

Wittgenstein como destructor

Miguel Ángel Quintana Paz

Universidad Europea Miguel de Cervantes - Valladolid

Un día de 1931, el filósofo Ludwig Wittgenstein dejó escritos entre sus notas ciertos pasajes musicales, por él recién inventados, a los cuales añadió la siguiente explicación, un tanto machacona: "... Se me ocurrió hoy al reflexionar sobre mi trabajo en filosofía y decirme '*I destroy, I destroy, I destroy*'" (vB. §109). No es la única referencia a la destrucción a la que acudió cuando se propuso en un momento u otro describir su propia labor filosófica. En el párrafo 118 de las *Investigaciones filosóficas* (y en su paralelo Wittgenstein: 1997, 411), por ejemplo, aparece la siguiente explicación:

¿De dónde sacan nuestras consideraciones su importancia, ya que parecen solo demoler todo lo interesante: es decir, todo lo grande e importante? (Toda edificación, por así decir; dejando solo cascotes de piedra y escombros.)

Naturalmente, este carácter destructivo del pensar wittgensteiniano no quedó desapercibido para buena parte de sus lectores desde el inicio de su recepción. Ya en 1949 titulaba José Ferrater Mora un artículo referido a nuestro autor, escuetamente, como "Wittgenstein o la destrucción".¹ También Enzo Paci (1952), Lukács (1954), Peter Kampits (1978) o Staten (1985, 1) y, entre nosotros, Reguera (1998, 189; 2002, *passim*) y Satne (2012) si bien el cuarto y el quinto mencionados han preferido usar a veces la expresión 'deconstructivo' han ido pespunteando la historia de las interpretaciones de Wittgenstein con calificativos similares hacia su manera de filosofar. En su famosa reivindicación

¹ De este artículo (Ferrater, 1949) se realizaría una versión alemana 20 años después que conserva, traducido, el mismo título (Ferrater, 1969). Algunos autores, como Massimo Baldini (2005, 36) reputan precisamente al español Ferrater Mora como pionero en esta insistencia sobre el carácter destructivo del filosofar wittgensteiniano, extremo histórico que no hemos podido ni desmentir ni corroborar.

de la 'conversión' que la buena filosofía nos produce, tampoco Stanley Cavell (1979, xvii) vaciló en vincularla con tal destrucción wittgensteiniana. Y Martin Stone (2002, 110) llega tan lejos hasta aseverar que, a su juicio, la filosofía de Wittgenstein aspira a destruir incluso su propia "destructividad" (*destructiveness*). Parecen convenir varios analistas pues en que la convicción que Oscar Wilde enunciara en su obra *A Woman of No Importance*, en el sentido de que "Todo pensamiento es inmoral, su auténtica esencia es la destrucción", se aplicaría de manera paradigmática, al menos en su segunda cláusula, al pensar wittgensteiniano.²

Ahora bien, ¿qué es eso que con tanto ahínco buscaba Wittgenstein, filosofando, destruir? En las páginas que siguen intentaremos argüir que tal derribo lo es del pensamiento metafísico. Para lo cual, naturalmente, lo primero que procede es tratar de acotar qué entenderemos aquí como 'pensamiento metafísico' (pues Wittgenstein mismo no usa esa expresión, aunque sí 'metafísica', que puede a menudo equipararse). A continuación sostendremos que la dificultad de destruir el pensamiento metafísico es a su vez lo que explica el peculiar modo en que Wittgenstein escribe (o filosofa). Por último, trataremos de dar un apretado resumen (poco más podemos avanzar aquí) de qué nodos principales del pensamiento metafísico son aquellos que Wittgenstein puso más ahínco en demoler.

El pensamiento metafísico, blanco del afán destructivo de Wittgenstein

Hace ya casi tres décadas el filósofo Jürgen Habermas (1988) popularizó la idea de "pensamiento postmetafísico" para referirse al tipo de filosofía actual que, a diferencia de las metafísicas clásicas o medievales, o incluso de la

² Otros autores, sin embargo, no han considerado pertinente prestar a la noción de 'destrucción' una especial relevancia a la hora de señalar los pilares esenciales del pensamiento de Wittgenstein. Así, verbigracia, en su reciente diccionario de términos wittgensteinianos Duncan Richter (2014) no se refiere a ella más que en relación con la bomba atómica (*Ibidem.*, 29-30; 201) o la destrucción de otros seres humanos (*Ibidem.*, 159). Tampoco al anterior clásico entre los "diccionarios wittgensteinianos", el de Glock (1996), le mereció mayor atención.

“metafísica de la conciencia” propia de la Modernidad, se centra en la comunicación humana para elaborar sus desarrollos. Con ese nuevo estatus, la filosofía, en lugar de proponerse desarrollar grandes visiones omnicomprendivas del mundo o del ser humano o de la conciencia humana (tareas que hoy ya le quedarían un tanto grandes; y que además han venido a ejercer con notable eficacia diversas ciencias), habría de conformarse con el mucho más humilde rol de mediador en el ámbito social y cultural, de crítica hacia algunos de sus elementos (los irracionales) y de vigilante de cómo ciertos campos de la actividad humana (política, economía, cultura, ciencia, arte, religión...) se afectan a otros (para evitar que lo hagan de modo injustificado). Tal sería todo el modo en que le cabría seguir ejerciendo a la filosofía hoy su viejo papel de “tribunal de la razón”.

Esta idea habermasiana de “pensamiento postmetafísico” (y, por oposición, de “pensamiento metafísico”), aunque no ajena a la que manejaremos aquí, creemos que adolece de una cierta carencia al fijarse sobre todo en rasgos secundarios de ese pensamiento y no subrayar lo suficiente cuáles son los que de veras lo definen. Dicho de otro modo: es cierto que el pensamiento postmetafísico se concentra en el estudio de las prácticas comunicativas humanas, más que en términos antañónos privilegiados como ‘ser’, ‘mundo’, ‘mente’ o ‘espíritu’; es cierto que al hacerlo su tarea se restringe a menudo a ser simplemente la de crítico de construcciones irracionales, más que la de edificador de construcciones racionales. El filósofo ejerce de ‘guardián’ e ‘intérprete’, en lugar de fundamentador, del resto de las áreas del saber (Habermas, 1983). Pero, ¿cuál es el motivo clave por el que hace todo esto? ¿Por qué fijarse en el lenguaje en lugar de en ‘el mundo’, en criticar en vez de en construir, en la comunicación humana en vez de en la conciencia humana? La razón de este ‘giro’ reposa a la postre, como el propio Habermas reconoce (*Ibidem.*), en una cuestión de autoridad epistémica. Para el pensamiento metafísico, la autoridad epistémica última se cree ubicada en una instancia *independiente*³ de los agentes huma-

³ Véase Dummett (1978, 121) para otro uso del concepto de ‘metafísica’ asociado a la *independencia* de algo frente a las prácticas humanas. Y Vattimo (1987, 71) para otra definición de pensamiento metafísico como aquel que patrocina la idea de una “estructura estable del ser que *rige* el devenir y da sentido a la conciencia y normas a la conducta” (el subrayado es nuestro para recalcar la idea de *autoridad* normativa, rectora, que Vattimo también anexa, como hemos hecho nosotros, a la metafísica: autoridad epistémica la “conciencia” que cita Vattimo, praxis las “normas de conducta” que

nos, para que pueda funcionar eficazmente como tal autoridad. Para el pensamiento postmetafísico, en cambio, la única autoridad epistémica con que contamos son las propias prácticas y discursos humanos.⁴ Un pensamiento metafísico buscará atrapar el 'ser', o la 'conciencia', o el 'mundo' (esas son sus autoridades epistémicas últimas) para poder estar seguro de que lo que afirma es verdadero. Un pensamiento postmetafísico, por el contrario, sabe que no hay más acceso al mundo que las prácticas de entendimiento mutuo que establecemos entre nosotros, individuos de la especie humana (Putnam, 1990); y que por lo tanto en la búsqueda de la verdad no se trata tanto de atrapar un objeto que se halle ahí fuera, independiente de nosotros, sino de ser capaces de comunicarnos de forma razonable con el resto de personas que se lanzan a esa misma búsqueda de la verdad.⁵ "Puedo adjudicarle un predicado a un objeto cuando cualquier otro que pudiera entrar conmigo en conversación [razonable, añade Habermas más adelante] le atribuiría ese mismo predicado a ese mismo objeto" (Habermas, 1984, 136-137).

Y bien, el sentido que en este texto queremos darle a "pensamiento metafísico" (recordemos, aquello que hemos aventurado que es lo que Wittgenstein anhela con su filosofía 'destruir') no es en modo alguno idiosincrático, sino justamente este sentido que estamos, de la mano de Habermas y autores anejos a su concepción, apuntando. El propio Habermas reconoce a Wittgenstein como precursor en lo que más tarde denominará "giro pragmático" (Habermas, 1996) y que hasta aquí estamos tildando como abandono del pensamiento metafísico para dar paso al postmetafísico; como abandono de la autoridad epistémica de algo externo a los humanos para ir a la autoridad del lenguaje (Edwards, 1990) y de las prácticas humanas.

también menciona, histórica por ello alude al 'devenir', ontológica mienta por ello el 'ser'... Además, a aquello que aquí Vattimo se refiere como 'estable' es lo mismo a lo que nosotros hemos llamado 'independiente', pues es la falta de dependencia de los seres humanos lo que lo resguarda en esa estabilidad absoluta).

⁴ Para la diferenciación entre 'práctica' (*Handlung*) y 'discurso' (*Diskurs*) véase Habermas (1984, 130). Se trata por cierto, a nuestro juicio, de una diferenciación habermasiana de plausible inspiración wittgensteiniana; pero para lo que aquí nos ocupa ahora podemos agrupar las dos, en tanto que esferas ambas en que se ejerce la autoridad epistémica de las comunidades humanas, en un mismo paquete.

⁵ Creemos que este es un buen resumen, además, de lo que implica la noción de 'lingüística' (*Sprachlichkeit*) en un autor tan influyente como Hans-Georg Gadamer (véase por ejemplo Grondin, 1995, 150).

Pero antes de acudir a explicar cómo efectúa Wittgenstein la destrucción de lo primero para transitar hacia lo segundo, nos gustaría detenernos brevemente en una matización que no creemos irrelevante. Pues es frecuente que algunos de los autores que han negado la pertinencia del pensamiento metafísico en ciertas áreas del saber humano lo hayan hecho... simplemente para reforzar tal pertinencia en otras áreas diferentes.

