 45-81.

el propio Gadamer en *Verdad y método*), o la aristotélica<sup>31</sup> *phrónesis*<sup>32</sup>, términos que aluden siempre a la capacidad de resultar juicioso en un contexto de *acciones*, de prácticas (que no de mero conocimiento intelectualizado)<sup>33</sup> compartido con otros agentes. Ello, además, acarrea una revalorización de este espacio común y del diálogo entre los agentes que se cultivaba allí: tal diálogo empezaba, por consiguiente, a ser valorado por sí mismo<sup>34</sup>, sin necesidad de postular, creer o desear «un ideal de transparencia que, al fin y al cabo, lo convertiría en insustancial»<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> La importancia de Aristóteles y de la filosofía práctica es tal para esta veta de la filosofía hermenéutica, que Gadamer llega incluso a considerar que de la filosofía práctica es «de donde nace la idea de hermenéutica», y que como tal «perteneció a una tradición que se remonta a Aristóteles, una figura totalmente devaluada por el neokantismo en que me formé. [...] Ya el fundador de la hermenéutica moderna, Schleiermacher, se declaraba enemigo de toda teoría que no arrancase de la práctica. Y es simplemente absurdo pretender seguir a Heidegger sin tener en cuenta el aristotelismo» (GADAMER, Hans-Georg; JALÓN, Mauricio y COLINA, Fernando, «Entrevista», en JALÓN, Mauricio y COLINA, Fernando (edd.), *Pasado y presente. Diálogos*, Cuatro, Valladolid, 1997, 10). Véase también VOLPI, Franco, «Tra Aristotele...»; *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Papua, 1984.

<sup>32</sup> GADAMER, Hans-Georg, *Das Erbe Europas: Beiträge*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1989.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Ethica Nic.*, 1140a 25.

<sup>34</sup> Véase en torno a este diálogo que se convierte en un valor por sí mismo, sin necesidad de postular nada más allá que el hecho de que se efectúe, a ÁLVAREZ, Lluís, «Gadamer, Europa y la Filosofía», *Sistema* 98, 1990, 135-142; y, en general, a GADAMER, Hans-Georg, *Das Erbe...* Según el primero, y tomando pie a partir de LLEDÓ, Emilio, «Testigo del siglo. En el 90 aniversario de Hans-Georg Gadamer», en GADAMER, Hans-Georg, *La herencia de Europa. Ensayos* (trad. Pilar Giralt), Península, Barcelona 1990, 7-15, esta reivindicación del espacio del lenguaje común de los humanos supondría una apuesta por un «humanismo» remozado (ÁLVAREZ, Lluís, «Gadamer, Europa...», 135), lo cual acaso se uniría al renacimiento de éste que vendrían a corroborar obras de muy diferentes herencias filosóficas, como las de VON WRIGHT, Georg Henrik, «Humanism and Humanities», KANGER, Stig y ÖHMAN, Sven (edd.), *Philosophy and Grammar. Papers Presented on the Occasion of the Quincentennial of Uppsala University*, D. Reidel, Dordrecht, 1981, 1-16; y la de SAVATER, Fernando, *Humanismo impenitente*, Anagrama, Barcelona 1990. Véase, para una crítica adversa a este componente «humanista» en la filosofía hermenéutica, OÑATE, Teresa, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, Alderabán, Madrid 2000, 357-358; y véase asimismo, para una recuperación de otro tipo de «humanismo», ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona 2003, 56 —con su noción de «anarcohumanismo»— y QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, «On Hermeneutical Ethics and Education: "Bach als Erzieher"», en FUKAC, Jiri, MIZEROVÁ, Alena y STRAKOS, Vladimír (edd.), *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*, Compostela Group of Universities, Santiago de Compostela 2002, 49-109; «Ethos de la escisión, la Historia, lo humano», en AA.VV., *Humanismo para el siglo XXI. Congreso Internacional*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003, 2-6.

<sup>35</sup> VATTIMO, Gianni, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994, 48. Otro autor como BRANDON, Robert B., *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge, 1994, explica también por qué sería «insustancial» una comunicación a la que se le exigiese previamente la «transparencia» total entre los agentes implicados. De hecho, él sostiene que cada uno sostiene y *el modo en que esas creencias se implican unas a otras* difiere entre los hablantes, y no les es transparente a cada uno el modo en que lo hace para los otros (ni, seguramente, se lo podrá ser jamás, dado que para lograr tal cosa haría falta un tiempo de comunicación que excede las posibilidades de los mortales); todo lo cual, empero, «no hace la comunicación o la interpretación imposible: al contrario. [...] Es sólo la presencia de situaciones en que los compromisos de fondo difieren lo que da a la comunicación y a

Con lo cual ya aparecían las primeras normas ético-políticas concretas que cabía colegir de la hermenéutica: toda aquella acción que fomentase la conservación de ese espacio común de diálogo, o que lo impulsase frente a la amenaza de que lo «invadiera» la racionalidad sistémica<sup>36</sup>, sería contemplada normativamente de modo positivo desde este punto de vista; mientras que las acciones que fuesen en sentido contrario serían condenables en la praxis<sup>37</sup>.

4. En lo que resta de este artículo, sin embargo, alejándonos un tanto de los términos estrictos de la *Rehabilitierung* de los años setentas, nos interesa contemplar más bien cómo la *intersubjetividad* postmetafísica se puede constituir, gracias a la filosofía hermenéutica pero también al pensamiento de Wittgenstein, como un elemento irrenunciable de cualquier normatividad ética o política: de las normas a favor del diálogo, pero también del resto de las normas a favor de cualquier otro aspecto que se desee propugnar éticamente. Pues no se trataba tan sólo de que la reflexión sobre las normas prácticas acabase por lanzar una nueva norma (la propuesta de fomentar el diálogo); sino que, igualmente, habrá de conservarse al mismo tiempo la conciencia de que cualquier norma práctica sólo poseerá en ese tráfico dialógico y práctico intersubjetivo (en esa posibilidad de ser evaluadas y aceptadas en sociedad por nosotros) su única fuente posible de normatividad: una normatividad que, consiguientemente, ya sólo podrá ser postmetafísica, sin otro fundamento que la fuerza que le demos en sociedad. Y ello tiene importantes consecuencias para la ética con-

