

**Wittgenstein y Anscombe, en torno a la voluntad humana.
Un camino hacia la superación de la dicotomía hecho/valor**

**Wittgenstein and Anscombe, around the human will.
A path towards overcoming the fact/value dichotomy**

*Margareth Mejía Génez*¹
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen: En el presente trabajo se expone una interpretación en torno a la manera en que Wittgenstein y Anscombe desarrollan una comprensión analítica de la voluntad humana y de la acción intencional. El propósito de esta investigación consiste en contextualizar la necesidad, al interior de la filosofía analítica moral, de superar el marco conceptual de la dicotomía hecho/valor. La comprensión adecuada de la manera en que la voluntad humana se articula a través de acciones implica una revaloración positiva de las cuestiones éticas y de la racionalidad práctica. Para lograr este propósito, en primer lugar se hace una contextualización de la génesis de la dicotomía a partir de la obra de Hume. Tras esto, se hace una reconstrucción del tema de la voluntad humana en el pensamiento de Wittgenstein y Anscombe.

Palabras claves: voluntad, hecho, valor, acción intencional, razones.

Abstract: This paper presents an interpretation of the way in which Wittgenstein and Anscombe develop an analytical understanding of human will and intentional action. The purpose of this research is to contextualize the need, within analytic moral philosophy, to overcome the conceptual framework of the fact/value dichotomy. A proper understanding of the way in which the human will is articulated through actions implies a positive reappraisal of ethical issues and practical rationality. To achieve this purpose, first a contextualization of the genesis of the dichotomy is made starting from Hume's work. This is followed by a reconstruction of the issue of the human will in the thought of Wittgenstein and Anscombe.

Keywords: Will, Facts, Value, Intentional Action, Reasons.

¹ <https://orcid.org/0000-0002-5142-5813>

La cuestión acerca de la manera en que los seres humanos realizan voluntariamente acciones racionales remite a uno de los fenómenos más cotidianos de la existencia humana, pero, a la vez, también remite al problema de la complejidad inherente en torno al modo de explicar dicho fenómeno de una forma filosófica y racional. A lo largo de la historia de la filosofía, las tentativas deterministas y mecanicistas, entre otras, han supuesto algunos retos a la hora de comprender cabalmente la acción racional. También, algunas de las concepciones en torno a la racionalidad humana y su manera de articular una visión de la ciencia y de los sistemas éticos han supuesto un reto en torno a este fenómeno. Una de las concepciones más influyentes a este respecto es la llamada dicotomía entre hecho y valor.

La pregunta que subyace en torno al establecimiento de la dicotomía entre hecho/valor es: ¿pueden realizarse ejercicios, acciones, actos que excluyan los valores y los intereses? La dicotomía hecho/valor logra mantener un *statu quo* mediante el cual se comprenden como segmentos separados e irreconciliables los conocimientos desarrollados en los ámbitos de la racionalidad teórica y de la racionalidad práctica. De esta manera, se establece una distinción entre “cuestiones de hecho” y “cuestiones de valor” que, por ejemplo, procura separar el ámbito de los descubrimientos realizados en el campo de la investigación científica, de sus implicaciones morales para la sociedad. No obstante, dado que ambos saberes tienen como punto de partida a la actividad del hombre, desde tiempos recientes ha existido la tentación de leer dicha dicotomía como un mito analítico y conceptual. De esta manera, recientemente han surgido planteamientos que muestran, más que una marcada separación, la posibilidad de que tanto la esfera de los hechos como la del valor se encuentren entremezcladas en diferentes concepciones enriquecidas de la racionalidad. La superación de esta manera tradicional de entender las esferas del conocimiento y de la acción humana es, por lo tanto, es un intento por establecer una conexión dialógica entre la racionalidad teórica y la racionalidad práctica².

