

## En torno a la disputada ligazón entre metaética y praxis ético-política. Reflexiones cabe Rorty y contra Rorty

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

*Facultad de Ciencias Humanas y de la Información,  
Universidad Europea Miguel de Cervantes*

Los filósofos a menudo se han preocupado de instruirnos acerca de qué cosas son correctas o incorrectas en sentido ético, sobre qué acciones son buenas o malas en el campo de la política. Algunos incluso han tratado de poner en práctica sus conclusiones a este respecto. Ahora bien, hay un cierto número de filósofos a los cuales se les ha ocurrido asimismo hacerse diversas preguntas sobre qué legitimidad tienen ellos (o cualesquier otros) a la hora de elaborar discursos de pareja condición sobre la esfera ético-política: ¿Cómo sabemos si tiene o no algún sentido todo lo que decimos sobre si es bueno o malo hacer esto o aquello? ¿Qué es eso de razonar sobre cuestiones éticas o políticas? ¿En qué tipo de «cosas» nos apoyamos los que pensamos sobre ello para poder llegar a juzgar que una u otra cosa es «éticamente» correcta, que es una «buena» o «mala» política?<sup>1</sup> Al plantearse semejantes interrogantes, un individuo ha dejado de hacer ética o política (es decir, de preguntarse

---

<sup>1</sup> He intentado reproducir en estas tres demandas los tres tipos de problemas que, según Garner y Rosen (1967, pág. 215), constituyen la disciplina metaética.

—y a veces de tratar de poner en práctica<sup>2</sup>— qué es lo bueno o lo malo, qué debería considerarse obligatorio, permisible o netamente prohibido en el ámbito personal, público o legal) y habría empezado a hacer metaética (es decir, a preguntarse qué queremos decir cuando decimos que algo es bueno o malo, u obligatorio, o admisible, o que debería prohibirse).

Son muchas las explicaciones que nos ha ido proporcionando la metaética con respecto a cuál debería ser ese fundamento de nuestros discursos morales. Ya desde los inicios de esta disciplina en el ámbito anglosajón, se configuró como una de sus teorías más populares la de que, cuando hacemos enunciados éticos, en realidad simplemente estamos expresando nuestros gustos o las emociones que nos provoca una cierta acción (Ogden y Richards, 1923, cap. 4; Ayer, 1936, cap. 6; Stevenson, 1937): es lo que se vino denominando desde entonces «emotivismo»<sup>3</sup>. Frente a ellos, numerosos

<sup>2</sup> El lector observará que, a lo largo de todo este capítulo, oscilaremos continuamente entre considerar la que llamaremos «esfera ético-política» como un terreno académico (lo que hacen los estudiosos cuando investigan estas disciplinas: este es el sentido restringido de la expresión al que a menudo aludiremos) y como un terreno de la praxis social (lo que estudiosos y no estudiosos hacen en sociedad de acuerdo con unas u otras normas éticas o políticas: este es el sentido lato en que también manejaremos una y otra vez esta expresión). Esta oscilación, que a alguien le podría parecer injustificada, entre los dos sentidos de «ética» y «política» (como disciplinas teóricas y como prácticas sociales) en realidad responde a la convicción (de corte arendtiano, pero también pragmatista o wittgensteiniano) de que, cuando hacemos ética o política teóricas, en el fondo ya estamos haciendo (aunque sea en un ámbito limitado: el de las universidades, las librerías, las conferencias...) una cierta práctica social: por lo que, en realidad, los citados sentidos restringido y lato no resultan disjuntos sino que el primero se integra como un subconjunto del primero. De ahí que todo lo que digamos sobre la ética y política como disciplinas valga también para ellas como praxis, tal y como anuncia el título de este escrito y tal y como se verá que presuponemos una y otra vez a lo largo de las páginas que subsiguen. Para ampliar esta breve justificación de ello, véase Arendt (1978). En todo caso, y por consiguiente, el problema que afrontamos aquí no es en absoluto la relación entre «teoría y praxis» (éticas o políticas), sino entre, por un lado, «teoría metaética» y, por otro, «teoría y praxis ético-políticas».

<sup>3</sup> Por supuesto, es perfectamente posible hallar filosofías emotivistas *avant la lettre*. Así, muchos de los sofistas contra los que batalla Sócrates en los diálogos platónicos, o el propio David Hume (1739-1740), podrían integrarse sin dificultad

autores —que, por lo demás, presentaban un muy diverso pelaje— reivindicaron la idea de que los valores éticos sí que tienen una realidad objetiva, más allá de nuestras subjetivas veleidades (Moore, 1903; Scheler, 1913-1916): son los llamados «realistas éticos». Finalmente, un tercer grupo de filósofos, aunque coincidían con los emotivistas (y frente a los realistas) al pensar que la ética no tiene que ver con afirmaciones acerca de una realidad objetiva (de los valores), subrayaron que, para entender correctamente lo que decimos cuando hablamos de ética, hay que caer en la cuenta del insobornable carácter prescriptivo, imperativo, que tienen nuestras aseveraciones en tal contexto; lo que por consiguiente no permite que se equiparen sin más tales frases, como hacían los emotivistas, con la expresión de gustos personales: cuando ordenamos cosas hacemos algo distinto que cuando exteriorizamos nuestros meros sentimientos (Hare, 1952).

Ahora bien, de modo paralelo a los debates originados dentro de la metaética (y los que han continuado existiendo, por supuesto, en el reino de la ética o de la política), cabe que asome un cierto tipo de dudas nuevas en nuestro panorama teórico, a saber: ¿Qué relación guardan entre sí esas dos orillas, la de la ética y política normativas, por un lado, y la de la metaética, por otro? ¿Las respuestas que demos en nuestras argumentaciones metaéticas (sobre qué es eso de hacer discursos normativos) tienen algo que ver, influyen de algún modo, en las que legítimamente podremos dar luego en nuestras discusiones ético-políticas (es decir, cuando nos lancemos ya a proponer ciertas normas como más deseables que otras en la moralidad o el modo de gestión del poder)? ¿O acaso uno y otro género de disquisiciones se hallan completamente independizados, y cualquier cosa que colijamos tras una investigación metaética podrá casar con cualquier otra cosa respondida ante una hesitación ético-política? ¿Cuando explicamos (metaéticamente) qué es eso de una norma ética, o política, estamos de algún modo ya describiendo también qué normas éticas o políticas vamos a considerar más válidas que otras en la praxis cotidiana?

en las posiciones históricamente más remotas pero plenamente integrables desde un punto de vista conceptual en las filas de tal corriente metaética.