Por ejemplo, es común que se le niegue a la ética el versar sobre nada que esté 'ahí afuera, en 'el mundo', más allá de lo que meramente nos pueda resultar plausible a los humanos al ponernos a discutir sobre sus temas (el bien y el mal, lo correcto o lo incorrecto, lo virtuoso o lo degradante). Es decir, se ha negado que a la ética le quepa apoyarse en alguna autoridad metafísica (los valores 'que están ahí afuera', los imperativos absolutos 'de la conciencia moral', los decretos de una divinidad externa, etcétera) y se ha subrayado que la ética se desenvuelve solo en los diálogos que sobre ética tenemos los seres humanos. Pero casi es igual de frecuente que ello se haga para recalcar que, a diferencia de la ética, otras áreas del saber humano, como por ejemplo la ciencia, sí que son capaces de captar lo que es en el fondo 'el mundo', 'el hombre' o 'la realidad'. Independientemente de lo razonable o no de este tipo de planteamientos,⁶ es palpable que no se trata de posturas postmetafísicas propiamente dichas: no niegan que hayan algo independiente de las prácticas humanas que deba servir de autoridad epistémica en las mismas, sino que simplemente se aclara que ese algo actúa en unos casos sí (la ciencia, verbi-gracia) y en otros no (la ética, en el caso citado).

Por lo tanto, cuando alguien quiera combatir contra el pensamiento metafísico, como Wittgenstein quiso combatir, habrá de ser muy cuidadoso en no limitarse a deslegitimar este en unas áreas del saber humano pero no en otras; e incluso más cuidadoso aún en no apoyarse en la metafísica de ciertas áreas para hacer plausible la postmetafísica de otras. Esta tarea es ciertamente difícil: "los ejemplos están por todas partes: a la desvalorización de los valores supremos, a la muerte de Dios, se reacciona solo con la reivindicación (patética, metafísica) de otros valores 'más verdaderos'" (Vattimo, 1985a, 33). De hecho,

⁶ MacIntyre (1981) cree que ese es el planteamiento predominante en la cultura occidental presente. Sin entrar ahora a debatirlo, pero desde una orientación filosófica asaz diversa de la de MacIntyre, hemos tratado de debelar las raíces de tal planteamiento en Quintana Paz (2008a).

avancémoslo ya, el gran mérito de Wittgenstein en su labor destructora es, creemos, que esquivó este riesgo: consiguió pensar postmetafísicamente en todas las prácticas de la actividad humana, sin apoyarse para ello en otras áreas en que sí que recayera en la metafísica que decía destruir.⁷ Mas para hacerlo tuvo que arrostrar dificultades bien particulares que le forzaron a adoptar un modo de filosofía asimismo bien particular, como pasamos, en el siguiente apartado, a esbozar.

Cómo sortear las dificultades con que se topa el anhelo de destruir el pensamiento postmetafísico

Quizá la mayor dificultad para destruir la metafísica es que esta no se nos suele presentar ni como un bloque único de pensamiento ni como una argumentación unívoca; sino que se despliega más bien, como la representa David Bloor (1997, 146, n. 2), tal que una amalgama o versión reificada de fenómenos cuya verdadera situación se queda sin reconocer. Es, asimismo, una doctrina que se presupone más a menudo que se enuncia. Vive en el reino de las presunciones tácitas, de las intuiciones y de las metáforas. Por ejemplo, el proceso denominado 'captar' un significado nunca ha sido clarificado.

⁷ Según Rorty (1990) no es este el caso de otros muchos pensadores que, tratando de evitar la metafísica, al final sucumbieron a la dificultad de esquivar congruentes hasta sus últimas consecuencias tal posición: Friedrich Nietzsche, Alfred N. Whitehead, Henri Bergson y Martin Heidegger, verbigracia. Pues todos ellos al final concedieron la autoridad última a una u otra instancia independiente de las prácticas concretas de los seres humanos (la "voluntad de poder", por ejemplo, en Nietzsche; o las "entidades actuales", verbigracia, en Whitehead). Solo unos pocos autores privilegiados, como Donald Davidson y él mismo, Rorty, se habrían librado, según este análisis rortiano, de otorgar jamás a ninguna instancia independiente de las prácticas de los seres humanos cierta autoridad sobre las mismas. Sin embargo, en el libro que probablemente sea su principal aportación a la filosofía, el pensador turinés Gianni Vattimo (1994, 44-47) argumenta que es más bien Rorty, y no Nietzsche (Vattimo, 1974, 71-93; 1985a; 1985b, 35-68, 1989, 84) el reo de esta recaída en el pensamiento metafísico que trata de evitar. Acusación sobre Rorty en la que Holt (1997, 112) vendría a coincidir, aunque desde una perspectiva bien distinta, con este italiano. Sirva esta nota, pues, como muestra de las dificultades de que incluso pensadores con clara voluntad de hacer filosofía postmetafísica mantengan, hasta sus últimas consecuencias, tal propósito y al final no recaigan en el redil de la filosofía metafísica que pretenden desmontar.

Morris Lazerowitz (1955) llegó más lejos, tras las huellas de John Wisdom (1953), al equiparar la metafísica a un ramillete de variopintas “recomendaciones verbales” destinadas a sanar traumas personales de desigual estirpe. En todo caso, sean metáforas, presupuestos o recomendaciones, lo cierto es que esa diseminación de las estrategias metafísicas entorpece extraordinariamente a cualquiera a la hora de pretender pertrecharse, como pretendió Wittgenstein, para arrumbarlas. Puede siempre parecer que cuando se reivindica en cierto campo el pensamiento postmetafísico se está actuando a expensas de otro campo, más prestigioso, en que sí sería pertinente el pensamiento metafísico, como ya hemos explicado antes que no es inusitado que ocurra. O puede también ocurrir que el simple hecho de que alguien se ponga a la metafísica ofrezca la impresión de que tal antagonista efectúa sus críticas desde una posición (metafísica *malgré soi*) de “revelar lo que en realidad es la metafísica en sí, independientemente de nosotros”.⁸

Contra esta última asechanza existen algunas terapias de matriz wittgensteiniana que nos sirven además muy bien para explicar el peculiar modo que tenía nuestro autor de escribir filosofía. Es meta de este apartado 2 explicar algunas de ellas. Por ejemplo, Dewi Z. Phillips (1992) ha detectado en el empleo estilístico de múltiples aforismos un recurso que, al igual que la plural pseudonimia de las obras de Søren Kierkegaard (1846), contribuiría, en su anfractuosidad, a disolver la sensación de que el crítico de la metafísica se apoya, contradictoriamente, en un fundamento estable, independiente, para su labor.⁹ Quien ataca desde fragmentos diversos a la metafísica da más la sensación de poner al descubierto sus errores que de presentarse como una teoría del todo que, ella sí, haya sabido captar la autoridad verdadera independiente desde la cual hablar. Si a ello le sumamos el carácter perturbador, paradójico, de muchos de esos aforismos, que casi se equipara a veces con los que se utilizan en el zen (Canfield, 1975; Shibles, 1969, 84-100; Ueda, 1996;

⁸ Peligro contra el que es paradigmático el combate de Vattimo, y por ello lo hemos citado abundantemente en las notas a pie de página anteriores.

⁹ El aforismo estaba lejos de ser un método de escritura inusual en la Viena en que Wittgenstein se crió, hasta el punto de que se ha llegado a hablar de una potente “escuela vienesa del aforismo” (Johnston, 1981, 275); ahora bien, asimismo en tal contexto recibió una crítica acerba como género literario por parte de autores de la talla de Musil (1930-1933-1943) o incluso de un brillante cultivador suyo como Schnitzler (1927). Véase a este respecto Alonso (2002, 35-51).

Wienpahl, 1958), o los famosos koanes (Selmann, 1979), escasa ocasión daría Wittgenstein, merced a su estilo literario, para achacarle el estar destruyendo una metafísica mientras cree asentar sus pies en otra; lo propio del zen es saber perturbar nuestros modos de pensamiento habituales sin necesidad de ofrecer *otro* modo (más autorizado) de razonar.¹⁰

Pero además este mismo estilo aforístico, lo que Jolán Orbán (1998) llama, en expresión difícilmente traducible, *Zerzettelung* del pensamiento, presta otras utilidades a quien se propone la eversión de la metafísica, de tal manera que se le puede llegar a hacer prácticamente consubstancial, y Wittgenstein estaba convencido de ello, a “la naturaleza de su investigación misma” (PU. “Vorwort”; véase también VB. §156). En primer lugar, la condensación que exige cada aforismo, y su peculiar independencia autosuficiente respecto al resto de los proverbios que le acompañan en un texto, contrasta con la pretensión de los pensadores metafísicos de elaborar un discurso lineal y deductivo, encadenado, que recoja su legitimidad a medida que esta desciende por trabazones tenaces desde el fundamento último (que recaba así tanto poder cognoscitivo que casi parecería independiente de los humanos). Dicho de otro modo, la escritura mediante aforismos se distingue vehementemente de la aspiración metafísica de configurar una teoría jerarquizada y predeterminada según la esencia de la cosa; esta aspiración metafísica que aliaría más fácilmente en cambio con un género de escritura de corrido lo que Carlos Pereda (1994, 265) ha llamado “razón austera”. Bien al contrario,

[...] en la filosofía no estamos cimentando fundamentos, sino ordenando una habitación, proceso en el cual tenemos que tocar todo una docena de veces. El único modo de hacer filosofía es hacerlo todo dos veces.¹¹

Como consecuencia de ello, se ha podido hablar de un modo de leer metafísico, al cual habría que contraponer otro tipo de lectura “prudente, diferenciada, lenta, estratificada” (Derrida, 1972, 40), más propio de la genuina postmetafísica. Este segundo modo de leer, que los aforismos fomentan, le

¹⁰ Véase sin embargo Phillips (1977) para una refutación del aserto de que la filosofía wittgensteiniana y el zen tengan mucho que ver entre sí. Mi propia opinión a este respecto es que acaso existan otras zonas del pensamiento oriental, concretamente el pensamiento de matriz hindú, donde resulte más prometedor hallar influencias en el de Wittgenstein (Quintana Paz, 1998).

