

Ideal

Oiga usted, señor Werle, no emplee esa palabra extranjera: ideal. En buen noruego tenemos otra más apropiada: mentira.

(H. Ibsen, *El pato salvaje*, acto V)

Cabe que la eversión de las autoridades metafísicas (esto es, las que se quieren «no interpretadas» ni «interpretables») a la que nos conduce el pensamiento hermenéutico engendre algunos desasosiegos. Ciertamente que hay normas que no nos importa que se vean reducidas al mero papel de instrumentos que usan los agentes sociales entre sí en sus prácticas interpretativas de convicción y de coordinación mutua; mas, ¿ocurre así con todo, como quiere la tesis de la universalidad hermenéutica? ¿No hay cosas que son verdaderas hagan lo que hagan con ellas los seres humanos; bienes que son valiosos sin importar el valor que les demos; obligaciones que habrían de acatarse aunque nadie les hubiese

nunca prestado atención? En suma, ¿no hay *ideales*? La instancia ideal permanece, en virtud de su propia naturaleza, incólume ante cualquier cosa que quieran hacer con ella los seres humanos reales en sus interpretaciones. ¿No resta nada así, como quiere que no reste el pensamiento postmetafísico hermenéutico? ¿Nada que perdure indemne más allá de nuestras contingentes obras y azares; nada que subsista como absoluto más allá de la relatividad de nuestros trabajos y días?

En la película cinematográfica *Wittgenstein*, del director Derek Jarman (1993), el personaje que da título al filme escucha, procedente del actor que representa a John Maynard Keynes, una breve fábula final poco antes de su muerte (concretamente, en la escena 52), en que este reconoce que toda la biografía del filósofo austriaco ha consistido en un balanceo teórico en torno a estas mismas preguntas, entre «lo ideal» y lo «humano, demasiado humano»:

«Deja que te cuente una pequeña historia. Había una vez un joven

que soñaba con reducir el mundo a pura lógica. Y, puesto que era un joven muy inteligente, lo consiguió de verdad. Y cuando hubo acabado su obra, dio un paso atrás para admirarla. Era maravillosa. Un mundo purgado de la imperfección y de la indeterminación. Infinitas hectáreas de hielo brillante que se extendían hasta el horizonte. Así pues, miró el joven inteligente el mundo que había creado, y decidió explorarlo. Dio un paso adelante, y se cayó de espaldas. Vaya, había olvidado la fricción. El hielo era liso, nivelado e inmaculado, pero no se podía caminar por encima de él. Así que el joven inteligente se sentó y lloró con lágrimas amargas. Pero mientras crecía y se convertía en un viejo sabio, llegó a entender que la aspereza y la ambigüedad no son imperfecciones. Son lo que hace girar el mundo. Quería correr y bailar. Las palabras y las cosas esparcidas sobre este terreno eran todas ruinosas, y ofuscantes y ambiguas, y el viejo sabio vio que ese era el modo de ser de las cosas. Pero quedó en él una nostalgia por el hielo, donde todo era radiante y absoluto e inflexible. Aunque hubiese llegado a apreciar la idea del suelo áspero, no conseguía convenirse de vivir allí. Así que ahora se encontraba abandonado entre la tierra y el hielo, y en ninguno de ambos

reconocía su propia casa. Y tal fue la causa de toda su pena.»

La metáfora del campo de hielo —sobre el que, pese a su ideal perfección (o, precisamente, debido a esta), no es posible caminar— pertenece en realidad al propio Wittgenstein, y no a su amigo Keynes:

«Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más fuerte se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; era una exigencia). El conflicto se torna insoportable; la exigencia amenaza ahora con convertirse en algo vacío: Vamos a parar a terreno helado, donde falta la fricción, y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos caminar. Queremos caminar; por ello, necesitamos la *fricción*. ¡Vuelta al terreno áspero!»¹

¿Cuál es el argumento que subyace a estos símiles wittgensteinianos, según los cuales la exigencia del ideal constituye una superficie demasiado lisa, helada, como para posibilitar el agarre que precisa todo «movimiento»? La noción general es que un ideal normativo (una superficie para caminar), absolutamente incontaminado de nada humano, de nada interpretativo

¹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* (segunda edición, corregida), Oxford: Blackwell, 1958, § 107. La referencia de Wittgenstein aquí a la «exigencia del ideal» parece recordar al uso que hace de este mismo sintagma uno de sus dramaturgos favoritos, Henrik Ibsen, en la obra de la cual se extrae el *motto* que encabeza este texto

nuestro. Puede interpretarse, de hecho, todo lo que Wittgenstein hace con la idea de «ideal» (y todo lo que aquí, desde una perspectiva hermenéutica, trataremos de defender a este respecto) como un tránsito de tal «exigencia del ideal» presunta a las mucho más plausibles «exigencias de los agentes humanos» en sus prácticas interpretativas.