---

la interpretación su sentido» (BRANDOM, Robert B., *Making it Explicit*, 139), ya que la comunicación consiste *justamente* en ir explicitándonos esos compromisos para que se evalúe su pertinencia en sociedad. En cualquier caso, lo que la filosofía hermenéutica persigue —frente a concepciones en torno al diálogo que lo consideran un simple procedimiento o medio para conseguir acuerdos intersubjetivos (tal es el objetivo confeso de los formalismos dialógicos de Apel o Habermas)— es reivindicar el diálogo como tal en sí mismo; sustraerlo, así, de la enésima trampa de la racionalidad orientada a fines, que lo valora sólo como medio para un fin superior —el «consenso fundamentado» (HABERMAS, Jürgen, «Wahrheitstheorien», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1984, 127-183, aquí 160)—, y lograr que sea apreciado por sí solo, superando cualquier consideración instrumental. El aprecio hermenéutico por el diálogo se aproxima más, pues, a la filosofía del diálogo de un CALOGERO, Guido, *Logo e dialogo: saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, Edizioni di Comunità, Milán, 1950, que a la de los formalistas kantianizantes citados. Además, estos últimos seguramente presuponen demasiado cuando, para ese diálogo que juzgan como un simple instrumento, están seguros de que todos ansiamos una misma finalidad —QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, «L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)», *Filosofia e questioni pubbliche* 10/2, 2005, 75-102.

<sup>36</sup> HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1981.

<sup>37</sup> Hemos abundado en esta línea en otros lugares —QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, «De las normas como compromisos prácticos, y de la locura como incumplimiento de tales compromisos», *Isegoria* 34, 2006, 243-259; «Democracia y sociedad civil en tiempos postmetafísicos», en AA. VV., *Llamados a la libertad*, vol. 2, CEU Ediciones, Madrid, 2006, 569-586; «Lenguaje y violencia», en REYES, Román (ed.), *Diccionario crítico de ciencias sociales*, Plaza y Valdés, México (en prensa). Se puede recabar, empero, una crítica a la insuficiencia de este modelo (crítica en la que no nos detendremos, con todo, aquí) en VATTIMO, Gianni, *Oltre l'interpretazione*, 37-52.

temporánea: ciertas posturas (echaremos un vistazo a algunas de ellas: escepticismo, emotivismo, intuicionismo y hedonismo morales) quedan fuertemente desacreditadas, mientras que otras seguramente cobrarán cierto empuje. En suma: No sólo se trata de revalorizar el *sensus communis* y el *Lebenswelt* como espacio protegido de las razones éticas y políticas, como un ámbito que merece ser preservado con el fin de que no se extinga la especie de las argumentaciones prácticas; sino que hay que ir más allá y recordar que cualquier regla ética o política sólo posee en ese espacio de intersubjetividad toda su posible legitimidad, sin instancias ulteriores que le aseguren su vigencia, y ver qué consecuencias señalables tiene tal tesis a la hora de enfrentarnos a otras afirmaciones del espacio ético-político (como las ya citadas del escepticismo, emotivismo, intuicionismo y hedonismo morales).

En definitiva, se trata de aceptar (y extraer todas las implicaciones posibles de) que las normas éticas o políticas, como el resto de las reglas, sean normas que sólo pueden nutrirse de las acciones comunes de los agentes para cobrar efectividad en medio de esas acciones. Su valor es un valor postmetafísico, por lo tanto: sólo su valor de cambio les da prestancia, y no pueden recurrir a ningún metafísico «valor de uso» o «valor en sí» para asegurar su prestigio. Ello no significa, naturalmente, y es conveniente aclararlo ya desde ahora, que tengan que conformarse con su «valor de cambio» *actual* como todo lo que son, y que se tengan que resignar a los valores que *de facto* les asignan los agentes contemporáneamente y en nuestro contexto espacial concreto. No se trata de que «la comunidad de opinión, popular o mayoritaria, además de presente»<sup>38</sup> posea automáticamente el privilegio de designar el «valor de cambio» que ha de considerarse como «el verdadero». Como su misma formulación ya insinúa poderosamente, tal resignación ante la mayoría presente como la instancia que dirime «el verdadero valor», no sería sino una metafísica del *hic et nunc* que difícilmente puede congeniar con la crítica a la metafísica de la que partimos en estos predios. Bien al contrario, lo cierto es que naturalmente puede una norma ética o política aspirar a poseer en una práctica un valor de cambio mayor que el que posee aquí y ahora, del mismo modo que cualquier vendedor de cualquier mercancía<sup>39</sup> pue-

<sup>38</sup> ONATE, Teresa, *El retorno...*, 145.

<sup>39</sup> Utilizo la metáfora económica en la línea de los símiles del mismo género que Wittgenstein utilizara con cierta asiduidad —así, al hablar del comercio (WITTGENSTEIN, Ludwig, *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47*, Harvester Press, Hassocks 1988, 57; *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Remarks on the Fundamentals of Mathematics*, Blackwell, Oxford 1978, VI, §45), del uso del dinero (WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimas conversaciones* [trad. y ed. Miguel Ángel Quintana Paz], Sígueme, Salamanca, 2004, 33), de los precios (WITTGENSTEIN, Ludwig, «Cause and Effect: Intuitive Awareness», en KLAGGE, J. D. y NORDMANN, A. (edd.), *Philosophical Occasions 1912-1951*, Hackett, Indianápolis 1993, 409-425, 29-9-37), del crédito bancario (WITTGENSTEIN, Ludwig, *Bemerkungen...*, VII, §35) o de las instituciones sociales como el «regalo» (WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1958, §268) y el «contrato» (WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen...*, §268)—. Ello no significa, naturalmente, que el intercambio de valores en el foro público sea especialmente asimilable *en todos los sentidos* al intercambio de bienes en el mercado público de la economía. Es patente que las prácticas con las que se



de legítimamente aspirar en el mercado a que ésta cobre un precio superior al que ahora posee. Y, de hecho, continuamente cambian los valores de los artículos en venta y de las normas, precisamente como fruto de estas acciones que aspiran a modificar su valor monetario en un caso, normativo en el otro. Lo único que significa la reducción postmetafísica al valor de cambio es que no hay otro valor que éste al cual se pueda aludir o al que se pueda desear «corresponderse» para efectuar tales modificaciones: toda *pretensión* de normatividad ha de ser la pretensión de *implantarse* en las responsabilidades reales de agentes reales en sus interacciones reales (del mismo modo que la ambición por aumentar el precio de un producto equivale a la ambición por conseguir que ese precio superior se implante en el mercado en que tal producto cotice —y no por corresponderse con un precio ideal marcado intrínsecamente en cada producto por parte de algún empiéreo suprahumano—)<sup>40</sup>.

