

WITTGENSTEIN CONTRA WITTGENSTEIN:
DE CIERTO PRAGMATISMO EN SU FILOSOFÍA (A PESAR SUYO)

Miguel Ángel Quintana Paz
Universidad Europea Miguel de Cervantes

“No tomaba ningún tipo de acción...
incluso una opinión es una especie de acción”.
Graham Greene, *The Quiet American*, I, 2, 2.

Uno

En uno de los pasajes más paradójicos de sus reflexiones *Sobre la certeza* (1969, § 422), Ludwig Wittgenstein afirma que rechaza las ideas del pragmatismo pues éste no es más que otra *Weltanschauung*, una mera concepción más del mundo; algo, por lo tanto, que casaría bastante mal con su proyecto filosófico, siempre desconfiado ante toda concepción metafísica. Asimismo, en sus recientemente traducidas al castellano *Últimas conversaciones* (2004, 48), Wittgenstein se despacha en términos como mínimo escabrosos cuando alude a la figura de todo un conspicuo pensador pragmatista como pueda ser John Dewey: llega a comentar, bien que de pasada, que si Dewey está vivo, bueno, la verdad es que no merece demasiado la pena el que lo esté. ¿Dónde reside el motivo de este exacerbado desprecio de Wittgenstein por el pragmatismo, si al fin y al cabo a cualquiera le ha de resultar visible que, como mínimo, los vínculos que la filosofía wittgensteiniana de después de 1929 posee con el pensamiento pragmatista son mucho más potentes que, quizá, los que posee con cualquier otro tipo de filosofía?

Como en una mala novela de misterio, voy a anticipar la respuesta a esa pregunta cardinal: Wittgenstein desprecia el pragmatismo (y a los

pragmatistas) porque (erradamente) identifica el pragmatismo con lo que se ha venido denominando –verbigracia, por parte de Brandom (1994, 286)– como “pragmatismo estereotipado”. Es decir, atribuye (descaminadamente) a la filosofía pragmatista la idea de que será su utilidad para fines ya predefinidos lo que justificará el que, a la postre, consideremos como correcto o incorrecto un razonamiento, como verdadero o falso un enunciado. Podría aducir aquí citas, exégesis y razonamientos que fortaleciesen la plausibilidad de esta acusación que acabo de hacer al genio vienés¹. Pero me parece mucho más interesante explicar por qué, si Wittgenstein no hubiese errado en sus ideas sobre el pragmatismo, hubiese tenido que reconocer su similitud con él (con el pragmatismo verdadero). Y, por lo tanto, demostraré así, como en una suerte de silogismo disyuntivo, que si Wittgenstein no reconocía su proximidad a tal pragmatismo es sólo porque malinterpretó completamente las características de este. La forma mediante la que trataré de cumplir con el proyecto que acabo de enunciar, por mi parte, es la de describir concretamente cuál es el papel que Wittgenstein otorga a la acción, a la praxis, en la interpretación de las reglas. Pues considero que es al recordar el rol central que tiene la praxis al explicar cómo funciona la normatividad, cuando se verá más palmariamente el irremisible parecido de Wittgenstein con el pragmatismo. Todo ello, naturalmente, muy a su pesar, visto lo visto sobre los desaires que se permitió este austríaco frente a otros filósofos pragmatistas.

Dos

¹ Para muestra, un botón en la obra de Wittgenstein (1978, I, 4), sobre el que volveremos más adelante y en el que parece patente que la voz con la que “discute” nuestro autor es para él la de un presunto pragmatista; y, de propina, otro botón (Gier: 1981, 59) de un autor que coincide conmigo en este diagnóstico de cómo entiende Wittgenstein el pragmatismo (pero que equivocadamente coincide con el austríaco en pensar que este es en efecto el más genuino sentido de lo que aportan los pensadores pragmatistas a la filosofía).

Para comenzar, hay que recordar que Wittgenstein llegó a considerar que la interpretación de las normas consiste en una acción (en un *deuten* más que en una *Deutung*²) porque sólo así lograba resolver dos problemas relacionados con la aplicación de reglas. En efecto, el pensamiento fundamentalista, que se imagina poder explicar la normatividad en general de toda instancia normativa retrotrayéndola a un fundamento normativo, cuenta con dos problemas clásicos a la hora de ser defendido congruentemente como concepción de la normatividad. El primer aprieto (que podríamos denominar “el problema de la justificación de los fundamentos”) es el de que la autoridad última, el fundamento, que ya no precisa de ulterior fundamentación (para poner coto a lo que de otro modo sería un *regressus ad infinitum*), no puede dejar de adolecer de un cierto aire dogmático, por cuanto ella misma no es justificada (y en eso cuenta con un privilegio frente a todas las demás creencias o acciones) del mismo único modo en que entiende la justificación esta concepción de lo normativo –que es mostrar el enlace con autoridades superiores que la respaldan, en dirección que se aproxime al respaldo último superior (Wittgenstein: 1969, § 253; Quintana Paz: 1995)–. Ahora bien, la que nos interesará mayormente aquí es una segunda contrariedad para el fundamentalismo, a la cual podemos denominar el problema de sus “entimemas ocultos”: cada justificación, a su vez, puede ponerse en duda en cuanto a qué es lo que la justifica como tal (y a la justificación que se ofrezca para poner remedio a esto puede volver a ocurrirle lo mismo, y así, de nuevo, entrar en el vértigo de un *regressus*)³.

² Véase Wittgenstein (1967, § 217) y Quintana Paz (2008) para entender la profundidad de esta distinción: pues con ella la filosofía wittgensteiniana recalca el hecho de que no nos estamos refiriendo a una interpretación como *Deutung*, es decir, como si se tratase de un esquema que se adosa a las cosas como su “perspectiva subjetiva” (véase Quintana Paz: 2005), sino que aquí se trata más bien de un acto o acción de constitución de las cosas interpretadas (la acción del *deuten*, o también identificable como *Auslegung*), por lo cual, tras tal acción constitutiva, no se puede luego distinguir algo así como la suma de la cosa en sí más “otra cosa” que sería la adjunta interpretación: para Wittgenstein no “adherimos interpretaciones”, sino que actuamos (interpretando). Véase también Fitzpatrick (2005, 122-127).

³ He tratado más extensamente el planteamiento de este problema (del que aquí, de la mano de Wittgenstein, vamos a atisbar una solución) en Quintana Paz (2004).

Ambos apuros –el de la justificación del “respaldo último externo” y la justificación de la “estructura interna”, como las denominaría Pereda (1994, 295-302)– hallan, empero, descanso si se adopta una concepción pragmática de la normatividad. De acuerdo con ella, en primer lugar, “el respaldo último externo” de la norma –que tiene que existir para poner coto a los interrogantes sobre la justificación de lo hecho, bien es cierto, pues “no puedo dar razones *ad infinitum*” (Wittgenstein: 1984, 20-5-1936)– reside en acciones, y no en una “razón” que ulteriormente parece necesitar siempre de nuevas razones para justificarse: “El término último [*Terminus*] no es una presuposición sin fundamentos, sino una acción sin fundamentos” (1969: § 110). Y, en segundo lugar, según una idea pragmática de la normatividad tampoco se necesitará una razón que fundamente en su “estructura interna” cada paso de la justificación: pues ese paso no es un razonamiento, que sí que parece que podría necesitar apoyo que lo justifique (al igual que a todas las demás “razones” puede solicitárseles que se justifiquen), sino una acción, la acción implicada en la decisión de interpretar de un determinado modo la continuación del razonamiento o del acatamiento de la regla; una acción que no nace de haber buscado una razón fundante para seguir como se sigue –lo cual nunca se podría encontrar (Kripke: 1982)–, sino de una decisión; y a la cual, por ello mismo, no puede reprochársele el no estar bien fundada (pues, precisamente, *decide* debido a la *falta* de fundamentos):

La fundamentación [*Begründung*], la justificación [*Rechtfertigung*] de la evidencia tiene un límite; pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestro *actuar* [*Handeln*] lo que yace en el fondo del juego del lenguaje (Wittgenstein: 1969, § 204).

