

# Índice

---

<b>Introducción</b> .....	12
<b>0.1. La divergencia entre lo ético y lo provechoso: o cómo no entenderemos la pregunta del joven Wittgenstein, ni la cuestión de la normatividad</b> .....	12
<b>0.2. El objeto de esta investigación: o cómo sí entenderemos la pregunta del joven Wittgenstein y el interrogante sobre la normatividad</b> .....	19
<b>0.3. Metodología</b> .....	22
<b>0.4. Algunos términos</b> .....	33
<i>0.4.1. Pensamiento metafísico</i> .....	34
<i>0.4.2. Pensamiento postmetafísico</i> .....	50
<i>0.4.3. Fundamento y antifundamentalismo</i> .....	64
<i>0.4.4. Metaética, filosofía práctica, ética</i> .....	70
<i>0.4.5. Otros términos</i> .....	73
<b>0.5. Plan de la investigación</b> .....	79
<b>PRIMERA PARTE: Interpretación y normatividad</b> .....	92
<b>CAPÍTULO PRIMERO: Wittgenstein y la eversión de la (autoridad) metafísica</b> .....	93
<b>1.1. Prelusión</b> .....	93
<b>1.2. La determinación mental de la interpretación de las normas</b> ..	98
<i>1.2.1. ¿Penetrar en la determinación mental de los otros?</i> .....	101
<i>1.2.2. ¿La determinación mental penetra en uno?</i> .....	117

<b>1.3. La determinación causal de la interpretación de las normas: disposiciones, funciones y naturaleza humana</b> .....	135
1.3.1. <i>Disposiciones normativas</i> .....	135
1.3.2. <i>Funciones normativas</i> .....	141
1.3.3. <i>La naturaleza humana: una única forma de vida</i> .....	147
<b>1.4. Criterios privados de interpretación</b> .....	161
<b>1.5. La determinación por la cosa misma, sustraída a su interpretación</b> .....	173
<b>1.6. Relaciones internas</b> .....	182
<b>1.7. Cómo develar (y debelar) otras autoridades metafísicas</b> .....	194
1.7.1. <i>“¡Sigue igual!”</i> .....	196
1.7.2. <i>Las autoridades metafísicas de la comunidad propia</i> .....	200
1.7.3. <i>La exigencia del ideal</i> .....	208
<b>1.8. Conclusión provisoria: La verdad que expresa el nihilismo</b> ....	214
 <b>CAPÍTULO SEGUNDO: Avatares de la interpretación</b>	
<b>de las normas tras la metafísica</b> .....	221
<b>2.1. Interludio: ¿El resto es silencio?</b> .....	221
<b>2.2. Prelusión: La universalidad hermenéutica, o la ineluctable necesidad de la interpretación</b> .....	233
<b>2.3. Dos problemas de la determinación mediante normas</b> .....	241
2.3.1. <i>Finitismo, o el problema de cómo interpretar la norma</i> .....	241
2.3.2. <i>Entimemas y la tortuga de Carroll, o el problema de cómo llegar a ser determinados por la norma</i> .....	248

<b>2.4. La decisión de actuar: los agentes sociales como autoridad postmetafísica de la interpretación de las normas, o el nihilismo</b> .....	257
2.4.1. <i>Nosotros: los agentes de las decisiones normativas</i> .....	261
2.4.2. <i>Actuamos: las acciones como prácticas normativas</i> .....	274
2.4.3. <i>En sociedad: el lugar público de lo normativo</i> .....	293
<b>2.5. El “flujo de vida y pensamiento”</b> .....	307
2.5.1 <i>Más allá de convención y naturaleza: la red y el flujo histórico de nuestras interpretaciones</i> .....	308
2.5.2. <i>Firmezas, justificaciones y persuasiones en la red de nuestras interpretaciones</i> .....	323
2.5.3. <i>Cambios y fusiones en la red de nuestras interpretaciones</i> .....	335
<b>2.6. Responsabilidad: Las normas y los compromisos prácticos</b> ...	345
<b>2.7. Conclusión final de la primera parte: el círculo hermenéutico y la relevancia de la praxis</b> .....	361
 <b>SEGUNDA PARTE: Interpretación y praxis:</b>	
<b>De la metaética a la filosofía moral y política</b> .....	370
 <b>CAPÍTULO TERCERO: Hacia una ética y política hermenéutico-nihilistas</b> .....	
<b>371</b>	
<b>3.1. Prelusión: Tránsito de la metaética a la filosofía moral y política</b> .....	371
3.1.1. <i>La posibilidad del tránsito</i> .....	372
3.1.2. <i>La hermenéutica “rehabilitación de la filosofía práctica”</i> .....	384
<b>3.2. Presentación del proyecto ético-político de la hermenéutica nihilista: La reducción de la violencia</b> .....	403