(igual que el hielo liso y duro no se deja mezclar con las impurezas del pie) es incapaz de ejercer de norma de lo humano (de superficie sobre la cual se camine) precisamente por su «perfección» como superficie. Es cierto que el hielo no se deja alterar en absoluto por el pie que camina sobre él y, en ese sentido, pareciera una superficie más apta para caminar sobre ella que otras más alterables, como el lodo —o, en el extremo de lo modificable y de lo inconsistente que no deja caminar por su maleabilidad, que las arenas movedizas—. Pero la verdad es que su absoluta inmutabilidad frente al pie humano acaba haciendo al hielo (al ideal absoluto) tan inútil para el caminante como las arenas movedizas mismas, aunque por motivos opuestos. Al pie humano no se le permite agarrarse a nada de lo que el Absoluto del hielo representa (por eso éste no sufre ninguna perniciosa alteración); pero, entonces, lo que sucede es que este pie se desliza y resbala sobre tal hielo, y es incapaz de sostener ninguna postura sobre tal Fundamento. Del mismo modo, el ideal absoluto que permanece incontaminado de lo humano (de la actividad interpretativa humana, de las prácticas y afanes humanos), precisamente por ser algo absolutamente aparte de lo humano que

jamás se mezcla con ello, no puede servir de criterio para las prácticas normativas de los agentes sociales, que sí son humanas. Para que estos agentes pudieran emplear ese patrón en algún uso u otro, han de *aplicarlo* por fuerza a sus circunstancias contingentes y variables², han de *relativizarlo* a las exigencias concretas del aquí y del ahora³, han de ponerlo en *fricción*, en una palabra, y mezclarlo con las suelas de sus calzados: y, sin embargo, el ideal está diseñado precisamente para, como el hielo, evitar cualquier fricción y mezclanza con cualquier cosa circunstancial que lo pudiese alterar mínimamente y alejar así de su absolutidad ideal; he ahí su principal defecto (su perfección).

La situación es aquí pareja a la que se provocaría si quisiésemos medir la longitud de algo aplicándole la barra con el metro patrón que se guarda en París, pero a la vez quisiésemos mantener ese patrón totalmente intacto e ideal, metido en la cámara en que se encuentra actualmente para evitar cualquier modificación suya por roce o cambio de temperatura. O bien sacamos el metro patrón de su ámbito ideal de temperatura constante y permitimos que roce contra aquello que vamos a medir (con lo que deja ya de ser un patrón ideal, ya que se alterará por

² Sobre la extrema relevancia de la «aplicación» o *applicatio* para la filosofía hermenéutica, véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1977, 378-383; «La hermenéutica como tarea teórica y práctica», en *Verdad y método II*, trad. de M. Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 1992, 293-308, aquí 300-308; «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica», *ibid.*, 95-118, aquí 108-112.

³ «Relativización» que no es en modo alguno mero relativismo, sino más bien «panrelacionismo» en el sentido que defiende R. Rorty, «Panrelacionismo», en *El pragmatismo, una versión*, trad. de J. Vergés, Barcelona: Ariel, 2000, 139-167; es decir, la idea que consiste en «pensar que las cosas son como son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas» (*ibid.*, 140), incluidas las «aprehensiones» (*ibid.*) que de ellas hacen los agentes humanos.

fuerza en algo al someterlo a nuestras actividades, y por ello los responsables del museo donde se conserva no estarían de acuerdo con que hiciésemos este uso de él, que le haría perder todo su valor como «metro ideal»); o bien no podremos usarlo para ninguna medida concreta a él mismo, al ideal. «El hecho mismo de que la verdad sea absoluta es un buen motivo para pensar que “verdadero” no nos es algo concreto», comenta Rorty a propósito de uno de estos ideales normativos, el de «verdad»⁴. Lo absoluto se pone tan lejos de nosotros para marcarnos sus exigencias, que estas perecen de fatiga antes de ser capaces de arribar a nuestro mundo desde el empíreo de su idealidad; y, aunque nos llegasen, se asfixia-

rían entre nosotros pues no querrían entremezclarse con el aire que se respira en nuestros lares. «No hay ningún afuera [del ideal]: afuera falta el aire»⁵.