Ahora bien, aunque no se le pueda recriminar a una norma el “carecer de fundamentos visibles (con el ojo de la mente)”, ello no obsta para que, naturalmente, se le puedan reprochar muchas otras cosas. A diferencia de lo que ocurre con las justificaciones fundamentalistas (a las que se les puede reprochar dos “defectos de construcción” que les incumben a todas ellas: los dos inconvenientes señalados antes), las acciones, sin embargo, recibirán cada una concreta reproches por las características concretas que tenga, por favorecer ciertas cosas que no se quieren favorecer o por obviar el fomento de ciertas cosas que se quieren fomentar –esos “reproches concretos” son, al fin y al cabo, los que mueven el “flujo de vida y pensamientos” (Wittgenstein: 1967, § 173) que se produce en el espacio intersubjetivo–.

No se defiende nada parecido a un “dogmatismo de la acción” aquí, por lo tanto (aparte de que tal entrecomillado sería un curioso oxímoron): no se afirma que no se pueda reprochar nada a las acciones, que éstas estén inmunizadas contra toda crítica, sino que sólo se asevera que están inmunizadas contra la crítica generalizada que un escéptico le podría lanzar a un fundamentalista. Pues, al contrario de lo que le ocurría ante el fundamentalismo, no podrá tal escéptico reprochar aquí *a todos* los razonamientos o seguimientos de reglas el que, *debido a* su estructura interna y externa “defectuosa”, no dan respuesta a las infinitas preguntas que cabe hacer acerca de la justificación de cada uno de sus pasos inferenciales y acerca del fundamento del principio, y del fundamento de este fundamento, etcétera. Se comprueba fehacientemente así cómo para Wittgenstein fundamentalismo y escepticismo se sostienen mutuamente sobre una misma mentalidad, y que, en abandonando las ideas propias de uno, también se esfuman las dificultades que el otro plantea: pues el escéptico es quien subraya simplemente los problemas de *todos* los razonamientos o seguimientos de reglas que el fundamentalista no ha podido resolver completamente en su imagen de cómo se justifica la normatividad (*sólo* puede el escéptico rechazar el dogma que juega el rol

de "respaldo último" o dudar acerca de cada inferencia en la "estructura interna", y poner con ello en peligro todo el edificio de la normatividad, *debido a* que antes el fundamentalista ha ubicado en esos dos puntos las vigas maestras que soportan todo el peso de su concepción sobre las normas). Cuando, en la concepción pragmática que aquí se desarrolla, se deja de considerar como algo fundamentable tanto el origen último de una norma, como cada aplicación de ella (ya que ambos se contemplan como acciones y decisiones, no como razones que justificar) entonces el escéptico ya no puede dudar de los fundamentos últimos ni de los fundamentos de cada aplicación, de los que nadie ha hablado. Y, de nuevo, como es habitual en la filosofía wittgensteiniana, una pareja de opuestos (en este caso, "fundamentación" frente a "escepticismo") caerá abatida al mismo tiempo.

En todo caso, lo más importante es apercibirse de que, según este punto de vista, las normas en general no surgen, pues, de un razonamiento (ibíd., § 475) –razonar es ya un actuar según reglas, según normas–, sino que, con el *Fausto* (I, 1237) goethiano, cabe repetir para ellas aquello de que "Im Anfang war die Tat" (Wittgenstein: 1980, § 165; Winch: 1981; Manser: 1982). O, si consideramos a las normas como parte de ese "flujo o río [*Fluß*] de la vida" (Wittgenstein: 1967, § 173; 1982, 913; Malcolm: 1984, 93)⁴ por el que Wittgenstein aboga como sustituto de los fundamentos metafísicos, y llamamos correlativamente "filosofar" al pretender fundar en razonamientos cada norma y su aplicación, cabría también reiterar a su respecto aquel adagio fichteano que Ortega (1946-83, 324) nos recordó: "Philosophieren heißt eigentlich nicht leben, leben heißt eigentlich nicht philosophieren". En el mismo sentido se ha podido vincular a Wittgenstein con la nota segunda tesis sobre Feuerbach de Marx⁵ (Easton: 1983, 54-82); y ello explicaría la predilección del filósofo

⁴ Véase también, para el uso de esta expresión por Wittgenstein, su manuscrito 169, 47v (accesible en Wittgenstein: 2000).

⁵ "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre

vienés por la acción vital sobre la "fría doctrina" (Wittgenstein: 1980, § 299).

A esa acción que "yace en el fondo del juego del lenguaje" (1969, § 204) no se le pueden aplicar calificativos convencionales como "verdadera" o "falsa", al igual que de la decisión de considerar un caso como admisible o condenable bajo la perspectiva de una regla no se puede decir que se funde en el hecho de que sea "igual" o "diferente" a los casos previos de aplicación de la regla: pues, del mismo modo que tal decisión era justamente la que marcaba (1978, IV, § 29) lo que quería que se denominase normativamente "seguir igual" (y qué no; y en esto, es curioso, Wittgenstein es seguido casi al pie de la letra por el neopragmatista Robert Brandom⁶), es la acción la que decide en acto lo que se va a considerar "verdadero" o "falso" (como términos normativos que estos dos son):

Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso (Wittgenstein: 1969, § 205).

De igual manera, y puesto que es una acción, y no un razonamiento, lo que liga una norma y su aplicación, no se puede decir que "entendamos" (en una suerte de *Verstehen*, opuesto al *Erklären*) la norma antes de aplicarla, haciendo uso así de ese vocabulario clásicamente psicologista en cuestiones normativas propio de cierta corriente de filosofía hermenéutica de filiación romántica, como Ricoeur (1981) la tilda. Por el contrario, a lo que llamamos normativamente "comprender la norma" es a esa *acción* que la aplica en la práctica (1958a: § 146), no a un sustrato "racional" o

tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es un problema puramente escolástico".

⁶ Recuérdese el más clásico de los argumentos de Wittgenstein a este respecto, el del alumno al que el profesor pide que "siga igual" (1958a, § 185; 1958b, Br. Book, II, 5; hay otro caso que apunta en el mismo sentido *ibíd.*, II, 4), y compárese con Brandom (1994, 28) –quien, en todo caso, reconoce (*ibíd.*) su deuda para con Kripke (1982)–.

“mental” que la acompañe (sustrato que bien puede existir, pero que es irrelevante a efectos normativos, como demuestra Wittgenstein tanto en su argumento del lenguaje privado, como en sus diversas refutaciones de que las imágenes mentales tengan algún poder normativo⁷). Comprender la regla es aplicar bien la regla –y por ello no podríamos “comprender” lo que un león nos dijese si hablase (ibíd., XI, 511): no sabríamos cómo reaccionar ante él, cómo aplicar lo que nos dice, pues no sabemos a qué cosas se referiría un león, con su vida tan distinta a la nuestra; la única manera de “comprenderle” sería considerarle un “no-león”, una especie de persona vestida de león, al modo de las películas de Walt Disney–. Habida cuenta de que, si quisiésemos “comprender” intelectivamente la ligazón entre regla y aplicación, entonces no podríamos escabullirnos de los ya citados problemas intelectuales anejos a los entimemas “agazapados”, hay que colegir por consiguiente que, en realidad, no efectuamos “comprensiones teóricas” del enlace entre una norma y su aplicación, sino que tomamos la decisión de aplicarla “sin comprender del todo, hasta lo más profundo” (a ojos de lo que nos podría exigir un teórico) el fundamento de lo que hacemos⁸; pero, de todos modos, lo proponemos como aquello que hacemos, para ver si logra ser “aquello que hacemos todos (o casi todos) para los que es relevante la norma”. Hay una cierta “ceguera teórica”, pues, inserta en el hecho de que lo que uno haga sea *actuar*, y no *razonar*, en el enlace entre regla y aplicación práctica:

⁷ Véase de nuevo Fitzpatrick (2005, 122-127).