Tal tránsito desde qué idea es más razonable sostener acerca de las normas (esto es, desde la metaética) hasta la definición de ciertas normas como más razonables (es decir, hasta la ética y la política) frecuentemente no ha sido aceptado como un tránsito legítimo de suyo. No sólo en un temprano escrito de Broad (1930, pág. 285) podríamos hallar juicios tan tajantemente negativos acerca la posibilidad de ese tránsito que lleguen, como en su caso, a parangonar la relación entre el estudio de la metaética y el de la ética con la relación que podría existir entre los conocimientos matemáticos y la práctica diestra del golf. De modo bastante más reciente, Bernard Williams ha insistido en numerosas ocasiones en el mismo sentido (Williams, 1985, pág. 167; 1995a; 1995b). Y, por su parte, desde la filosofía de corte analítico, pensadores como los ya mentados Ayer (1936) y Stevenson (1937; 1944), amén de otros como Harrison (1950), Nielsen (1957; 1958), Wheatley (1960), Fotion (1963) o Grewendorf y Meggle (1974), permanecieron también aferrados a esta manera de entender las cosas. Todos esos autores compartían la tesis que durante mucho tiempo se conoció como la de la «neutralidad de la metaética» respecto a las cuestiones ético-políticas. Y, con asiento en la filosofía de Ludwig Wittgenstein, Schauer (1991) y Vollrath (1980) expresaron asimismo juicios que corroboraban la pertinencia de tal neutralidad. Al fin y al cabo, como se preguntaba Danford (1978, págs. 198-202), ¿por qué, si no, este filósofo vienés, que tan decisivo resultó en sus reflexiones para la metaética del siglo xx,<sup>4</sup> jamás acometió sin embargo la tarea de elaborar, por ejemplo, un discurso normativo sobre cuestiones éticas o políticas

<sup>4</sup> De hecho, desde un punto de vista temático no es difícil trazar una vinculación entre la pregunta que articula todo el *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein, 1922), esto es, qué lenguaje es verdaderamente significativo (y cómo se consigue tal cosa), con la pregunta que da origen a la metaética como disciplina, esto es, si el lenguaje ético es verdaderamente significativo (y cómo consigue tal cosa). Y, desde un punto de vista genealógico, tampoco resulta complicado hilvanar los ya aludidos desarrollos de Ayer (1936) o Stevenson (1937) con la lectura de ese mismo *Tractatus* wittgensteiniano. Además, lo mismo ocurre, curiosamente, con otra de las corrientes metaéticas que hemos descrito antes como rival del emotivismo de Ayer y Stevenson, el prescriptivismo: pues tanto el citado Hare (1952) como de modo aún más evidente Toulmin (1979) —que combina de original modo ese mismo prescriptivismo con nociones emotivistas y realistas— beben patentemente de la denominada «segunda filosofía» del filósofo austriaco.

—habida cuenta de que sabemos que no fue por mero desinterés hacia tales campos (Pascal, 1979, pág. 55; Wittgenstein y Bouwsma, 2004, págs. 21-26, 59-63, 65, 69-71, 78, 89)?

Dentro del pensamiento que podríamos considerar en sentido amplio «pragmatista»,<sup>5</sup> «postmetafísico»<sup>6</sup> o «antifundamentalista»,<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Utilizamos este término en el sentido que le otorga Jürgen Habermas (1996) —y que le otorga al hablar precisamente también de la filosofía del autor que será uno de nuestros focos fundamentales de interés aquí, Richard Rorty—. Según esa definición, el pensamiento efectúa un «giro pragmático» siempre que reconoce que no contamos con ningún acceso al mundo que no sea a través de las prácticas de entendimiento que compartimos los seres humanos, y por ello nuestro saber debe apoyarse más bien en el paradigma del diálogo o la comunicación que en el de la nuda confrontación entre sujeto y objeto. Dicho de otra forma, nuestra autoridad normativa (en epistemología, en ética, en estética...) no sería ya otra que la comunidad de los seres humanos, la «primera persona del plural», en que nos encontramos: el «saber» es lo que se considera racionalmente así en epistemología según los criterios de nuestra comunidad, lo «ético» es lo que se considera racionalmente así en ética según los criterios de nuestra comunidad, etcétera. Eso sí, llegados a este punto conviene distinguir (al hilo de la argumentación del mismo Habermas) entre dos maneras de entender esa «comunidad». En efecto, en primer lugar, ésta se puede comprender (tal y como lo hace el propio Habermas, u otros autores como Charles S. Peirce) como una comunidad que sólo cobra autoridad cuando se la entiende «en general» (a la manera en que Immanuel Kant, que ubicaba por su parte la autoridad en la conciencia —no en la comunidad de diálogo—, consideraba necesario reputar ésta también como «conciencia en general»). O bien, en segundo lugar, se puede entender que cualquier comunidad concreta ya posee esa autoridad (al igual que David Hume aceptaba que cada conciencia empírica concreta era toda la autoridad de que disponíamos en cuestiones epistémicas). Esta segunda opción «humeana» sería la propia del tipo de pragmatismo antiautoritario (Rorty, 1999; 2000) del pragmatista estadounidense al que Habermas dedicó estas reflexiones y nosotros estamos dedicando este volumen.

<sup>6</sup> Usamos asimismo este término en el sentido que le proporciona el mismo autor que ejerce de base en la nota a pie anterior, Jürgen Habermas (1988), quien define allí tal voz de forma a grandes rasgos equivalente a como hemos ya visto que definirá años más tarde el adjetivo «pragmático» (y por ello operaremos en el resto de este artículo con un uso indistinto de uno u otro término para referirnos a lo definido en la citada nota anterior). Para ver el uso que le da Richard Rorty a este mismo vocablo, «postmetafísico», véase Rorty (1995).

<sup>7</sup> Véase Rorty (1992a), para el uso de este término dentro del mismo campo semántico que los dos que le preceden en el cuerpo del texto. En Fish (1989b), así como en la próxima cita aducida en el cuerpo del texto, se tendrá ocasión

tampoco ha resultado insólito el ver cómo se acata la tesis de pareja «neutralidad de la metaética». En efecto, dos de los representantes más señeros en Norteamérica de este modo de ver las cosas, Richard Rorty y Stanley Fish, parecen comulgar a menudo con la opinión de que el hecho de que la epistemología (o la metaética) nos proporcione una imagen antifundamentalista de la racionalidad (y, por consiguiente, también de la racionalidad ético-política) no tendría por qué afectar al hecho de cuáles habrán de ser las convicciones concretas que defenderemos al desplegar nuestras razones éticas o políticas. Es decir, aunque un antifundamentalista metaético (como lo son ambos) discrepara patentemente con respecto a un fundamentalista en asuntos metaéticos, sin embargo bien podría coincidir plenamente con respecto a él en la discusión acerca de qué cosas consideran ambos buenas u obligatorias (es decir, en la discusión ya no metaética, sino ética). Stanley Fish lo explica así:

Por un lado [el de los fundamentalistas] se teme que el pensamiento antifundamentalista —el cual enseña que todos los hechos y valores son construcciones sociales y políticas— nos despoje de nuestras certidumbres; por el otro [el de ciertos antifundamentalistas], se espera que el pensamiento antifundamentalista nos despoje de nuestras certidumbres. Pero el pensamiento antifundamentalista no nos despoja de nada; todo lo que nos ofrece es una explicación alternativa acerca de cómo las certidumbres, que seguirán dominándonos mientras estemos persuadidos de ellas, tienen lugar. [...] Al final del camino antiformalista *nada habrá cambiado* (Fish, 1989a, pág. 41; la cursiva es mía).

Uno no escapa del arraigo por reconocer, como hago yo, que este es en sí una condición fracturada, con fisuras y móvil (ibíd., pág. 51).

de comprobar también la definición que le da Stanley Fish a esta misma voz, que para él además es equivalente a un cuarto término que aducirá de modo adicional allí, «antiformalismo».

