

El giro retórico de Wittgenstein

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

Università degli Studi di Torino
quintanapaz@eresmas.com

Todo cuanto estoy haciendo [...] es persuadir a la gente.
LUDWIG WITTGENSTEIN (1966: I, III, 41)

Resumen

En este artículo me propongo revisar en qué medida cabría atribuir a Wittgenstein la responsabilidad de haber propiciado un «giro retórico» con sus inquisiciones filosóficas, correlativo al giro más general, en el mismo sentido, que, según recientemente se ha venido reconociendo, habría sufrido nuestra cultura en los últimos tiempos. Dado que cabe leer la obra de Wittgenstein como si una de sus más pujantes preocupaciones consistiese en dilucidar qué debemos entender hoy por racionalidad, el mentado «giro retórico», de haberse cumplido en él, podría leerse como algo que atañe cardinalmente a tal cuestión. Explicaremos primeramente, pues, en qué consiste efectuar un giro retórico en la filosofía acerca de la racionalidad; para trasladarnos posteriormente a sopesar la presencia de tal giro en Wittgenstein (y de Wittgenstein en tal giro).

Abstract

In this paper, I try to analyze whether it is possible to ascribe to the philosophical research carried out by Wittgenstein the responsibility of having endorsed a «rhetorical turn». This kind of turn would be interrelated to the other (and more general) rhetorical turn that our culture would have undergone in recent times. Taken for granted that one of the main focuses of Wittgenstein's work is the task of developing a suitable idea for rationality in our times, the alluded «rhetorical turn» could be possibly understood as something closely linked to this very subject, rationality. Thus, I will firstly try to elucidate the gist of the rhetorical turn in the philosophy about rationality; and, secondly, I shall intend to assess whether we could trace this kind of turn in Wittgenstein's thinking (and the importance of Wittgenstein for this very movement).

1. El giro retórico

¿Qué significa entender la racionalidad como retórica? Para un primer esbozo del significado de la expresión «giro retórico» cabe resumir en tres notas (1.1., 1.2. y 1.3.) esta caracterización:

- 1.1. El carácter de «racional» –en cuanto calificativo de la calidad epistémica de cierta práctica, discurso,...– no se remite a una autoridad externa a las prácticas argumentativas mismas que se ponen en juego por la comunidad de sujetos que quieren o podrían querer atribuir tal calificativo a dicha práctica, discurso,... Como corolario de ello, no cabe acudir a una autoridad externa para decidir la aplicabilidad de otros calificativos a menudo dependientes de la noción de racional, como son «verdadero» en la razón teórica, y «bueno» o «deber» en la razón práctica.

Esta postura –etiquetable inicialmente como «*pragmatismo*» en sentido amplio (Habermas, 1996)– tiene como opuesta la tesis que llamaremos, en lo que atañe al racionalidad, *metafísica*: la idea de que hay un correlato externo a las prácticas comunicativas de los sujetos que ordena normativamente su menor o mayor calidad racional; correlato que se ha venido considerando en la tradición filosófica occidental como el «fundamento» –el *Grund* de Heidegger (Vattimo, 1989: 19). El correlato de la postura metafísica en las teorías de la verdad o de la moral es lo que comúnmente se entiende en ellas por «*realismo*» (Vattimo, 1999). Ambos, metafísica de la racionalidad y realismo de la verdad o del bien, podrían acaso rotularse (haciendo referencia a su origen histórico más aparente) como «*platonismo*»: en el sentido de que se reconoce a los fundamentos una perentoriedad metafísica más allá de la sola comunidad de argumentación y sus «humanas» interpretaciones – a la vez que se contempla a una (*Gorgias*, 454e-455a) y a otras (*Crátilo*, 407e-408b) con cierta desconfianza.

No ha de confundirse la metafísica o el realismo así descritos (de índole epistemológico-práctica) con los de índole ontológica. Así, el giro retórico no viene a cuestionar en modo alguno el ser (la existencia ontológica de *algo*) más allá de las prácticas comunicativas de los sujetos,¹ sino sólo que ese *algo* pueda servir (mediante el acceso a ello de un modo más privilegiado cuanto más «racional» se sea) de evaluador del grado de racionalidad de las prácticas de esa comunidad. Las relaciones del ser

con el campo de la racionalidad pueden caracterizarse como causales (Davidson, 1986), de envío o *Ereignis* (Heidegger, 1989; y Vattimo, 1989: 19), pero no de justificación. En lo que a teorías de la verdad o del bien se refiere, tampoco se cuestiona la *existencia* de lo real-absolutamente independiente de todo sujeto: sino sólo que sea la presunta adecuación a esto (*adaequatio*) lo que quepa tildar de «verdad» o de «bondad». No siempre se recuerda (especialmente entre cuantos se defienden de los ataques a la postura metafísica) esta diferencia obvia entre la impugnación de la postura metafísica en epistemología (y metaética) y la aseveración de algo así como un neo-idealismo berkeleyano en el cual toda existencia dependa plenamente del pensar (o del dialogar) de los seres humanos, sin que *existiese* nada fuera de estas prácticas. Precisamente es al rechazar en epistemología los polos del sujeto (como constructor de la adecuación) y del objeto (como *telos* de tal adecuación), cuando se puede sostener la existencia de cosas independientes de todo «nosotros» *sin que ello implique* la necesidad de acceder a ellas para tener «conocimiento» o noticia (de las verdades gnoseológicas o morales).