⁸ En efecto, pues ciertamente para comprender del todo –lo que Kambartel (1991, 128) llama *gemeinsames Verständnis*– el sentido de la interpretación que hacemos, y dado que este sentido no reside en nuestra interioridad sino en lo que intersubjetivamente hacemos con él, tendríamos que conocer entonces todas las posibles aceptaciones y rechazos de nuestra interpretación en el espacio intersubjetivo, y si saldría salva o dañada de estos avatares, y cómo se reaccionaría después respecto a ellos... En definitiva, comprender “del todo la interpretación” a priori equivaldría a conocer la historia completa de la interpretación (su historia de los efectos, o *Wirkungsgeschichte*, en terminología gadameriana) y a poder intuir de golpe los movimientos que suscitará en la esfera entera de lo público, omnisciencia de la que no puede disfrutar por anticipado el agente que actúa según una interpretación, y que precisamente se lanza a *actuar* para comprobar qué le ocurrirá a tal acción (y al modo en que esta interpreta la regla) en el tráfico con el resto de los agentes. “Si queremos decir algo *determinado* con nuestro hablar, y *qué* sea eso que queremos decir, se muestra así finalmente sólo en la práctica [...] para los demás (...y para nosotros mismos!)” (ibíd., 127; la última cursiva es mía).

¿Mi comprensión [*Verständnis*] es únicamente ceguera hacia mi falta de comprensión [*Unverständnis*]? A menudo así me lo parece (Wittgenstein: 1969, § 418).

Parágrafo que recuerda potentemente aquella otra frase de Ernst Mach⁹:

[Al conocer algo] se reconducen ininteligibilidades desacostumbradas [*ungewöhnliche*] hacia ininteligibilidades usuales [*gewöhnliche*] (Mach: 1872, 31-32)¹⁰.

Lo que se hace al efectuar una acción interpretativa o hermenéutica, pues, no es "convertir en inteligible" lo que antes no lo era (el enlace que vincula la norma a su aplicación interpretativa), sino que este "salto" entre norma y aplicación sigue siendo igual de "abismal" (Glendinning: 1998, 102), igual de "ininteligible" que era antes: pero ahora se convierte en una ininteligibilidad que se usa por el agente, que con el uso de otros agentes puede llegar a hacerse usual, y que, si logra esto, no planteará en público a continuación mayores problemas, ya que para todos será tan habitual, una acción tan arraigada, que nadie se preocupará de si es inteligible o no –aunque seguirá no siéndolo, pues no hay nada que "ver"

⁹ Las lecturas hechas por Wittgenstein de Mach sin duda le reportaron al primero proficuos beneficios no sólo en este aspecto, sino también, por ejemplo, en algo tan importante para el filósofo vienés como el uso de diversos géneros de "experimento mental" (*Gedankenexperiment*) –el antiguo "Mente concipio..." galileano–, cuya misma denominación germana no fue acuñada hasta el siglo XIX, y por el propio Mach (1883) –de quien seguramente lo recibiría directamente Wittgenstein: véase Janik y Toulmin (1973) y Cacciari (1976) sobre la presencia de los conceptos machianos en la Viena finisecular; y véase Kaufmann (1950), Ceccato (1964), Drury (1974) y Gargani (1989, 148-151) sobre las conexiones entre Wittgenstein y Mach; las cuales, sin embargo, Ryle (1951) había empezado por negar–.

¹⁰ He detectado lo que no puede sino ser un curioso plagio de esta sentencia machiana en un autor, por lo demás, tan brillante (y seguramente tan afín a muchos de los sentimientos wittgensteinianos sobre la cultura moderna) como el colombiano Nicolás Gómez Dávila (2002, 52): "La «explicación» consiste finalmente en asimilar un misterio insólito a un misterio familiar".

con el intelecto en ella (Wittgenstein: 1969, § 204), sino que todo será respecto a ella cuestión de acción (ibíd.)-. Como se advierte en otro pasaje wittgensteiniano (1988, 57), tampoco cuando compro objetos en una tienda me surge la duda intelectual sobre si puedo entender hasta el fondo lo que el tendero tiene en su cabeza o lo que tengo yo mismo; no me cuestiono cada paso que doy ("¿debo pagar ahora lo que marca la tablilla de precios?", "¿me dará el tendero la vuelta si pago este producto con dos euros pero cuesta sólo uno y medio?"...), no me pregunto constantemente cosas *sobre la práctica* del comercio, sino que tan sólo me planteo interrogantes *propios de la práctica* de comprar y vender ("¿merecerá la pena adquirir este producto tan caro?", "¿qué me apetece ingerir mañana?"...). Todo ello, a pesar de que un filósofo fundamentalista o escéptico rigurosos considerarían que las preguntas *sobre la práctica* sí que estarían justificadas, pues en realidad no tengo una certeza apodíctica que las haga completamente "inteligibles" a todas ellas (no sé irrefutablemente lo que le pasa por la cabeza al vendedor, no comprendo del todo los mecanismos del comercio internacional...). La acción me libera de la necesidad de "comprender" cada interpretación. No importa si comprendo hasta lo más profundo la ideal inteligibilidad de cada acto interpretativo, sino sólo si me las arreglo en la acción con las cosas que han llegado a hacérseme acostumbradas, y de las cuales no me necesito plantear si son inteligibles o no. De hecho, ni siquiera será por su presunta ininteligibilidad "subjetiva" que las criticaré cuando lo haga, sino que simplemente les opondré otras acciones que no necesitan ser totalmente inteligibles *in foro interno*, mas yo creeré que casan mejor con las necesidades y deseos del "flujo de la vida y pensamiento" común: por ejemplo, podré criticar a un vendedor "por lo muy caros que tiene los precios", o "por lo muy sucio que tiene el local", simplemente porque creo que estos son elementos que una buena parte de mis congéneres aceptarán como críticas válidas (y no porque todos entiendan sesudamente, hasta sus últimas consecuencias, el significado económico de un precio excesivo o todos y cada uno de los innumerables riesgos

higiénicos que acarrea la existencia de un tendero descuidado en cuestiones de limpieza).