Lo que ocurre es que el efecto de haber sido convencidos por una nueva explicación epistemológica no sobrepasa el escenario en que se han presentado y juzgado tales explicaciones; no hay ninguna relación *general* entre la epistemología que una persona pueda profesar, caso de que fuese llamada a profesar alguna, y la manera en que esa persona pueda pensar sobre los problemas que se le presenten en otra área (no formalmente filosófica) de su vida [por ejemplo, en la moral]; es decir, no hay una relación general entre la epistemología y la política de una persona (ibíd., pág. 26; véase también Fish, 1995).

Sin duda, el hecho de que lo que Fish llama «epistemología» (y que incluye sin especiales dificultades lo que nosotros venimos llamando metaética)<sup>8</sup> se pueda llegar a enlazar con una u otra forma de praxis ética concreta le trae a este autor (como se puede comprobar en otros pasajes de sus volúmenes mentados) recuerdos no del todo felices de aquellos viejos grandes sistemas filosóficos omnicomprendidos, con su osada pretensión de elaborar una gran receta útil para cada pequeño matiz de la casuística práxica que se les pudiera presentar, y con sus características polémicas en torno a si un comité de intelectuales (representantes de «la teoría») debía supervisar el *Politburó* de turno (que representaba a «la praxis») o si más bien debía ocurrir a la inversa. Posiblemente, además (como es particularmente evidente en Fish 1989b), haya un segundo motivo para

<sup>8</sup> El contexto en que aparece este término en Fish, como crítico literario y especialista en teoría del Derecho, hace patente que el término «epistemología» no debe entenderse aquí con el significado restringido que suele adquirir en filosofía, como teoría filosófica especializada en el conocimiento y, en concreto, en el conocimiento científico; sino que puede equipararse en general con cualquier teoría que analice cuál es el origen de la legitimidad con que se sostienen las normas que pululan en cualquier ámbito humano (epistémico, pero también estético-literario, jurídico, religioso, ético, etcétera). Puede colegirse sin esfuerzo, pues, que Fish se está refiriendo al género de estudio del cual es una parte concreta la metaética (que analiza en concreto el origen de la legitimidad con que se sostienen en particular las normas éticas).

que este autor estadounidense exhiba sus melindres a la hora de ligar vigorosamente ética (o praxis) y metaética (o teoría): y tal razón es muy probablemente que él crea indisoluble la propuesta de que nuestra «epistemología» nos proporcione pistas valiosas para la vida ética y política, con el corolario de que tales pistas consistan en una «liberación» de las constricciones institucionales para poder expresar «libremente» nuestra propia «esencia» —corolario cuyo regusto metafísico, evidentemente, no le satisface demasiado—. <sup>9</sup> Ahora bien, si excluyésemos estas dos consecuencias de la vinculación entre metaética y ética (que Fish da por inevitables, pero que tal vez no lo sean tanto), no parece que vaya a existir ningún remilgo ulterior que vete a priori la idea de que, tras aceptar metaéticamente una determinada concepción de lo que son las normas en general, ello terminará acarreado la consecuencia de que se favorecen a la vez ciertas normas concretas éticas como más plausibles que otras.

De hecho, el mismo Stanley Fish se muestra en otros pasajes sustantivamente menos escrupuloso y apreciablemente algo más proclive a esta idea de extraer consecuencias para la praxis (consecuencias éticas) desde las teorías más abstractamente filosóficas (más metaéticas), siempre que antes se hayan puesto los medios suficientes para salvaguardar tal tránsito de su temor hacia una *praxis ancilla philosophiae*. Ello se consigue, verbigracia, aceptando que la teoría filosófica sobre los fundamentos (o no fundamentos) de nuestra ética no es sino una más de las fuerzas sociales que intervienen en la configuración de la ética de nuestras sociedades, y no la única fuerza que «legítimamente» podría colaborar en ello. De esta manera,

... la teoría se convierte en lo que siempre ha sido, una entre muchas formas retóricas cuyo impacto e influencia dependen de las contingencias (de la historia de la institución, de

<sup>9</sup> Véase Nussbaum (1999a y 2000, especialmente págs. 47-48) para una exposición neta de esta metafísica de las capacidades «esenciales» de lo humano; me permito remitir al lector a Quintana (2005a) para una crítica más pormenorizada, desde posiciones postmetafísicas, de este «esencialismo» —que, por lo demás, la misma Nussbaum no tiene reparos en admitir que es tal (Nussbaum, 2000, pág. 41).

las necesidades que se perciben, de las crisis que emergen, etcétera), las cuales no puede predecir ni controlar (Fish, 1989c, pág. 40).

Y de igual modo acepta este autor la trabazón entre teoría metaética y praxis ético-política siempre que no se postule junto con ella la tesis de que lo teórico posee necesariamente un poder sanador ubicuo de cualesquiera prácticas «erróneas»:

No niego que la teoría pueda tener consecuencias políticas, me limito a insistir en que tales consecuencias no pertenecen por derecho o por naturaleza a la teoría, sino que son contingentes con respecto al papel (retórico) que la teoría desempeña en las circunstancias particulares de un momento histórico (ibíd., pág. 46; véase asimismo, en igual línea, Heller, 1984, pág. 191).

Si nos acercamos ahora al pensamiento de Richard Rorty, lo cierto es que resultará sencillo columbrar cómo su propuesta en este sentido puede equipararse someramente a la de Fish en cuanto a sus reticencias a admitir una derivación ética de sus posiciones pragmatistas y postmetafísicas en el ámbito de la metaética. En efecto, se preguntaba hace años Cornel West (1985: 267), a propósito de Rorty: «¿Cuáles son las consecuencias éticas y políticas de aceptar su neopragmatismo?»; para pasar a contestar inmediatamente después y sin ambages: «Ninguna necesariamente». El propio Rorty aseveró en numerosas ocasiones que la aceptación de una cierta idea acerca de lo normativo en la racionalidad, la verdad o el conocimiento, no condicionaba el que consiguientemente se hubiera de adoptar uno u otro programa de filosofía práctica; que se haya de «derivar» de la metaética, verbigracia, uno u otro conjunto de normas éticas y políticas concretas para la praxis. Y Rorty creía compartir esta convicción con

... movimientos como la «deconstrucción» o el «pensamiento débil». Considero estos movimientos como ejemplos de aquella filosofía que se busca como meditación privada, como

un narrarse a sí mismo en privado nuevamente la historia de los propios antepasados intelectuales. Sin embargo, juzgo esta privatización de la actividad filosófica, este rechazo a emprender tareas sociales, no como un síntoma de impotencia, sino como una admisión tácita de que la profecía social, y la tarea de llevar adelante nuevos significados imaginarios, ha pasado ahora a otras manos. Son las manos de los teóricos de las utopías políticas y de los artistas (Rorty, 1990a, pág. 214).

Y, por este mismo motivo de la «privatización» de la teoría filosófica, Rorty llegaba a conceder incluso que su propia filosofía pragmática era, a la postre, «tan compatible con el entusiasmo por la democracia como por el menosprecio por la democracia» (Rorty, 2000, pág. 54), ya que cualquier filosofía lo es (Rorty, 1988a y 1988b).