Lo cierto, pues, es que, exista o no el ideal *absoluto*, de bien poco nos atañe a la hora de intercambiar reclamos de normas o permisos entre los agentes humanos: pues nosotros siempre nos reclamaremos normas o permisos *relativos* a nuestras circunstancias, *interpretados* por nosotros y sometidos a nuestra ineludible actividad *hermenéutica*. Sólo lo que cabe en nuestros enunciados y acciones normativas puede ser normativo, y nada más:

«¿Cómo le explico a alguien el significado de “regular”, “unifor-

⁴ «Introduction», en *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge U.P., 1998, 43-62, aquí 3. La discusión rortyana del ideal de «verdad» ilustra excelentemente lo que aquí queremos dar a entender sobre las exigencias ideales en general: «La verdad es, sin duda, una noción absoluta, en el sentido siguiente: “verdadero para mí pero no para ti” y “verdadero en mi cultura pero no en la tuya” son locuciones extrañas, sin sentido. Igualmente ocurre con “verdadero entonces, pero no ahora”. Aunque a menudo decimos “bueno para este fin, pero no para este otro” y “correcto en esta situación, pero no en esta otra”, parece absurdamente paradójico relativizar la verdad a fines o situaciones. Por otro lado, “justificado para mí, pero no para ti” (o “justificado en mi cultura, pero no en la tuya”) tiene perfectamente sentido [...]. Pero [...] no tenemos otro criterio de verdad que la justificación, y [...] estar justificado y “ser lo mejor que se puede pensar” serán siempre tan *relativos* a la audiencia de que se trate [...] como “bueno” es relativo a sus fines, y “correcto” es relativo a sus situaciones. Aunque se conceda que “verdadero” es un término absoluto, sus condiciones de aplicación serán siempre relativas a algo. Pues no hay algo así como estar justificado *sans phrase* —justificado de una vez por todas—» (*ibid.*, 2; las cursivas son mías, excepto en el galicismo). En ge-

neral, pues, aunque la exigencia del ideal sea siempre algo absoluto, sus condiciones de aplicación serán siempre relativas, con lo que ya no será propiamente el ideal lo que manejemos (sino, por ejemplo, la justificación presente en nuestras prácticas cognitivas actuales —en vez de la verdad en sí— en cuestiones epistémicas; o la justificación de algo como correcto presente en nuestras prácticas éticas —en vez de el deber en sí— en cuestiones morales; no trataremos con lo bello en sí, sino con lo que se nos puede manifestar como bello, en la estética; etcétera). No es preciso insistir de nuevo en que esta *relatividad* insobornable del ideal no implica *relativismo*, esto es, la tesis de que no es posible argumentar o justificar entre agentes pertenecientes a contextos distintos: pues precisamente el hecho de que todo dependa de nuestras justificaciones hace a estas inmunes ante cualquier presunta «prohibición» de inmiscuirse las de unos contextos con las de otros, como pretende prohibirlos el relativismo. Véase una concepción alternativa (mas tampoco ayuna de influencias hermenéuticas) que diferencia asimismo entre relatividad y relativismo en R. Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana fundamental*, Madrid: Siruela, 1998, 51.

⁵ L. Wittgenstein, *op. cit.*, § 103.

me”, “igual”? A uno que hable, pongamos por caso, sólo francés le explicaré estas palabras mediante las correspondientes en francés. Pero a quien no posea aún esos *conceptos*, le enseñaré a usar las palabras mediante *ejemplos* y mediante *ejercicios*: Y al hacer esto no le comunico menos de lo que yo mismo sé»⁶.