5. Al percibir esa reivindicación del valor postmetafísico e intersubjetivo que las normas de la praxis poseen, estaremos en condiciones de entender mejor que en esa línea, por consiguiente, un pensamiento sobre la ética como el que Wittgenstein emprendió después de su retorno a Cambridge en 1929 no tiene nada de la «trascendencia» ni de la «inefabilidad» que algunos le han achacado<sup>41</sup>. Bien al contrario, a toda defensa de una norma moral o política le sirve de asiento el mismo suelo, bien inmanente y «decible», que alimenta a cualquier regla: las acciones hechas en sociedad por nosotros, los agentes morales. La norma ética o política no aspira a acatar ni a corresponderse con ninguna instancia metafísica, ya sea inmanente o trascendente, ora mundana ora mística; sino que sólo aspira a resultar plausible en el tráfico humano «de vida y pensamientos»<sup>42</sup>. Ése es su verdadero parecido con la estética, en la cual también funciona el mismo tipo de normatividad intersubjetiva: la similitud entre ambas

---

persuade de la bondad de un principio moral no son las mismas que aquellas con las que se persuade del atractivo de una mercancía: basta con atender a una discusión moral en un departamento universitario de filosofía, y a los regateos que cualquier día se producen en las tiendas de un bazar turco, para comprobar la disparidad entre ambas, que aquí no vamos a negar por tanto. Nuestra analogía, lejos de cualquier economicismo, lo único que pretende es subrayar que en ninguno de los dos casos se cuenta con un juez supremo imparcial que dictamine el valor (del principio moral o de la mercadería) independientemente de los agentes sociales implicados en la transacción; y que tal juez ni siquiera es necesario para que los elementos valorados en una y otra práctica cobren un valor que se le impone luego a cada agente particular cuando se encuentre con ellos (aunque puede tratar, en la medida que le sea posible, de variar tales precios y precios, precisamente porque estos sólo dependen del valor que les ha atribuido él mismo *junto al resto* de los agentes).

<sup>40</sup> No hay que olvidar del todo que fueron pioneros en la aquí citada revalorización del intersubjetivo «valor de cambio» frente a un metafísico «valor en sí» autores españoles del siglo de Oro como Juan de Mariana y los cardenales Juan de Lugo y Juan de Salas.

<sup>41</sup> SÁDABA, Francisco Javier, *Lenguaje, magia...*, 55.

<sup>42</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Zettel*, Blackwell, Oxford 1967, 173. En palabras de RIEDEL, Manfred, *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna* (trad. E. Garzón Valdés), Alfa, Buenos Aires, 1976, 8 (autor cuya importancia para la aquí analizada *Rehabilitierung* ya ha quedado suficientemente atestiguada), podría decirse que se ha sustituido la metafísica por la «metapolítica».



no es ya, como ocurría en el *Tractatus logico-philosophicus*<sup>43</sup>, que ambas convivan en el recinto de lo místico, sino que

lo que él, Wittgenstein, defendía «en el fondo» era «la idea de que las discusiones estéticas se parecen a discusiones en un tribunal de justicia», donde se intenta «aclarar las circunstancias» de la acción que está siendo juzgada, con la esperanza de que, al fin, lo que se dice «atraiga al juez». Dijo que el mismo tipo de «razones» se dan, no sólo en Ética, sino también en Filosofía<sup>44</sup>.

Dado que ese juez de lo ético somos el resto de los agentes implicados en las prácticas, podremos sin ambages suscribir entonces el dictamen de Perelman<sup>45</sup> de que en ética «nosotros somos la autoridad». No hay autoridades metafísicas, pues, que sustenten el vigor de los requerimientos éticos: nos hallamos, como Patzig<sup>46</sup> lo definiese hace años, ante una «ética sin metafísica».

Ello no le resta, naturalmente, poder coercitivo a las normas para la praxis, sino que, simplemente, las caracteriza «de otra manera», «distinto»<sup>47</sup>. Pensar, como haría un escéptico moral, que *dado que* las normas sobre lo bueno o el deber sólo dependen intersubjetivamente de nosotros, *entonces* no hay porqué cumplirlas, equivale a pensar que *debido al* simple hecho de que a veces podamos decidir soberana y democráticamente entre todos que rechazamos alguna norma (sin necesidad de rendir cuentas luego ante alguna instancia más allá de nosotros mismos), *entonces* podemos rechazarlas todas a la vez —«Lo que sucede a veces podría suceder siempre»—<sup>48</sup>. Es cierto que a menudo se dejan de sostener normas pasadas o simplemente no se acatan las normas morales presentes, «pero, ¿qué ocurriría si los mandatos *nunca* se obe-

<sup>43</sup> «Está claro que la ética no se deja expresar. La ética es trascendental. (Ética y estética son uno [*sind Eins*])» —WITTGENSTEIN, Ludwig, *Logische-philosophische Abhandlung / Tractatus logico-philosophicus*, Routledge, Oxford, 1922, 6.421; véase REGUERA, Isidoro, «Wittgenstein: la estética y la ética identificadas en lo místico», en MOLLÁ, Ángel (ed.), *Conmutaciones. Estética y ética en la modernidad*, Laertes, Barcelona, 1992, 77-93). De todas estas aseveraciones categóricas, sólo la tercera sobrevive en cierta medida en el «segundo» período wittgensteiniano del que nos venimos proveyendo para los principales motivos de este artículo: como se verá en la siguiente cita del cuerpo del texto, si bien no son ya «lo mismo», al menos ética y estética conservan un mismo modo de cobrar normatividad dentro de las prácticas humanas (aunque ese «mismo modo» lo comparten... con cualquier otra práctica normativa).