Empero, el primer aspecto que llama la atención de este repudio rortiano por toda vinculación entre teoría epistemológica o metaética y praxis ética o política es que contrasta estridentemente con la idea que los antiguos pragmatistas norteamericanos, de los que se considera sucesor, tenían al respecto. John Dewey, por ejemplo, estaba convencido de que la relación entre su filosofía y una praxis a favor de la democracia eran indisolubles: hasta el punto de que creía (Dewey, 1911) que la democracia no significaba principalmente ni «una forma de gobierno ni una cuestión de convivencia social», sino sobre todo una filosofía concreta acerca de las relaciones del ser humano «con la naturaleza» y con los demás (relaciones que eran del mismo tipo que las que propugnaba la filosofía antifundamentalista deweyana). Dicho de otro modo: para Dewey, si alguien se veía persuadido por sus razones metateóricas en contra del fundamentalismo metafísico en la filosofía, habría luego de adoptar en consecuencia una actitud ética favorable a una praxis democrática *debido a esas mismas razones*, ya que la democracia es la única forma de «fe social y moral» que no

... descansa sobre la idea [metafísica] de que la experiencia tiene que estar de alguna forma sujeta a algún tipo de control externo [a las prácticas humanas]: a alguna

«autoridad» que supuestamente existe fuera del proceso de experiencia [humana] (Dewey, 1939, pág. 229; véase también Putnam, 1992, pág. 189; Cometti, 1999 y Zask, 1999).

En esta misma línea argumentativa, Bertrand Russell destacaría, refiriéndose a otro de los padres del pragmatismo, William James, que «no hay prácticamente una sola página de [sus] escritos donde no se manifieste la influencia de la democracia en el pragmatismo» (Russell, 1966, pág. 106; véase también *ibíd.*, págs. 104 y 107).

Mas quizá no sea imprescindible remontarse hasta sus mentores, James y Dewey, para hallar afirmaciones en el seno del pragmatismo norteamericano que terminen por decantarse a favor de un tipo bien concreto de praxis ético-política (la democrática) a partir de sus presupuestos epistémicos o metaéticos. El mismo Rorty parece vacilar a menudo, pese a las citas suyas aducidas líneas atrás, y como ya hemos visto que también le ocurre en cierta medida a Fish, acerca de esa presunta «indiferencia» o «neutralidad» de las tesis del antifundamentalismo a la hora de decidirse por un tipo u otro de acción práxica. De hecho, poco después de aseverar, como hemos reportado antes, que el pragmatismo es tan compatible con el aprecio como con el menosprecio de la democracia, Rorty reconoce que también ha defendido a menudo

... lo contrario a tal afirmación: que si existe alguna conexión inferencial entre la devoción por la democracia y la concepción antirrepresentacionista<sup>10</sup> de la verdad y del conocimiento es porque ésta se ajusta mejor a los objetivos de aquella que no las teorías representacionistas (Rorty, 2000, pág. 58).

<sup>10</sup> Para comprobar la afinidad de este término, «antirrepresentacionismo», con aquellos otros como «postmetafísica», «antiautoritarismo», «antifundamentalismo» o el «pragmatismo» de tipo rortiano, véase Rorty (1990b).

Incluso cuando Rorty ha hablado de una «prioridad de la democracia sobre la filosofía» (Rorty 1988b), que podría entenderse como cierta preeminencia de lo prácticamente ético-político sobre lo filosóficamente metaético, nuestro estadounidense ha concedido allí mismo que factores filosóficos, procedentes de la filosofía más abstracta, como la ironía de inspiración schlegeliana, y su concomitante «espíritu de juego» schilleriano, no resultan baladíes como sustentos del tipo de praxis concreta (democrática) que él reputa más deseable. Y a menudo ha recomendado a los filósofos que no se limiten a sus labores académicas abstractas, como el estudio de la metaética, y dediquen una buena parte de su tiempo a cuestiones tan prácticas, tan «éticas» o «políticas» como «el gasto por alumno en las escuelas, el acceso a la sanidad pública, los sueldos de los trabajadores y el coste del despido» (Rorty 1992b; véase también Rorty 1992c). En suma, cabe detectar en Richard Rorty, aún en mayor medida que en Stanley Fish —y esto ha sido puesto de relieve recientemente por Blackburn (2001)—, un considerable titubeo respecto a la cuestión de si es posible el tránsito desde el diseño de una idea metaética general de lo normativo hacia normas éticas y políticas concretas.

Al cabo, diríase que, por un lado, tanto Fish como Rorty son conscientes de que es difícil decretar a priori (y más aún desde un pensamiento postmetafísico) que una esfera humana no pueda afectar a otra en un determinado sentido más que en otros —de hecho, como han expresado Cavell (1969, págs. 57-58) y Pitkin (1984, pág. 430), sería una propiedad bastante extraordinaria por parte de la filosofía o la metaética la de quedarse como un área de lo humano que contara con la singular prerrogativa de no poder incidir al cabo del tiempo sobre otras zonas (como la ética o la política) de la red normativa de nuestras sociedades—. Pero, por otro lado, como buenos antifundamentalistas, tanto Rorty como Fish ansían evitar varias consecuencias indeseables de una compenetración excesiva entre «teoría y praxis»; ya hemos citado antes una de ellas: su temor de que se genere con esta excusa un sistema filosófico omnicompreensivo, que pretenda aportar a

priori una respuesta para cada caso ético o político de modo *independiente* respecto a la práctica y los agentes implicados en cada acción, lo cual entraría en contradicción con el rol insustituible que el pensamiento antifundamentalista y pragmatista atribuye a cada una de esas prácticas y a cada comunidad concreta de esos agentes.

Con todo, ya hemos apuntado a propósito de Fish que no tiene por qué plasmarse en la realidad ese «sistema omnicompreensivo» del que recelan nuestros antifundamentalistas —y también recelaba, por ejemplo, Wittgenstein (1965, págs. 99-100)—; esa no es la única forma de trazar consecuencias desde la metaética a la ética y abjurar por lo tanto de la denominada «neutralidad» de la primera. La metaética bien podría influir en nuestros afanes ético-políticos como lo hace cualquier otro tipo de discurso o práctica: sin una absoluta determinación que haya de negar a los agentes implicados en una práctica o comunidad concreta su independencia (la independencia de autoridades externas tan caras al pragmatismo). Valorar esta opción resulta nítidamente más deseable (desde un punto de vista postmetafísico) que decretar a priori (como hacen los partidarios de la «neutralidad de la metafísica») que la metaética no podría ni siquiera afectar de este modo variable, no totalmente determinante, a otra práctica (la ético-política); pues esta segunda opción significaría curiosamente decretar un a priori bien poco postmetafísico, establecer un principio metafísico de relaciones de las diversas actividades humanas entre sí.

Tampoco le es imprescindible a la metaética recurrir al metafísico expediente de proporcionar a los agentes humanos una definición apriorica de lo que deben hacer en ética y política si ansían obedecer a su «esencia» humana. Y hemos tenido ocasión de comprobar, de hecho, cómo una metaética postmetafísica como la de Dewey o James, por ejemplo, no recurría a dichas definiciones de lo «esencialmente humano» y, sin embargo, bien capaz era de favorecer ciertas propuestas ético-políticas como más acordes, no con la «sustancia humana», sino con el modo en que funcionan las normas en general (como normas no trascendentales, sino

vinculadas meramente a las prácticas —contextuales, finitas, mudables— que interrelacionan a los humanos).