No hay nada que uno sepa y que no comunique (algo «ideal») al emitir una norma, usar un concepto normativo (como pueden ser conceptos tan aparentemente sencillos como «igual» o «regularidad») o enseñárselos a otro agente. No hay algo ideal por detrás de sus palabras y acciones que pretenda ser normativo: en primer lugar, porque si fuese eso lo normativo, entonces es que las palabras y actos ocasionales que ese agente usa no lo son, y resulta paradójico que emplee ciertos enunciados y actos que precisamente no son normativos para transmitir normatividad o enseñar lo que es esta. Y, en segundo lugar, si hay algo «más» que yo sé y que no transmito en mis ejemplos o enunciados o acciones, algo «más» (ideal) que es lo verdaderamente normativo, entonces es que la normatividad reina en un recinto privado sólo, en que se queda eso ideal que yo sé y no puedo transmitir... pero ese recinto privado esencialmente incommunicable, inefable, bien poco útil resulta en nuestras efectivas prácticas comunes de imposición de reglas y mandatos. No hay, pues, nada normativo más allá que las palabras y actos que de hecho se emplean en una situación en que se ejercita la

normatividad: como estos son siempre bien relativos a las circunstancias dadas y bien poco absolutos, bien concretos y bien poco ideales, la absolutividad ideal desmerece a la hora de constituirse como autoridad normativa de nuestras prácticas. Todo lo que hay son pequeños ideales provisionales, relativos a nuestras necesidades y voluntades en un momento dado, *interpretados*, en suma; sin ninguna exigencia por sí mismos más que la que nosotros hagamos en su nombre y forcemos a los demás a acatar; sin ninguna perfección ideal pero suficientes para lo que queremos que sean suficientes:

«Si le digo a alguien “¡párate aproximadamente aquí!”: ¿no puede funcionar completamente esa explicación? ¿Y no puede fallar también cualquier otra?

“Pero, ¿no es, empero, inexacta la explicación?” Sí, ¿por qué no llamarla “inexacta”? Pero ¿entendamos qué significa “inexacta”? Pues no significa “inservible”. Y ¿repasemos qué es lo que llamamos, por oposición a esa explicación, una explicación “exacta”? ¿Acaso el delimitar una zona mediante una raya de tiza? Aquí se nos ocurre en seguida que la raya tiene una anchura. Sería, pues, más exacto un el límite de un color. Pero ¿tiene esa exactitud alguna función aquí? ¿No marcha en el vacío? Y tampoco hemos determinado todavía qué es lo que debe contar como haber atravesado ese nítido límite; cómo, con qué instrumento, se ha de constatar; etcétera»⁷.

⁶ *Ibid.*, § 208.

⁷ *Ibid.*, § 88.

Como Wittgenstein bien exhibe aquí, cualquier ideal de exactitud que pongamos deberá definirse e interpretarse, a la postre, con criterios e instrumentos inmanentes y relativos, y, por lo tanto, sujetos a posibles «inexactitudes». Mas, en todo caso, lo que nos interesa de los ideales es que nos funcionen en las situaciones en que se ponen en juego, que no se nos queden inservibles: si uno se para más o menos donde yo le había dicho, y eso me sirve, ¿por qué habría de complicarlo todo con rayas de tiza, límites de color o precisos instrumentos de medición —que, por lo demás, también habrían de ser interpretados en su modo de uso, y estarían sujetos a lo relativo igualmente—? Lo que me incumbe en mis acciones normativas no son ideales absolutos (como la «exactitud total») sino intereses (personales, pero también colectivos) bien prácticos y contingentes, sujetos a las interpretaciones de lo que está en juego; sería poco inteligente sacrificar estos intereses a una presunta idealidad que, además, jamás se lograría. Sería poco inteligente sacrificar mi interés de señalar urgentemente a un peatón que se detenga más o menos en el lugar donde está a salvo de los automóviles, a la determinación exacta del punto donde le he de indicar que debe pararse mediante satélites geoestacionarios; procedimiento que, además de no ser tampoco exacto del todo en puridad, podría, al sumergirme en él, hacer a la postre imposible que le señalase, con tiempo suficiente para evitar su atro-

pello, el punto adecuado para que se detuviese: la exigencia del ideal habría hecho inservible lo que servía, y, en rigor, tampoco me hubiese puesto en contacto del todo con lo absolutamente ideal; «“ideal” no quiere decir algo especialmente bueno, sino sólo algo llevado al extremo»⁸.