² La superación de la dicotomía hecho/valor no ha sido un asunto exclusivo de la filosofía analítica moral, también otras corrientes filosóficas se han interesado en este problema. Posiblemente uno de los primeros referentes de la superación se encuentra en las disertaciones realizadas por Max Horkheimer, concretamente en su texto *Teoría tradicional y Teoría crítica*, de 1937 (2000). Este texto permite abrir el horizonte de posibilidades sobre la imbricación o la interdisciplinariedad en la investigación científica y en la epistemología. Esto pone de manifiesto que presentar como “neutral”, como “universal”, algo que contrariamente está condicionado por circunstancias económicas y sociales, no es más que seguir alimentando el mito dicotómico. En el caso de la ciencia, se han ocultado las condiciones histórico-materiales a favor de la idea de una neutralidad de la ciencia o de una suposición de desinterés en sus procedimientos investigativos. La teoría crítica, como teoría filosófica, persigue un interés emancipador y aboga por una concepción de ciencia que haga justicia al desequilibrio social. En torno a una visión crítica de la ciencia como un campo de investigación neutral, véase el texto de J. Habermas, *Conocimiento e interés* (1996). Hilary Putnam, el año 2000, impartió una serie de conferencias que fueron recogidas en la obra

La distinción entre “cuestiones de hecho” y “cuestiones de valor” se funda en la así llamada “ley de Hume”, según la cual no es posible inferir directamente un “debe” de un “es”. Según Hume³, el “deber” es algo distinto de los hechos, por lo tanto, los juicios valorativos son distintos de los juicios de hecho. Para Hume –desde la perspectiva de Hilary Putnam– se presupone una dicotomía metafísica entre “cuestiones de hecho” y “relaciones de ideas”; así “(...) lo que Hume quería decir era que cuando un juicio con ‘es’ describe una ‘cuestión de hecho’, no puede derivarse de él ningún juicio con ‘debe’” (Putnam, 2004: 29).

Dada la enorme influencia de Hume en la génesis de la filosofía analítica moral, al interior de esta corriente ha existido una tensión productiva entre una línea que ha intentado mantener a salvo dicha distinción y otra que ha intentado desplazarla. En el presente artículo se defiende la idea de que en la aproximación que Wittgenstein y Anscombe realizaron al problema de la comprensión de la voluntad humana se puede rastrear la necesidad de una superación de tal dicotomía. Esto parece ser especialmente decisivo en el cambio de posición que Wittgenstein realiza respecto a la manera en que la voluntad humana se efectúa en el mundo. Para mostrar tal necesidad, el presente trabajo se dividirá en tres partes: en la primera, se planteará el establecimiento de la dicotomía hecho/valor por parte de Hume; luego se analizará la posición bivalente de Wittgenstein en donde, en una primera instancia, sostiene dicha dicotomía negándole “sentido” a las cuestiones de valor y luego, en una segunda instancia, difumina tal negación; y en último lugar, se verá cómo Anscombe recoge el análisis wittgensteiniano tardío y lo articula en una forma analítica y práctica de entender la acción intencional y la expresión de la voluntad en el mundo, a través de una recuperación positiva de la concepción del silogismo práctico aristotélico.

1. Hume y el establecimiento de la dicotomía hecho/valor

Un problema relativo al análisis de la moralidad suele ser la confusión latente que manejan los principales sistemas éticos respecto de lo que caracteriza a una acción genuinamente moral. Para David Hume, en su obra de 1739/40, *A Treatise of Human Nature* (1960), la tendencia de

titulada *El desplome de la dicotomía hecho / valor y otros ensayo* [*The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*] (2004). En estas conferencias Putnam destacó la obra del economista Amartya Sen como un punto de referencia, en el marco de la economía, como una obra que supone una concepción racional imbricada.

³ Tanto la noción de “valor”, tal como es empleada por la filosofía posterior a Kant, como la de “juicio de valor” no se encuentran en Hume. Los términos utilizados son alusiones a asuntos de ética (*ethics*) o de filosofía moral (*moral philosophy*), o más acorde al tiempo de Hume: “asuntos morales”. Éstos comprendían todos aquellos asuntos que no hacían parte de las ciencias naturales.

los filósofos de pretender derivar la moralidad de los principios gnoseológicos de la razón, o de pretender usar métodos inadecuados –como el de la matemática– para resolver los dilemas éticos, da cuenta de un uso incorrecto de la metodología y de las herramientas conceptuales que se deben seguir a partir de la adecuada comprensión de la propia naturaleza humana. Los desarrollos que en esta línea –y en vinculación con el empirismo– llevó a cabo Hume, alimentaron sus críticas a las morales racionalistas que trataban de prescribir principios éticos basados en una concepción de la razón que rechazaba tajantemente. Pero, además de estos problemas, Hume observó el que, a su juicio, es un problema proveniente de una errónea comprensión conceptual de la moral: la famosa derivación del “debe” del “es”, que ha sido conocida como la “ley de Hume”.