¹¹ Wittgenstein, Ludwig, 1980, B1, 6; véase también PU. *Vorwort* y §18.

parecía sin duda a Wittgenstein un bienpreciado a la hora de entender qué es lo que él estaba realmente tratando de hacer con ellos:

Algunas veces sólo puede entenderse una frase si se la lee con el ritmo correcto. Todas mis frases deben leerse lentamente. [...] De hecho, quisiera retardar el ritmo de lectura mediante mis frecuentes signos de puntuación. Pues querría ser leído lentamente: como yo mismo leo.¹²

Ítem más: la escritura aforística, aparte de estas consideraciones formales que hemos hecho, nos otorga aún otro beneficio añadido. Pues facilita a quien la emplea el domeñar a esa hidra policéfala que es el conjunto de “presunciones tácitas, intuiciones y metáforas” de que está formado, como decíamos, el pensamiento metafísico. “Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema”, diría Wittgenstein (PV. §133); de modo que “no hay un único método en filosofía, sino que lo que hay más bien son métodos, es decir, diferentes terapias”. Ello proporciona a la obra de Wittgenstein ese aspecto de “cajón de sastre” (*snippet-box*) que algunos le han atribuido (Hacker, 1971, 141). A la proteica naturaleza de la metafísica le corresponde, así, una versatilidad metodológica afín: y el correlato literario de ambas es un sinfín de aforismos, de “cortes de un paisaje enorme” (VB. §317), que hagan desaparecer la “metafísica latente” (Drury, 1996a, 84) que se agazapa en diversos recovecos de ese panorama. La sucesión de párrafos fragmentarios no persigue, pues (o no persigue solamente), los favores de la táctica que los latinos compendiaron en la máxima *Gutta cavat lapidem* (la gota acaba por excavar en la piedra, siendo aquí tal losa la del pensamiento férreamente jerarquizado de la metafísica); sino que es además una cuestión de simple adecuación metodológica de un instrumento para con su blanco (múltiple). Por añadidura, a veces se ha resaltado que Wittgenstein habría conseguido, al empuñar diferentes filosofías según el adversario con quien se las tuvo que haber, que no se le achacase el acuerdo estricto a priori con ninguna corriente filosófica en concreto (Edwards, 1982): algo que, de nuevo, le beneficia con miras a evitar

¹² Véase, en el mismo sentido, Wittgenstein (z: §73); y también VB: §129, donde compara el filosofar con hacer poesía, o ‘poetizar’ (*dichten*). Unos meses antes (*Ibidem.*, §126) nuestro autor no era, empero, tan optimista y nostálgico de modos de filosofar más expeditivos, denigraba su estilo entrecortado parangonándolo al de un ‘desdentado’ (si bien al mismo tiempo lo ponía a la altura del de otro maestro vienés de la paremia, nada menos que Karl Kraus).

la sensación de que pretende ofrecer una visión omnicomprendiva del ser, el mundo, el pensar o la conciencia humanos (de que pretende hacer lo que con Habermas hemos llamado pensamiento metafísico, por tanto). "Cuando se confronta con cuestiones de definición amplia, Wittgenstein invariablemente nos dirige hacia el examen de casos particulares" (Macksoud, 1976, 171).

Ahora bien, este último beneficio del aforismo es, sin embargo, la piedra de toque de cualquiera que pretenda (como yo mismo, Miguel Ángel Quintana Paz, al que usted lector lee ahora un trabajo sobre Wittgenstein) prolongar la tarea wittgensteiniana de destrucción de la (autoridad) metafísica en filosofía. Pues le hace a cualquiera que escriba sobre la filosofía de Wittgenstein en términos no aforísticos reo de la legítima duda de si no se estará traicionando parte del legado wittgensteiniano, al reformularlo en el género prosístico y, por añadidura, al hacer tal cosa en aras de defender una filosofía bien concreta (en este caso, la propia del pensamiento postmetafísico). Por este motivo, a no pocos autores¹³ les ha parecido que no cabe sino una opción tras leer a Wittgenstein, y por buenos motivos wittgensteinianos: abandonar la tarea misma de hacer filosofía (al menos, filosofía en prosa y proposicional). Opción que sin duda no quedaría lejos de los deseos de alguien, como el propio Ludwig Wittgenstein como individuo, que recomendaba a menudo a sus amigos¹⁴ que se cuidasen de la filosofía académica (Monk, 333-335 y 425; Britton, 1955; Wittgenstein, 1983, 23-2-48; véase también vb. §352: "No quiero ser imitado, y menos aún por los que escriben artículos en revistas filosóficas"). Este camino, en suma, es el que ha seducido a lo que podríamos

¹³ Véase Black (1986, 86), Collins (1992), Diamond (1989, 1991a y 1991b), Edwards (1982), Hund (1990), Hunter (1973), McGuinness (1991, 11), Phillips (1986, 93-97; 1999), Reguera (1998 y 2001), Rorty (1982), Schulz (1967) y hasta el editorialista anónimo de *The Economist* (1960, 16), que simpatizan, de uno u otro jaez, con este enfoque. Eso sí, ante la considerable feracidad de la literatura filosófica que ha manado de esta idea de dejar de filosofía, cabría acaso preguntarse si, a fuer de consecuentes, estos filósofos no deberían haber callado y cambiado de oficio con prontitud. Sorprende que no haya sido así. Lo que acaso quepa considerar una "contradicción performativa" de estos autores o bien, con Paci (1954), haya que denominar "neurosis" propia de toda filosofía que aspire a "autodestruirse" (Wein, 1961).

¹⁴ Consejo que sus amigos pocas veces siguieron, todo sea dicho. El único que le hizo caso hasta cierto punto fue Maurice O'Connor Drury (Hayes, 1996), ya que cambió su vocación filosófica por la psiquiatría. De no haberse malogrado tan tempranamente, tal vez Francis B. Skinner hubiese seguido un camino incluso más radicalmente antiintelectual que el de Drury. Pero no hay muchos más que hicieran caso a este respecto a nuestro autor.

llamar la “escuela del silencio”, o “quietistas” filosóficos (Blackburn, 1990; 1993; Brandom, 1994, xii y 29): wittgensteinianos que reputan, como fin primordial de la filosofía que quiera inspirarse en el autor vienés, el “dejar de filosofar cuando se quiera” (PU. § 133; véase también VB. §252; TLP. §7).

Es cierto que Wittgenstein no escatimó advertencias en el sentido de que, en la filosofía, había que aprender a “no tratar de ir más allá. La dificultad aquí está en: pararse” (Z. §314). Ahora bien, para estos ‘quietistas’ en que nos estamos fijando, sería evidente que Wittgenstein en el fondo lo que quería decir ahí es que había que parar cuanto antes de hacer filosofía aunque también es patente que ambas aseveraciones no son idénticas. Discrepamos de ellos. Una cosa es que Wittgenstein hiciera en su día excelente uso de un sistema tan propicio como el que hemos descrito de los aforismos o párrafos sueltos para destruir el pensamiento metafísico (Schweidler, 1983, 49-56), y otra cosa es que ese sea el único sistema posible de escritura tras la metafísica y, por lo tanto, la filosofía en prosa, las revistas académicas de artículos de filosofía o los libros filosóficos no aforísticos deban extinguirse tras que Wittgenstein nos haya convencido. Una vez destruido el pensamiento metafísico cabe hacer otras muchas cosas con nuestro pensar (ahora ya, postmetafísicamente). Solo ante ciertas cuestiones, y solo después de haber “logrado hacer algo” ante ellas con la filosofía (Drury, 1996b, 126) y, por ello, el famoso párrafo 7 del *Tractatus* aparece al final, y no al inicio de la obra, lo cual la hubiese abortado desde sus comienzos es apropiado considerar que hemos alcanzado la “claridad completa” (PU. § 133) que Wittgenstein ponía como requisito *sine qua non* del “dejar de filosofar”. “La filosofía es: rechazar falsos argumentos” (Wittgenstein, 1993, 407; 409). Como esa claridad puede faltar o esos falsos argumentos pueden proliferar en uno u otro ámbito de nuestra cultura postmetafísica, la filosofía siempre será necesaria. De hecho, a veces Wittgenstein posee palabras sustancialmente duras contra quienes piensan que se les han acabado los problemas filosóficos:

Algunos filósofos (o como se les quiera llamar) sufren de lo que se podría llamar *loss of problems*, o ‘pérdida de problemas’ [*Problemverlust*]. Entonces les parece todo tremendamente simple, y les parece que ya no existe ningún problema profundo, el mundo se hace vasto y chato y pierde toda profundidad; y lo que escriben se convierte en algo infinitamente insulso y trivial.¹⁵

¹⁵ Z. §456.

Esto no obsta para reconocer que si bien Wittgenstein se prodiga en ofrecernos pistas para destruir la metafísica, no es ni mucho menos tan generoso a la hora de proporcionarnos teorías explícitas dentro de su pensamiento postmetafísico. No le faltó razón, por ejemplo, a Anthony Giddens (1979, 49-50) cuando señaló que Wittgenstein no nos entrega como pensador un desarrollo elaborado de las prácticas sociales que presupone continuamente, algo que han de reconocer incluso acérrimos partidarios del uno y de las otras (Bloor, 1983, 3-5; 1997, ix). Tampoco hay en Wittgenstein una teoría postmetafísica explícita de la ética, la política, la estética, la religión... a pesar de que en varios de esos campos mostró un interés más que intenso.¹⁶ Parece que el propio Wittgenstein pensaba que, si se lanzaba a filosofar constructivamente sobre esos o cualesquier otros campos, no podría sino pronunciar trivialidades (PU, §128).¹⁷ De modo que a menudo los lectores de Wittgenstein que quieren adentrarse en ellos con utillaje wittgensteiniano deben conformarse con trazar las meras implicaciones (Crary, 2000), no las explícitas afirmaciones, que tiene sobre esas áreas el pensamiento de este autor.

En cualquier caso, por fortuna, el foco de este artículo que el lector tiene ahora entre manos no es esa espinosa tarea de tratar de construir algo sobre los materiales que nos legó Wittgenstein,¹⁸ sino concentrarnos, como anunciamos desde el inicio, en su labor destructora. Para ello, una vez explicado ya cuál era el blanco de tal destrucción (el pensamiento metafísico) y el modo en que Wittgenstein se las apañó mediante su estilo literario para sortear las

¹⁶ Véase, sobre las dificultades de pretender adjudicar a Wittgenstein una u otra teoría en esos y otros campos, Quintana Paz (2006a); una versión más sintetizada de tal exposición aparece en Quintana Paz (2004).