Y, por último, otro efecto que seguramente ansían evitar Rorty y Fish es dar pábulo al miedo fundamentalista de que una vez abolidos los fundamentos metafísicos que sostenían a las normas éticas, éstas sufran una transformación tan radical como la que el escéptico anhela y la que el dogmático teme (es decir, que se socave el vigor normativo de cualquier norma cuando se la reduce a mero negocio humano). En este sentido, es razonable que ambos se esfuercen en subrayar que las normas no dejan de ser efectivas por el hecho de que les dejen de subyacer instancias metafísicas fundantes; ahora bien, tal esfuerzo no debería llevarse tan lejos como para afirmar que tengan que ser efectivas *de modo idéntico* antes y después de la fe en los fundamentos. En efecto, también resultaría plausible (y más coincidente con los otros textos de Rorty y Fish que hemos aducido) la noción de que las normas siguen funcionando después de la metafísica; pero que seguramente lo harán de un modo algo diferente (más favorable a la democracia o a la tolerancia,<sup>11</sup> por ejemplo, y más reacio a la violencia<sup>12</sup>, verbigracia), o que nuevas normas de todo género (científico, estético-cultural<sup>13</sup>, educativo<sup>14</sup>, religioso<sup>15</sup>... y también ético

<sup>11</sup> Únicamente para acertar a atisbar un ejemplo de cómo los cambios (propiciados por el pensamiento postmetafísico) en la concepción metaética de lo que son las normas en general afectan a la manera en que se vuelve más plausible integrar la tolerancia entre nuestras virtudes éticas, me permito citar Quintana Paz (2006a). Por lo demás, he tratado de analizar el modo en que una filosofía de aire postmetafísico, como la hermenéutica, recorrió grácilmente el camino desde su metaética (ayuna de metafísica) hacia la recuperación del estudio de lo ético-político, en Quintana Paz (2008). Para una trabazón más específica entre postmetafísica y política democrática, véase Quintana Paz (2006b).

<sup>12</sup> Véase Quintana Paz (2005b).

<sup>13</sup> Véase Quintana Paz (1998).

<sup>14</sup> Véase Quintana Paz (2002).

<sup>15</sup> Véase Quintana Paz (2003 y 2006c). Tampoco el propio Rorty (2000; Rorty y Vattimo 2004) ha tenido empacho en extraer este tipo de consecuencias de índole religiosa desde sus estudios epistemológicos o metaéticos.

y político) ganen una plausibilidad que antes no les acompañaba porque la fe en los fundamentos metafísicos obstruía su aceptación. Es decir, se podría argüir que *nosotros* somos *menos autoritarios* después de que las normas pierdan *su autoridad metafísica* —y esa es la conciencia que sobrevuela textos como Rorty (2000); aunque eso no significa que esas normas ya no tengan *ninguna autoridad* (la tienen, pero de carácter postmetafísico).

En cualquier caso, dada la fluctuación de Rorty y de Fish entre reconocer o no alguna influencia en la praxis ética por parte de la reflexión general metaética sobre la normatividad, hay motivos ulteriores que nos pueden dar el empujón definitivo para salir de parejas hesitaciones. En primer lugar, como subraya Lentricchia (1986, pág. 29) en un argumento de índole claramente anticonservadora, si no vinculamos la abstracta reflexión postmetafísica con la praxis ética, entonces nos estaremos resignando a que en tal praxis puedan campar sin restricciones las convicciones metafísicas que ya habitaban en ella con anterioridad; si no se camina desde una filosofía antifundamentalista a una praxis del mismo género, entonces se está abandonando la praxis a los modos metafísicos ya presentes en ella, que se vieron en su día favorecidos por el fundamentalismo de entonces, y que ahora se conservarán (aunque en lo teórico se hayan encontrado buenos motivos para refutarlos). En definitiva, rehusar una prolongación hacia la ética y la política desde la nueva filosofía sobre la normatividad equivale a fomentar conservadoramente, aunque sea por omisión, el *statu quo ante*, que es un estado de carácter predominantemente metafísico, en que las normas se imponen y se acatan con ayuda de la amenaza y la fe en autoridades independientes de las prácticas humanas.

Además, en segundo lugar, no hay que caer en el viejo error de equiparar el análisis metaético que filósofos como Rorty o Fish hacen de las normas éticas en general como algo que depende en cada caso de las prácticas implicadas, con la tesis relativista de que *por lo tanto* cualquier norma ética es igualmente válida (equiparación que podría resultar, a la postre, otro motivo para eximirnos de la tarea de derivación desde esa metaética



hacia una determinada ética: «Si hemos colegido que las normas son algo que depende de las prácticas de cada comunidad concreta, ¿por qué embarcarnos en el diseño de una sola propuesta ética que favorecer sobre todas las demás prácticas éticas que se dan en la realidad; una propuesta ética que parecerá que queremos imponer a todos los humanos cuando nuestra propia evaluación metaética del asunto nos ha advertido de que parejo empeño carece de sentido? Callemos mejor sobre toda esa área de lo ético» —así podría especular alguien que se tomara las reflexiones metaéticas de Rorty o Fish como un respaldo del relativismo). En realidad, ubicarnos en tal tipo de perspectiva relativista tras pasar por una epistemología postmetafísica adolecería de un patente *non sequitur*, del que ya Wittgenstein se lamentó:

Si dices que hay varios sistemas de ética, no estás con ello diciendo que todos sean igualmente válidos. Eso no significa nada. Del mismo modo que no tendría sentido decir que cada uno era correcto desde su propio punto de vista. Esto sólo significaría que cada uno juzga como lo hace (Wittgenstein, 1965, pág. 101).

Aunque la metaética de pensadores antifundamentalistas como Rorty o Fish estime que todas las reglas varias que aspiran a ser normativas operan de un modo semejante (esto es, sin instancias metafísicas que las respalden), ello no significa que todas cuenten con una validez semejante. Todas las prácticas normativas son «iguales» en el sentido de que ninguna puede acudir con plausibilidad a instancias metafísicas que las fundamenten; mas no son «iguales» porque todas «valgan lo mismo»: frase que, como Wittgenstein destaca, sólo podría significar (descriptivamente) algo así como que «cada una juzga como juzga» (lo cual no deja de ser una tautología, es decir, no «significa» nada, no nos dice nada nuevo). Desde el momento en que adoptemos una actitud normativa —dejemos de actuar con las reglas éticas como lo hace el observador antropólogo que se menciona en Wittgenstein (1978, III, pág. 65), y empecemos a operar con ellas como el juez allí también

mentado)<sup>16</sup>, entonces ya no nos bastará con descubrir que todas las prácticas son iguales en el sentido de que todas carecen metaéticamente de un sustrato metafísico: tendremos desde ese momento que apostar, que decidir, que favorecer (comprometiéndonos con ellas) ciertas normas concretas y no otras. De modo que ya no podremos aseverar que «todas las normas valen lo mismo»: precisamente valdrán de modo diferente porque estaremos dispuestos a responder de ellas de modos diferentes, y esa responsabilidad es todo cuanto funda su valor tras la desaparición de una metafísica responsabilidad para con los fundamentos<sup>17</sup>. Justamente porque todas las normas éticas dependen sólo de los agentes implicados, ello no significa que todas esas normas valgan igual: pues esos agentes implicados (entre los que nos hallamos nosotros mismos que estamos tratando acerca de ellas) asignamos valores diferentes a las diferentes normas, y eso es cuanto las hace normativas. El relativista (o quien creyese detectar un enmudecedor relativismo en la tesis de Rorty y de Fish de que las normas dependen de cada una de sus prácticas normativas)<sup>18</sup> resulta tan