La verdad es que los ideales son dispositivos contingentes y prácticos que desarrollamos en nuestra actividad hermenéutica sobre lo real para conseguir ciertas metas, para ayudarnos a hacer reproches y elogios que impulsen a la colectividad a ir en la dirección que hemos interpretado como interesante; es absurdo, pues, desligar el ideal de tales metas y direcciones, pues sólo conseguiremos enredarnos. Como el dispositivo práctico y la meta dependen de nosotros y nuestras interpretaciones, el ideal mismo también lo hace: cualquier otra cosa que se intente hacer pasar por «ideal» no surge más que de cierto vicio de jugar con las palabras (como «exactitud», o «absoluto»), «construyendo el uso ideal a partir del uso real [...] de acuerdo con ciertas orientaciones»⁹, sin tener muy claro siquiera qué habría de significar, a la postre, algo así (algo «exacto» con independencia de toda aplicación; algo «absoluto» y desvinculado de todo el resto de las cosas, las contingentes; algo «ideal» que no se puede interpretar en ningún sentido):

«“Inexacto” es realmente un reproche, y “exacto” un elogio. Pero esto quiere decir: lo inexacto no al-

⁸ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben/Remarks on Colour*, Oxford: Blackwell, 1977, III, § 35.

⁹ *Ibid.*, I, § 3.

canza su meta tan perfectamente como lo exacto. Depende, pues, de lo que llamemos “la meta”. ¿Soy inexacto si doy la distancia el sol a nosotros, pero no con 1 metro de precisión; o si le doy al carpintero la anchura de la mesa, pero no con 0,001 milímetros de exactitud?

No se ha previsto un *único* ideal de exactitud; no sabemos lo que deberíamos imaginarnos como tal: a menos que tú mismo determines lo que debe llamarse así. Pero te sería difícil encontrar una determinación tal, una que te satisficiera»¹⁰.

En definitiva, pues, los ideales absolutos, como cualquier otra cosa de las que la metafísica desconfiada ante la hermenéutica nos propone como instancia normativa, no sirven como tales, aislados, a la hora de trazar una norma racional; pero sí que cobran lustre cuando se consideran como un artefacto fabricado y manipulado por los agentes sociales a la hora de imponerse normas unos a los otros, lanzarse reproches o halagos y alcanzar metas, todo ello dentro de sus prácticas interpretativas. Un ideal por sí solo no nos «exige» nada, pero nosotros sí que nos podemos poner exigencias los unos a los otros por medio del uso de ideales convenientes¹¹. No hay ideales que sirvan más allá de las interpretaciones sociales; pero las interpretaciones sociales hacen uso a menudo de predicados como «acercamiento al

ideal» o «alejamiento del ideal» que les son sumamente útiles y a los que no tienen por qué renunciar mientras no sucumban al error filosófico de considerarlos al modo en que los considera el pensamiento metafísico (como algo que se puede llevar al extremo, y que se puede independizar absolutamente de tales prácticas, sus metas y sus circunstancias).

Apuntemos, ya para finalizar, que les corresponde sin duda el honor de haber sido el tipo de objetos que con más frecuencia se han considerado «ideales» en la historia de la filosofía a los de la matemática y la lógica¹², y que es por ello sin duda una lamentable carencia de la filosofía más característicamente etiquetada como «hermenéutica» (perteneciente a la tradición Nietzsche-Heidegger-Gadamer) el no haber prestado suficiente atención justamente a este recinto de la episteme donde parece fortificarse más salvaguardada la ideología metafísica de los «ideales» no interpretables y dictaminadores de la correcta interpretación. Resulta verbigracia significativo, en este sentido, que ni siquiera conste el término «matemática» en el índice analítico de los dos primeros volúmenes de las *Gesammelte Werke* de H.-G. Gadamer¹³, donde se recogen varias de las principales aportaciones conceptuales de este pensador a la hermenéutica filosófica. Incluso un autor tan poco sospechoso de desafección para con el filosofar de cariz

¹⁰ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, op. cit., § 88.

¹¹ Recuértese lo avanzado en la nota 1.