<sup>44</sup> MOORE, George E., «Wittgenstein's Lectures in 1930-33», *Mind* 64, 1955, 1-27, aquí 19. Debido al peculiar carácter, en cuanto que fuente primaria, del texto que recoge estas palabras de Wittgenstein, recordemos que los entrecomillados reproducen frases literales de este autor austriaco, mientras que el resto del texto pretende ser una reproducción no literal de las mismas lecciones wittgensteinianas de 1930-33 (redactada por G. E. Moore) en que se pronunciaron tales entrecomillados.

<sup>45</sup> NIELSEN, Kai, «Discussion on "Reason and Sentiment: Skeptical Remarks About Reason and the... Foundations of Morality"», en GERAETS, Theodore F. (ed.), *Rationality to-day...*, 249-279, aquí 271-272.

<sup>46</sup> PATZIG, Günther, *Ethik ohne Metaphysik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1971.

<sup>47</sup> RACIONERO, Quintín, «No después, sino distinto. Notas para un debate sobre ciencia moderna y postmoderna», *Revista de Filosofía* 12/21, 1999, 113-155.

<sup>48</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen...*, §345.

deciesen? El concepto "mandato" habría perdido su sentido». <sup>49</sup> El escéptico que niega que las normas se tengan que obedecer como consecuencia de que son sólo endebles artefactos humanos, aparte de presuponer <sup>50</sup> que sólo es digno de obediencia lo que no depende de los agentes sociales, olvida que de hecho a todo cuanto llamamos «obedecer» las normas es precisamente a obedecer esas normas «humanas, demasiado humanas», así que es paradójico colegir de ahí que esa obediencia (la única que conocemos) no deba dirigirse a donde está destinada a dirigirse. Pensar que los deberes intersubjetivos no son deberes olvida que a todo cuanto podríamos llamar sensatamente «deber» es a esos deberes intersubjetivos. Los mandatos a menudo no se acatan; pero postular, como haría un escéptico moral, que ningún mandato ha de acatarse, le condena a que caritativamente interpretemos que está hablando de otra cosa, de otro «concepto» (como asevera Wittgenstein), que no equivale a nuestros «mandatos»; pues sería un sinsentido decir que no hay ningún mandato que pueda aspirar a ser obedecido (cuando un mandato es en nuestra práctica por definición aquello que aspira a ser obedecido). Los mandatos concretos pueden ciertamente cuestionarse; pero cuestionar en conjunto todos los mandatos de la ética equivale a no haber entendido cómo funciona en el foro público el procedimiento o juego denominado «cuestionar» <sup>51</sup>, que consiste en apoyarse en ciertas normas contra otras, pero no en «apoyarse en ninguna parte» (valga el oxímoron) para ir contra todas las normas. Quien pretendiese derivar el escepticismo moral a partir de la postmetafísica, pues, por la vía de repudiar toda la práctica moral y los mandatos que en ella pululan, lo cierto es que, en vez de lograr su objetivo de que abjuremos de toda moralidad, lo que lograría sería simplemente situarse aparte de tal práctica moral, en la cual es imprescindible que haya mandatos; por consiguiente, y como agente voluntariamente externo a esa práctica, sus argumentos no merecerían a los que permanecemos dentro de ella ningún aprecio: pues el escéptico no habla ya de «mandatos» si lo que entiende por «mandato» es exactamente lo contrario de lo que nosotros entendemos por tal (algo que aspira a deber ser acatado). Tal escéptico moral no nos platea, por consiguiente, un problema teórico (está claro que no ha entendido nuestro concepto de «mandato»), sino simplemente un problema práctico: al abjurar de toda moralidad, lo único que ha hecho (si logra mantener su postura en la praxis vital) es renunciar a participar en nuestras prácticas de evaluación moral y política: «Ha dejado nuestra compañía incluso antes de que se empiece a hablar» <sup>52</sup>.

Y este es el modo en que ya tenemos, gracias a una concepción hermenéutica y postmetafísica del ámbito de la ética, una buena conclusión sustantiva: el escepticism-

<sup>49</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen...*, § 345.

<sup>50</sup> Y de presuponerlo al modo de la metafísica: véase QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, *Normatividad, interpretación...*; «Relativismos: una taxonomía», en AA.VV., *El desafío de ser hombre*, Fundación San Pablo-CEU, Madrid (en prensa).

<sup>51</sup> TOULMIN, Stephen E., *El puesto de la razón en la ética* (trad. I. F. Ariza), Alianza, Madrid, 1979, 185.

<sup>52</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Bemerkungen...*, I, §61.

mo moral queda, dentro de tal concepción, refutado; y ello sin necesidad de apelar a principios absolutos que el escéptico tenga, por fuerza, que acatar.

6. Ahora bien, no sólo el «escéptico moral» deja de resultar persuasivo desde esta concepción wittgensteiniana, hermenéutica y postmetafísica de las normas éticas y políticas, con la consiguiente recuperación de la praxis así rehabilitada frente a su escepticismo. Wittgenstein nos abastece asimismo de un catálogo de argumentos específicos contra otras concepciones metafísicas (emotivistas, intuicionistas, hedonistas...) de las normas éticas, lo que ulteriormente ayuda a «rehabilitar» a este tipo de normas frente al papel subalterno en que esas concepciones las estaban dejando, por oposición a otras esferas (matemáticas, ciencias naturales, lógica...) que contaban con fundamentos metafísicos «más firmes».

Así (y por comenzar por la concepción, entre las citadas, que acaso sea más pertinaz en nuestros afanes hodiernos), uno de esos argumentos es el que Wittgenstein ideó contra el emotivismo moral, que degrada el significado de los asertos éticos a una mera expresión de nuestro personal e intransferible «sentimiento de aprobación» hacia ellos, como quisieron hacer Stevenson<sup>53</sup> o Hägerström<sup>54</sup>. La estrategia de Wittgenstein contra tal emotivismo consiste, como no podía ser menos en su estilo filosófico, en reclamar que nuestra atención se concentre en los usos que de hecho se hacen de los asertos éticos en el campo común de la intersubjetividad humana. Y resulta que, una vez ahí, lo cierto es que el uso real de predicados morales como «bueno» no es algo que pueda equivaler *siempre* a una aprobación por parte del agente que lo utiliza, contra lo que pensaría un emotivista: cuando decimos o tratamos algo como bueno no siempre estaríamos dispuestos a aprobarlo, y no todo lo que estamos dispuestos a aprobar es algo que intentaríamos defender en nuestras prácticas como «bueno». La clase de lo que etiquetamos en sociedad como «bueno» y la de lo que etiquetamos como «digno de aprobación» no son idénticas.