¹⁷ "Si alguien quisiera proponer tesis en filosofía, nunca podría discutirse sobre estas porque todos estarían de acuerdo con ellas". Véase también Wittgenstein (1980, B II, 3).

¹⁸ Hemos tratado de hacerlo en otras obras. En Quintana Paz (2014), por ejemplo, intentamos proporcionar una teoría, basada en argumentos wittgensteinianos, sobre qué son las normas que nos damos en humanos, y cómo esa idea de las normas puede afectar a la filosofía moral y política. Extraemos de esa obra muchas de las reflexiones que se resumen, amplían, corrigen o matizan en este artículo. Por otra parte, en Quintana Paz (2005a, 2006b y 2010a) se presenta una versión resumida de esa teorización sobre las normas, aunque no de sus consecuencias en ética y política. Justo a la inversa ocurre en el ya citado Quintana Paz (2008a). Los beneficios que nos dona Wittgenstein para una teoría de la comprensión intercultural los hemos tratado de apuntar en Quintana Paz (2002 y 2005b); para la teoría de la traducción, en Quintana Paz (2010b); para una teoría de la comunidad, en Quintana Paz (2005c).

dificultades de tal empeño, tracemos ahora (en el siguiente y último apartado) un breve compendio de cuáles fueron los nodos principales del pensar metafísico sobre los que concentró su propósito destructor.

Cuáles son los pilares principales del pensamiento metafísico que Wittgenstein se aplicó con denuedo en destruir

El modo de escritura filosófica que hemos pergeñado (y justificado) como el característicamente wittgensteiniano también ha sido aludido como un conjunto de hebras (*strands*, McDowell, 1998) desde las que tirar para desenredar la “maraña” (*Gewinkel*, PU. §18) o madeja (*Faden*, *Ibidem.*, §67) de presunciones tácitas, intuiciones y metáforas en que, como observamos anteriormente, consiste la metafísica. ¿Cuáles son las principales de esas hebras? A nuestro juicio, las que citaremos a continuación. Naturalmente, no podemos aquí agotar la explicación de los argumentos con que la obra de Wittgenstein acomete cada una de ellas;¹⁹ pero sí nos detendremos a reseñar someramente cómo algunas han sido incluso consideradas por algunos autores (en nuestra opinión, netamente desencaminados, pues) como el tipo de *autoridad metafísica* que defendería Wittgenstein, en lugar de uno de los disfraces de esta que nuestro autor se complacería en destruir.

La ‘mente’ o ciertas ‘entidades mentales’ como autoridad metafísica

Esta es una de las autoridades metafísicas más frecuentes en la filosofía moderna y, por consiguiente, una de aquellas a las que Wittgenstein dedicó más visibles y mayor número de esfuerzos destructivos. Tanto en su época del *Tractatus* (Anscombe, 1959, 25-27; Apel, 1989; Reguera, 1980, 47-68, especialmente 49-51) como en las que seguirían nuestro autor se mantuvo ajeno a la tentación de acudir a ‘lo mental’ para explicar el lenguaje, el pensamiento,

¹⁹ Si lo hemos hecho, empero, en el capítulo 1 del ya citado Quintana Paz (2014).

las intenciones, el poder de las normas... Para él, cada vez que alguien lo haga y recaiga en el “mito de la interioridad” (Bouveresse, 1987) en realidad habrá olvidado de que cualquier referencia a una “mente interna” no es sino una figura metafórica que ha olvidado eso, su carácter de mera metáfora (Wittgenstein, 1958: 3), y por ello ha acabado resultando desorientadora (PU. §356)²⁰ Ahora bien, ¿por qué esa metáfora es metáfora y no el reflejo de una realidad cierta? ¿Por qué no podemos pensar que las entidades mentales que posee cada uno en su cabeza son entidades independientes de las prácticas comunicativas humanas, y sirven como autoridad (entre otras cosas, como autoridad para decidir qué es lo que *significa* lo que ha dicho alguien en medio de tales prácticas comunicativas)? El argumento principal que Wittgenstein proporciona aquí es que esa presunta entidad mental de los demás, en el caso de que pudiera ser atrapada directamente (es decir, sin estar mediada por los símbolos del lenguaje), no sería para nosotros sino un símbolo que de nuevo debería ser interpretado para poder ser entendido; es decir, sería de nuevo algo similar... a ese lenguaje que presuntamente viene a ‘explicar’.

¿Sería posible comunicarse más directamente mediante un proceso de ‘lectura del pensamiento’? ¿Qué querríamos decir con ‘leer el pensamiento’? El lenguaje no es un método indirecto de comunicación, que haya que poner en contraste con un leer ‘directamente’ el pensamiento. *Leer el pensamiento solo podría tener lugar a través de la interpretación de símbolos, así que estaría en el mismo nivel que el lenguaje.* No nos libraría del proceso simbólico. La idea de leer un pensamiento más directamente se deriva de la idea de que el pensamiento es un proceso escondido, y que la tarea del filósofo es penetrarlo. Pero no hay medio más directo de leer el pensamiento que a través del lenguaje. El pensamiento no es algo escondido: está ahí afuera, abierto a nosotros.²¹

Entender un lenguaje no consiste pues en obtener contacto directo con una intención, una figura, “un objeto privado, un dato sensorial, un ‘objeto’ que capto inmediatamente con mi ojo u oreja mental... una imagen interior” BPP. I, §109) independientes de las expresiones externas del lenguaje. Porque,

²⁰ Cfr. el concepto de “expresiones sistemáticamente equívocas (*misleading*)”, de Ryle (1932).

²¹ Wittgenstein, 1980, B II, 2, cursivas nuestras; véase también 1958, 5.

aun suponiendo que arribásemos hasta ese objeto privado, dato sensorial, figura, imagen interior, etcétera, seguiríamos teniendo la misma tarea por delante que la que tenemos cuando nos encontramos con un lenguaje: la de saber cómo interpretar ese objeto, ese dato sensorial, esa figura, esa imagen. No existe autoridad alguna pues, más allá del lenguaje entre los humanos, en que ubicar la clave metafísica de este.²²

Disposiciones, funciones y naturaleza humana como 'causas' que hacen de autoridad metafísica

En la mentalidad que inauguraron los modernos hacia el siglo xvii (y aun perdura pujante) una entidad cualquiera o bien se adscribe al espacio de lo 'mental' y 'humano' o bien al de las causas y efectos de la 'naturaleza'; espacios ambos separados por una grieta (Latour, 1991) que es tremendamente complicado salvar. Por ello quizá se hace más comprensible que, al dejar Wittgenstein muy clara su idea de que no creía en las entidades mentales o internas como autoridad epistémica, un número no anecdótico de autores hayan colegido que entonces lo que estaba apoyando era el otro lado de esa grieta moderna: el lado de lo causal, la naturaleza, lo mecánico. Se trata, pues, de un caso de los que ya hemos anunciado antes: autores que toman los ataques de Wittgenstein a una instancia metafísica como defensa de otra diferente.

Así, ha habido lectores de Wittgenstein que han defendido que él en realidad pensaba que eran ciertas disposiciones,²³ ciertas funciones²⁴ o la misma naturaleza humana²⁵ (entendidas como causas) las que ejercían de autoridad

²² He realizado un desarrollo más amplio de este apartado 3.1. en el apartado 1.2. de Quintana Paz (2014).

²³ Autores como Smart (1992) hacen esta lectura de Wittgenstein. Su posición ha sido refutada principalmente por filósofos de la talla de Kripke (1982, 22-33), Brandom (1994, 29-31) y Bloor (1997, 68).

²⁴ Ha defendido una posición funcionalista Millikan (1990). El uso paradigmático de Wittgenstein para oponerse a ello está, de nuevo, en Kripke (1982, 36-37). Un lector de Wittgenstein que ha usado cierta idea de vida 'sana' que recuerda la insistencia de los funcionalistas en la 'salud' como concepto teleológico y normativo fue Edwards (1990, 139).

²⁵ Autores como García Suárez (1976), McGinn (1984), Arrington (1991) y Hertzberg (1992) hacen esta lectura de Wittgenstein, en la que ha sido especialmente insistente Garver (1990; 1994a; 1994b). Su posición ha sido refutada principalmente por los autores ya citados en la nota penúltima.

que determina qué es lo correcto o lo incorrecto en cada caso en que exista duda al respecto. No podemos extendernos aquí en los motivos que da cada cual para defender tal posición. Pero es una postura que no refleja el afán destructor de la filosofía wittgensteiniana:²⁶ “¡Cuidémonos de pensar aquí en términos de efecto y causa!” (z. §613). La respuesta de Wittgenstein a estas tesis es que el que las defienda “confunde la dureza de una regla con la dureza de un material” (BGM. III, §87). Las reglas que nos damos los humanos como autoridades producen resultados variables, nuestro comportamiento ante ellas es falible (a veces las obedecemos, a veces no). No ocurre lo mismo con las leyes naturales de la causalidad: si te afectan (si afectan a un material), te afectan sin posibilidad de que te ‘desvíes’ de ellas (salvo porque haya otra ley más potente que es entonces la que te afecta de veras). “El sentido en que estamos obligados por las normas [...] que dictan lo que debemos, en ciertas circunstancias, creer o hacer, es muy diferente de la compulsión natural” (Brandom, 1994, 31). No podemos ubicar pues en algo ‘natural’ y ‘causal’ (disposiciones, funciones, ‘naturaleza humana’) la autoridad normativa metafísica que dicte lo que es correcto para los humanos de modo independiente a estos: las normas funcionan de un modo muy distinto a las leyes naturales y causales. Las primeras se pueden desobedecer y las segundas no.