Por último: trabajamos aquí con las categorías de «verdad» y «moralidad» (y sus derivados: «verdadero» y «moralmente bueno» o «moralmente obligatorio») de modo parejo, ya que ambas son subsumibles en la más amplia «racionalidad» (y su derivado «racional» o «razonable»). Por ello también intercambiamos asiduamente argumentos entre la teoría del conocimiento y la metaética (aunque una se ocupe de qué sean los enunciados cognoscitivos y la otra de qué sean los enunciados morales): por cuanto ambas estudian qué significa en general el aspirar a la racionalidad (o razonabilidad) de nuestros enunciados, ya sean estos del tipo «sabemos que esto es así y asá» o del tipo «debemos actuar así y asá». (De hecho, ambos podrían ser en este nivel fácilmente transformables en una formulación más propia del otro tipo: verbigracia, «debemos reconocer que esto es así y asá» o «sabemos que debemos actuar así y asá»). En cualquier caso, puesto que esta noción parece contravenir gravemente la escisión entre la facultad cognoscitiva y la moral que desde Immanuel Kant (y luego Max Weber) ha venido triunfando en la cultura occidental, hay que reconocer que tratamos aquí con una tesis íntimamente propia del giro retórico: pues, según éste, lo que cabe entender que pretende cualquier enunciado (ora cognoscitivo, ora moral) que aspira a la máxima calificación posible de racionalidad equivale a resultar lo mayormente defendible de modo plausible (convinciente) an-

te la mayor cantidad posible de casos; y este rasgo definitorio común desdibuja, en lo que nos atañe, discrepancias secundarias que pudiesen surgir, en otros respectos, entre ambos ámbitos.²

- 1.2. Los criterios de la racionalidad son implementados por las prácticas argumentativas de la comunidad de sujetos de modo tal, que no puede ser especificado totalmente más que a posteriori (sobre esas mismas prácticas ya realizadas), no a priori (de acuerdo a cierta presunta lógica necesaria que habrían debido desarrollar las prácticas).

Esta postura constituye lo que cabe denominar como «*finitismo*» en torno a la racionalidad (Bloor, 1992: 271; también Kielkopf, 1970; Hesse, 1974; Barnes, 1982; Bloor, 1983, 24-29; Bloor, 1997):³ ciertas prácticas comunicativas determinarán ciertas reglas de lo «racional»; pero no existe regla previa (sea ésta trascendental, apriórica, natural,...) que lo marque. Y ni siquiera las reglas verbalizadas al extraerse (*read off, ablesen*), posteriormente, de ciertas prácticas pasadas o presentes determinan de un modo *total* las prácticas futuras: existe un «salto» –o «*leap*» (Glendinning, 1998)⁴– entre unas y otras; una sobredeterminación –«*overdetermination*»– e infradeterminación –«*underdetermination*»– (Rosen, 1983: 90, 111-113) en la correspondencia entre ambas.⁵

Como consecuencia de las dos características anteriores, si la racionalidad no queda definida más que por la propia autoridad de la comunidad – y no por una autoridad externa del «fundamento» – (1.1.), y ello ocurre sin que quepa referirse a un a priori de ella que lo decida de modo independiente con respecto a sus prácticas concretas y efectivas (1.2.), entonces el concepto de «lo racional» se alejará de todo cuanto tradicionalmente ha entendido la filosofía por «necesidad lógica» (Wittgenstein, 1978: I, § 121; Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1958: 1-13) –en cuanto ideal de compulsión ineludible efectuada, sobre el razonamiento «correcto», por parte de la verdad de «las cosas»–; y se aproximará a la noción de «persuasión» con que la tradición retórica ha venido trabajando (Vattimo, 1983: 26).

De ahí se colige la legitimidad que creemos que podría recabar para sí el rótulo de *retórico* para el giro que trabajamos. La racionalidad perderá entonces la metáfora fisicista que le ha venido siendo clásica, según la cual la fuerza de la realidad «compele», «obliga» a un determinado curso por parte del pensamiento en el proceso del «dar razón» (al modo

en que la consistencia o fuerza de los objetos físicos se le impone al cuerpo humano); y recobrará un juego de metáforas más propio de la arena de la política, la jurisprudencia, las humanidades: lo racional es lo que es efectivo en la persuasión, lo que atrae hacia el convencimiento, lo que es digno de ser aceptado por varios, o de ser aplaudido (*plausible*), lo que cuenta con visos de poder ser compartido libremente (Perelman, 1979). Este cambio del repertorio de metáforas con que se caracteriza la racionalidad, dicho sea de paso, muestra de modo palpable que este tipo de concepción de la racionalidad la contempla desde una perspectiva menos «violenta» de lo que venía siendo habitual en la metafísica: conceptos tan determinantes como compulsión, obligación, imposición, necesidad... se sustituyen por los más lábiles persuasión, atracción, convencer, posibilidad... En esta dirección es en la que, precisamente, apunta la denuncia vattimiana de la violencia del fundamento (Vattimo, 1994: 40); y su propuesta alternativa, típica y expresivamente denominada como pensamiento *débil* (Vattimo, 1983).

Cabe arrancar de estas tres consideraciones dos consecuencias, y vale la pena mencionarlas.

En primer lugar, hay que recordar que a la hora de hablar acerca de la persuasión –tal y como siempre ha reconocido la disciplina de los rétores (Vickers, 1989)–, uno de los factores más relevantes que hay que tener en mente (aunque no el único, como sostiene maliciosamente la versión peyorativa que el *Gorgias* platónico trata de hacernos plausible) es el *pathos* de aquellos a quienes se trata de persuadir.⁶ De hecho, hay que reconocer que no existe una separación neta (como sostendrían de consuno el bando filosófico «racionalista» y el «emotivista», a pesar de su rivalidad al optar luego cada uno de ellos por una de las dos orillas así separadas) entre *logos* y *pathos*: pues en realidad el *logos*, si de verdad se pudiese abstraer (como quiere la tradición antirretórica) de las prácticas comunicativas concretas y los agentes implicados en ellas, resultaría entonces incapaz de determinar por sí solo un curso de acción unívoco (esto no es sino una reformulación de la tesis finitista ya señalada). Es preciso, pues, abandonar (por inmanejable) la abstracción de esos dos presuntos elementos (presuntamente disjuntos) de las prácticas comunicativas; y centrarnos en éstas, globalmente tomadas, como núcleo de la determinación de la racionalidad (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1958: 34-40).