<b>3.3. Violencia y discurso: las autoridades postmetafísicas como alternativa al autoritarismo metafísico</b> .....	412
3.3.1. <i>Fundamentalismo y violencia en la práctica lingüística</i> .....	414
3.3.2. <i>Atenuación de la violencia mediante la práctica lingüística</i> .....	426
<b>3.4. Pluralismo y tolerancia nihilistas como reducción de la violencia</b> .....	438
<b>3.5. Nihilismo y democracia</b> .....	456
<b>3.6. Otras indicaciones nihilistas para la agenda ética y política de nuestras sociedades</b> .....	475
<b>POSTLUDIO: Después del juego</b> .....	482
<b>Bibliografía</b> .....	485
<b>A. Obras de Ludwig Wittgenstein</b> .....	485
<b>B. Estudios consultados no citados</b> .....	494
B.1. <i>Repertorios bibliográficos de fuentes secundarias sobre Wittgenstein</i> .....	495
B.2. <i>Índices de obras de Wittgenstein</i> .....	497
<b>C. Obras clásicas citadas</b> .....	497
C.1. <i>Obras clásicas del pensamiento</i> .....	497
C.2. <i>Otras obras clásicas citadas</i> .....	504
<b>D. Resto de obras citadas</b> .....	508

## INTRODUCCIÓN

Detenido sobre el umbral de una puerta, al niño, de unos ocho años, se le vino a las mientes esta pregunta: “¿Por qué habría uno de decir la verdad si, en ciertos casos, le sería más provechoso mentir?”. El chiquillo, al no hallar en aquel momento ninguna buena respuesta para su primera duda filosófica, acabó concluyendo que, después de todo, mentir en tales circunstancias no era una resolución tan mala.

Tampoco parece resolución errada principiar este trabajo con la anécdota recién advertida, y ello por dos motivos. El primero es que el nombre de su protagonista es Ludwig Wittgenstein (McGuinness: 1988, 47-48), y el presente es un libro que toma en él uno de los apoyos principales para tratar las cuestiones que la preocupan. El segundo motivo es que la interrogación que asaltó al muchacho apunta certera hacia el problema de en qué consiste el poder normativo de las normas o reglas, y esa es la cuestión que le preocupa a este libro de modo cardinal.

El pequeño lance narrado no sólo ha recabado la atención del biógrafo Brian McGuinness, sino, asimismo, las de autores como Monk (1991, 3) o Zenovich (1992). Ray Monk, de hecho, inicia su celebrada semblanza de Wittgenstein (al igual que he comenzado yo este trabajo) relatando este episodio de incertidumbre. Y él lo reputa “en cierta manera, característico de la vida entera” del filósofo, esa vida que Monk a continuación se dispone a compendiar. En esto coincido asimismo con Monk: también yo consideraré que esta pregunta (no tanto la incertidumbre) podría resultar un digno epítome de las reflexiones que me dispongo a consignar al lector. Mas, sin embargo, debe hacerse una salvedad. Existen dos modos de entender el interrogante del jovencito Wittgenstein, y tal cosa depende de si el énfasis inquisitivo se marca en la prótasis u oración principal (“¿por qué habría uno de decir la verdad?”), o se incide en cambio en la apódosis u oración subordinada condicional (“¿... si, en ciertos casos, le sería más provechoso mentir?”).

Generalmente, Monk y la mayoría de los autores –especialmente los que se sienten atraídos, como se siente este libro nuestro, por la filosofía práctica de Wittgenstein– se han aprestado a pensar la apódosis, que es para ellos la que plantea el dilema ético que merece ser analizado filosóficamente. No coincido con ellos: el interés, para este trabajo (incluido el interés ético de la cuestión), residirá más bien en la prótasis.