‘Criterios privados’ como autoridad metafísica

Quizá una de las aportaciones más famosas de Wittgenstein a la filosofía sea precisamente su argumento del “lenguaje privado” y el modo en que este destruye la idea de que puedan usarse criterios a los que solo tiene acceso un individuo como jueces que determinen la validez o la invalidez de algo. Han existido numerosas interpretaciones de este argumento: algunas lo han reputado de “central” (Rossi-Landi, 1973, 27; Finch, 1977, 127) en el pensamiento wittgensteiniano; otros de “prescindible” (Thornton, 1996; Grewendorf, 1979)

²⁶ He realizado un desarrollo más amplio de la refutación wittgensteiniana de la idea de que sean ciertas “disposiciones causales” las que rigen como autoridad normativa nuestras acciones en Quintana Paz (2005d). Para un desarrollo más amplio de la generalidad de las ideas de este apartado 3.2. véase el apartado 1.3. de Quintana Paz (2014).

para comprender el mismo; algunas lo han visto como un argumento trascendental, a priori (Apel, 1991); otras como una mera constatación empírica (Blackburn, 1984; Fogelin, 1976, 153-171; Bloor, 1983; 1997); y, por último, algún otro intérprete lo ha leído como un argumento ni trascendental ni empírico, sino histórico (Quintana Paz, 2014).²⁷ Pero, por su general conocimiento, no nos detendremos sobre él aquí más que parar recordar este su innegable carácter destructor: Wittgenstein nos mostró con él que una autoridad epistémica a la que solo pueda acceder un individuo no sirve en realidad como autoridad alguna, pues no cabe distinguirla de la mera arbitrariedad.

Las cosas mismas, no interpretadas, como autoridad metafísica

Una de las tentaciones recurrentes del pensamiento metafísico ha sido la de llegar hasta 'las cosas mismas', ante la autoridad metafísica pura (sea esta la que sea: el mundo, las condiciones transcendentales, las esencias, las ideas...), sin interpretación alguna que pudiera ya adulterarla. Es esta una idea que también sedujo a Wittgenstein... pero en su afán destructor. Su posición a este respecto bien puede equipararse con la de pragmatistas como Charles S. Peirce,²⁸ como atina a detallar Esposito (1999):

²⁷ En esta misma obra citada, en su apartado 1.4., puede hallarse un desarrollo más amplio del apunte que hacemos en este apartado 3.3.

²⁸ He ampliado el estudio de las conexiones entre Wittgenstein y la filosofía pragmatista en Quintana Paz (2010a). En todo caso, es palpable la similitud de la lucha wittgensteiniana contra "objetos" libres de su interpretación y celebérrimas diatribas neopragmatistas como aquella contra el mito empirista de "lo dado" y la separación esquema-contenido (Davidson, 1984), o su impugnación de una "visión desde ninguna parte" (Nagel, 1986) y de un mundo "listo y preparado" (Putnam, 1982) ahí afuera, que nos venga "dado" "preconceptualmente" (Sellars, 1956) y que nosotros solo tengamos que reflejar en nuestro "espejo mental" (Rorty, 1979) procurando supuestamente evitar en lo posible los quebrantos de interpretaciones que se le superpongan. En palabras (algo más intrincadas) de McDowell (1994, 9), se trata en este caso de mostrar que "la receptividad [humana] no hace una contribución separable, ni siquiera nociónalmente, en su cooperación con la espontaneidad [del darse de lo que es el caso]" pues "nada puede contar como un episodio de nuestra corriente de consciencia si no cuenta (no cuenta 'ya antes', podríamos decir) con una forma conceptual, un contenido articulable de experiencia" (McDowell, 1998, 279).

Peirce y Wittgenstein se encuentran tras haber partido desde direcciones opuestas: Wittgenstein no considera la interpretación como algo que derive de un mundo interno y que se aplique al mundo externo, mientras que Peirce considera que cualquier juicio perceptivo contiene o instiga inmediatamente una interpretación. En ambos casos, existe un rechazo de la idea de que se vea el objeto de un modo objetivo y que luego se le añada una interpretación que se incruste sobre lo que se supone que se ve 'realmente'.

Ahora bien, ¿por qué rechaza Wittgenstein la idea de que podamos percibir objetos directamente, la 'realidad', y luego añadamos a estos 'una interpretación'? Las estrategias que utiliza nuestro autor a lo largo de toda su obra para quitarnos de la cabeza tal noción (metafísica) son incontables, pero una de las más famosas quizá tenga que ver con el ejemplo de una figura que Wittgenstein usa en PU. XI, 444 y que básicamente reproducimos a continuación:



Uno bien podría aseverar, sin mayor misterio para nadie, que este dibujo representa

[...] un cubo de cristal; o una caja abierta y boca abajo; o un armazón de alambre con esa forma; o tres tablas que forman ese ángulo.²⁹

²⁹ Otra figura que Wittgenstein emplea a menudo (PU. XI, 446; LS I. §165) para un fin semejante a la del cubo que hemos reproducido es la que simplifica el más famoso de Necker (1832); si se desconoce este, puede verse una animación con Java instructiva sobre él, y no del todo carente de humor, en Newbold (1996) es la del pato-conejo de Jastrow (1900):



No es seguramente casual que Jastrow fuese de hecho alumno del recién citado Peirce en la John Hopkins University. Ahora bien, tanto el cubo de Necker propiamente dicho como el pato-conejo de Jastrow parecen casos particulares y rebuscados de algo que en realidad, según Peirce y Wittgenstein, se produce continuamente, por lo que no hace falta recurrir a ellos para captarlo: que nuestras percepciones no son una suma separable de "realidad más interpretación" véase el famoso ejemplo de las azulejas de Peirce (1966).

Pero aquellos que creen que estas interpretaciones no son sino matices personales yuxtapuestos a la realidad (en este caso, el dibujo) “exenta de toda interpretación”, están comprometidos a poder mostrar algo más. Deberían, para resultar más convincentes, ser capaces de exhibir de algún modo el dibujo aparte de esta y cualesquier otras interpretaciones; y ser capaces de mostrar interpretaciones, como las enumeradas, separadas del dibujo. Mas ambas cosas les son imposibles: el dibujo siempre se piensa ‘como algo’ (aunque solo sea ‘como un conjunto de rayas en un papel’). Y la única forma de mostrar la interpretación de un “cubo de cristal” (o de “una caja abierta y boca abajo”, o de “un armazón de alambre con esa forma”...) exactamente como el del dibujo es... *repitiendo ese dibujo*: “Yo debería poder referirme directamente a la vivencia [de la interpretación] y no solo indirectamente” (*Ibidem.*, 446). Curiosamente, todo el que habla de que hay que separar conceptualmente las interpretaciones por un lado y las cosas en sí por otro es incapaz de mostrar separadas luego las interpretaciones por un lado y las cosas en sí por otro. Todo el que habla, pues, de este modo metafísico es incapaz de probar su aserto principal.³⁰

Las ‘relaciones internas’ como autoridad metafísica

En la literatura de inspiración wittgensteiniana tuvo hace años cierto éxito la idea de que hay una autoridad metafísica contra la cual Wittgenstein no solo no combatiría, sino que sería de hecho la ‘solución’ que él mismo pondría a muchas de las cuitas a las que le condujo su ánimo destructor. Es lo que se llamó ‘relaciones internas’, aprovechando algunos usos que hace el propio Wittgenstein de esta terminología.³¹ Los más conspicuos adalides de esta lectura serían especialmente Gordon P. Baker y Peter M. S. Hacker.³² Como expone Bloor (1992, 271), “decir que A y B están relacionados internamente significa que la definición de A implica una mención de B, mientras que la

³⁰ Puede hallarse un desarrollo más amplio de este apartado 3.4. en Quintana Paz (2005e) y en el apartado 1.5. de Quintana Paz (2014).

³¹ LFM. X; Wittgenstein (1980, v. XIII, 2); Moore (1954, II, 314-316).

³² Véase por ejemplo Baker y Hacker (1984, 117-172; 1985, 172). Epígonos suyos es Zhok (2001).

definición de B implica una mención de A". Así, por ejemplo, para explicar qué es aplicar correctamente el concepto de color rojo puedo referirme, verbigracia, a que es el color que he de mencionar al describir la piedra preciosa llamada 'rubí'; pero si quiero explicitar cuál es ese color propio del rubí.. tendré que acabar diciendo que es el rojo, sin que haya nada que justifique fuera de todo ello que el color de los rubíes o el cualquier otro objeto que sirva de muestra de este color tenga que ser el rojo (Baker y Hacker, 1984, 83). O, verbigracia, para entender qué significa hacer una promesa he de entender que debo cumplir la palabra empeñada; pero para explicar mi obligación de ser fiel a la palabra dada debo referirme a que he hecho uso de una institución social llamada, justamente, "prometer" (Anscombe, 1978). Las dudas sobre lo correcto o lo incorrecto, pues, se resolverían si entendiésemos esta 'gramática' que subyace a las reglas, autoridad que nos iluminaría independientemente de lo que queramos luego hacer con ellas.

¿Cuál es el principal argumento contra las 'relaciones internas' como autoridad metafísica (y como autoridad metafísica que Wittgenstein ansiase defender)? La verdad es que abundan los textos wittgensteinianos en que se defiende como borroso el límite entre lo que entrará y no entrará en una regla al encontrarnos con ella sola (PU. §68, §71 y §99), así que no está ya predeterminado con una relación interna, ni ningún otro súper-mecanismo (PU. §192; Williams, 1991, 102-103) qué es lo que le pertenece 'gramaticalmente', rígidamente, y qué no. La propia (y famosa) noción wittgensteiniana de "parecidos de familia" (*Familienähnlichkeiten*)³³ abundaría en esta vaguedad de cualquier regla o concepto por sí solos. Somos los seres humanos, y no una gramática ya dada, quienes decidimos al final como autoridad los límites precisos entre lo correcto y lo incorrecto.³⁴

³³ En torno a las dos principales interpretaciones de esta noción, véase Bambrough (1966) y Packard (1975), por un lado, y Wennerberg (1967), por otro.

³⁴ Puede hallarse un desarrollo más amplio de este apartado 3.5. en el apartado 1.6. de Quintana Paz (2014).