En segundo lugar, la persuasión, así entendida, adquiere un tono práctico (en el sentido de filosofía moral) ineludible: y es que cabía, sin duda,

esperar que la argumentación como praxis comunicativa tuviese un estrecho vínculo con todo tipo de prácticas en general. De hecho, cuando el argumento deja de ser un reflejo o transmisor de la fuerza de las cosas (o del «fundamento» externo a la comunidad de comunicación) se conforma entonces como un poder que la comunidad sola se impone a sí misma –ya sea en cuestiones de conocimiento, moral, estética... Ese poder entra en juego, pues, en la red general de poderes, de reglas, que operan en la sociedad: incluidas las redes de reglas o normas prácticas (morales), que, de modo paradigmático, se presentan desde el principio en la comunidad como normas que aspiran a alcanzar una validez intersubjetiva.⁷ De este modo, si antes habíamos borrado la distinción radical, *more kantiano-weberiano*, entre razón teórica y moral, ahora daremos un paso más y consideraremos que es la racionalidad (tradicionalmente entendida como) moral el caso paradigmático de lo racional, y que la teórica queda como un simple derivado analógico de ésta.⁸ Una buena argumentación es racional, resulta persuasiva, en la medida en que las normas a que ella apela de la comunidad sean efectivas sobre la acción del potencial persuadido; si razonar es, así, aprovechar la presión de las normas sobre la acción, el razonamiento moral, explícitamente ocupado de esta presión y de lo que sea la acción humana, no puede sino contemplarse como el ejemplo más autoconsciente de lo que sea la racionalidad.⁹

2. Wittgenstein y el giro retórico

2.1. Prenotando histórico

Bosquejada ya la noción de «giro retórico», la pregunta que cabe hacerse ahora es: ¿en qué medida apoya el pensamiento de Ludwig Wittgenstein un giro tal? Ello induce, al menos, la necesidad de dos aclaraciones previas de tipo histórico: la primera es la que se tendría que encargarse de justificar en qué medida no cabría retrotraer a un momento *previo* a Wittgenstein la vigencia de ese giro retórico; mientras que la segunda habría de encomendarse a explicar por qué no referir tal giro a algún momento *posterior* (pues la duda es si, habida cuenta de que la noción de retórica aparece de modo sólo circunstancial en el corpus wittgensteiniano –y que además, cuando lo hace, semeja conservar la acepción peyorativa hegemónica para el pensar occidental desde el *Gorgias*–,¹⁰ cabría hablar entonces de giro retórico *ya* en este autor).

En cuanto a la primera justificación, no mucho se podrá aducir. Resulta patente que el camino de recuperación de la noción de racionalidad desde un enfoque que se ha ido haciendo afín a la retórica cabría retrotraerlo a varios decenios (tal vez siglos) antes de la producción filosófica de Wittgenstein. Ya Friedrich Nietzsche (paradigmáticamente en Nietzsche, 1988) equiparó explícitamente la racionalidad con la retórica en general; la escuela pragmatista norteamericana de finales del XIX ofrece, a su vez, un marco epistemológico muy propicio hacia un giro tal, según manifiestan sus vástagos contemporáneos;¹¹ y referencias de no escasa agudeza anticipatoria cabe seguramente rastrear en Giambattista Vico (Hampshire, 1969); por no mencionar la consideración que sobre el valor y función de la retórica griega existía antes del triunfo de la impugnación platónica de ella en cuanto modelo epistemológico.¹²

Pareciera, pues, que nuestra elección de Wittgenstein posee, desde un punto de vista histórico, toda la arbitrariedad (moderadamente reproachable, por inevitable) que cualquier historia escrita posee en la selección de un punto de partida desde el cual iniciarse *a pesar de que* (nuestra noción de) el tiempo es intrínsecamente incompatible con la noción de un inicio absoluto.¹³

Con todo, algunos motivos pueden avalar la elección de Wittgenstein como evento no meramente azaroso. No en vano su pensamiento, al situarse en el cruce de caminos de un gran número de tradiciones contemporáneas – y no restringirse a la tendencia que provendría de Nietzsche o Vico, más restringida a cierta mentalidad «humanística», «romántica» o «psicologista», tal y como lamenta Ricoeur (1981) en explícito parangón con el mismo Wittgenstein –, ha podido resultar decisivo para un campo más amplio de la filosofía moral y epistemológica (y ese punto donde ambas parecen intersectar, la metaética) actuales: y en gran parte ya lo ha hecho en el sentido retórico que intentamos defender (Ricoeur, 1981: 212-223). Y, además, incluso donde su influencia es más difícilmente rastreable (piénsese en autores ya aludidos, como Vattimo), no es imposible trazar una línea de continuidad entre ambos.¹⁴

Por último, y en lo concerniente a la segunda aclaración debida, hay que apuntar que no resulta sorprendente constatar que la carga semántica peyorativa que la noción de retórica adoptó en Occidente se mantenga en uno de sus pensadores más señeros. Pero si el significado que damos a «retórica» no es el peyorativo (en lo que a calidad racional de refiere), sino el bosquejado provisionalmente páginas atrás, entonces (esperamos convencer de que) sí es aplicable su defensa a nuestro au-

tor, aunque los lexemas por él utilizados en tal tarea sean otros (y no exactamente los derivados de «retórica»).

2.2. La especificidad del ataque wittgensteiniano a la noción metafísica de racionalidad

En todo caso, y dejando de lado consideraciones cronológicas, lo cierto es que existe un factor que permite realzar la aportación de Wittgenstein tanto en el impulso para configurar una noción de racionalidad que no sea fundamentalista ni metafísica (que no comulgue con la especie de que nuestra racionalidad lo es si obedece adecuadamente a la autoridad de un fundamento externo –metafísico– a las prácticas comunicativas de la comunidad de agentes), como en el impulso para rechazar las posiciones contrarias al finitismo (paladines de la tesis de que, una vez atrapado el modo de funcionamiento de la autoridad –externa o interna–, es posible regular aprióricamente un curso único de «lo racional»). Pues, aunque ambos movimientos hayan sido a menudo acometidos por diversos pensadores en la Historia occidental, cabe detectar una estrategia que singulariza a Wittgenstein en el despliegue de su ataque: y es que éste no inicia su acoso desde los flancos considerados tradicionalmente más «débiles» del fortín de la racionalidad (desde aquellos territorios que ésta aún no domina plenamente o que le son de algún modo hostiles): religión, estética, moralidad, ciencia humanas...¹⁵ Por el contrario, la estrategia de la batalla que plantea nuestro hombre fija su punto de mira inicialmente en aquellos baluartes de lo racional que han sido tradicionalmente aducidos como ejemplo paradigmático de la fortaleza de la razón: lógica, matemática, ciencia natural (añadida a las otras dos sólo desde la revolución científica), el informe acerca de las vivencias internas de nuestra psique (especialmente valorado como indubitable a partir del cartesianismo)... Y es sólo después de cobrarse una victoria mediante esta maniobra en los campos de la racionalidad «dura» que se emprende la expansión de las conquistas logradas hacia el resto de las regiones de la racionalidad (ayudados de una especie de argumento *a fortiori*).¹⁶