### **0.1. La divergencia entre lo ético y lo provechoso: o cómo no entenderemos la pregunta del joven Wittgenstein, ni la cuestión de la normatividad**

Empecemos, sin embargo, por demorarnos ahora unos instantes en cómo podría avanzar un enfoque exclusivamente ético de esta pregunta, uno que atendiese sobre todo a la apódosis de ella, para comprender luego mejor el que el

resto de este trabajo asumiré, *a contrario*. Pues así dejaremos claro, sorteándolo, el sentido en que esta obra nuestra, aun versando sobre filosofía moral e inspirándose en argumentos wittgensteinianos, no estudia, empero, “la” filosofía moral de Wittgenstein.

Según tal lectura “exclusivamente ética”, el muchacho Ludwig se estaría enfrentando ya, bien que de modo aún tosco, a un problema clásico de la filosofía moral y política, al menos desde el *Gorgias* (469b-471d; 479d-e) y *La República* (338c; 343a-344c; 358b-361d) de Platón<sup>2</sup>: por qué hacer el bien o cumplir con el deber *a pesar de* que no esté nada claro que este tipo de acciones conduzcan al provecho del que las emprende (este “a pesar de” es el que quedaría marcado por la relevancia de la apódosis susodicha). “¿Es razonable hacer algo que perjudica nuestros intereses (como decir la verdad en ciertas ocasiones), sólo porque es moralmente bueno?”, sería una reformulación correcta de la interrogación del chaval Wittgenstein para aquellos que atienden sobre todo al miembro subordinado de esta.

No es arduo interpretar la filosofía de Wittgenstein hasta el *Tractatus Logico-Philosophicus* siguiendo esta senda. Dado que ya desde pequeño Wittgenstein renunciaba a postular una instancia ultraterrena –que es lo que Platón (*Gorgias*, 523a-527; *República*, 614b-621d) o Kant (*KpV*, 124) terminan haciendo para certificar lo razonable de actuar contra los intereses propios de uno en nombre del bien o el deber, respectivamente–, el reto que, en consecuencia, le restaría al adulto futuro habría de ser el de dar cuenta de lo moral aún (y aun) sin tales postulados trascendentes, pero sorteando a su vez el utilitarismo auto-interesado<sup>3</sup>

---

2 En realidad, la emergencia de esta cuestión polémica en lo que Cornford (1950) llamaba “la filosofía no escrita” se remonta seguramente al siglo V antes de Cristo; y contaría, como sus protagonistas, con Sócrates, Trasímaco de Calcedonia, –en quien se basa el perfil de uno de los personajes del último diálogo mencionado, y que parece haber sostenido efectivamente las ideas que Platón le atribuye (Barrios: 1975)–, Pródico de Queos (a quien se atribuye el mito de “Heracles en la encrucijada”, célebre motivo tanto de las telas homónimas del Veronés y Carracci como de uno de los dramas musicales bachianos, y que es remota expresión de este dilema del jovencito Ludwig en la puerta), Protágoras de Abdera (Nill: 1985), Gorgias de Leontini (Calogero: 1957) y Calicles. Sólo un par de ellos (Sócrates y Pródico) se abstuvieron de dar la razón al imberbe Wittgenstein en su salida al titubeo moral mencionado. Trasímaco, incluso, fue más allá, y ha pasado a la historia de la filosofía (con su celeberrima “tesis de Trasímaco”) como el primero que no sólo identificó, contra Sócrates y junto al niño Wittgenstein, la moral con la conveniencia, sino que a su vez concretizó qué tipo de esta es la que resulta a la postre más determinante para definir la moralidad de una sociedad: la conveniencia *de los poderosos*.