Tres

El ejemplo del establecimiento mercantil es ilustrativo, por añadidura, de una serie de símiles que Wittgenstein emplea a menudo para caracterizar la normatividad como resultado de prácticas, de acciones. Además del comercio (Wittgenstein: 1982, 57; 1978, VI, § 45), también esgrime para tal propósito la alegoría del tráfico circulatorio de vehículos (1958a: § 182; 1967: § 440), del uso del dinero (2004: 33), de los precios (1993: 29-9-1937), del crédito bancario (1978: VII, § 35) o de las instituciones sociales como el "regalo" (1958a: § 268) y el "contrato" (ibíd.). Ninguna de estas instituciones necesita que se le proporcionen "fundamentos" del estilo que demanda el filósofo fundamentalista. Ello no implica, naturalmente, que sean prácticas sin sentido: sus acciones están justificadas o no, se favorecerán o se repudiarán, en la medida en que convengan o no a ulteriores prácticas que a su vez se enlazan con terceras prácticas... Una determinada moneda de curso habitual entre los agentes económicos puede dejar de ser aceptada a partir de determinado momento en sus acciones (como le ocurrió a la peseta a partir del 1 de marzo de 2002), pero ello no significa que se haya descubierto un "error" en los "fundamentos" que la justificaban, ni que cada vez que se usaba se comprometiese uno con tales "fundamentos" (que cada abono en pesetas fuese el resultado de haber sopesado y entendido los fundamentos que justificaban pagar un objeto o servicio con unos papeles y metales emitidos por el Banco de España): simplemente, en la trabazón de las prácticas monetarias con una red abigarrada de otras prácticas (por ejemplo, la práctica política de integración de la Unión Europea) se han producido acciones (como el Tratado de Maastricht) que han acabado por desembocar en que la acción "pagar con pesetas" deje de resultar atractiva a los agentes económicos a partir de determinado momento

(entre otros motivos, porque sospechan que los demás agentes no les van a aceptar tal pago en la moneda antigua). Ha dejado de tener sentido lo que antes lo tenía: pero tanto antes como ahora, el sentido no es sino la inserción de esa práctica en el mundo de las acciones, y no una "intelección comprensiva" de un sujeto cognoscente que ejercita su *Verständigung* de qué sea "pagar con pesetas". Del mismo modo, interpretar no es "comprender subjetivamente" el contenido de la regla, sino ser capaz de actuar en el intercambio de acciones (interpretativas y normativas) con otros agentes: sólo ahí hallará sentido y normatividad, al igual que sólo en el intercambio con otros agentes una moneda hallará su valor (todo lo que la hace moneda), y un regalo será un regalo, o un contrato será un contrato. En este sentido es en el que Wittgenstein pudo aseverar que "el lenguaje es como el dinero" (2004: 33).

Tampoco (y ahora puede entenderse mejor el repudio del "pragmatismo estereotipado" que comenté al principio de este texto que atesoraba Wittgenstein) el sentido de la acción puede reducirse a su "utilidad pragmática". El pragmatismo que se viene defendiendo aquí sustenta la idea de que a la normatividad le subyacen acciones o prácticas, *tò prägma*, no que le subyagan meras utilidades interesadas. Pues es sólo dentro de esas prácticas donde puede uno hacerse una idea de "utilidad" (orientada al fomento de la práctica) o "inutilidad", de lo interesante o no, de lo interesado o lo desinteresado. Wittgenstein ilustra esta idea de "sentido" (no utilitarista, pero sí pragmático) de las acciones con el ejemplo de la práctica de contar uno tras otro los números cardinales:

Seguramente no llamaríamos "contar" al hecho de que cada uno dijera los números uno detrás de otro *de cualquier manera*; pero esto no es solamente una cuestión de nombres. Puesto que aquello que llamamos "contar" es ciertamente una parte importante de la actividad de nuestra vida. El contar, el calcular, no son, por ejemplo, un simple

pasatiempo. Contar (y esto significa: contar *así*) es una técnica que se utiliza cotidianamente en las más variadas operaciones de nuestra vida. Y por eso aprendemos a contar tal como lo aprendemos: como un ejercicio inacabable, con una exactitud sin piedad; por eso se nos impone inexorablemente a todos decir "dos" después de "uno", "tres" después de "dos", etcétera. "Pero ¿es sólo un *uso* este contar? ¿No corresponde a esta secuencia también una verdad?". La *verdad* es: que el contar se ha acreditado. –"¿Quieres decir, por tanto, que «ser verdadero» significa ser utilizable (o provechoso)?" –No, sino que de la serie natural de los números (así como de nuestro lenguaje) no se puede decir que es verdadera, sino: que es útil y, sobre todo, *que es utilizada* (Wittgenstein: 1978, I, § 4).

El sentido de "contar", como acción que se ejecuta en infinidad de prácticas públicas, no reside en "una verdad" (en que haya un metafísico mundo platónico de números, por ejemplo, y que ese "contar" refleje en medio de nuestras prácticas tal orbe numérico adecuadamente). "Contar" no es un proceso que haya que entender y hacer inteligible por sí solo (como algo "verdadero" o algo "útil"): sino que es una acción que hay que saber poner en acto en medio de las demás acciones humanas de la vida en que "es utilizada" (ibíd.), pues es en su intrincada relación con estas donde cobra todo su sentido –el cual, en nuestro caso, no es el de un "pasatiempo", sino que acarrea consecuencias bien relevantes para el resto de las vidas de los agentes–. De hecho, Wittgenstein ilustra incluso el sentido de la inexorabilidad (*Unerbittlichkeit*) con que sostenemos (públicamente) los enunciados y acciones de las matemáticas o la lógica –"la dureza de la necesidad lógica" (ibíd., I, § 121)–, inexorabilidad que queda patente por ejemplo en el sentido de la acción de "contar" –ya que no dejamos al albur de cada individuo el cambiar la serie de los números naturales–, aludiendo a esa relevancia que tienen las matemáticas (y el contar matemáticamente, aquí) en nuestra vida común: si no nos

importase tanto, verbigracia, estar de acuerdo sobre cuántos billetes de 5 euros debo cambiar por otro de 20 euros (o cuantos maletines de 5 millones reúnen en total 20 millones), quizá no habríamos adosado a la división "20:5=4" la irrefutabilidad que le adosamos, y no nos hubiese importado hacer de ese asunto algo tan vacilante como lo es determinar si es Quevedo mejor poeta que Góngora, o el número exacto de concubinas de Saladino¹¹.

La proposición matemática es como si hubiese sido oficialmente sellada con la etiqueta de la incontestabilidad. Es decir: "Discutid sobre otras cosas; *esto* se mantiene firme [*fest*], es el eje en torno al que puede girar vuestra disputa" (Wittgenstein: 1969, 655).

Cabe comparar a Wittgenstein aquí con un filósofo al que ya no resulta originalísimo asociarle, Martin Heidegger:

La matemática no es más rigurosa que la historiografía, sino que tan sólo está basada en un círculo más estrecho de fundamentos existenciales (Heidegger: 1927, § 32).

Pues, en efecto, tanto para uno como para otro pensador, el que una práctica (como la matemática) reclame una mayor inexorabilidad para sus enunciados –"la dureza de la necesidad lógica" (Wittgenstein: 1978, I, 121)–, no responde al hecho de que esos enunciados "reflejen mejor la realidad" o algo así, sino sólo a que la práctica, por sus peculiares características (su peculiar relación con la existencia, diría Heidegger), necesita reclamar tal grado de inexorabilidad para mantenerse como tal. Luego la práctica, como tal, no es algo que pueda reclamar un mayor prestigio como portadora de mayor "autoridad" desde el mundo de lo real;

¹¹ Véase, en este sentido, Wittgenstein (1958a, § 240).

y ello tiene algunas consecuencias reseñables, como ya Rorty (uno de los primeros en batallar por enlazar a Wittgenstein con Heidegger, por cierto) se encargó de apuntar: “Uno de los beneficios de abandonar la idea [metafísica] de la naturaleza intrínseca de la realidad”, a favor de una consideración pragmática de lo normativo, sostuvo,

es que se abandona la noción de que los *quarks* [o los números] y los seres humanos difieren en «estatus ontológico». Esto, por añadidura, ayuda a rechazar la sugerencia de que la ciencia natural [o la matemática] debería servir como paradigma para el resto de la cultura (Rorty: 1998, 8).