¹² J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 1994, 1732.

¹³ Aparecido en su volumen II, Tübinga, Mohr, 1986, 213-233; y reproducidos tal cual en sus traducciones españolas (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, op. cit., 675-697, y *Verdad y método II*, op. cit., 407-429).

hermenéutico como pueda ser Paul Ricoeur ha lamentado esta desatención de la tradición hermenéutica en términos aún más tajantes de lo que estaríamos dispuestos a reproducir aquí¹⁴. A los afanes hermenéuticos de los próximos años habrá de corresponder, pues, el subsanar este descuido, si quieren hacer honor al carácter globalizador que implica el nombre mismo de «universalidad hermenéutica». Y seguramente, como nos sugiere el mismísimo Ricoeur¹⁵, les resultará beneficioso para arrostrar tal empresa el prestar más atención de la que han concedido hasta ahora a un autor como Ludwig Wittgenstein, tal vez no «hermenéutico» en sentido estrecho, pero que sin duda cuenta, entre otros galardones, con la merced de haberse librado en sus reflexiones sobre la interpretación de la susodi-

cha tara¹⁶; pues, de hecho, y de manera consecuente con la especial relevancia que tiene lo «ideal» en matemática y lógica, es a estas disciplinas a las que dedica gran parte de su actividad de eversión del ideal *precisamente por este motivo*¹⁷ —aunque tampoco escatime fuerzas en hacerlo sucumbir en otros ámbitos, como pudieran serlo el de la ética¹⁸, el de la política¹⁹, el de la estética²⁰...—. Mas tanto el bregar por forjar aquí una consideración concienzuda de las matemáticas y la lógica *from a hermeneutical point of view*, como el enzarzarnos en una evaluación esmerada del peso que podría cobrar Wittgenstein para ese y otros anhelos hermenéuticos, exceden con mucho el caudal con el que ahora contamos, si hemos de ser realistas; de forma que, justamente para no ser reos del delito

¹⁴ Véase P. Ricoeur, «“Logique herméneutique”?», en G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. I, La Haya: M. Nijhoff, 1981, 179-223.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Contra los ideales de la lógica combate gran parte de las ya citadas *Philosophische Untersuchungen* (véanse especialmente § 23 y 88-117); contra los de la matemática lidian obras tan extensas como sus *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik/Remarks on the Foundations of Mathematics*, Oxford: Blackwell, 1978, y asimismo las *Lectures on the Foundations of the Mathematics, Cambridge 1939*, Hassocks: Harvester Press, 1976; el mismo fin persigue toda la sección IV de las *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, Oxford: Blackwell, 1979. En ninguno de los dos casos se trata de combatir contra la matemática o la lógica (véase en diálogo con Turing en las *Lectures on the Foundations...*, *op. cit.*, VI), sino contra ideas (metafísicas y antihermenéuticas) equivocadas que a menudo las acompañan —en esta concreción del blanco coincide apuradamente el de Viena con autores en apariencia tan disímiles

como, por ejemplo, J. Derrida, *Limited Inc.*, Evanston: North Western U.P., 1988, 117—.

¹⁷ Véase A. Wellmer, «Ludwig Wittgenstein über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos», en B.F. McGuinness (ed.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1991, 138-148, aquí 146; S.A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell, 1982, 4; y L. Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, Innsbruck: Haymon-Verlag, 1997, 31-10-31.

¹⁸ L. Wittgenstein y O.K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, trad. de M.A. Quintana Paz, Salamanca: Sígueme, 2004, 21-24.

¹⁹ L. Wittgenstein, «The Language of Sense Data and Private Experience: Notes taken by R. Rhees of Wittgenstein's Lectures, 1936», *Philosophical Investigations*, 7 [1984], 1-45 y 101-140, aquí 25-5-36.

²⁰ L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford: Blackwell, 1966, I, I, 5.

de «idealismo» que aquí apetece denostar, discúlpensenos si debemos

diferirlo hasta futuros escritos²¹. *Ars longa*.