Hasta ahora hemos venido aludiendo a Wittgenstein pensando preponderantemente en la filosofía que desarrolló a partir de su retorno a Cambridge de 1929 (lo que se ha llamado «segundo Wittgenstein»; o, incluso, «segundo y tercer Wittgenstein»). Sin embargo, y en lo que aquí

nos atañe, no es imposible detenernos a captar, por un momento, cierta vinculación entre este pensamiento y el que quedó plasmado en el *Tractatus* (Wittgenstein, 1922). Pensemos en una de las disciplinas que acabamos de caracterizar como bastión de la racionalidad en sentido «fuerte»: la lógica.¹⁷ En efecto, tanto en esta obra como en sus escritos de después del 29, Wittgenstein aboga vehementemente a favor de la tesis de que es *inexpresable* aquello que determina las reglas de la racionalidad lógica (que, a su vez, serán lo que determine la corrección o incorrección de las prácticas «lógicas» de los sujetos).¹⁸ Lo único que, después del *Tractatus*, se añadiría a esta consideración (y nos imbuiría ya de lleno en el giro retórico) es la relevante matización de que esa inexpresabilidad no se debe a un carácter peculiarmente misterioso o trascendental de lo lógico como algo que se puede mostrar o señalar (*zeigen*), pero no decir (*sagen*); sino que se debe simplemente a que *no hay nada* (normativamente hablando)¹⁹ más allá de las propias prácticas reguladas de los agentes que determine las reglas de la racionalidad lógica –y, por consiguiente, estas reglas quedan definidas por las prácticas tanto como a su vez son ellas las que ayudan a definir estas prácticas.

Quizá una figura ayude a entender mejor esto:

Enfoque metafísico				
Estructura de lo real, de todo pensamiento posible (metafísica)	determina	Reglas lógicas	determinan	Práctica de la lógica (casos)

Enfoque wittgensteiniano			
	Reglas lógicas	determinan son determinadas	Práctica de la lógica (casos)

Según el enfoque metafísico tradicional, hay «algo» que determina (y justifica o fundamenta racionalmente) las reglas lógicas (ya sea ese «algo» la estructura del mundo real para versiones más realistas, o el marco general del pensamiento posible para versiones más idealistas de la metafísica). A su vez, esas reglas, si han captado correctamente (sin distorsiones) la estructura metafísica, transmiten su fundamentación a las prácticas que se dejen determinar por ellas; sólo así se «justifican» estas prácticas racionalmente. La racionalidad equivale aquí a una mera adecuación unidireccional: primero, de las reglas lógicas con respecto a algo que (ya sea el «Ser» o el «Pensamiento»), es independiente del arbitrio de los propios seres humanos; y, segundo, de la práctica concreta de los agentes humanos con respecto a esas reglas lógicas. La adecuación y la validez son directamente proporcionales entre sí.

Cuando nos volvemos hacia un enfoque wittgensteiniano, lo primero que hay que puntualizar es que no se trata aquí (como sí ocurría en el enfoque metafísico) de un asunto de «justificación» de las reglas y de las praxis concretas, sino sólo de *descripción*.²⁰ El mecanismo dibujado es claro que no se refiere a justificación alguna (si así fuese cometería de modo flagrante el error que se conoce como *círculo in probando*), sino que sólo pretende exponer el modo en que reglas verbalizadas y praxis reguladas por esas reglas funcionan entre los humanos.²¹

Pues bien: el modo que tienen estas reglas de funcionar no es el de acudir a una estructura metafísica a la cual hayan de adecuarse u obedecer; sino que las reglas mismas son las que se nos aparecen como aquello a lo que hay que obedecer, sin fundamentos ulteriores. Nada juzga a las reglas, sino que son ellas las que nos sirven para juzgar –del mismo modo que con nada se mide un metro patrón, sino que es él el que nos sirve para medir (Wittgenstein, 1988: §50). No hace falta ni captar, por una especie de capacidad especial del entendimiento, «la estructura lógica del mundo» y «la realidad» (Wittgenstein, 1978: I, § 8) –al modo en que ansiarían hacer las metafísicas realistas–, ni atrapar nada que subyaga al «proceso mental» correspondiente (Wittgenstein, 1978: I, § 6)– si es que nos atrae más una versión mentalista del fundamento de las reglas lógicas.

Sin embargo, las reglas no son totalmente arbitrarias e independientes de toda determinación, volubles, caprichosas – entre otros motivos, porque, si así fuese, no serían ya reglas (Wittgenstein, 1978: I, § 116 y VI, § 41; Derrida, 1988: 117). Aunque liberadas de la obediencia a la estructura metafísica, deben aún sin embargo dos tipos de lealtades²² que

las libran de la irresponsabilidad: son responsables ante los agentes que operan con ellas, la sociedad (de tal modo que, si se defienden reglas especialmente extrañas, se producirán conflictos diversos), y ante las propias prácticas reguladas, que no son totalmente determinadas por las reglas sino además determinantes de estas²³ (tal cosa indica la flecha de derecha a izquierda del segundo cuadro aducido). Las reglas lógicas, pues, si bien son «convencionales» en el sentido de que no dependen de lo metafísico, no lo son empero en el sentido de que se decida acerca de ellas de modo caprichoso o azaroso – incurriendo así en la irresponsabilidad que les achacaría Dummett (1959).²⁴ Pues las reglas no existen en el vacío de su mera formulación verbal: sino que son parte de una práctica ya instalada que es la que, con la fuerza de su facticidad, marca un camino determinado en las nuevas acciones.²⁵