En suma, pues, la “verdad” de la serie de los números naturales es que “el contar se ha acreditado” (como veíamos en Wittgenstein: 1978, I, § 4): que reporta pingües ventajas al conjunto de nuestra práctica social el que la serie permanezca tal y como ha venido permaneciendo desde que se inventaron/descubrieron¹² los números.

Aun así, volvamos a reconocer que ello no significa que la noción de “lo verdadero” colapse en la de lo “útil”, como propondría la *Weltanschauung* del tipo de versión del pragmatismo que ya dijimos que Wittgenstein siempre desdeñó (1969: § 422) –y veamos ahora brevemente por qué tal desdén resulta bien cabal–. En efecto, si nos paramos a pensar sobre ello, nos apercibiremos de que no se trata de que alguien o muchos “hayan decidido” (o decidamos) que el contar es útil y por ello lo implementemos en nuestras vidas: pues algo es útil sólo una vez que se dan por supuesto los objetivos a los que hay que tender; y esos objetivos, empero, nunca vienen dados a priori para Wittgenstein –para ello tendrían que fungir como una suerte de “fundamentos”, idea que ya hemos visto como desdeñable–, sino que son siempre creación de nuestras acciones, de

¹² Véase Wittgenstein (1978, I, 168; I, II, 2; II, 38; II, 40; IV, 33; V, 9; VII, 5; VII, 11).

nuestras interpretaciones. Bien al contrario, lo cierto es que más bien el contar fue una práctica que surgió ocasionalmente en un momento histórico dado debido a multitud de condicionamientos (para conocer los cuales no basta con dictaminar a priori la "utilidad" de esa acción – ¿utilidad para qué fines?–, sino que habría que estudiar pormenorizadamente la historia de las antiguas civilizaciones del Creciente Fértil con el cálculo¹³), y tal práctica se ha mantenido y perfeccionado (según sus estándares) pues se mantienen motivos (algunos semejantes a los de su origen, otros no) como para hacerla sostenible. En definitiva, es difícil entender la vigencia de la práctica "contar la serie de números cardinales" si la explicamos a través de su "verdad", pero también si la explicamos mediante su "utilidad" para unos fines presupuestos a priori: lo mejor es constatar simplemente (a la inversa) que podemos siquiera preguntarnos acerca de si ella es verdadera o útil precisamente *porque* está *vigente*, porque se da (como dice Wittgenstein en el citado pasaje de 1978: I, § 4, porque "es utilizada"). Ese hecho de que sea utilizada y esté en acción es, pues, el asiento de cualquier cuestionamiento o duda ulterior sobre ella, de cualquier atribución de verdad o utilidad (no necesitamos la verdad ni la utilidad para explicar o entender la práctica, pues)¹⁴. Y,

¹³ Tal que han hecho en diversas ocasiones Ifrah (1985 y 1994) o, de otra forma, pero seguramente más influyente para Wittgenstein, Spengler (1918-22).

¹⁴ Acabamos de hacer uso en el cuerpo del texto de un procedimiento de explicación filosófica al cual Wittgenstein recurre en numerosas ocasiones, el de "inversión del condicional", como explicó paradigmáticamente Kripke (1982). Tal recurso argumentativo consiste en que ante una duda filosófica (como la de por qué coincidimos los seres humanos acerca de lo normativo en matemáticas) no se busca algo que explique ese suceso (como "la verdad" de la matemática, o su "utilidad"), sino que se invierte la formulación de la proposición condicional que se parece estar pidiendo como respuesta. Así, no se presupone que "si hay verdad (o utilidad, o...) en las matemáticas, entonces habrá coincidencia", sino que también es posible contemplar el asunto como que "si hay coincidencia, entonces habrá verdad" (es porque hay coincidencia entre los humanos por lo que podemos hablar no sólo de "verdad" o "utilidad" en la matemática, sino que también por ello es por lo que cabe hablar en absoluto de algo llamado "matemática"; con lo que la matemática no está fundada sobre sus "verdades matemáticas", sino que es la matemática la que funda el discurso sobre ciertas verdades –verdades matemáticas–). Wittgenstein coincide con Hume en el aprecio por este recurso argumentativo (que el escocés empleó para explicar la causalidad: no es que haya algo en la naturaleza que explique los vínculos causales con los que pensamos la física, sino que es porque pensamos la física con determinados vínculos que atribuimos la causalidad a la naturaleza). También la discusión sobre el llamado "argumento antrópico" de la teodicea hace gala de un uso de la inversión del condicional: No hay que buscar una

además, es simplemente porque de hecho se da el caso de que existe esa práctica entre los humanos, porque "es utilizada", que puede resultar una práctica normativa para ellos (es decir, si alguien se pone a hacer algo parecido a contar, le reclamaremos que opere según las normas establecidas de lo que estamos dispuestos a aceptar como "contar"; mas si no existiese esa práctica no le reclamaríamos nada y, puesto que tampoco se lo reclama una instancia metafísica matemática ultraterrena, no se podría decir en ningún sentido ni que contara bien los números cardinales ni que los contara mal).

(El lector habrá advertido que rozamos aquí ese género de proposiciones – como la de que "si no hubiera matemáticas, entonces no existiría una «verdad matemática»"– que, según Wittgenstein, más demostraban que estábamos filosofando: las proposiciones tautológicas, que si alguien las dijera, encontraría que todo el mundo está de acuerdo con él [1958a: § 128]. En esto sí que guarda Wittgenstein, no podemos dejar de constatarlo, una peculiaridad absoluta frente a los pragmatistas: su conciencia de que, en el fondo, el filosofar no "descubre" nada, no es una "teoría" sobre el mundo que nos enseñe sus "verdades", sino sólo un uso raro del lenguaje que necesitamos a veces para descansar del trabajoso camino que la reflexión que se desata en preguntas "raras" –"raras" desde el punto de vista de la praxis, donde chocan con las preguntas que sí son legítimas en ella–¹⁵).

explicación del hecho sorprendente de que llegase al ser un cosmos tan organizado como en el que vivimos, en lugar del caos (que parece mucho más probable), sino que el hecho mismo de que busquemos una explicación y podamos sorprendernos presupone ya que tal orden tuvo que ser el caso, con lo que ese orden deja de ser algo tan "sorprendente" (es presupuesto necesario de la pregunta por el orden). Véase a este último respecto Demaret y Barbier: 1981; Leslie: 1982; Pérez de Laborda: 1985, 118-134; Craig: 1989; y Demaret y Lambert: 1994.

¹⁵ Véase también Wittgenstein (1976, I): "La investigación va a atraer vuestra atención hacia hechos que conocéis tan bien como yo, pero que habéis olvidado, o al menos que no están inmediatamente en vuestro campo de visión. Todos ellos serán hechos bastante triviales. No voy a decir nada que alguien pudiese discutirme".

En suma, la vigencia, el hecho de que una determinada interpretación de la norma "sea utilizada" en la práctica, actúe en el tráfico intersubjetivo, es al cabo lo que le confiere todo su poder normativo. No hay normas si no están, de algún modo, entre los agentes sociales; y no están entre los agentes sociales si no actúan, de algún modo, entre ellos. No podemos acompañar, pues, ni a Apel (1991, 59) ni a Habermas (1984, 144 y 161) en su especie de que existe una suerte de "constricción no constrictiva" (*zwangloser Zwang*)¹⁶ de los mejores argumentos, o una apriórica "motivación racional" *-rationale Motivation* (ibíd.)- que por sí sola instaure la normatividad en las prácticas humanas: bien al contrario, la constricción ha de ser constrictiva¹⁷, las acciones deben estar en acto para poder afectar normativamente a otras acciones y otros agentes; deben estar bien palpables y consistentes en la práctica pública para poder favorecer en ella una cierta interpretación y aminorar el prestigio de otras, que es a todo lo que llamamos "actuar normativamente" o "tener normatividad".