La identidad como autoridad metafísica

Uno de los términos filosóficos con más éxito en la historia de la filosofía es probablemente el de 'identidad'. Aunque a Wittgenstein no le solía preocupar en exceso confrontarse con sus antecedentes en tal historia y llegó a blasonar de no haber leído jamás una línea de Aristóteles (Monk, 1991, 496), lo cierto es que él tampoco dejó pasar la ocasión de confrontarse con este término para destruirlo siempre que se ansie usar como referente metafísico.³⁵ Su manera favorita de hacerlo fue, como de costumbre, fijarse en casos concretos de uso de la idea de identidad en las actividades humanas; por ejemplo,³⁶ cuando se le indica a alguien, tras mostrarle unos cuantos casos de aplicación de una regla, que "siga igual" o "haga lo mismo" (PU. §185; BRB. II, §4-5). Wittgenstein argumenta que en realidad nunca podemos saber exactamente a qué se refiere ese "lo mismo", pues evidentemente nunca se trata de "exactamente lo mismo". Son los demás agentes humanos los que pueden dejarnos claro a qué se refieren cuando pedían "lo mismo", no una idea metafísica (e independiente de ellos) de "mismidad". La postmetafísica de nuevo sale pues aquí revalidada.³⁷

La comunidad propia como autoridad metafísica

Otra autoridad metafísica cuyas invocaciones resultan recientemente pujantes tanto desde parajes comunitaristas como relativistas es la de la comunidad humana a que uno pertenece. Y, en este caso, de nuevo nos encontramos con el avatar de que hayan sido no escasos los lectores wittgensteinianos

³⁵ El comúnmente reconocido como el otro gran filósofo del siglo XX, Martin Heidegger, también se ocupó minuciosamente de la noción de identidad con aires no muy disímiles a los del propio Wittgenstein: véase Livingston (2003). Y nuestro autor bien había aportado ya interesantes contribuciones a la noción de identidad, en lógica, durante su "primera etapa", la del *Tractatus* (Hernández, 2008).

³⁶ Otros ejemplos podrían haber sido el rechazo de Wittgenstein al uso filosófico de la noción de "igualdad" en el sentido de "identidad de algo consigo mismo", por suponerlo confuso, "inútil" y propenso a la metafísica (PU. §215-216). Para los numerosos problemas que tiene en general la idea de "lo mismo" según Wittgenstein véase Pitcher (1972).

³⁷ Puede hallarse un desarrollo más amplio de este apartado 3.6. en Quintana Paz (2008b) y en el apartado 1.7.1. de Quintana Paz (2014).

(MacIntyre, 1992) que hayan creído hallar en el filósofo vienes sustento a esta tesis metafísica (metafísica por cuanto, aunque en este caso la autoridad se ubique en un conjunto de humanos, este conjunto de humanos pertinente para ejercer tal autoridad viene predeterminado por el lugar en que se halle o haya nacido uno o ‘pertenezca’; por lo tanto es independiente de lo que cada uno hagamos).

Wittgenstein, sin embargo, que personalmente creía que un filósofo debía abstenerse de formar parte de ninguna “comunidad de pensamiento” (z: §455), nos proporcionó merced a su ya citada idea de “parecidos de familia”, o sus dudas sobre la posibilidad de fijar límites exactos (pu: §88), apoyo a la idea de que las comunidades humanas actuales están indefectiblemente abocadas a someterse a lo que Touraine (1978) llamó “sociología permanente”; esto es, a una incesante interpretación y reinterpretación de sus propios límites y contenidos.³⁸ Interpretación y reinterpretación que sin duda efectúan sus propios miembros; por lo que defender que la comunidad como tal puede aspirar a algún tipo de autoridad por encima e independiente de las acciones de estos resulta desdeñable.³⁹

Conclusión

Al ir leyendo, en el anterior apartado 3, cuáles son los diferentes pilares del pensamiento metafísico que Wittgenstein se afanó en destruir, al lector quizá le haya asomado más de una vez la sospecha de que dos o más de ellos se hallaban íntimamente relacionados entre sí; que, por ejemplo, combatir contra las entidades mentales como autoridad epistémica (apartado 3.1.) facilitaba el repudiar también los criterios a los que solo un individuo tiene acceso acaso justo por eso, porque son internos a ese individuo (apartado 3.3.);

³⁸ Véase también, en este mismo sentido, el capítulo 5 de Lyotard (1979).

³⁹ Puede hallarse un desarrollo más amplio de este apartado 3.7. en Quintana Paz (2005c) y en el apartado 1.7.2. de Quintana Paz (2014). También he trabajado sobre una idea de comunidad siempre abierta a su propia reinterpretación en Quintana Paz (2015). En el apartado 1.7.3. de Quintana Paz (2014) aparece otra instancia metafísica, los ‘ideales’, que no nos detendremos a reseñar en este artículo que el lector tiene ahora entre manos por cuanto creemos que no sería difícil verla subsumida en los argumentos ya esbozados en el resto de este apartado 3.

o que estar en contra de una idea metafísica de identidad (apartado 3.6.) se veía facilitado si previamente hemos rechazado que haya cosas ahí afuera “en sí mismas”, independientes de nuestras interpretaciones de cada caso (apartado 3.4.). Tal sospecha no es vituperable como ejemplo alguno de excesiva suspicacia: de hecho, el que los diferentes temas que Wittgenstein aborda se hallen interconectados y unos impliquen a otros no es sino parte de esa “maraña” a que hemos aludido previamente de “presunciones tácitas, intuiciones y metáforas” interrelacionadas que caracterizan a la metafísica. Y que, como tratamos de justificar en el apartado 2, explican el peculiarísimo modo en que Wittgenstein escribe. “Wittgenstein, en efecto, no desarrolló una teoría precisa respecto a su método, como respecto a nada” (Reguera, 1983, 335); en este artículo hemos intentado explicar someramente esa primera teoría a que alude Reguera (una ‘teoría’ de su método ‘destructor’); una teoría más precisa sobre el resto de cosas que preocuparon a Wittgenstein queda, ya, para otros trabajos a los que solo hemos podido ir aludiendo aquí.

Abreviaturas de las obras de Wittgenstein citadas por párrafo o capítulos numerados (el resto de obras de Wittgenstein, citadas por página, se incluyen en la bibliografía general):

BRB. "The Brown Book". En *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations", Generally Known as the Blue and Brown Books*. Oxford, Basil Blackwell, 1958, pp. 75-185.

BGM. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Remarks on the Fundamentals of Mathematics* (segunda edición de G. Elisabeth M. Anscombe, Rush Rhees y Georg H. von Wright). Oxford, Basil Blackwell, 1978.

BPP I. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I (edición de G. Elisabeth Anscombe y Georg H. von Wright). Oxford, Basil Blackwell, 1980.

LFM. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of the Mathematics, Cambridge 1939* (edición de Cora Diamond). Hassocks, Harvester Press, 1976.

LSI. *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 (edición de Georg H. von Wright y Heikki Nyman). Oxford, Basil Blackwell, 1982.

PU. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* (segunda edición de G. Elisabeth M. Anscombe y Rush Rhees). Oxford, Basil Blackwell, 1958.

TLP. *Tractatus Logico-Philosophicus / Logisch-Philosophische Abhandlung*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1922.

VB. *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value* (edición de Georg H. von Wright con la colaboración de Heikki Nyman). Oxford, Basil Blackwell, 1980.

Z. *Zettel* (edición de G. Elisabeth M. Anscombe y Georg H. von Wright). Oxford, Basil Blackwell, 1967.

Bibliografía

- ALONSO PUELLES, ANDONI, *El arte de lo indecible. (Wittgenstein y las vanguardias)*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 2002.
- ANÓNIMO, "The Hatreds of Philosophers", en *The Economist*, 2 (enero), 1960, pp. 15-16.
- ANSCOMBE, G. ELISABETH M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Londres, Hutchinson University Library, 1959.
- "Rules, Rights and Promises", en Peter A. French-Theodore E. Jr. Uehling-Howard K. Wettstein (eds.), *Studies in Ethical Theory. Midwest Studies in Philosophy*, vol. III. Morris, University of Minnesota, 1978, pp. 318-323.
- APEL, KARL-OTTO, "Il problema dell'evidenza fenomenologica alla luce di una semiotica trascendentale", en Gianni Vattimo (ed.), *Filosofia '88*. Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 5-40.
- APEL, KARL-OTTO, "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 hundertsten Geburtstag von Ludwig Wittgenstein*. Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1991, pp. 27-68.
- ARRINGTON, ROBERT L., "Sign-Post Scepticism", en Klaus Puhl (ed.), *Meaning Scepticism*. Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1991, pp. 13-33.
- BAKER, GORDON P. y PETER M. S. HACKER, *Scepticism, Rules and Language*. Oxford, Basil Blackwell.
- BAKER, GORDON P. y PETER M. S. HACKER, *Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity: An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- BALDINI, MASSIMO, *Elogio del silenzio e della parola: i filosofi, i mistici e i poeti*. So-veria Mannelli, Rubbettino Editore, 2005.
- BAMBROUGH, RENFORD, "Universals and Family Resemblances", en George Pitcher (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. Garden City, Doubleday, 1966, pp. 186-204.
- BLACK, MAX, "Wittgenstein's Language Games", en Stuart G. Shanker: *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*, vol. 2. Londres, Croom Helm, 1986.

BLACKBURN, SIMON, *Spreading the World*. Oxford, Clarendon Press, 1984.

BLACKBURN, SIMON, "Wittgenstein's Irrealism", en Rudolf Haller y Johannes Brandl (eds.), *Wittgenstein: eine Neubewertung. Akten des 14. Wittgenstein-Symposiums / Wittgenstein: Towards a Re-evaluation. Proceedings of the 14th International Wittgenstein-Symposium*. Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1990.

——— "Wittgenstein and Minimalism", en Brian Garrett y Kevin Mulligan (eds.), *Themes from Wittgenstein. Working Papers in Philosophy*, n. 4. Canberra, Philosophy Program, Research School of Social Sciences, ANU, 1993, pp. 1-14.

BLOOR, DAVID, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. Londres-Nueva York, Macmillan-Columbia University Press, 1983.

——— "Left and Right Wittgenstenians", en Andrew Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture*. Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1992, pp. 266-282.

——— *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1997.

BOUVERESSE, JACQUES, *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. París, Editions de Minuit, 1987.

BRANDOM, ROBERT B., *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Harvard University Press, 1994.

BRITTON, KARL, "Portrait of a Philosopher", en Kuang T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy*. Nueva Jersey-Sussex, Humanities Press-Harvester Press, 1967, pp. 60-61.

CANFIELD, JOHN V., "Wittgenstein and Zen", en *Philosophy*, 50, 1975. pp. 383-408.

CAVELL, STANLEY, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford-Nueva York, Clarendon Press-Oxford University Press, 1979.