<sup>16</sup> La distinción entre ese antropólogo y tal juez encuentra su paralelo en la distinción que Brandom (1994: 55) efectúa entre «reconocer» (*acknowledging*) compromisos normativos y «atribuírselos» (*attributing*) a alguien: el estudioso de la antropología sólo habría atribuido a ciertos agentes ciertas normas, sin comprometerse ni con ellas ni con su cumplimiento; mientras que, por el contrario, el juez se habría comprometido con ellas. Como seres humanos, es imposible permanecer en la posición de «antropólogos», como daría a entender el relativismo, y nos es ineluctable el ejercer de un modo u otro como jueces (como quiere el pensamiento postmetafísico).

<sup>17</sup> Para una explicación algo más detallada de cómo la *responsabilidad* (de unos agentes hacia otros) sustituye a la obediencia (ante las instancias metafísicas) dentro de una perspectiva postmetafísica, permítaseme remitir de nuevo a Quintana Paz (2006b).

<sup>18</sup> Me permitiré mentar que he tratado en otros lugares (Quintana Paz 1999; 2004 y 2007a) con mayor amplitud la tesis de que Rorty no puede ser considerado un relativista (es más, que debe etiquetarse preferentemente como antirrelativista). Por otra parte, las raíces metafísicas del relativismo (y su escasa congruencia con el pensamiento postmetafísico al que estamos refiriéndonos aquí) han tratado de ser detectadas en Quintana Paz (2007b), si de nuevo se me excusa la autocita.

insensato al pensar que todo vale igual por el simple hecho de que todo depende de nosotros, como resultaría incompetente un economista que creyese que todas las divisas nacionales valen lo mismo, por el simple hecho de que el valor de todas ellas dependa de la importancia que les atribuyan los agentes humanos que con ellas operan, y no de un valor intrínseco que ellas consigo acarreen (o que les otorgue el Cielo o una divinidad o una «cosa en sí»).

Por lo tanto, si no queremos convertirnos por las buenas ni en conservadores ni en relativistas, no deberemos renunciar a priori al intento de prolongar las reflexiones *acerca de* las normas hacia una defensa *a favor de* ciertas normas concretas. Ello justifica, pues, el tránsito de la metaética a la ética y política. Afortunadamente, pese a las vacilaciones de Fish y Rorty, no es escaso el número de los pensadores que han venido a converger en torno a la afirmación de la posibilidad de tal tránsito. Durante el ya citado debate de hace décadas en torno a la «neutralidad de la metaética», fueron de esta opinión desde una u otra perspectiva filosófica Blackstone (1961-62), Gewirth (1960), Kraft (1960, págs. 4-6), Lenk<sup>19</sup> (1967 y 1971), Murdoch (1957), Taylor (1956) y Wilcox (1963). Por parecidos motivos Altham (1995) se ha venido oponiendo a Bernard Williams en la ya mencionada opinión adversa de éste hacia la imbricación entre la teoría metaética acerca de las normas y el sustento ético de unas u otras normas.

En definitiva, como Toulmin (1979, págs. 220-224) puntualiza, es indudable que ciertas tesis metaéticas acerca de en qué consisten *en general* los enunciados normativos (como, verbigracia, y quizá de modo paradigmático, las que propugnarán en su momento, con sus características metaéticas *avant la lettre*, autores como Jeremy Bentham, Thomas Hobbes o Karl Marx) estaban pensadas patentemente con el fin de fomentar la prestancia de ciertos enunciados normativos *concretos* por en-

<sup>19</sup> Si bien este autor terminaba por abogar por una novedosa «metametaética» que por fin sí lograra la neutralidad que la metaética no conseguía (pues el veía como un *handicap* el quedar lejos de esa posición neutral). Nos parece dudoso, empero, que la mera recurrencia de un prefijo logre salvar a una disciplina de sus implicaciones para la praxis.

cima de otros: y es asimismo poco dudoso que, de hecho, no erraban del todo en sus esperanzas, ya que, cuando han triunfado y resultado convincentes, de modo concomitante han promovido que ciertas normas y actitudes acaben cobrando mayor auge que otras en la praxis ética humana. Basta con hacer un repaso mental de la evolución de la más reciente historia de las ideas (en lo que no podemos prolongarnos aquí).

Otro autor que conviene netamente también en esta tesis de la carencia de neutralidad de la metaética para la praxis ética y política es Hans Albert (1961): y así, cuando propone, desde el racionalismo crítico popperiano al que él se adhiere como filósofo, la instancia metaética que él considera más apta como criterio para decidir acerca de qué ha de ser lo normativo en nuestras prácticas —es decir, en su caso el «criterio de falsabilidad» de Popper (1949; 1958)—, sabe que con ello está favoreciendo simultáneamente cierta praxis ética y política, y dificultando la plausibilidad de otras. (Verbigracia, es plausible que el racionalismo crítico, como teoría de la normatividad, acabe favoreciendo normas concretas, como las reglas de la democracia, que se presentan de suyo como provisionales y sujetas a ulterior examen al contrastarlas con la experiencia; mientras que las normas éticas que se nos aparezcan como dogmas últimos, inmutables y axiomáticos —por ejemplo, las de algunos fundamentalismos religiosos— sufrirán cierto desprestigio si se ha decidido metaéticamente, como buenos racionalistas críticos, que es un requisito de la normatividad como tal el «estar siempre abierto a ser contrastado con la realidad»).

Desde un punto de vista wittgensteiniano, en autores como Kambartel (1991, pág. 137), Cavell (1979, págs. 14-15; 1989, págs. 63-64) o Janik (1989a; 1989b y 1989c) podemos asimismo percibir opiniones concordantes con éstas que afirman la posibilidad del tránsito desde el análisis general (metaético) de las reglas, hasta la formulación de reglas éticas y políticas concretas. De hecho, podría afirmarse sin rubor que en ellos el tránsito no sólo es posible sino más bien irremediable. Y el hecho de que Wittgenstein no emprendiese el desarrollo prolijo de una filosofía ética o política concreta no empece en modo alguno para que se venga percibiendo que sus reflexiones me-

taéticas sobre las normas en general arrastran repercusiones insoslayables a la hora de discutir acerca de la mayor plausibilidad de unas u otras normas éticas y políticas<sup>20</sup>. Así, a mero título de ejemplo, el rechazo wittgensteiniano de las metafísicas al uso constituye una poderosa arma ética contra las pretensiones de todas las ideologías que pretendan imponer a priori un modelo de vida a los agentes humanos:

Wittgenstein se esforzó en ser tan apolítico como pudo tanto en cuanto que hombre como en cuanto que filósofo. Paradójicamente, es precisamente esta postura lo que constituye su relevancia para la filosofía política [...]. Desarrolló un modo de filosofar eminentemente antiideológico (Janik, 1989c, pág. 96; véase también Crary, 2000).