Lo que Wittgenstein hace con esta concepción, naturalmente, no es sólo *exponerla* como una alternativa posible (un giro retórico) frente al pensamiento metafísico; sino que se ocupa de sustentarla (y hacerla más atractiva que su rival, la metafísica) mediante notos argumentos, como el de «seguir una regla»²⁶ o el del «lenguaje privado».²⁷ Pero lo que nos interesa aquí, en vez de interceder a favor de esa vía wittgensteiniana más allá de la metafísica, es meramente constatar cómo este enfoque supondría una apuesta a favor de un giro retórico: con todas las implicaciones, pues, ya aducidas en la primera parte de este escrito. La racionalidad (*incluso* la racionalidad apoyada en las reglas de la lógica) se configuraría como algo dependiente de la capacidad de persuadir a los demás agentes (pues no existe otro marchamo de calidad disponible: sólo este, el retórico de convencer en las prácticas comunes). Somos responsables en nuestros usos (no sólo en el sentido del inglés «*use*», sino también en el de «*custom*» –pues a ambos engloba el alemán «*Gebrauch*») de cualquier norma racional ante los demás: los conflictos en la racionalidad no se dan, en realidad, entre reglas, sino entre individuos y sus modos de actuar; pues es sólo ante ellos– y no ante los conceptos, como querría Dummett (1959) –ante quienes habremos de rendir cuentas si queremos justificar algo con el marbete de «racional». Con todo lo cual se corrobora la humanización y el tinte práctico moral que a la racionalidad en general se le imprimiría desde esta estimación retórica de lo que ella es.

Bibliografía

- AUDI, Paul (1999): *Supériorité de l'éthique. De Schopenhauer à Wittgenstein*. París: PUF.
- BADIOU, Alain (1989): «La verità infinita». En VATTIMO, G. (ed.): *Filosofia '88*. Roma-Bari: Laterza, 253-263.
- BARNES, Barry (1979): «Vicissitudes of Belief», *Social Studies of Science*, vol. 9, 247-263.
- BARNES, Barry (1982): *T. S. Kuhn and Social Science*. Londres: Macmillan.
- BORGES, Jorge Luis (1989): «La creación y P. H. Gosse» en: *Obras completas*, vol. II. Buenos Aires: Emecé, 28-30.
- BLOOR, David (1983): *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. Londres-N. York: Macmillan-Columbia U.P.
- BLOOR, David (1992): «Left and Right Wittgenstenians». En PICKERING, A. (ed.): *Science as Practice and Culture*. Chicago-Londres: University of Chicago Press, 266-282.
- BLOOR, David (1997): *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Londres: Routledge.
- BÓKAY, Antal (1983): «Wittgenstein and Freud: Conflicting Attitudes Towards Language and Subjectivity» en WEINGARTNER, P. y J. CZERMAK (eds.): *Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 553-555.
- BOUVERESSE, Jacques (1990): «Wittgenstein and the Modern World» en GRIFFITHS, A.P. (ed.): *Wittgenstein Centenary Essays*. Cambridge: Cambridge U.P., 11-39.
- BRANDOM, Robert B. (1994): *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard U.P.
- CAVELL, Stanley (1979): *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford-N. York: Clarendon Press-Oxford U.P.
- CRUZ, Manuel (1989): «Introducción. De lo que no se puede hacer, lo mejor es hablar» en WITTGENSTEIN, L.: *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre teoría del valor*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- DAVIDSON, Donald (1986): «A Coherence Theory of Truth and Knowledge» en Ernest LEPORE (ed.): *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell, 307-319.
- DERRIDA, Jacques (1988): *Limited Inc*. Evanston: North Western U.P.
- DERRIDA, Jacques (1990): «Force of Law. The «Mystical» Foundation of Authority» (traducción por M. Quaintance), *Cardozo Law Review*, vol. 11, n. 5-6, 919-1045.

- DRURY, Maurice O'Connor (1974): «Fact and Hypothesis», *The Human World*, vol. 15-16, 136-139.
- DUMMETT, Michael A. E. (1959): «Wittgenstein's Philosophy of Mathematics», *Philosophical Review*, 68, 324-348.
- DUMMETT, Michael A. E. (1973): «The Justification of Deduction», *Proceedings of the British Academy*, vol. LIX, 201-232.
- EASTON, Susan M. (1983): *Humanist Marxism and Wittgensteinian Social Philosophy*. Manchester: Manchester U.P.
- FISH, Stanley E. (1989): *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham: Duke U.P.
- GLENDINNING, Simon (1998): *On Being with Others. Heidegger, Derrida, Wittgenstein*. Londres-N. York: Routledge.
- GOODMAN, Nelson (1955): *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge: Harvard U.P.
- GRACIÁN, Baltasar (1647): *Oráculo manual y arte de prudencia*. Huesca: Juan Nogués [edición moderna de 2001 por E. Blanco en Madrid: Cátedra].
- HABERMAS, Jürgen (1984): «Wahrheitstheorien» en: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 127-183.
- HABERMAS, Jürgen (1996): «Rortys pragmatische Wende», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 44, n. 5, 715-741.
- HAMPSHIRE, Stuart (1969): «Vico and the Contemporary Philosophy of Language», en TAGLIACCOZZO, G. y H.V. WHITE (eds.): *Giambattista Vico: An International Symposium*. Baltimore: John Hopkins U.P., 475-481.
- HEIDEGGER, Martin (1989): «Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis» en: *Gesamtausgabe*, vol. 65. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- HESSE, Mary B. (1974): *The Structure of Scientific Inference*. Londres: Macmillan.
- JOST, W. y M.J. HYDE (1997): «Introduction» en W. JOST y M.J. HYDE (eds.): *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time. A Reader*. New Haven-Londres: Yale U.P.
- KIELKOPF, Charles F. (1970): Strict Finitism. An Examination of Wittgenstein's «Remarks on the Foundations of the Mathematics». La Haya: Mouton.
- KRIPKE, Saul A. (1982): Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition. Oxford: Blackwell.
- LANIGAN, Richard L. (1995): «From Enthymeme to Abduction: The Classical Law of Logic and the Postmodern Rule of Rhetoric». En LANGSDORF, L.