Miguel Angel Quintana Paz

²¹ Permítasenos en todo caso remitir, además de a las fuentes primarias citadas en la nota 16, a las concepciones afines a la hermenéutica que ofrecen, entre la inmensa bibliografía existente a este respecto, C. Wright, *Wittgenstein and the Foundations of Mathematics*, Londres: Duckworth, 1980; D. Bloor, «Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics», *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 4, n. 2 (1973), 173-191, y *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Londres: Macmillan, 1983, 83-136; D.L. Phillips, «Wittgenstein und die Soziologie der Mathematik», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, n. 18 (1975) 62-78; A.G. Gargani, «Wittgenstein e la cultura austriaca», en A.G. Gargani, A.G. Conte y R. Egidì, *Wittgenstein. Momenti di una critica del sapere*, Nápoles: Guida Editori, 1983, 11-35, aquí 24-35; J. Bouveresse, *La force de la règle*, París: Éditions de Minuit, 1987, y *Le pays des possibles*, París: Éditions de Minuit, 1988; A. Alemán, «La noción de convención en Wittgenstein», *Revista de Filosofía*, vol. VII, n. 12 (1994), 371-381, y «Wittgenstein: Lógica, matemáticas y convención», *Revista de Filosofía*, vol. VIII, n. 14 (1995), 57-75; M. Marion, *Wittgenstein, Finitism, and the Foundations of Mathematics*, Oxford: Clarendon, 1999.

En todo caso, podemos corroborar, a modo de tenue anticipo, que de este tratamiento pormenorizado de lo que hacen los matemáticos y los lógicos se desprendería que su uso de los ideales es relativo a sus prácticas y a las metas que persiguen, como hemos visto que ocurre con todo ideal sedicentemente absoluto: «La proposición matemática dice: "El camino conduce ahí". El porqué debemos construir un cierto camino no es porque las matemáticas digan que el camino conduce ahí —ya que el camino aún no está construido hasta que las matemáticas dicen que conduce ahí—. Lo que determina el porqué construirlo son, en parte, consideraciones prácticas y, en parte, analogías dentro del sistema actual de las matemáticas» (L. Wittgenstein, *Lectures on the Foundations...*, *op. cit.*, XIV). Y la pluralidad de sistemas aritméticos, geométricos y lógicos coadyuva potentemente a socavar también la imagen de que en

estas disciplinas lo único que se haga sea reproducir en nuestras operaciones las conexiones ya presentes de antemano en un «reino ideal» matemático o lógico, y que este mundo ideal sea el que nos imponga lo normativo: «Multiplicamos 25×25 y conseguimos 625. Pero en el reino matemático 25×25 ya es 625. —La [objeción] inmediata es: entonces también 624, o 623, o cualquier maldita cosa— para cada sistema matemático que prefieras. [...] Habría una infinidad de mundos abstractos. Así que toda la utilidad [de este modo de hablar con mundos ideales] se cae a pedazos, pues no sabemos de cuál de ellos estamos hablando» (*ibid.*, XV). A diferencia de otros agentes, empero, los matemáticos y lógicos sí poseen una tendencia congénita a recubrir su propio manejo de ideales con toda una costra de gratuitos prejuicios metafísicos, que al pensador hermenéutico y postmetafísico le será arduo limar (L. Wittgenstein, *Denkbewegungen*, *op. cit.*, 31-10-31 y 28-11-31; *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value*, Oxford: Blackwell, 1980, § 357).

Sobre la influencia spengleriana en este wittgensteiniano enfoque de la matemática, basta con releer el capítulo segundo de O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Múnich: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1918-22. Es curioso asimismo comprobar que el dibujo de las matemáticas que Wittgenstein nos brindaría a los filósofos hermenéuticos parece aproximarse por momentos a la noción que se tenía de éstas antes de los griegos, en Egipto y Mesopotamia: cuando aún les era a los matemáticos ajena la idea euclidiana de que toda la matemática tuviese que formar un sistema férreo, totalmente deductivo y sin contradicciones internas «ocultas» (L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen...*, *op. cit.*, VII, 12); y cuando se conformaban con ver en ella un cajón de herramientas (*Philosophische Untersuchungen*, *op. cit.*, § 11), un mero arsenal de cálculos y métodos contingentes para resolver problemas pragmáticos concretos lo más apuradamente posible (véase en este sentido G. Ifrah, *Histoire universelle des chiffres: l'intelligence des hommes racontée par les nombres et le calcul*, París: R. Laffont, 1994).