Perspectivas filosóficas tan diversas, pues, como la del racionalismo crítico, las ramificaciones ulteriores del pensamiento wittgensteiniano, o cierta ambigüedad en las propias propuestas de autores como Stanley Fish y Richard Rorty, apuntan todas ellas hacia la posibilidad de vincular de algún modo nuestros descubrimientos metaéticos con nuestras apuestas éticas y políticas, salvadas ya argumentadamente las cautelas que los mismos Fish y Rorty pudieran haber manifestado a este respecto. Y, por consiguiente, acaso no sólo para los utopistas y los artistas deba (un tanto románticamente, no lo neguemos) reservarse el privilegio de incitar al cambio social, tal y como Rorty provocadoramente afirmara, entre otros, en aquel texto suyo que hemos aducido más arriba; sino que la metaética propuesta ironista de un filósofo como él mismo bien podría fungir excelentemente de adiestramiento (en cierta forma *malgré lui*) para el progreso ético-político de nuestras naciones. A diferencia, pues, de lo que comenzamos por señalar en el título de este escrito, se trataría entonces a propósito de este tipo de asuntos no tanto de caminar cabe Rorty y contra Rorty, sino cabe Rorty y a pesar de Rorty.

<sup>20</sup> Por si se deseara conocer con más detenimiento estos desarrollos relativamente recientes de la filosofía de inspiración wittgensteiniana, me tomaré la libertad de remitir al lector a Quintana Paz (2006d).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, H., «Ethik und Metaethik», *Archiv für Philosophie*, vol. 11, núms. 1-2, 1961, págs. 28-63.
- ALTHAM, J. E. J., «Reflections and Confidence», en J. E. J. Altham y R. Harrison (eds.), *World, Mind and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- ARENDT, H., *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt, Brace Jovanovich, 1978.
- AYER, A. J., *Language, Truth and Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1936.
- BLACKBURN, S., «The Professor of Complacence. Review of Robert Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*», *The New Republic*, 20 de agosto, 2001.
- BLACKSTONE, W. T., «Are Metaethical Theories Normatively Neutral?», *Australasian Journal of Philosophy*, 39, 1961-1962, páginas 65-74.
- BRANDOM, R. B., *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- BROAD, Ch. D., *Five Types of Ethical Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1930.
- CAVELL, S., *Must We Mean What We Say?*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1969.
- *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford-Nueva York, Clarendon Press-Oxford University Press, 1979.
- *The New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson and Wittgenstein*, Albuquerque, Living Batch Press, 1989.
- COMETTI, J.-P., «Remarques sur le pragmatisme, la politique et la culture», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 53, núm. 207 (marzo), 1999, págs. 101-117.
- CRARY, A., «Wittgenstein's Philosophy in Relation to Political Thought», en A. Crary y R. Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 2000.
- DANFORD, J. W., *Wittgenstein and Political Philosophy. A Reexamination of Foundations of Social Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

- DEWEY, J., «Maeterlinck's Philosophy of Life», en J. Dewey (1978), *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 6, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1911, págs. 123-135.
- «Creative Democracy: The Task Before Us», en (y citado según) J. Dewey (1990), *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 14, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1939, págs. 224-230.
- FISH, S., «Introduction: Going Down the Anti-Formalist Road», en *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham, Duke University Press, 1989a, págs. 1-33.
- «Anti-Foundationalism, Theory Hope, and the Teaching of Composition», en *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham, Duke University Press, 1989b, págs. 342-355.
- «Change», en *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham, Duke University Press, 1989c, págs. 201-229.
- *Professional Correctness: Literary Studies and Political Change*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- FOTION, N., «Range-Rules in Moral Contexts», *Mind*, 72, 1963, págs. 556-561.
- GARNER, R. T. y ROSEN, B., *Moral Philosophy: A Systematic Introduction to Normative Ethics and Meta-ethics*, Nueva York, Macmillan, 1967.
- GEWIRTH, A., «Meta-Ethics and Normative Ethics», *Mind*, 69 (abril), 1960, págs. 187-205.
- GREWENDORF, G. y MEGGLE, G., «Zur Struktur des metaethischen Diskurses», en Grewendorf, G. y Meggle, G. (eds.), *Seminar Sprache und Ethik: zur Entwicklung der Metaethik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974, págs. 7-31.
- HABERMAS, J., *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988.
- «Rortys pragmatische Wende», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 44, núm. 5, 1996, págs. 715-741.
- HARE, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952.
- HARRISON, J., «Can Ethics Do Without Propositions?», *Mind*, 59, 1950, págs. 358-371.

- HELLER, A., *Crítica de la ilustración: las antinomias morales de la razón* (traducción española de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria), Barcelona, Península, 1984.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature, Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Londres, John Noon, 1739-1740.
- JANIK, A., «Nyíri on the Conservatism of Wittgenstein's Later Philosophy», en *Style, Politics and the Future of Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989a, págs. 40-58.
- «Wittgenstein, Marx and Sociology», en *Style, Politics and the Future of Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989b, págs. 59-79.
- JANIK, A., «Towards a Wittgensteinian Metaphysics of the Political», en *Style, Politics and the Future of Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989c, págs. 93-108.
- KAMBARTEL, F., «Versuch über das Verstehen», en McGuinness, B. F. (ed.); «Der Löwe spricht... und wir können ihm nicht verstehen». *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundersten Geburtstag von Ludwig Wittgenstein*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, págs. 121-137.
- KRAFT, V., *Erkenntnislehre*, Viena, Springer, 1960.
- LENK, H., «Der "Ordinary Language Approach" und die Neutralitätsthese der Metaethik», en Gadamer, H. (ed.), *Das Problem der Sprache. Achter Deutscher Kongreß für Philosophie, Heidelberg 1966*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1967, págs. 183-206.
- «Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein?», en H. Albert y E. Topitsch (eds.), *Werturteilstreit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, págs. 533-552.
- LENTICCHIA, F., «The Return of William James», *Cultural Critique*, 4 (otoño), 1986, págs. 5-31.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- MURDOCH, I., «Metaphysics and Ethics», en D. F. Pears (ed.), *The Nature of Metaphysics*, Londres, Macmillan, 1957, págs. 99-124.
- NIELSEN, K., «Justification and Moral Reasoning», *Methodos*, 9 (julio), 1957.
- NUSSBAUM, M., «In Defense of Universal Values», en P. Kampits y A. Weiberg (eds.), *Angewandte Ethik: Akten des 21. Internationalen Wittgenstein-Symposiums / Applied Ethics: Proceedings of the*