Para un pensador metafísico, su norma, independiente de los afanes humanos, puede accidentalmente carecer en medio de estos en algún momento de fuerza alguna que la sostenga, sin perder por ello el carácter de normativa (tal sería el caso, nunca descartable, en que "toda la humanidad" sería réproba "sempiternamente" para el juicio último de la

¹⁶ El tudesco *Zwang* puede traducirse asimismo por "coacción"; término que, sin embargo, carga un tanto las tintas sobre cierta "violencia" de la acción de unos sobre otros; o también puede verse al castellano como "obligación", que conecta mejor con la materia general que estamos discutiendo aquí, la de la normatividad, pero siempre que se entienda (como implica el término *Zwang*) como un "obligar de alguien hacia otro", una "orden o mandato" en el campo abierto de lo intersubjetivo, y no como mero deber (*Pflicht*) que puede quedarse en lo subjetivo, en lo que no constriñe ni ejerce fuerza alguna sobre nosotros para "forzarnos" de verdad a actuar en la dirección requerida.

¹⁷ El oxímoron desafortunado de Apel y Habermas, que simplemente por sacar impudicamente a la luz la paradoja de sus ideas sobre una "constricción no constrictiva" no resuelve tal *contradictio in terminis*, nos obliga a contraponerles una redundante tautología como la que acaba de formularse en el texto. También Delgado-Gal (2002) se ha referido a lo rebuscado de postular el oxímoron de una "constricción misteriosamente no constrictiva", en su caso por referencia a las ideas republicanas de Philip Pettit (1997) a este respecto.

autoridad metafísica, lo cual podría ser a la postre bien negativo para tal humanidad, pero que a la autoridad, como juez inmutable e independiente, le dejaría indiferente). Por el contrario, y puesto que para un pensador como Wittgenstein la norma depende enteramente de tales afanes humanos, esta no puede carecer entonces en la práctica de toda presencia sin perder a su vez toda normatividad: una norma que no pueda detectarse en ninguna acción (incluidas las acciones lingüísticas) equivale a ninguna norma, pues no existe su constricción normativa si no contiene constricción activa alguna. Para producir las coincidencias o las críticas en el foro público, la norma debe estar en acto dentro de las prácticas como una más de sus acciones, de las constricciones, de las fuerzas motrices que encaminan el conjunto de las prácticas, el "flujo [*Fluß*] de vida y pensamientos" (Wittgenstein: 1967, § 173) de los humanos, en un sentido u otro a lo largo de la historia. (La norma ha de ser histórica, y efectiva en la historia –*wirkungsgeschichtlich*, diríamos, recogiendo de nuevo el noto término gadameriano–). El valor de las normas no puede asentarse meramente en un metafísico "valor de uso" ideal, sino que debe cobrar su empuje en un bien físico "valor de cambio"¹⁸, en una potencia y

¹⁸ La contraposición nietzscheana entre valor de uso y valor de cambio (Vattimo: 1985, 29), y el hecho de que el primero se reduzca al segundo, es otro buen modo de entender la manera en que las normas, para el pensamiento wittgensteiniano, dejan de poseer valor en sí mismas (recibido de una instancia suprahumana o no humana) y lo cobran exclusivamente de las prácticas humanas de intercambio de tales normas. Cabe retrotraer en sus orígenes económicos aquella contraposición, así como esta reducción del valor de uso al de cambio, a la labor ejercida en la Escuela de Salamanca por pensadores como Luis Saravia de la Calle, Jerónimo Castillo de Bovadilla, Luis de Molina y Diego de Covarrubias y Leiva. Este último, en su *Variarum Resolutionum* (1554) hace una enunciación simple *avant la lettre* de esta tesis "nihilista" acerca del valor: "El valor de una cosa no depende de su naturaleza objetiva, sino de la estimación subjetiva de los hombres, incluso aunque tal estimación sea alocada". (Préstese atención a que, aunque la cita textual extraída parece seguir reconociendo la dicotomía "objetivo / subjetivo", en realidad lo hace para subvertirla, por cuanto convierte lo "subjetivo" en lo único real y efectivo respecto al precio de una cosa, mientras que lo presuntamente "objetivo" no es tal –no marca precio ninguno, ni puede determinar qué sea lo "alocado"–). Más recientemente, también Waldenfels (1985, 116-117) ha desarrollado, en términos económicos, este tipo de consideración hacia las normas, comparándolo con aquello que diferencia al capitalismo librecambista frente a las totalidades marxistas: mientras que en estas se conserva la idea de que se puede predefinir por parte de la elite burocrática el valor de las cosas según su metafísico "valor de uso", en el primero se acepta una modificación continua del precio de las cosas, pues sólo importa de ellas el nihilista "valor de cambio" que los agentes económicos vayan determinando continuamente en sus acciones de intercambio económico.

acción ejercida de hecho entre los agentes humanos (si bien el modo de ejercer esta potencia de hecho bien puede ser "apelar a valores de uso", reivindicar los fueros de "lo-no-fáctico-todavía" pero "que-debería-darse": no se trata aquí en modo alguno de hacer un gratuito elogio de la facticidad –al modo de la "facticidad autolegitimadora" de conservadores como Berger (1969, 47)–, sino sólo de reconocer que la normatividad, para poder ser normatividad en absoluto, debe tener algún asiento en la facticidad de lo social –incluida la facticidad mínima del lenguaje, y del lenguaje que postula lo aún-no-vigente¹⁹).

Cuatro

La conclusión a que nos conduce este modo wittgensteiniano de comprender la normatividad es también típicamente pragmatista. Al haber hecho perder "esencia absoluta" a las instancias normativas metafísicas, se ha conseguido a su vez, curiosamente, que se *fortalezca* la importancia del modo en que esas instancias afectan a lo humano (la importancia de nuestras normas tal y como las vivimos en sociedad). Efectivamente, ya no puede una autoridad normativa quedarse en el empíreo de su

¹⁹ Es decir, uno puede defender en las prácticas normativas (verbigracia, morales) algo que aún no sea un hecho ni una acción real, como la reducción de la contaminación atmosférica, y a favor de alguien que aún tampoco exista, como las generaciones del siglo XXII: y no hay nada en la concepción de la normatividad que aquí se expone que haga su posición menos defendible. Ahora bien, si se apela a esos valores y se alude al bienestar de esas personas es porque existe ya *de facto* la posibilidad de hacerlo gracias a que se dan prácticas (éticas, en este caso) que llamamos "solicitar a los demás que sean responsables respecto a los *nascituri*", con sus consecuencias prácticas y sus requisitos también prácticos. Son esas prácticas las que hacen posible que se lancen esos discursos normativos éticos, y no una metafísica "condición de posibilidad del diálogo", o una trascendente ley grabada en el cielo que ordenase: "Sé bondadoso hacia tus congéneres futuros" o "Sé responsable hacia ellos". El pragmatismo, consiguientemente, no prohíbe en modo alguno que se siga apelando a las instancias a que se apelaba con la metafísica (como "responsabilidad hacia la Humanidad futura"), sino que sólo revela que esas instancias no tienen el carácter independiente que la metafísica les adhería (la susodicha responsabilidad es sólo aquello que en nuestras contingentes prácticas, que bien pudieron haber sido otras, se ha configurado culturalmente como "responsabilidad", en prácticas como "pedir cuentas", "explicarse", "aceptar hacerse responsable", "acusar como responsable", "pensar en los hijos propios o de los demás", etcétera). Podríamos decir, recogiendo la terminología heideggeriana, que de esta manera la noción de responsabilidad hacia los descendientes de nuestros descendientes queda *verwunden*, distorsionada pero superviviente entre nosotros, en absoluto superada –*überwunden*–.