3 Soy consciente de que los utilitarismos filosóficamente más plausibles no son en general obtusamente auto-interesados o egocéntricos –hasta el punto de que una reciente y valorada introducción general a la filosofía política (Wolff: 2001) ni siquiera tiene en cuenta a este género de utilitarismo al pasar revista al panorama actual de sus corrientes (ibíd., 69-76), y reserva, pues, tal rótulo para los utilitaristas que identifican lo correcto con aquello que produce “la suma total [no particular y egoísta] de utilidad más alta posible” (ibíd. 69)–. Sin embargo, aunque sea con el epíteto especificativo “auto-interesado”, creo lícito utilizar la denominación de “utilitarista” para esta postura aneja a la de Gíges en el mito explanado por Glaucón (*República* 359d-361d). De no incluir este tipo de utilitarismo

inmanentista que al niño le pareció tan buena opción. El interés del pensamiento ético posterior de Wittgenstein, según esta lectura, residiría entonces en que constituiría, plausiblemente, un intento tenaz de ofrecer a su pregunta infantil una respuesta que siga siendo inmanentista, pero que, no obstante, y como alternativa al interés propio, apueste asimismo por el bien o por el deber –tal vez algo más por este último que por el primero, teniendo en cuenta el férreo rigorismo (Reguera: 1991, 191) del pensador vienés–.

No es comprometido interpretar, para un autor que siguiera este enfoque sobre la filosofía moral wittgensteiniana, que el *Tractatus Logico-Philosophicus* del joven Wittgenstein se bate contra este dilema de una ética a la vez inmanente y no utilitaria. De hecho, y curiosamente, la respuesta a tal tesitura aflorará justo después de que esta obra nos plantee de nuevo, casi literalmente, su hesitación de la niñez:

El primer pensamiento que nos viene cuando establecemos una ley ética de la forma “Tú debes...” es: “¿y qué, si no lo hago?” (TLP: 6.422).

Irrumpe aquí de nuevo la duda sobre por qué actuar de acuerdo a la moral, siendo así que a menudo tal cumplimiento no parece seductor para nuestros intereses particulares; y, además, se acompaña del corolario de que tampoco parece que su incumplimiento sea especialmente dañino para ellos. Mas ahora la respuesta es bien distinta a la utilitaria, a lo Gíges, de lustros atrás:

Pero está claro que la ética no tiene nada que ver con el castigo y la recompensa en sentido ordinario. Así que esa pregunta por las consecuencias de una acción debe ser irrelevante. O, al menos, estas consecuencias no podrían consistir en acontecimientos (*Ereignisse*). Ya que tiene que haber, pese a todo, algo correcto en aquella interpelación (*Fragestellung*). Pues tiene que haber, efectivamente, un tipo de premio y de castigo éticos, pero estos han de residir en la acción misma.

[...] En una palabra, el mundo ha de convertirse entonces en otro completamente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, como un todo<sup>4</sup> (*als Ganzes*).

---

entre los utilitarismos, podría acecharnos la amenaza que aduce Amelia Valcárcel (1998, 154): la de llegar a un punto en que “la línea utilitarista [...] esté a punto de desaparecer por sobreacumulación [*sic*] de características. Es decir, un utilitarismo que no es cuantitativo, que no es calculativo [*sic*], que no es egocéntrico, que no es individualista... está a punto de no ser un utilitarismo”. (El único reparo al razonamiento de Valcárcel es que, si prestamos atención, de lo que se trata propiamente no es tanto de la acumulación –o, como ella dizque prefiere llamarlo, “\*\*sobreacumulación”– de características en la definición del utilitarismo; sino más bien, como ella misma describe, de una *sustracción* de estas –no cuantitativo, no egocéntrico, etcétera...–, que somete al utilitarismo, mediante pareja *via negationis*, a tal demacración de su esencia, que está a punto de la desaparición por caquexia que Valcárcel acertadamente diagnostica).

4 Fue Ana María Rabe quien me hizo caer en la cuenta de que es preferible esta traducción de “*als Ganzes abnehmen oder zunehmen*” por “crecer o decrecer como un todo”, frente a la elección de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (1987, 179), que optan por verterlo al castellano como “crecer o decrecer en

El mundo del feliz es otro que el del infeliz (TLP: 6.422; 6.43).