- y A.R. SMITH (eds.): *Recovering Pragmatism's Voice: The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication*. Albany: SUNY Press, 49-70.
- LATOURE, Bruno (1991): *Nous n'avons jamais été modernes*. París: La Découverte.
- LEVINAS, Emmanuel (1961): *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haya: Martinus Nijhoffs Boekhandel.
- MACKSOUD, S. John (1976): «Ludwig Wittgenstein, Radical Operationalism and Rhetorical Stance» en DOUGLAS, D.G. (ed.): *Philosophers on Rhetoric: Traditional and Emerging Views*. Skokie: National Textbook Company, 179-191.
- MAILLOUX, Steven (1989): *Rhetorical Power*. Ithaca: Cornell University Press.
- MAILLOUX, Steven (1997): «Articulation and Understanding: The Pragmatic Intimacy Between Rhetoric and Hermeneutics». En JOST, W. y M.J. HYDE (eds.): *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*. Londres-New Haven: Yale U.P., 378-394.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988): «Über Wahrheit und Lüge im au?ermoralischen Sinn» en: *Sämtliche Werke*, vol. I (2ª edición de G. Colli y M. Montinari). Múnich-Berlín-N. York: DTV-Walter de Gruyter, 873-890.
- PERELMAN, Chaïm y Lucie OLBRECHTS-TYTECA (1958): *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation*. París: PUF.
- PERELMAN, Chaïm (1979): «The Rational and the Reasonable» y «Discussion» en GERAETS, T.F. (ed.): *Rationality To-day / La rationalité aujourd'hui*. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa-The University of Ottawa Press, 213-219 y 219-224.
- PUTNAM, Hilary (1992): *Il pragmatismo: una questione aperta*. Roma-Bari: Laterza.
- QUINE, Willard V.O. (1959): «Meaning and Translation» en BROWER, R.A. (ed.): *On Translation*. Cambridge: Harvard U.P.
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel (2002): *Normatividad, interpretación y praxis: Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*. (Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca el 21-10-02).
- RICOEUR, Paul (1981): «»Logique herméneutique?»». En FLØISTAD, G. (ed.): *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. I., La Haya: M. Nijhoff, 179-223.
- ROSEN, Michael (1983): «Critical Theory: Between Ideology and Philosophy» en MITCHELL, S. y M. ROSEN (eds.): *The Need for Interpretation*.

- Contemporary Conceptions of the Philosopher's Task*. Londres: The Athlone Press, 90-117.
- SIMONS, Herbert W. (ed.) (1990): *The Rhetorical Turn: Invention and Persuasion in the Conduct of Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.
- SMIT, David W. (1991): «The Rhetorical Method of Ludwig Wittgenstein», *Rhetoric Review*, vol. 10, n. 1.
- TRÍAS, Eugenio (1984): «Prólogo» en SÁDABA, F.J.: *Lenguaje, magia y metafísica (el otro Wittgenstein)*. Madrid: Ediciones Libertarias, 11-13.
- VATTIMO, Gianni (1983): «Dialettica, differenza, pensiero debole» en VATTIMO, G. y P.A. ROVATTI (eds.): *Il pensiero debole*. Milán: Feltrinelli, 12-28.
- VATTIMO, Gianni (1987): «Metafísica, violencia, secolarizzazione» en VATTIMO, G. (ed.): *Filosofia '86*. Roma-Bari: Laterza, 71-94.
- VATTIMO, Gianni (1989): «Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers» en VON HERMANN, F.W. y W. BIEMEL (eds): *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- VATTIMO, Gianni (1994): *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari: Laterza.
- VATTIMO, Gianni (1999): «La tentación del realismo» (traducción por L. Álvarez de «La tentazione del realismo») en ÁLVAREZ, L. (ed.): *Hermenéutica y acción. Crisis de la Modernidad y nuevos caminos de la Metafísica*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 9-20.
- VATTIMO, Gianni (2000): «I lumi. Soffusi e deboli così li preferisco». *Il manifesto*, 31 de diciembre.
- VATTIMO, Vattimo, Gianni (2002): «Gadamer: Verità contro metodo». *La Stampa*, 15 de marzo.
- VICKERS, Brian (1989): *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Oxford U.P.
- WELLMER, Albrecht (1991): «Ludwig Wittgenstein über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos» en MCGUINNESS, B.F. (ed.): «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*». *Ein Symposium*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 138-148.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus / Logisch-Philosophische Abhandlung*. Londres: Routledge.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1966): *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (edición de C. Barrett). Oxford: Blackwell, 1966.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1969): *Über Gewissheit / On Certainty* (edición de G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright). Oxford: Blackwell.

- WITTGENSTEIN, Ludwig (1978): *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Remarks on the Fundamentals of Mathematics* (2ª edición de G.E.M. Anscombe, R. Rhees y G.H. von Wright). Oxford: Blackwell.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1988): *Investigaciones filosóficas* (traducción por A. García y C.U. Moulines). Barcelona: Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1997): *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932 / 1936-1937* (edición de I. Somavilla). Innsbruck: Haymon-Verlag.
- ZORZATO, Luigi P. (1983): «Wittgenstein Critique of Freud» en WEINGARTNER, P. y J. CZERMAK (eds.): *Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 550-552.

Notas

1. Por ello, incluso cuando los defensores del «giro retórico» abogan a favor del nihilismo, lo hacen siempre en este sentido; el cual no tiene nada que ver con una tesis de ontología metafísica que afirmase que la mejor descripción de la esencia del mundo es que «no hay ser, sino nada», como hacen los acosmistas y hacía el magistrado Schreber que Freud diagnosticara como paranoide –y como quizá hicieron Berkeley o Nietzsche. Así, cabe recordar con el nihilista Vattimo (2000), que el hecho de que emerjan dudas, tras la metafísica, sobre el alcance normativo de términos como el «gavagai» o «conejo» de Quine (1959) no significa que se crea que no hay conejos (o «gavagais», o lo que sea); no significa que se niegue que «hay» algo aparte de las prácticas comunicativas humanas: «Claro que hay una realidad» (Vattimo, 2002).