COLLINS, ARTHUR W., "On the Paradox Kripke Finds in Wittgenstein", en Peter A. French-Theodore E. Jr. Uehling-Howard K. Wettstein (eds.), *The Wittgenstein Legacy: Midwest Studies in Philosophy*, vol. xvii. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 74-88.

CRARY, ALICE, "Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought", en Alice Crary & Rupert Read (eds.), *The New Wittgenstein*. London, Routledge, 2000.

DAVIDSON, DONALD, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 183-198.

DERRIDA, JACQUES, *La dissémination*. Paris, Éditions du Seuil, 1972.

DIAMOND, CORA, "Rules: Looking in the Right Place", en Dewi Z. Phillips y Peter Winch (eds.), *Wittgenstein: Attention to Particulars. Essays in Honour of Rush Rhees (1905-89)*. Londres, Macmillan, 1989, pp. 12-34.

——— "Wittgenstein and Metaphysics", en *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge, The MIT Press, 1991, pp. 13-38.

——— "Realism and the Realistic Spirit", en *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge, The MIT Press, 1991, pp. 39-72.

DRURY, MAURICE O'CONNOR, "Some Notes on Conversations with Wittgenstein", en *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein* (edición de David Berman, Michael Fitzgerald y John Hayes). Bristol, Thoemmes Press, 1996, pp. 76-96.

——— "Conversations with Wittgenstein", en *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein* (ed. David Berman, Michael Fitzgerald y John Hayes). Bristol, Thoemmes Press, 1996, pp. 97-215.

DUMMETT, MICHAEL A. E., *Truth and Other Enigmas*. Londres, Duckworth, 1978.

EDWARDS, JAMES C., *Ethics without Philosophy. Wittgenstein and the Moral Life*. Tampa, University Presses of Florida, 1982.

——— *The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*. Tampa, University of South Florida Press, 1990.

ESPOSITO, JOSEPH, "Lecture 7: Semiosis and the Proof of Pragmaticism", *Peirce's Theory of Semiosis: Toward a Logic of Mutual Affection*. Cyber Semiotic Institute Home Page: The Semiotic Review of Books. <http://www.chass.utoronto.ca/~epc/srb/cyber/esp7.html>, 1999.

FERRATER MORA, JOSÉ, "Wittgenstein o la destrucción". *Realidad*, 13, 1949, pp. 1-12.

——— "Wittgenstein, oder die Destruktion", en AA.VV., *Wittgenstein: Schriften/Beiheft: Arbeiten über Wittgenstein*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969, pp. 21-29.

FINCH, H. LE ROY, *Wittgenstein: The Later Philosophy. An Exposition of the "Philosophical Investigations"*. Atlantic Highlands, Humanities Press, 1977.

FOGELIN, ROBERT J., *Wittgenstein*. Londres-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1976.

GARCÍA SUÁREZ, ALFONSO, *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid, Tecnos, 1976.

GARVER, NEWTON, "Form of Life in Wittgenstein's Later Works", en *Dialéctica*, 44, n. 1-2, 1990, pp. 175-201.

——— *This Complicated Form of Life. Essays on Wittgenstein*. Chicago-La Salle, Open Court, 1994.

——— "Naturalism and Transcendentality: The Case of 'Form of Life'". En Souren Tegrarian (ed.), *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*. Bristol, Thoemmes Press, 1994, pp. 41-69.

GIDDENS, ANTHONY, *Central Problems in Social Theory*. Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1979.

GLOCK, HANS-JOHANN, *The Wittgenstein Dictionary*. Oxford, Basil Blackwell, 1996.

GREWENDORF, GUNTHER, "Is Wittgenstein's Private Language Argument Trivial?", en *Ratio*, 2, 1979, pp. 149-161.

GRONDIN, JEAN, *Sources of Hermeneutics*. Albany, SUNY Press, 1995.

HABERMAS, JÜRGEN, "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1983, pp. 9-28.

HABERMAS, JÜRGEN, "Wahrheitstheorien", en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984, pp. 127-183.

——— *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988.

——— "Rorty pragmatische Wende", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 44, n. 5, 1996, pp. 715-741.

HACKER, PETER M. S., *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford, Clarendon Press, 1971.

HAYES, JOHN, "Wittgenstein's Pupil: The Writings of Maurice O'Connor Drury", en Maurice O'Connor Drury, *The Danger of Words and Writings on Wittgenstein* (ed. David Berman, Michael Fitzgerald y John Hayes). Bristol, Thoemmes Press, 1996, IX-XLIV.

HERNÁNDEZ MÁRQUEZ, VÍCTOR M., "Wittgenstein y la identidad lógica", en Esteban Gasson Lara (ed.), *Encuentros con Wittgenstein*. Chihuahua, Universidad Autónoma de Chihuahua, 2008, pp. 55-87.

HERTZBERG, LARS, "Primitive Reactions - Logic or Anthropology", en Peter A. French-Theodore E. Jr. Uehling-Howard K. Wettstein (eds.), *The Wittgenstein Legacy: Midwest Studies in Philosophy*, vol. xvii. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 24-39.

HOLT, ROBIN, *Wittgenstein, Politics and Human Rights*. Londres-Nueva York, Routledge & Kegan Paul-London School of Economics, 1997.

HUND, JOHN, "Sociologism and Philosophy", en *British Journal of Sociology*, vol. 41, n. 2 (junio), 1990, pp. 197-224.

HUNTER, JOHN F. M., "Logical Compulsion", en *Essays after Wittgenstein*. Toronto-Buffalo, University of Toronto Press, 1973, pp. 171-202.

JASTROW, JOSEPH, *Fact and Fable in Psychology*. Boston, Houghton, Mifflin and Co., 1990.

JOHNSTON, WILLIAM M., "The Vienna School of Aphorists 1880-1930: Reflections on a Neglected Genre", en Gerald Chapple y Hans H. Schulte (eds.), *The Turn of the Century: German Literature and Art 1890-1915*. Bonn, Bouvier, 1981.

KAMPITS, PETER, "Destruktionen, Hermeneutik und System. Neue Wittgensteininterpretationen des deutschen Sprachraumes", en *Philosophischer Literaturanzeiger*, 31, 1978, pp. 82-92.

KIERKEGAARD, SØREN, "En første og sidste forklaring / Una primera y última aclaración", en Javier Teira Lafuente, "La pseudonimia en la obra de Kierkegaard", *Cuadernos Azafes*, 1, 1996, pp. 93-105.

KRIPKE, SAULA., *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*. Oxford, Basil Blackwell, 1982.

LATOUR, BRUNO, *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris, La Découverte, 1991.

LAZEROWITZ, MORRIS, *The Structure of Metaphysics*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1995.

LIVINGSTON, PAUL, "Thinking and Being: Heidegger and Wittgenstein on Machination and Lived-Experience", en *Inquiry*, vol. 46, n. 3, 2003, pp. 324-345.

LUKÁCS, GYÖRGY, *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin, Aufbau-Verlag, 1954.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris, Éditions de Minuit, 1979.

MACINTYRE, ALASDAIR, *After Virtue*. Londres, Duckworth, 1981.

——— "Colors, Culture and Practices", en Peter A. French-Theodore E. Jr. Uehling-Howard K. Wettstein (eds.), *The Wittgenstein Legacy: Midwest Studies*

in *Philosophy*, vol. xvii. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 1-23.

MACKSOUND, S. JOHN, "Ludwig Wittgenstein, Radical Operationalism and Rhetorical Stance". En Donald G. Douglas (ed.), *Philosophers on Rhetoric: Traditional and Emerging Views*. Skokie, National Textbook Company, 1975, pp. 179-191.

MCDOWELL, JOHN, *Mind and World*. Cambridge, Harvard University Press, 1994.

——— "One Strand in the Private Language Argument", en *Mind, Value and Reality*. Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1998, pp. 285-303.

MCGINN, COLIN, *Wittgenstein on Meaning. An Interpretation and an Evaluation*. Oxford, Basil Blackwell, 1984.

MCGUINNESS, BRIAN F., "'Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen', Zu Wittgensteins hundertstem Geburtstag", en Brian F. McGuinness (ed.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstag von Ludwig Wittgenstein*. Francfort del Meno, Suhrkamp, 1991, pp. 9-19.

MONK, RAY, *Wittgenstein: The Duty of a Genius*. Londres, Vintage, 1991.

MOORE, GEORGE E., "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", en *Mind*, vol. 63, 1954, pp. 1-15, (parte I); 1954, pp. 289-315, (parte II); vol. 64, 1955, pp. 1-27 y 264, (parte III).

MUSIL, ROBERT, *Der Mann ohne Eigenschaften*, vol. 1, 1930, Berlín, Rowohlt; vol. 2, 1933, Berlín, Rowohlt; vol. 3, 1943, Lausana, Rowohlt.

NAGEL, THOMAS, *The View from Nowhere*. Oxford, Oxford University Press, 1986.

NECKER, LOUIS A., "Observations on Some Remarkable Optical Phaenomena seen in Switzerland; and on an Optical Phaenomenon which occurs on viewing a figure of a crystal or geometical solid", en *London and Edinburgh Philosophical Magazine and Journal of Science*, 1, 1832, pp. 329-337.

NEWBOLD, MARK, *Mark Newbold's Animated Necker Cube*. Mark's Home Page: Dogfeathers.com. <http://dogfeathers.com/java/necker.html>, 1996.

ORBÁN, JOLÁN, *Language Games, Writing Games - Wittgenstein and Derrida: A Comparative Study*. The Paideia Project, Twentieth World Congress in Philosophy: Boston University <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lang/LangOrba.htm>, 1998.

PACI, ENZO, "Negatività e positività di Wittgenstein", en *Aut aut*, 9, 1952, pp. 252-256.

——— "Wittgenstein e la nevrosi della filosofia", en *Tempo e relazione*. Turín, Taylor, 1954.

PACKARD, DENNIS J., "A Note on Wittgenstein and Cyclical Comparatives", en *Analysis*, 36, 1975, pp. 37-40.

PEIRCE, CHARLES S., "Manuscript 692", en *The Charles S. Peirce Papers* [32 rollos de microfilmes conservados en la Houghton Library de la Universidad de Harvard, y citados según el catálogo de Robin, Richard S., *Annotated Catalogue of the Papers of Charles Sanders Peirce*. Amherst, University of Massachusetts, 1967 (también accesible en Peirce Edition Project: Indiana University-Purdue University Indianapolis. <http://www.iupui.edu/~peirce/web/ro-bin/robin.htm>., 1998); y Robin, Richard S., "The Peirce Papers: A Supplementary Catalogue", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 7, 1971, pp. 37-57].