Si uno empieza con que «X es bueno» significa «apruebo X»... bien, lo cierto es que ese es un factor que tienen en común la mayoría de los usos de la palabra «bueno»; pero el uso es infinitamente complejo [...]. «Yo lo apruebo, pero la ley dice que tal y cual»: un buen judío podría hablar así<sup>55</sup>.

El uso de «bueno» es «infinitamente complejo» porque no depende de la aprobación aislada que haga un «sujeto» de un «objeto» moral: sino que, como término normativo que es, depende de «un juego terriblemente complicado»<sup>56</sup> en el que par-

<sup>53</sup> STEVENSON, Charles L., *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven 1944; «The Emotive Meaning of Ethical Terms», en SELLARS, Wilfrid y HOSPERS, John (edd.), *Readings in Ethical Theory*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1952, 267-275.

<sup>54</sup> HÄGERSTRÖM, Axel A. T., *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB-Otto Harrassowitz, Uppsala-Wiesbaden, 1953.

<sup>55</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimas conversaciones*, 61-62.

<sup>56</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimas conversaciones*, 61-62.

tipican todos los agentes con los que interactuamos. Yo puedo en principio aprobar o desear algo con independencia de los demás (en la medida en que esas aprobaciones, deseos o sentimientos de simpatía hacia ciertos actos no son normativos); mas, en el instante en que pretendo hacer que lo que me produce ese sentimiento privado adquiera normatividad (y que sea, por lo tanto, considerado como «bueno»), debo someterme al tráfico intersubjetivo de razones, en que no se va a aceptar que algo sea bueno sólo porque me parezca atractivo a mí. Por ello, ese tráfico social ha consolidado una diferencia entre decir «esto es bueno» (que posee pretensiones intersubjetivas) y aseverar «esto lo apruebo» (que no necesita tales pretensiones); de manera que el «buen judío» al que alude Wittgenstein pueda pronunciar una frase como la que él menciona sin que suene contradictoria: el término normativo «bueno» está tan diferenciado de otros términos no normativos (como, por ejemplo, la cláusula «lo apruebo») que no hay contradicción performativa alguna en afirmar que algo que yo apruebo *sin embargo* no sea bueno (que es a lo que alude en la cita textual wittgensteiniana última la adversativa «pero la ley dice que tal y que cual»).

Un ejemplo más que Wittgenstein<sup>57</sup> ofrece, en que se comprueba que no identificamos la bondad de algo con el que sea aprobada, sería el de una tribu lejana en que se emitiese el enunciado «vueno»<sup>58</sup> para referirse a actos horribles, acompañándolo de una expresión que manifestase patentemente su aprobación al respecto: en tal caso, no traduciríamos su «vueno» por nuestro «bueno», a pesar de sus muestras de aprobación; lo que demuestra que adherimos al predicado «bueno» una red de conceptos anejos que hacen que la «aprobación» no sea un elemento por sí solo *suficiente* para aseverarlo (que no era tampoco un concepto *necesario* es lo que manifiesta el *Gedankenexperiment*<sup>59</sup> del fiel judío)<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimas conversaciones*, 62-63.

<sup>58</sup> En la traducción de WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimas conversaciones* citada, el traductor opta por la expresión «oneub» («bueno» escrito al revés) en vez de «vueno» para referirse al peculiar concepto de esa tribu imaginaria; y seguramente lo hace tanto por evitarse problemas con los a menudo excesivamente rigurosos correctores ortográficos, como por guardar cierta fidelidad a la opción original inglesa de Wittgenstein, que nombra este concepto como «doog» («good» escrito al revés). Aquí, empero, apartándonos del juicio de tal traductor, preferimos usar la forma «vueno», que creemos que muestra tipográficamente a su vez las peculiares proximidad y lejanía de este concepto con respecto a una noción de «bueno» como la que nos es familiar.

<sup>59</sup> Sobre los *Gedankenexperimenten* o «experimentos mentales» de Wittgenstein, y su precedente en un autor (como Ernst Mach) que le había influido decisivamente desde muy joven, véase GRIESECKE, Birgit y KOGGE, Werner, *Was ist eigentlich ein Gedankenexperiment?: Mach, Wittgenstein und der neue Experimentalismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005.

<sup>60</sup> Y sin embargo, aunque conceder nuestras aprobaciones a algo no equivalga exactamente a reputarlo merecedor del calificativo de bueno, tampoco hay una desconexión total entre ambas atribuciones: «los usos de unas son interdependientes con respecto a las otras» (WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimas conversaciones*, 61). De hecho, si ambos usos fuesen totalmente independientes, no tendría sentido la conjunción adversativa en la frase aducida del buen judío, «lo apruebo, *pero* no es bueno»: resultaría rocambolesco utilizar una subordinada así cuando los dos eventos que se reportan no tienen nada que ver entre sí (recuérdese lo estrafalaria que resulta una frase como «Era de noche, y sin embargo llovía»,



Las pretensiones emotivistas de rebajar la ética a una mera cuestión de aprobaciones personales (frente a cosas «más serias» como la ciencia o la matemática) fracasa, pues, si hemos rehabilitado el espacio intersubjetivo de las razones humanas como el único espacio del que brota todo tipo de normatividad. Pues en ese espacio las aprobaciones personales y los valores éticos no juegan, en absoluto, el mismo papel.

7. También fracasa, si de tomarse en serio la rehabilitación postmetafísica de la filosofía práctica se trata, otra concepción muy extendida acerca de lo ético: el intuicionismo<sup>61</sup> moral. Y lo hace por adolecer de taras parecidas a las del emotivismo: no cabe ubicar tampoco en una intuición personal e intransferible de «lo bueno en sí» la autoridad de las normas morales, porque tal mecanismo de normatividad estipularía la subordinación a una variable independiente de la intersubjetividad humana (variable equivalente a la esencia de lo bueno, que me «inspira» cómo he de actuar); ante tal instancia el agente moral habría de adoptar una actitud pasiva de mero receptor de la intuición. Y tal panorama de mera receptividad ante las autoridades normativas no se compadece bien con lo que hemos apuntado antes acerca de la construcción de normas en general.