2. Sirva este párrafo para marcar distancias con respecto a la tesis de Habermas (1984) de que exista una nítida diferencia entre las pretensiones de validez del discurso cognoscitivo y el práctico.

3. Nótese que este «finitismo» de la racionalidad no equivale a su homónimo en las ciencias matemáticas: el finitismo intuicionista defendido por matemáticos como Kronecker, Poincaré o L.E.J. Brouwer.

4. A la tesitura que hace necesario ese «salto» es a lo que Kripke (1982) rotula con el nombre de «escepticismo sobre las reglas»; con lo que este sería su particular modo de referirse al problema que aquí caracterizamos como «finitismo». No debe confundirse este «escepticismo» de Kripke (y de aquellos que han adoptado su terminología) con el escepticismo que niega la posibilidad de alcanzar conocimiento.

5. Podemos también entender el finitismo como el pragmatismo «à la Hume» (verbigracia, el de Rorty) de que habla Habermas (1996), frente a lo que para él sería un pragmatismo «à la Kant» (verbigracia, el suyo propio, o el de Apel).

6. Tradicionalmente era el *ethos* (de quien trata de persuadir) y el *logos* (del discurso mediante el cual trata de persuadir) los otros dos factores que, desde Aristóteles (*Retórica*, 1356a, 1-13), se reconocían implicados en la práctica de la persuasión junto con el mentado *pathos* (de aquel a quien se trata de persuadir).

7. También las redes de normas del gusto podrían sumarse a este caso antonomástico. Por ello se han tratado a menudo de modo análogo ambos tipos de redes (morales y estéticas) por impulsores de un giro retórico en la racionalidad, como Gadamer (1977). Véase especialmente Gadamer (1977, 51-74), donde se vincula el «gusto» y la capacidad de «ser ciudadano y ético» (Gadamer, 1977: 63) una y otra vez; el propio Gadamer (1977: 66-67) señala a Baltasar Gracián (1647) y su ideal de «el hombre en su punto», como ejemplo del reconocimiento – reconocimiento «que sigue caracterizando hasta nuestros días a la raza latina» (Gadamer, 1977: 63) – de la importancia de estos dos tipos de reglas y su mutua imbricación a la hora de hacerse una idea acerca de lo racional – o razonable. (Además, añadiríamos nosotros, Gracián es prueba de que esta recuperación de la primacía de la racionalidad moral no tiene por qué acarrear gazmoñería alguna).

8. A esto es a lo que la filosofía contemporánea ha venido apelando como «primacía de la ética» (Vattimo, 1987; Levinas, 1961; Derrida, 1990; Audi, 1999). Véase también un comentario irónico-crítico a este respecto en Badiou (1989, 256). Para la presencia de esta primacía en Wittgenstein, véase Bloor (1997: 144), Bouveresse (1990: 38), Cruz (1989: 26), Putnam (1992) y Trías (1984: 11).

9. Quizá tengan alguna relación con este factor dos hechos: el primero, que haga ya tiempo que muchas grandes corrientes de la filosofía moral hayan abandonado sin grandes traumas la referencia metafísica (o heterónoma) referida en 1.1. Y, el segundo, que, en cierto sentido (aunque *sólo* en ese: pues, evidentemente, aún perduran grandes corrientes de filosofías morales no finitistas), todas estas corrientes posean una noción de la norma que se acerca más al finitismo (que definimos en 1.2.) que lo que lo hacen aquello que la metafísica ha considerado como reglas lógico-cognoscitivas: nos estamos refiriendo al sentido de que la norma moral sabe que aquel estado de cosas al que apunta no siempre ha de cumplirse en el futuro (conscientemente sabe que marca tan sólo un «*deber ser*», no dado y que quizá no se dará); mientras que la norma lógico-cognoscitiva, aunque pueda no cumplirse en los sujetos cognoscentes concretos (que la «incumplan» y, por ello, yerren cognoscitivamente hablando), cree apoyar su validez en algo más que una simple normatividad del «deber ser» para los agentes: cree apoyarse en el «*ser*» de lo-ya-dado (la realidad), que no es un mero «poderse dar en el futuro», como en el caso de las acciones moralmente correctas. Ahora bien: qué significa que se-da-ya ese ser, de modo totalmente independiente de las acciones de los humanos implicados, es la ardua tarea que tendrá que acometer y hacer plausible la metafísica. Contrástese con Wittgenstein

(1988, 516), para quien lo único ya-dado (*das Gegebene*) son las propias prácticas de esos agentes humanos implicados, sus «formas de vida».

10. Véase, verbigracia, que el hecho de ser meramente «retórico» y «persuasivo» es una de las acusaciones que Wittgenstein (1966) lanza contra Freud (Bókay, 1983; Zorzato, 1983). Por ello, no resulta extraño que Macksoud (1976) considere la filosofía wittgensteiniana como prototípicamente opuesta a todo lo que signifique «retórica». – Véase, empero, una concepción radicalmente dispar en Smit (1991).

11. Puede comprobarse tal cosa, aparte de, *passim*, en el imprescindible Rorty, en autores como Fish (1989), Lanigan (1995) y Mailloux (1989; 1997).

12. Véanse los tres primeros capítulos de Vickers (1989), dedicados a narrar tanto ese triunfo como su antes y su después.

13. Para explicar esta afirmación no hallo ilustración más fina que cierta inquisición de Borges titulada *La Creación y P. H. Gosse*, que gira en torno a «lo inconcebible de un instante de tiempo sin otro instante precedente y otro ulterior» (Borges, 1989: 30).

14. Para dar cuenta de esta afirmación no puedo sino remitir, si se me permite, a mi propio trabajo (Quintana., 2002), que puede leerse como si uno de sus propósitos cardinales fuese el de justificar este aserto.

15. De nuevo, en esto se distinguiría Wittgenstein marcadamente de la corriente de filosofía «hermenéutica» a la que, precisamente por esta su carencia y como ya hemos señalado, Ricoeur (1981) le recomienda abastecerse de materiales wittgensteinianos.