PEREDA FALACHE, CARLOS, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona, Anthropos, 1994.

PHILLIPS, DEWI Z., "On Wanting to Compare Wittgenstein and Zen", en *Philosophy*, 52, 1977, pp. 338-343.

——— *Belief, Change and Forms of Life*. Basingstoke, Macmillan, 1986.

——— "Authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein", en Peter A. French-Theodore E. Jr. Uehling-Howard K. Wettstein (eds.), *The Wittgenstein Legacy: Midwest Studies in Philosophy*, vol. xvii. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 177-192.

——— *Philosophy's Cool Place*. Ithaca, Cornell University Press, 1999.

PITCHER, GEORGE, "About the same", en Alice Ambrose y Morris Lazerowitz (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Philosophy and Language*. Londres-Nueva York, George Allen and Unwin-Humanities Press, 1972, pp. 120-139.

PUTNAM, HILARY, "Why isn't a Ready-Made World?", en *Synthese*, 51, 1982, pp. 141-167.

——— *Realism with a Human Face*. Cambridge, Harvard University Press, 1990.

QUINTANA PAZ, MIGUEL ÁNGEL, "Influencia del pensamiento indio en L. Wittgenstein", en Ana Agud, N. Alberto Cantera Glera y Francisco Rubio Orejilla (eds.), *Actas del II Encuentro Español de Indología*. León, Ceralayn, 1998, pp. 187-197.

QUINTANA PAZ, MIGUEL ÁNGEL, "Dos problemas del universalismo ético, y una solución. O de las curiosas ideas de los drusos sobre los chinos y de sus concomitancias en ciertos filósofos morales contemporáneos", en Quintín Racionero y Pablo Perera (eds.), *Pensar la comunidad*. Madrid, Dykinson, 2002, pp. 223-264.

——— "Introducción", en Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma, *Últimas conversaciones*. Salamanca, Sígueme, 2004, pp. 11-16.

——— "Entimemas y la tortuga de Carroll, o el problema de cómo llegar a ser determinados por reglas racionales", en AA.VV., *¿Qué Cultura?*, vol. I. Madrid, Ediciones SM, 2005, pp. 145-159.

——— "L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)", en *Filosofia e Questioni Pubbliche*, vol. X, n. 2, 2005, pp. 75-102.

——— "Comunidad", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2005, pp. 71-82.

——— "Máquinas como símbolos: Kant, Wittgenstein y la tesis disposicionalista en torno a la normatividad", en Ana María Andaluz Romanillos (ed.), *Kant. Razón y experiencia*. Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pp. 625-636.

——— "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, 2005, pp. 427-438.

——— "Wittgenstein 2006. Un proemio sobre el significado del pensamiento wittgensteiniano para nuestros trabajos y días", en *Volubilis*, n. 13, 2006, pp. 90-118.

——— "De las normas como compromisos prácticos, y de la locura como incumplimiento de tales compromisos", en *Isegoría*, n. 34 (enero-junio), 2006, pp. 243-259.

——— "A vueltas con la hermenéutica rehabilitación de la filosofía práctica (reflexiones cabe Wittgenstein)", en Gianni Vattimo, Teresa Oñate, Amanda Núñez y Francisco Arenas-Dolz (eds.), *El mito del Uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica de civilizaciones*, vol. I. Madrid, Dykinson, 2008, pp. 427-448.

——— "Pequeña reflexión de traza wittgensteiniana sobre hermenéutica y educación", en Joaquín Esteban Ortega (ed.), *Cultura, hermenéutica y edu-*

cación. Valladolid, Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2008, pp. 195-202.

——— “¿Era Wittgenstein pragmatista, los pragmatistas son wittgensteinianos o ni una cosa ni la otra?: Sobre reglas, verdades y acciones sociales”, en (*Daimon*). *Revista de Filosofía*, vol. supl. 3, 2010, pp. 275-292.

——— “Interpretar y traducir: en diálogo con la hermenéutica analógica”, en Gabriela Hernández García (comp.), *Hermenéutica analógica: símbolo e imagen*. México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 39-70.

——— *Normatividad, interpretación y praxis. Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*. Valladolid, Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2014.

——— “Межкультурная коммуникация за пределами релятивизма и этноцентризма”, en AA.VV., *Actas del II Congreso Internacional sobre Problemas Actuales de la Filología en el Espacio Hispano-Ruso de Investigación “La identidad nacional a través del diálogo entre culturas”*. Rostov del Don, Universidad Federal del Sur (en prensa), 2015.

REGUERA, ISIDORO, *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*. Madrid, Taurus, 1980.

——— “Ludwig Wittgenstein, la razón de la miseria”, en José Manuel Bermudo Ávila (ed.), *Los filósofos y sus filosofías*, vol. 3. Barcelona, Vicens Vives, 1983, pp. 333-380.

——— “Was heißt ‘philosophieren’ für Wittgenstein?”, en Jesús Padilla Gálvez y Raimundo Drudis Baldrich (eds.), *Wittgenstein y el Círculo de Viena / Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998, pp. 183-193.

——— “Dos matones intelectuales” (reseña de David Edmonds y John Eidinow, *El atizador de Wittgenstein. Una jugada incompleta entre Wittgenstein y Popper*, traducción de María Morrás. Barcelona, Península), en *Babelia*, diario *El País*, 13 de octubre, 2001.

——— *Ludwig Wittgenstein: un ensayo a su costa*. Madrid, Edaf, 2002.

RICHTER, DUNCAN, *Historical Dictionary of Wittgenstein's Philosophy*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2014.

RORTY, RICHARD M., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979.

- *Consequences of Pragmatism*. Mineápolis, Harvester, 1982.
- “Pragmatism as Anti-Representationalism”, en John P. Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*. Boulder, Westview Press, 1990, pp. 1-6.
- ROSSI-LANDI, FERRUCCIO, “Per un uso marxiano di Wittgenstein”, en *Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Milán, Bompiani, 1973, pp. 11-60.
- RYLE, GILBERT, “Systematically Misleading Expressions”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 32, 1032, pp. 139-170.
- SATNE, GLENDA L., “Construcción y destrucción: las dos caras de la filosofía de Wittgenstein”, en Oscar Nudler, María Angélica Fierro y Glenda L. Satne, *La filosofía a través del espejo: Estudios metafilosóficos*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 1012, pp. 231-258.
- SCHNITZLER, ARTHUR, *Buch der Sprüche und Bedenken. Aphorismen und Fragmente*. Viena, Phaidon-Verlag, 1927.
- SCHWEIDLER, WALTER, *Wittgensteins Philosophiebegriff*. Munich, Alber, 1983.
- SELMANN, JAMES D., “The Koan: A Language Game”, en *Indian Philosophical Quarterly*, 7, 1979, pp. 1-9.
- SHIBLES, WARREN, *Wittgenstein, Language and Philosophy*. Dubuque, Kendall/Hunt Publishing Co, 1969.
- SCHULZ, WALTER, *Wittgenstein: die Negation der Philosophie*. Pfullingen, Neske, 1967.
- SMART, JOHN J. C., “Wittgenstein, Following a Rule, and Scientific Psychology”, en Edna Ullmann-Margalit (ed.), *The Scientific Enterprise*. Dordrecht-Boston, Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 123-137.
- STATEN, HENRY, *Wittgenstein and Derrida*. Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- STONE, MARTIN, “Wittgenstein on Deconstruction”, en Alice Crary y Rubert Read, *The New Wittgenstein*. Londres, Routledge, 2002, pp. 83-117.
- TOURAINÉ, ALAIN, *La voix et le regard*. París, Seuil, 1978.
- THORNTON, STEPHEN, “Wittgenstein sans the Private Language Argument”, en *Cogito*, vol. 10, n. 1, 1996.
- UEDA, SHIZUTERU, “Schweigen und Sprechen im Zen-Buddhismus”, en Tilo Schabert y Remi Bague (eds.), *Die Macht des Wortes*. Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1996.
- VATTIMO, GIANNI, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milán, Bompiani, 1974.

——— “Apologia del nichilismo”, en *La fine della modernità*. Milán, Garzanti, 1985, pp. 27-38.

——— *Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari, Laterza, 1985.

——— “Metafísica, violencia, secolarización”, en Gianni Vattimo (ed.), *Filosofía '86*. Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 71-94.

——— “Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers”, en Friedrich W. von Hermann y Walter Biemel (eds), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Fráncfort del Meno, Klostermann, 1989.

——— *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari, Laterza, 1994.

WEIN, HERMANN, “Le monde du pensable et le langage”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56, 1961, pp. 102-115.

WENNERBERG, HJALMAR, “The Concept of Family Resemblance in Wittgenstein's Later Philosophy”, en *Theoria*, 33, 1967, pp. 107-132.

WIENPAHL, PAUL D., “Zen and the Work of Wittgenstein”, en *Chicago Review*, 12, 1958, pp. 67-72.

WILLIAMS, MEREDITH, “Blind Obedience: Rules, Community and the Individual”, en Klaus Puhl (ed.), *Meaning Scepticism*. Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1991, pp. 93-125.

WISDOM, JOHN O., *Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford, Basil Blackwell, 1953.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, “The Blue Book”, en *Preliminary Studies for the “Philosophical Investigations”, Generally Known as the Blue and Brown Books*. Oxford, Basil Blackwell, 1958, pp. 1-74.

——— *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1932* (ed. Desmond Lee a partir de las notas de John King y Desmond Lee). Oxford, Basil Blackwell, 1980.

——— “Some Hitherto Unpublished Letters from Ludwig Wittgenstein to Georg Henrik von Wright” (con comentarios de Georg H. von Wright), en *The Cambridge Review*, vol. 104 (28 de febrero), 1983, pp. 56-64.

——— “The ‘Big Typescript’” (ed. parcial de TS 213 por Heikki Nyman), en James C. Klagge y Alfred Nordmann (eds.), *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indianápolis, Hackett, 1993, pp. 160-199.

ZHOK, ANDREA, *L'etica del metodo: saggio su Ludwig Wittgenstein*. Milán, Mimesis, 2001