inmutabilidad absoluta y alejada del comercio humano: sólo puede seguir siendo normativa si se convierte en práctica, en acción, en medio de los humanos afanes de los humanos –lo cual le hace perder poder relativo frente al absoluto metafísico (y por ello cabría detectar aquí un cierto nihilismo, tal y como hemos apuntado), pero le hace ganar poder frente a los humanos (que no pueden refugiarse, frente a una norma cualquiera, en el expediente de considerarla “meramente humana”, “meramente social” o “convencional”)–. Dicho en otras palabras: el colocar las acciones como único juez posible puede reputarse a la vez, curiosamente, y según ha percibido Bloor (1983, 165-168), como un materialismo extremo –“sólo las fuerzas existentes en interacción, al modo de un sistema físico (Oakeshott: 1950-51, 22), de la lucha entre acciones interpretativas son relevantes a efectos normativos”– o como un “espiritualismo” o idealismo extremo –“son sólo las interpretaciones activas de los humanos las que sirven a efectos normativos, no un «mundo material más allá» como tal”–. Pero lo cierto es que lo mejor sería comprobar aquí que, gracias a Wittgenstein, hay otra dicotomía filosófica (su obra está repleta de disoluciones de dualismos como este) que se nos ha vuelto obsoleta: la de los presuntos²⁰ opuestos materialista/espiritualista (o idealista). En realidad, las acciones con las cuales los humanos interpretamos las normas que nos rodean no son ni meros “hechos materiales” –tal como los podía entender la antigua tradición de filosofía metafísica: como una fuerza física, inapelable–, ni tampoco meros “deberes ideales” –a la manera alternativa en que cabía que los comprendiese esta misma tradición, como una mera obligación inerme y residente en un empíreo vaporoso y alejado, que no nos tiene que preocupar al lidiar con la realidad pura... y dura–. Bien al contrario, las acciones que subyacen a toda nuestra idea de “racionalidad” son a la vez hechos bien asentados entre el resto de las cosas reales, acciones junto a las demás acciones; y, al mismo tiempo, su modo de existir es el de reclamar una legitimidad (la

²⁰ Aunque desde reflexiones de género muy diferente, aboga también por una disolución de esa oposición Panikkar (1998, 97).

de poder ser aceptadas y proseguidas como prácticas públicas), como para la metafísica ocurría con cualquier "deber" o "ideal". La "falacia naturalista" de cariz humeano (*Treatise*, III, i, i), pues, les resulta por completo extranjera²¹: cuando digo que "2+2=4", digo cómo es algo, hago algo, pero asimismo exijo algo; las acciones mediante las que interpretamos las normas, por consiguiente, resultan a la vez un "ser" que se da entre los seres humanos, y una apelación a un "deber ser". Y es que

²¹ Por este motivo, no abundaremos en la formulación de tal falacia, que parte precisamente de diseccionar en dos mitades lo que aquí no puede sino verse como un todo: el todo de la acción normativa (que la tal falacia disecciona entre su momento fáctico de "acción" y su momento de "deber ser" como "normativa"). Incluso gran parte de las soluciones propuestas para esta falacia, como "puentes" en el abismo entre las dos mitades (Searle: 1964) o "preferencias racionales" entre lo fáctico y lo debido (Muguerza: 1970), comulgan con la imagen de parejo tajo en dos mitades de lo real. Se puede legítimamente disentir pues con respecto Vattimo (1997), el cual cree aún (pese a su repudio de la metafísica) que esa falacia es central para el análisis postmetafísico de lo ético; mientras que por el contrario según la concepción pragmática, con apoyo en Wittgenstein, que aquí se ha diseñado, lo que es esencial para la postmetafísica es anular la creencia en el par de fundamentos metafísicos opuestos "hecho/deber" de que esa falacia se nutre. Sin embargo, de otra acepción de "falacia naturalista" diversa respecto a la humeana, la que formulase G. E. Moore (1903) siguiendo a H. Sidgwick, no es preciso alejarse con igual presteza –véase, para una diferencia entre ambas acepciones, Cremaschi (2005, 73-76); de hecho, como Cremaschi muestra, es esta la única acepción que merece el nombre de "falacia naturalista", y se debe reservar para la otra el nombre de "ley de Hume"–. En suma, si todo cuanto esta otra acepción enuncia es "que «bueno» resulta una cualidad irreductible a otras que la definan", lo cierto es que no hay, en principio, nada que nos obligue a aceptar la idea contraria –que en nuestras prácticas exista un término normativo que resulte competente para sustituir exactamente al término "bueno" en todos los casos en que cabe que aparezca–. Es más: de hecho, la pervivencia contumaz del concepto de "lo bueno" en nuestras sociedades bien puede ser una significativa prueba, para un pragmatista, de que es una noción que rinde bien su papel pragmático: de que no existe, por lo tanto, una noción equivalente capaz de ocupar su lugar con iguales prestaciones en todos los casos en que se emplea. Wittgenstein, personalmente, se mostró a menudo de acuerdo con esta última idea (Wittgenstein: 2004, 25 y 60-63) de que el concepto "bueno" no es reemplazable por otros, al menos de momento. Aunque tampoco hay que hacer de ello el descubrimiento de "una verdad" trascendente –que "bueno" es algo esencialmente indefinible, o algo así (Wittgenstein: 1984, 1-6-36)–: quizá en alguna ocasión futura sí que pueda sustituirse ese concepto, al igual que ha ocurrido con otros, que han acabado siendo abandonados porque se habían vuelto inútiles en la práctica humana –por ejemplo, el concepto de "pléroma" que acuñó la filosofía gnóstica de Valentín (Duchesne: 1907, 163-170) hoy es ya bien poco empleado–. En el caso de que se diese tal eventualidad, y el término "bueno" dejase de utilizarse, entonces en ese momento no se habrá atentado contra la razón por haber perpetrado una "falacia sustantiva" al identificar "bueno" con otras cosas (como parece indicar Moore), sino que simplemente habrá cambiado nuestro modo de vida haciendo superfluas ciertas cosas (Wittgenstein: 1980, 355) y "eso es todo lo que hay que decir sobre ello" (Wittgenstein: 1976, XXVIII). De todos modos, la noción de "bien" está tan intrincada con tantas otras cosas de un modo tan abigarrado, que no es posible ignorar el detalle de que muchas prácticas tendrían que cambiar para que ello se produjese (Wittgenstein: 1980, 75).

ese, el de reclamar ciertas cosas como mejores que otras, es su modo de darse ahí, en el tráfico humano de vida y pensamiento –el único ambiente, por cierto, en que, como hemos visto, olvidados lejanos empires, sobreviven y podrían sobrevivir–.