Pues, para empezar, si la intuición no depende de mí porque soy un mero sujeto receptor (yo no hago nada para crearla, es ella la que se allega junto a mí), entonces resulta extraño pensar qué es lo que puedo enseñar a otro agente cuando me propongo adiestrarle en cuestiones morales: ¿le enseño un «no hacer nada» y «esperar que llegue la inspiración»...?

---

con que Quevedo fustigó este tipo de subordinación adversativa inconsecuente). Así que algo tendrá que ver la bondad de algo con la aprobación que nos suscita (al menos, más de lo que tiene que ver la noche con la lluvia), como para que expresiones del tipo «lo apruebo, pero no es bueno» pueda tener el sentido que de hecho se le reconoce en nuestras prácticas, sin que suene como un despropósito. (De modo resumido, cabe apuntar aquí a que seguramente tal relación entre aprobación personal y valor ético reside en el hecho, ya descrito antes, de que el valor ético sólo reside en la suma de las aprobaciones personales de todos los agentes sociales —si bien no de uno solo!—, pues ellos son los únicos capacitados para atribuir valor desde una perspectiva postmetafísica).

<sup>61</sup> Nos referimos con este término a la filosofía práctica de pensadores como PRICHARD, Harold A., «Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?», en *Moral Obligation. Essays and Lectures*, Clarendon, Oxford, 1949, 1-17; SIDGWICK, Henry, *The Methods of Ethics*, Macmillan, Londres, 1877; EWING, Alfred C., «Subjectivism and Naturalism in Ethics», en SELLARS, Wilfrid y HOSPERS, John (edd.), *Readings...*, 125-142; y ROSS, William D., *The Right and the Good*, Clarendon, Oxford, 1930. Algunos autores —FINDLAY, John N., «Axiological Ethics», en HUDSON, W. Donald (ed.), *New Studies in Ethics*, vol. II, Macmillan, Londres, 1974, 119-213; SANZ HELGUERA, Julio C., *Argumentos morales y argumentos éticos*, Fondo Editorial-Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1998, 91— extenderían el calificativo de «intuicionistas» hasta incluir en él a MOORE, Gilbert E., *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903; SCHELER, Max, «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1-2, 1913-16; y HARTMANN, Nicolai, *Kleinere Schriften*, Walter de Gruyter, Berlín, 1955-58.



Supón que una regla me inspira [*gebe mir ein*] cómo debo seguirla; es decir, cuando recorro la línea con los ojos, entonces una voz interior me dice así: «¡Sigue de esta manera!»... ¿Cuál es la diferencia entre este proceso de seguir una suerte de inspiración y el de seguir una regla? Pues no son lo mismo, ciertamente. En el caso de la inspiración *aguardo* a que me lleguen las instrucciones. No podré enseñarle a otro mi «técnica» de seguir la línea. A no ser que le enseñe una suerte de ponerse a la escucha [*eine Art des Hinhorchens*], de receptividad. Pero entonces no puedo, naturalmente, exigirle que siga la línea como yo lo hago<sup>62</sup>.

Y es que, en efecto, más extraño resulta aún que yo pueda exigirle a otro que sus intuiciones personales acerca de lo bueno concuerden con las mías: al fin y al cabo, ¿no puede él estar legítimamente recibiendo una «inspiración» personal y privada acerca de «lo bueno» que difiera de la mía? ¿Y no tiene el mismo derecho él a apoyarse en eso que le he enseñado, como buen intuicionista, que es su autoridad última, como yo a fundarme en la mía? ¿No habría que «asombrarnos de que concordemos»<sup>63</sup>, pues ninguno podemos inclinar a otro a aceptar ninguna norma que coincida con la nuestra —por cuanto la única fuente de legitimidad de éstas es lo que venga a captar uno personalmente con sus intuiciones particulares acerca del reino de los bienes y deberes—?<sup>64</sup> Y, sin embargo, el acuerdo, lejos de ser algo «asombroso» y esporádico, es lo que vertebra todas nuestras prácticas sobre la moral: si dejamos que cada cual pueda hacer lo que le parezca más inspirado, entonces no estamos trabajando con normas éticas, sino con otra cosa; a la ética le es imprescindible la noción de que cada uno no puede hacer lo que se le encapriche arbitrariamente<sup>65</sup>. Quien desplaza la autoridad de las normas éticas a un reino de intuiciones individuales, sustrae por ello toda autoridad a nuestros intercambios intersubjetivos inmanentes: y, sin la ayuda de estos, es incapaz<sup>66</sup> de instaurar en nuestras prácticas las coincidencias que son im-

<sup>62</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen...*, §232.

<sup>63</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen...*, §234.

<sup>64</sup> La argumentación wittgensteiniana guarda cierta semejanza aquí con otro argumentario afín del mismo autor austriaco que hemos explorado más detenidamente en QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, «Máquinas como símbolos: Kant, Wittgenstein y la tesis disposicionalista en torno a la normatividad», en Andaluz Romanillos, Ana (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005, 625-636.

<sup>65</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimas conversaciones*, 23-24.

<sup>66</sup> Este avatar recuerda poderosamente uno de los sucesos clásicos que hizo que se colocase de nuevo la cuestión hermenéutica en el centro de los debates intelectuales de Occidente (DILTHEY, Wilhelm, «Die Entstehung der Hermeneutik», en *Gesammelte Schriften*, vol. V, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1957, 317-338; EBELING, Gerhard, «Hermeneutik», en GALLING, Kurt (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vol. III, Mohr Siebeck, Tübinga, 1959; GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, II, I, 6, 1a): la Reforma protestante. Recordemos que ésta (especialmente desde Flacijs y su *Clavis scripturae sacrae*) ubicaba en una instancia independiente a las prácticas humanas la autoridad de la fe (la *inspiración* divina recibida directamente por el lector de la *Sola Scriptura* sin mediaciones como las de la Iglesia Católica, que se había postulado previamente a sí misma —junto con la tradición— como una autoridad normativa más). En ello se levantaban contra la pluralidad de interpretaciones (literal, alegórica, moral y anagógica) que

prescindibles para que se pueda hablar de *reglas* morales, en vez de hablar del irregularizado «todo vale».