Henos aquí con que la contestación del Wittgenstein veintenario al conflicto moral entre lo éticamente correcto y lo conveniente sorprende por su ponderado equilibrio entre inmanencia y trascendencia. Brota en primer lugar su vena trascendentalista y axiológica: La ética, arguye, no tiene por principio nada que ver con el provecho propio (inmanente), y por ello no tiene sentido (es “irrelevante”) poner en conflicto las normas éticas con los intereses mundanos, como a los ocho años hizo él (según interpretan quienes hacen hincapié en el miembro que va tras la conjunción “si...”). Al emprender un discurso ético ya hemos renunciado, *ab initio*, a hablar de lo mundano, de los “acontecimientos” (*Ereignisse*), de los intereses pragmáticos, de los provechos egocéntricos y de las utilidades propias; es un contrasentido, pues, ponerse después, como en la pregunta de los ocho años, a confrontar lo ético con estos asuntos. En este sentido, “la ética es trascendental” (TLP: 621), y no tiene ni que preocuparse de resolver cualquier conflicto con lo inmanente, pues “la ética no trata del mundo” (TB, 24-7-16). Es aquí donde Wittgenstein nos muestra, a través de sus lecturas de Arthur Schopenhauer<sup>5</sup>, su cara más kantiana<sup>6</sup>. También es aquí donde está adoptando ya un mecanismo

---

su totalidad”, con lo que descuidan el matiz de complemento de modo (que al schopenhauerianizante Wittgenstein no debía resultar indiferente) en beneficio del más prosaico (y menos wittgensteiniano) de cantidad. Además, nuestra traducción permite conectar este párrafo 6.43 con 6.45, en que el TLP explica que la visión mística del mundo equivale al modo (de nuevo modo, no cantidad) de visión *sub specie aeterni* de Spinoza, y que esta a su vez se identifica con la visión del mundo “*als-begrenztes-Ganzes*” (“como-un-todo-limitado”); paralelismo interno que la traducción española citada (ibíd., 181) no refleja (el “como-todo-limitado” de ella en 6.45 no remite explícitamente, como sí quiso hacer Wittgenstein, a la ocurrencia de la misma expresión en 6.43). La vinculación entre Spinoza y el TLP, que se produjo al considerar este volumen como una “inversión” del método filosófico espinosista, fue percibida por parte de un autor anónimo (1922) tan pronto como apareció la traducción al inglés de C.K. Ogden, y más tarde Keynes (1977, 449) volvería, desde una perspectiva “temperamental”, sobre ella.

5 El mismo calificó más tarde el TLP como la defensa de un “idealismo epistemológico de corte schopenhaueriano” (Von Wright: 1984; véase también VB: 101; aunque VB: 190 es más crítico con el filósofo decimonónico). En la paráfrasis de WWK: 17-12-30 (*Pflicht*) también se percibe la huella schopenhaueriana, como recalcan los editores de esta obra en su nota 68. Sobre este asunto, son recomendables asimismo Anscombe (1959, 11-12; 168), Clegg (1978), Engel (1969a; 1971, 74-95), Fogelin (1976, 198), Gardiner (1963, 275-282), Geach (1957a, 558), Goodman (1979), Greenwood (1971), Griffiths (1974 y 1976), Janik (1966), Janik y Toulmin (1973), Lange (1989), López (1998), Magee (1983), McGuinness (1966), Micheletti (1967), Penco (1979), Pitcher (1964, 147), Reguera (1980, 179), Toulmin (1969), Van Peursen (1969), Weiner (1992) y Zimmermann (1975). Me he permitido añadir a estos estudios, y sobre el eje preciso de los aspectos del pensamiento indio vigentes en ambos pensadores, Quintana (1998a).

6 Para diversos análisis del TLP que se acogen al hilo conductor de su filiación kantiano-trascendental, aunque no sin fuertes matices a menudo, véanse Anscombe (1959), Apel (1965, 270; 1973a; 1973b), Cavalier (1980), Engel (1969b), Giacomini (1963), Habermas (1967, 128-132), Heinrich (1977), Heller (1959), Janik y Toulmin, con su etiqueta de “kantismo lingüístico” (1973, 230), Jünger (1961), Kannisto (1986), Maslow (1961), Pears (1971), Pitcher (1964), Reguera (1980, 86; 136-137), Schulz (1967), Stegmüller (1965; 1969; 1970), Stenius (1960), Walker (1973), Weiler (1964), y