Bibliografía citada

- Apel, Karl-Otto (1991): "Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs". En Brian F. McGuinness (ed.): *"Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen". Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundersten Geburtstag von Ludwig Wittgenstein*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 27-68.
- Bloor, David (1983): *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. Londres: Macmillan.
- Brandt, Robert B. (1994): *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cacciari, Massimo (1976): *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milán: Feltrinelli.
- Ceccato, Silvio (1964): "Presentazione del Tractatus". En: *Un tecnico fra i filosofi*, vol. 1. Padua: Marsilio, 131-134.
- Cremaschi, Sergio (2005): *L'Etica del Novecento: Dopo Nietzsche*. Roma: Carocci.
- Craig, William Lane (1989): "Barrow and Tipler on the Anthropic Principle vs. Divine Design". *British Journal for the Philosophy of Science*, 39, 389-395.
- Delgado-Gal, Álvaro (2002): "Sobre Pettit y otras brumas". *El País*, 27 de febrero.
- Demaret, Jacques y Charles Barbier (1981): "Le principe anthropique en cosmologie". *Revue des Questions Scientifiques*, n. 152, 181-222 y 461-509.
- Demaret, Jacques y Dominique Lambert (1994): *Le principe anthropique*. París: Armand Colin.
- Drury, Maurice O'Connor (1974): "Fact and Hypothesis". *The Human World*, vol. 15-16, 136-139.
- Duchesne, Louis (1907): *Histoire ancienne de l'Église [...]*, tomo I. París: A. Fontemoing.
- Easton, Susan M. (1983): *Humanist Marxism and Wittgensteinian Social Philosophy*. Manchester: Manchester University Press.
- Fitzpatrick, Joseph (2005): *Philosophical Encounters. Lonergan and the Analytical Tradition*. Toronto: University of Toronto Press.
- Gargani, Aldo G. (1989): "La filosofía post-analítica". En Gianni Vattimo (ed.): *Filosofía '88*. Roma-Bari: Laterza, 133-157.

- Gier, Nicholas F. (1981): *Wittgenstein and Phenomenology: A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*. Albany: SUNY Press.
- Glendinning, Simon (1998): *On Being with Others. Heidegger, Derrida, Wittgenstein*. Londres: Routledge.
- Gómez Dávila, Nicolás (2002): *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Barcelona: Altera.
- Habermas, Jürgen (1984): "Wahrheitstheorien". En *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 127-183.
- Heidegger, Martin (1927): "Sein und Zeit". *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 8.
- Ifrah, Georges (1985): *Les chiffres ou l'histoire d'une grande invention*. París: R. Laffont.
- Ifrah, Georges (1994): *Histoire universelle des chiffres: l'intelligence des hommes racontée par les nombres et le calcul*. París: R. Laffont.
- Janik, Allan y Stephen Toulmin (1973): *Wittgenstein's Vienna*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Kambartel, Friedrich (1991): "Versuch über das Verstehen". En Brian F. McGuinness (ed.): *„Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen". Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundersten Geburtstag von Ludwig Wittgenstein*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 121-137.
- Kaufmann, Felix (1950): "Basic Issues in Logical Positivism". En Marvin Farber (ed.): *Philosophic Thought in France and the United States. Essays Representing Major Trends in Contemporary French and American Philosophy*. Buffalo: Buffalo University Press.
- Kripke, Saul A. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Oxford: Blackwell.
- Leslie, John (1982): "Anthropic Principle, World Ensemble, Design". *American Philosophical Quarterly*, 19, 141-151.
- Mach, Ernst (1872): *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*. Praga: Calve.
- Mach, Ernst (1883): *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*. Leipzig: Brockhaus.
- Malcolm, Norman (1984): *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford: Oxford University Press.
- Manser, Anthony R. (1982): "Language, Language-Games and the Theory of Meaning". *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl., 1-19.
- Moore, Gilbert E. (1903): *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muguerza, Javier (1970): "«Es» y «debe»". En torno a la lógica de la falacia naturalista". En Francisco Gracia, Javier Muguerza y Víctor Sánchez de Zavala (eds.): *Teoría y sociedad. Ensayos ofrecidos al profesor Aranguren con ocasión de su 60 cumpleaños*. Esplugues de Llobregat (Barcelona): Ariel, 141-175.
- Oakeshott, Michael (1950-51): "Rational Conduct". *The Cambridge Journal*, vol. 4, 3-27.

- Ortega y Gasset, José (1946-83): "¿Qué es filosofía?". En *Obras completas*, vol. VII. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 273-438.
- Panikkar, Raimon (1998): *La Trinidad. Una experiencia humana fundamental*. Madrid: Siruela.
- Pereda Falache, Carlos (1994): *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona: Anthropos.
- Pérez de Laborda y Pérez de Rada, Alfonso (1985): *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas*. Madrid: Cincel.
- Pettit, Philip (1997): *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford-Nueva York: Clarendon Press-Oxford University Press.
- Quintana Paz, Miguel Ángel (1995): "Ciegos por el camino recto. Una explicación de la explicación". *Cuadernos INICE*, n. 67-68 (diciembre), 143-149.
- Quintana Paz, Miguel Ángel (2004): "Entimemas y la tortuga de Carroll, o el problema de cómo llegar a ser determinados por reglas racionales". En AA.VV.: *¿Qué cultura?* Madrid: Fundación Santa María, 145-159.
- Quintana Paz, Miguel Ángel (2005): "No-interpretación". En Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.): *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 427-438.
- Quintana Paz, Miguel Ángel (2008): "Observaciones críticas sobre cierta noción dizque hermenéutica de lo que es traducir". *Daímon. Revista de Filosofía*, suplemento 2, 281-292.
- Ricoeur, Paul (1981): "«Logique herméneutique»?". En Guttorm Fløistad (ed.): *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. I, La Haya: M. Nijhoff, 179-223.
- Rorty, Richard M. (1998): "Introduction". En: *Truth and Progress (Philosophical Papers, vol. 3)*. Cambridge: Cambridge University Press, 43-62.
- Ryle, Gilbert (1951): "Ludwig Wittgenstein". *Analysis*, n. 12, 1-9.
- Searle, John R. (1964): "How to Derive «Ought» from «Is»". *Philosophical Review*, 73, 43-58.
- Spengler, Oswald A.G. (1918-22): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vols. Múnich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Vattimo, Gianni (1985): "Apología del nichilismo". En: *La fine della modernità*. Milán: Garzanti, 27-38.
- Vattimo, Gianni (1997): "Ética della provenienza". *MicroMega*, Almanacco di Filosofia, 73-80.
- Waldenfels, Bernhard (1985): *In den Netzen der Lebenswelt*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Winch, Peter (1981): "Im Anfang war die Tat". En Irving Block (ed.): *Perspectives in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 159-178.
- Wittgenstein, Ludwig (1958a): *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

- Wittgenstein, Ludwig (1958b): *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations", Generally Known as the Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1967): *Zettel*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1969): *Über Gewissheit / On Certainty*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1976): *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of the Mathematics, Cambridge 1939*. Hassocks: Harvester Press
- Wittgenstein, Ludwig (1978): *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Remarks on the Fundaments of Mathematics*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1980): *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1982): *Letzte Schriften zur Philosophie der Psychologie. Vorstudien zum zweiten Teil der «Philosophischen Untersuchungen» / Last Writings on the Philosophy of Psychology. Preliminary Studies for Part II of «Philosophical Investigations», vol. I*. Oxford: Blackwell, 1982.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): "The Language of Sense Data and Private Experience – Notes taken by R. Rhees of Wittgenstein's Lectures, 1936". *Philosophical Investigations*, n. 7, 1-45, 101-140.
- Wittgenstein, Ludwig (1988): *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47*. Hassocks: Harvester Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1993): "Cause and Effect: Intuitive Awareness", en J. C. Klagge y A. Nordmann (eds.): *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indianápolis: Hackett, 409-425.
- Wittgenstein, Ludwig (2000): *The Wittgenstein Nachlass: The Bergen Electronic Edition* (edición facsímile en CD-ROM a cargo de los "Wittgenstein Archives" de la Universidad de Bergen). Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (2004): *Últimas conversaciones* (traducción de Miguel Ángel Quintana Paz). Salamanca: Sígueme.