Por consiguiente, al igual que cualquier otra apelación a elementos independientes del ámbito social de interacciones, el intuicionismo moral no puede sino saldarse con un rotundo fracaso en su ambición de explicar cómo se nos impone la autoridad de las normas éticas y políticas. No merece pues aprecio alguno desde una concepción hermenéutica del espacio de las razones morales.

8. Por último, algo parecido ocurre para Wittgenstein<sup>67</sup> con quien, al modo de los hedonistas, identifica en instancias como «el placer» la autoridad última que decide cómo se pueden utilizar normativamente los predicados morales<sup>68</sup>. Henos aquí,

---

los pensadores medievales no habían tenido inconveniente en conceder —y que sólo pensadores como John Wyclif (*De veritate sacrae scripturae*), precisamente un prerreformista, habían retado (COPELAND, Rita, «Rhetoric and the Politics of the Literal Sense in Medieval Literary Theory: Aquinas, Wyclif and the Lollards», en JOST, Walter y HYDE, Michael J. (eds.), *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*, Yale University Press, New Haven, 1997, 335-357)—. Pero la apelación protestante a una autoridad normativa única y directa (la inspiración personal de la *Sola Scriptura*) condujo inmediatamente a un vértigo de reclamos normativos que se postulaban como directamente «inspirados» por la divinidad a la hora de concretar los preceptos bíblicos. La lectura individual de la Biblia sin mayor iluminación que la que directamente Dios emitiese para cada alma —que sólo necesitaba, como Wittgenstein comentará en la cita textual que subsigue en el cuerpo del texto, «un saber ponerse a la escucha» (*Hinhorchen*)— pronto provocó algo que hoy nos puede resultar medianamente predecible. Una multitud de interpretaciones rivales y encontradas sobre numerosos aspectos floreció por la Europa protestante y continuaría aflorando hasta nuestros días. Cada una de estas interpretaciones reclamaba para sí el privilegio de ser la auténticamente apetecida por la Gracia divina; de ser lo que literalmente pregonaba la Biblia; de ser lo que Dios mismo había comunicado a su respectivo lector. Si sólo la lectura individual era válida, ¿por qué había de contar más la lectura del mismísimo Martín Lutero que la de los anabaptistas, o la de Melancton más que la de Calvino, o la de estos más que la de cualquiera de las cuatrocientas confesiones protestantes que irían, poco a poco, pululando? En rigor, incluso, la cosa podía sacarse aún más de quicio: cierto que la lectura del abrumado papa Adriano VI no podía reivindicar más legitimidad que la del agustino Lutero, mas tampoco la de éste sobre la de aquél. Cuando uno empieza por ubicar en instancias personales y sólo aprehensibles por intuición directa la autoridad, no resulta sorprendente que se llegue a estos extremos, que amenazan con pulverizar esa misma autoridad: pues ya no es posible juzgar qué es lo que procede del objeto de la intuición privada (el Ser Supremo, aquí) y qué es lo que sólo proviene del capricho personal que, como aseverasen los padres conciliares tridentinos, «retuerce la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir» (Denzinger, Enrique [Heinrich], *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* (trad. Daniel Ruiz Bueno), Herder, Barcelona, 1955, 224). Naturalmente, la solución encontrada por parte del mundo protestante ante esta proliferación de autoridades rivales fue la de «reinventar» la tradición (véase al respecto Gadamer: 1960, II, I, 6, 1a; DILTHEY, Wilhelm, «Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation», en *Gesammelte...*, vol. II), contra la que presuntamente se habían alzado en su cisma contra los católicos: esa tradición, como herencia social compartida, marcaría en adelante los límites de las interpretaciones de la norma bíblica, más allá del mero intuicionismo inicial con que el protestantismo había coqueteado. Puede sumarse el *exemplum* histórico de los protestantes, pues, como ratificación de lo insostenible de un intuicionismo estricto acerca de las normas.

<sup>67</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimas conversaciones*, 78-79.

<sup>68</sup> Para un buen ejemplo de ética hedonista, véase TÄNNSJÖ, Torbjörn, *Hedonistic Utilitarianism*, Edinburgh University Press, Edimburgo 1998; en cuanto a la política de corte hedonista, es re-

en fin, con la última asechanza metafísica que ubica en algún lugar (en este caso, la citada sensación placentera) el fundamento de todos nuestros pensamientos sobre la ética, y que por lo tanto sería susceptible de atacar la rehabilitación hermenéutica de la filosofía práctica como un lugar legítimo de racionalidad (pues es evidente que el mero placer, si juega un papel determinante en nuestros afanes ético-políticos, ya diferencia por eso mismo a éstos con respecto a las mucho más «serias» ciencias naturales o matemáticas, que no utilizan la voluble capacidad humana de disfrute como criterio decisivo a la hora de reputar como correctos o incorrectos sus principios, teoremas, leyes, experimentos, cálculos y observaciones).

Ahora bien, es fácil percibirse de que parejo hedonismo prejuzga (metafísicamente) el modo en que se habrá de ver cualquier enunciado normativo ético: impone que todos estos enunciados se contemplen como si estuviesen aludiendo a lo que el metafísico hedonista quiere, a priori, que estén aludiendo —el placer—; pues, si no aluden a ello, las normas no lograrían el amarre en un fundamento (en este caso, tal disfrute placentero) inconcuso e independiente de la mudable historia de las interpretaciones humanas que este tipo de pensamiento metafísico, como todos los de su especie, considera indispensable para lograr normatividad. La estrategia, por lo demás, con la que el hedonista logra este su fin es llamar la atención sobre ciertos casos en los que resulta especialmente meridiano que lo que imponemos con el lenguaje y práctica moral es lo que fomenta cierto «placer» individual o comunitario; y a continuación, desde esos casos, el hedonista generaliza hacia otros segundos que no es en modo alguno evidente que respondan a ese mismo principio de lo placentero, a la vez que pretende convencernos de que excluyamos del campo de lo moral automáticamente a terceros casos que incluso él debe admitir que difícilmente podrían cuadrar con la nueva definición apriórica.

El hedonista afirma: «Los seres humanos no desean otra cosa que no sea el placer». [...] Obviamente, no es esta una proposición empírica. El hedonista no la descubre yendo por ahí y preguntando a la gente qué es lo que quieren; no cuenta con estadísticas a este respecto. Y sin embargo sabe muy bien que la gente quiere todo tipo de cosas [...]. «Placer» sirve de sinónimo de cualquier cosa que la gente quiera. En otras palabras: es una tautología. Todo el mundo prefiere lo preferible. [...]