- 21<sup>st</sup> *International Wittgenstein Symposium*, Viena, Hölder-Pichler-Tempsky, 1999, págs. 373-394.
- NUSSBAUM, M., «La ética del desarrollo desde el enfoque de las capacidades» (traducción española de Martín Oyata), en M. Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, págs. 37-52.
- OGDEN, Ch. K. y RICHARDS, I. A., *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*, Londres, Kegan Paul, 1923.
- PASCAL, F., «Wittgenstein: A Personal Memoir», en Luckhardt, C. G. (ed.), *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, Sussex, Harvester Press, 1979, págs. 23-60.
- PITKIN, H. F., *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia* (traducción española de Ricardo Montoro Romero), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- POPPER, K. R., «Naturgesetze und theoretische Systeme», en S. Moser (ed.), *Gesetz und Wirklichkeit. Internationale Hochschulwochen des Österreichischen College, Alpbach-Tirol, 21. August bis 9. September 1948*, Innsbruck-Viena, Tyrolia-Verlag, 1949, págs. 43-60.
- *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1958.
- PUTNAM, H., *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- QUINTANA PAZ, M. Á., «Alaska, Heidegger y los Pegamoides. En torno a la movida madrileña, en tono culturalista», en V. del Río García (ed.), *Cortao*, Salamanca, El Gallo, 1998, págs. 104-135.
- «Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty», *Laguna*, número extraordinario, 1999, págs. 193-204.
- Quintana Paz, M. Á., «On Hermeneutical Ethics and Education: "Bach als Erzieher"», en J. Fukač, A. Mizerová y V. Strakoš (eds.), *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*, Santiago de Compostela, Compostela Group of Universities, 2002, págs. 49-109.
- «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna», *Azafea*, vol. 5, 2003, págs. 237-259.

- QUINTANA PAZ, M. Á., «Cómo no ser ni universalistas ni relativistas», en I. Murillo (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Diálogo Filosófico, 2004, págs. 149-167.
- «L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)», *Filosofia e Questioni Pubbliche*, vol. 10, núm. 2, 2005a, págs. 75-102.
- «Violencia», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (eds.), *Claves de hermenéutica. Para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005b, págs. 557-566.
- «Entre el espíritu de los tiempos y el Espíritu Santo. Hermenéutica nihilista y religiosidad postmoderna al hilo del pensamiento de Gianni Vattimo», en M. Á. Quintana Paz (ed.), *Europa, siglo XXI: Secularización y Estados laicos*, Madrid, Ministerio de Justicia, 2006a, págs. 233-268.
- «Democracia y sociedad civil en tiempos postmetafísicos», en AAVV, *Llamados a la libertad*, vol. II, Madrid, CEU Ediciones, 2006b, págs. 569-586.
- «De las normas como compromisos prácticos, y de la locura como incumplimiento de tales compromisos», *Isegoría*, núm. 34, 2006c, págs. 243-259.
- «Wittgenstein 2006. Un proemio sobre el significado del pensamiento wittgensteiniano para nuestros trabajos y días», *Volubilis*, núm. 13, 2006d, págs. 90-118.
- «Postmodernism is not a Relativism. Communication Practices and Ethical Attitudes in some Postmodern Thinkers», *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 51 (enero), 2007a, págs. 61-84.
- «Relativismos: una taxonomía», en AAVV, *El desafío de ser hombre*, vol. I, Madrid, CEU Ediciones, 2007b, págs. 169-182.
- «A vueltas con la hermenéutica rehabilitación de la filosofía práctica (reflexiones cabe Wittgenstein)», en G. Vattimo, T. Oñate, A. Núñez y F. Arenas-Dolz (eds.), *El mito de Uno, Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones*, vol. I, Madrid, Dickinson, 2008, págs. 427-448.
- RORTY, R. M., «Taking Philosophy Seriously. Review of Victor Fariás *Heidegger et le Nazisme*», *New Republic*, vol. 198, núm. 15 (11 de abril), 1988a, págs. 31-34.

- RORTY, R. M., «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. D. Peterson y R. C. Vaughan (eds.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988b, páginas 257-282.
- «Elogio dell'età post-filosofica», *MicroMega*, núm. 3, 1990a, págs. 210-215.
- «Pragmatism as Anti-Representationalism», en John P. Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder, Westview Press, 1990b, págs. 1-6.
- «What Can You Expect from Anti-Foundationalist Philosophers? A Reply to Lynn Baker», *Virginia Law Review*, núm. 78 (abril), 1992a, págs. 719-727.
- «Un entretien avec Richard Rorty», *Le Monde*, 3 marzo, 1992b, pág. 2.
- «For a More Banal Politics», *Harper's Magazine*, mayo, 1992c, págs. 16-21.
- «Toward a Post-metaphysical Culture», *Harvard Journal of Philosophy* (primavera), 1995, págs. 58-66.
- «Pragmatism as Anti-Authoritarianism», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 53, núm. 207 (marzo), 1999, págs. 7-20.
- *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (traducción española de Joan Vergés Gifra, a partir de las lecciones impartidas en la Universidad de Gerona en junio de 1996), Barcelona, Ariel, 2000.
- RORTY, R. M. y VATTIMO, G., *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Milán, Garzanti, 2004.
- RUSSELL, B., *Philosophical Essays*, Londres, George Allen and Unwin, 1966.
- SCHAUER, F., *Playing by the Rules: A Philosophical Analysis of Rule-Based Decision-Making in Law and in Life*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- SCHELER, M., «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vols. 1 y 2, 1913-1916.
- STEVENSON, Ch. L., «The Emotive Meaning of Ethical Terms», *Mind*, 46, 1937, págs. 14-31.
- *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944.

- TAYLOR, P. W., «The Normative Function of Metaethics», *Philosophical Review*, 65, 1956, págs. 16-32.
- TOULMIN, S. E., *El puesto de la razón en la ética* (traducción de I. F. Ariza), Madrid, Alianza, 1979.
- VOLLRATH, E., «Eine Fehlinterpretation, und was ihre Folgen sind. Zu den politischen Implikationen von K.-O. Apels Wittgenstein-Interpretation», *Philosophisches Jahrbuch*, 87, 1980, págs. 149-164.
- WEST, C., «Afterword: The Politics of American Neo-Pragmatism», en C. West y J. Rajchman (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, págs. 259-275.
- WHEATLEY, J., «The Logical Status of Meta-ethical Theories», *Theoria*, 26, 1960, págs. 71-82.
- WILCOX, J. T., «Blackstone on Metaethical Neutrality», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 41, núm. 1, 1963, págs. 89-91.
- WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- «Who Needs Ethical Knowledge?», en *Making Sense of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995a, págs. 203-212.
- «Replies», en J. E. J. Altham y R. Harrison (eds.), *World, Mind and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995b, págs. 186-194.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus / Logisch-Philosophische Abhandlung*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922.
- «Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics» (edición de Rush Rhees), *Philosophical Review*, 74, 1965, págs. 17-26.
- *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Remarks on the Fundamentals of Mathematics* (2.<sup>a</sup> ed. de G. Elisabeth M. Anscombe, Rush Rhees y Georg H. von Wright), Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- WITTGENSTEIN, L. y BOUWSMA, O. K., *Últimas conversaciones* (edición y traducción españolas de Miguel Ángel Quintana Paz), Salamanca, Sígueme, 2004.
- ZASK, J., «John Dewey on Political Action and Social Philosophy», *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 53, núm. 207 (marzo), 1999, págs. 21-35.