16. Véase, en torno a esta estrategia, Wellmer (1991: 146), Kripke (1982: 4) y la sugerencia del mismo Wittgenstein (1997: 31-10-31). Una simple ojeada a la producción filosófica de éste durante sus tres últimas décadas de vida confirmaría la supremacía de los afanes matemáticos, lógicos y psicológicos en su trabajo.

17. Lo cual, en realidad, significa que las conclusiones que aquí extraigamos serán también válidas para la matemática, por cuanto en el *Tractatus* (véase 6.2; 6.22 y 6.234) Wittgenstein la consideraba un «método» de la otra (en la línea de un buen logicista, tras los avances de Frege y Russell).

18. Así, en el *Tractatus*, se deja claro que la lógica no depende de nada exterior a ella (6.123) ni «trata» acerca de nada (6.124) – «no tiene nada que ver con la cuestión de si nuestro mundo es o no realmente así» (6.1233) –; no expresa ningún hecho, sólo tautologías (6.1.) que no dicen nada (6.11; 4.461). Ello implica claramente que es trascendental (6.13), que no se puede ir a buscar a ningún sitio (a ningún mundo, ni este ni otro), ni tampoco decir, qué es lo que determina que sea como es. En cuanto al Wittgenstein posterior al *Tractatus*, su antipatía hacia la idea de que se podamos hablar de un «supermecanismo» que determine reglas, por ejemplo, como las de lógica, queda suficientemente atestiguada en otros muchos pasajes (Wittgenstein, 1988: § 192; 1978: I, § 124 y III, § 87).

19. Recuérdense la nota 2 y el cuerpo del texto al que se refiere. Para comprobar que Wittgenstein aplica también a la ciencia esta misma idea sociológica de que no hay (normativamente) nada más allá de los agentes que regulan sus propias prácticas, véase Drury (1974: 138): «La física es lo que hacen los físicos».

20. Véase Wittgenstein (1978: II, § 74): «El peligro aquí, creo, es el de dar una justificación de nuestro proceder donde no existe nada semejante a una justificación y simplemente deberíamos haber dicho: *así es como lo hacemos*». En todo caso, la ausencia de justificación no implica necesariamente que se tenga que estar actuando errónea o injustificadamente (*zu Unrecht*): véase Wittgenstein (1988, § 289; 1978, VII, § 40).

21. Esta ausencia de afán justificatorio es lo que diferencia el enfoque wittgensteiniano del de Goodman (1965: 67); y así se libra del círculo en que éste sin embargo no puede evitar caer (Barnes, 1979); véase también Dummett (1973).

22. Wittgenstein alude a estas dos lealtades en el siguiente pasaje: «El secretario que infiere como en el ejemplo 17 *tiene que* hacerlo así; se le castigaría si infiriera de otro modo. Quien infiere de otro modo entra, sin duda, en conflicto: con la sociedad, por ejemplo, pero también con otras consecuencias prácticas» (Wittgenstein, 1978: I, § 116). En realidad, ambos tipos de «lealtades» se subsumen en la primera (la sociedad): pues quien decide normativamente si las consecuencias prácticas son tolerables o no es, en último término, esta misma sociedad, y no las consecuencias prácticas por sí solas (que sólo ofrecen *hechos*, no normas). Además, si otorgásemos a la utilidad práctica un poder autónomo de decisión normativa, caeríamos en un *pragmatismo* de los fines que no sería sino un enésimo intento de recuperar una estructura metafísica – constituida en este caso por los fines o utilidades autónomos, ya dados – similar a aquella del enfoque del cual nos habíamos decidido alejar; por ello Wittgenstein (1969: § 422; 1978: I, § 4) manifestó siempre sus suspicacias ante este pragmatismo – al que Brandom (1994: 285-299) denomina «pragmatismo estereotipado clásico».

23. Este segundo tipo de determinación de las reglas se puede hacer más comprensible por el símil con las reglas u normas jurídicas, las «leyes de la sociedad humana» (Wittgenstein, 1978: I, § 116): las cuales no sólo son determinantes de la praxis de la sociedad donde es vigente su Derecho, sino que además resultan eventualmente reformables (determinables) por las prácticas, necesidades, acontecimientos y, en general, cambio de hábitos de tal sociedad (son, incluso, reformables por su repetida *violación*).

24. Como recuerda Latour (1991), los creadores de aquella idea de que el ámbito de lo convencional depende sólo de la libérrima voluntad de los agentes fueron los primeros modernos liberales, en la época de la revolución científica; y con ello lograban asentar una dicotomía tajante entre, por una parte, lo socio-político (convencional y modificable sin más esfuerzo que el de lograr

variar la voluntad de los individuos concernidos – lo cual lo convertía en el correlato ontológico necesario para un pensamiento político que favoreciese el liberalismo y la democracia frente al derecho natural y divino del monarca) y, por otra parte, lo científico-natural (independiente de toda regulación política y libertad humana pues se refería a cuestiones de hecho – lo que a su vez, sin embargo garantizaba al investigador, dentro del más puro espíritu liberal, un recinto ideológico en que sentirse a salvo de las interferencias del poder gubernamental). Pero, si ni liberalismo ni modernidad son aún nuestros dioses, entonces no tendremos por qué seguir rindiendo culto a esta idea de lo «convencional».

25. «Uno no puede simplemente decidir que va a actuar diferentemente, como los convencionalistas argüirían. Uno no puede redefinir alguna de esas leyes de modo aislado [respecto a otras prácticas], pues muchas otras prácticas en nuestra sociedad dependen de la aplicación correcta de esas leyes» (Easton, 1983: 92).

26. El cual queda lejano, entonces, del escepticismo, si entendíamos éste como equivalente a la indeterminación de la acción a seguir – pero no si lo entendemos como imposibilidad de justificar la regla con algo más allá de ella y la praxis regulada (recuérdese la nota 5).

27. Argumentos ambos en los que no sólo no nos podemos detener aquí: sino de los cuales ni siquiera cabe recapitular, con un mínimo de rigor, la abundantísima literatura que han amparado – basten para ello algunas de las referencias ya precisadas.