Pero queda, naturalmente, la ilusión de haber descubierto algo. [...] Pues, en efecto, en ocasiones lo que deseamos es el placer. De modo que puede que esas ocasiones se conviertan en casos resplandecientemente claros de lo que es el deseo. Puede haber, por ejemplo, ocasiones en las que no se sabe o no se puede saber si queremos algo en función de otra cosa o no (en el supuesto de que se haya planteado la cuestión). Pero, en lo que se refiere al placer, no hay duda alguna: el placer se desea, sin necesidad de un porqué o un para qué al respecto; cuando se desea placer, la cosa está clara. Y entonces la tentación está en afirmar que cuando deseas

un automóvil, lo que deseas es el-placer-del-automóvil, el-placer-de-comer y el-placer-de-escribir, etcétera. La generalización, que desde el principio estaba equivocada, es la que te obliga a hablar de esa manera.

Ahora bien, cuando, tras haberse fijado en alguna generalización (como hizo Freud), se prosigue luego la investigación, se irán introduciendo salvedades [...]. He ahí el error de que la generalización llegue a desembocar en curiosas distinciones [...]: no deseamos nada que no sea el placer, pero hay distintas cualidades de placer; el placer de la poesía es mejor que el de los naipes<sup>69</sup>.

Si queremos evitar estas argucias que creen descubrir lo que no son sino tautologías, y aspiran a poder generalizar y excluir a su gusto enunciados en el campo de la ética y la política, lo mejor será reparar en que lo cierto es que nadie puede arrogarse la autoridad exclusiva como para dictaminar que el placer, o cualquier otra instancia independiente, deba ser el solo juez que haya de dirimir en nuestros afanes éticos y políticos: somos nosotros, el conjunto de los agentes morales en nuestras acciones, los únicos que podemos decidir en tales asuntos; y el atributo de «placer» no es sino uno de los plurales artefactos que podremos utilizar para este fin, junto todos los demás —«tener que hacer», «conciencia», «oprobio», «culpa», «malo», etcétera»<sup>70</sup> que nos resulten oportunos<sup>71</sup>. La imposición de un principio hedonista, como ocurre con

<sup>69</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimas conversaciones*, 78-79. Alude aquí Wittgenstein, como señala el editor de la edición castellana de este texto, a la polémica entre dos obras de, respectivamente, Jeremy Bentham (*The Rationale of Reward*, III, I) y John Stuart Mill (*Jeremy Bentham*) acerca de los placeres «superiores» e «inferiores», que toma concretamente del ejemplo de la poesía y un juego tradicional inglés (el *pushpin*) uno de sus motivos sobre el que discutir si los placeres que ambas actividades proporcionan son equiparables o no —véase LUKES, Steven, *El viaje del profesor Caritat o Las desventuras de la Razón* (trad. Alejandra Nos), Tusquets, Barcelona, 1997, 55-113, para una divertida recreación de esta discusión en torno al *pushpin*—.

<sup>70</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimas conversaciones*, 61.

<sup>71</sup> En esta misma línea se ubicaría el rechazo de Wittgenstein hacia cuantos tratan de colocar una instancia metafísica moral como norma por un procedimiento invertido al del hedonista: nos referimos a quienes intentan definir esa instancia regulativa independiente en algún «mal» cuya incondicionalidad e independencia resulta tan metafísica como la de los simétricos «bienes». El orgullo (como para Wittgenstein intenta transmitir paradigmáticamente Dostoievski en *Los hermanos Karamázov*), la codicia, o las sugerencias de Blaise Pascal a este respecto, son los ejemplos que Wittgenstein sopesa como muestras de este esfuerzo por definir metafísicamente la normatividad ética por medio de un principio negativo absoluto (WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimas conversaciones*, 23-25). —En el caso concreto del hedonismo a que Wittgenstein alude, un ejemplo más reciente de esta táctica de inversión en la cual se eleva este tipo de moralidad hedonista al rol de «principio de toda desazón moral», podría haberse hallado en BELL, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, Nueva York 1976—. Quizá se explique como una muestra precoz de esta desconfianza ante principios negativos que se quieren erigir como absolutos aquella irónica respuesta del joven filósofo a Russell cuando éste le habló de modo autocomplaciente de su colaboración con lo que hoy llamaríamos una ONG mundial a favor de la paz y la libertad —RICHTER, Duncan J., *Ludwig Wittgenstein (1889-1951)*, en FIESER, James y DOWDEN, Bradley (edd.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy: University of Tennessee at Martin*. <http://www.utm.edu/research/iep/w/wittgens.htm>, 2001): Wittgenstein comunicó a Russell, para el aburrido estupor de éste —y de autores que nos son más cercanos: NAGEL, Thomas, «How to Be Free

las tesis del escepticismo, el emotivismo o el intuicionismo éticos, ha de quedar descartado por consiguiente desde una cabal rehabilitación del espacio de las razones morales, del diálogo hermenéutico sobre ellas. Y Wittgenstein nos brinda preciosos apoyos en este respecto (como nos los brindó en el caso del combate contra las otras tres teorías éticas antes señaladas) si de dar a la hermenéutica rehabilitación de la filosofía práctica un significado profundo (más allá de la mera reivindicación del diálogo por el diálogo) se trata.

---

and Happy. Review of Ray Monk, *Bertrand Russell: The Ghost of Madness, 1921-1970*», *The New Republic* 5-7-2001—, que él, por el contrario, sólo colaboraría en una asociación que abogase en pro de la extensión de la guerra y la esclavitud por el mundo. (El tipo de vida y acciones que de hecho emprendió el vienes en el resto de su vida —y su diferencia con la cómoda existencia de un Russell— hace que la *boutade* wittgensteiniana surta un efecto aún más llamativo al cabo del tiempo). En suma, ni los bienes ni los males pueden colocarse por encima del tráfago humano de «vida y pensamiento» en empires (o infiernos) trascendentales: colocar un mal o un bien como absoluto metafísico puede ser, como decía LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, Paris, 1979, «una buena causa; pero los argumentos a su favor no lo son».