Hume argumenta que en la historia de la moralidad puede observarse con cierta regularidad el uso de manera equiparable de los términos “es” (*is*) y “debe” (*ought*) en el discurso ético⁴. Menciona Hume que en los textos de ética y moral se pasa de un término a otro sin mirar las complicaciones que pudieran surgir. Es una cuestión tan común, dice Hume, que pasa desapercibida, pero que tiene una importancia capital, porque el “debe” indica una relación totalmente diferente a la inicialmente planteada del “es” (Hume, 2012, p. 441). El criterio para delimitar las “cuestiones de hecho” de las “cuestiones de valor” es, en este sentido, la base para plantear una relación de inderivabilidad de “debe” a partir de “es” (Putnam, 2004, p. 29). Este criterio se basa en el fundamento epistemológico en el que se entiende la noción de “idea”. En el *Tratado*, en una clara señal de su adhesión al empirismo, Hume concibe a las “ideas” provenientes de la percepción (2012, p. 43). Para Hume, las acciones de ver, oír, juzgar, amar y odiar pueden ser englobadas, en general, mediante la percepción, en la medida en que la mente no tiene ejercicio alguno sobre dichas acciones. Si bien, las percepciones se dividen, según Hume, en “impresiones” e “ideas”, en este sentido la

⁴ Hume (1960, p. 469-470): “I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, is necessary that it shou’d be observ’d and explain’d; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou’d subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv’d by reason”.

investigación acerca de los juicios morales (cuyo interés, Hume resalta por encima de los demás⁵) se fundamenta en el problema que se plantea con esta división: “¿es por medio de nuestras ideas o de nuestras impresiones como distinguimos entre vicio y virtud y juzgamos una acción censurable o digna de elogio?” (Hume, 2012, p. 430).

Hume sostiene que todas las percepciones de la mente humana son “impresiones” e “ideas” (2012, p. 43). La diferencia entre estas y aquellas, es que las ideas son imágenes débiles de las percepciones, mientras que las impresiones se dan con una fuerza y una vivacidad superior a la de las ideas. Desde el empirismo de Hume, la noción de “idea” remite, entonces, a un ámbito puramente figurativo y a uno con propiedades no figurativas. En el primer ámbito, las ideas se asemejan a los hechos, en términos sensitivos, mientras que en el segundo ámbito las ideas remiten a sentimientos y emociones. En ese sentido, las relaciones de ideas, a diferencia de las relaciones de impresiones, implican un tipo de certeza lógica basada en la necesidad. Hume señala que no sólo no se puede inferir un “debe” de un “es”, sino que, en un sentido más amplio, no existe una “cuestión de hecho” acerca de lo correcto, ni acerca de la virtud⁶, pues si hubiesen dichas cuestiones de hecho acerca de la virtud y el vicio sería necesario que las propiedades de ambas fueran figurables en el modo en que lo es, por ejemplo, la propiedad de ser una manzana. Una “cuestión de hecho” es posible en la medida en que la idea que ésta es capaz de figurar remita a propiedades sensitivas (impresiones visuales, táctiles, olfativas, etc.) asemejables a los hechos. Los hechos, por lo tanto, son contingentes y concretos, y no hay una necesidad lógica (del tipo “debe”) que los rijan⁷.

¿Dónde está la cuestión de hecho que aquí llamamos *crimen*?; señaladla; determinad el momento de su existencia; describid su esencia o naturaleza; exponed el sentido o la facultad a los que se manifiesta. Reside en el alma de la persona ingrata; tal persona debe, por tanto, sentirla y ser consciente de ella. Pero nada hay ahí, excepto la pasión de la mala voluntad o absoluta indiferencia. Más no podemos decir que siempre y en todas las circunstancias estas cosas sean crímenes. No; sólo son crímenes cuando se dirigen contra personas que previamente han expresado y manifestado buena voluntad para con nosotros. En consecuencia, podemos inferir que el crimen de la ingratitud no es ningún *hecho* individual en particular, sino que surge de una complejidad de circunstancias, las cuales, al ser presentadas al

⁵ Hume (1960, p. 455): “I am not, however, without hopes, that the present system of philosophy will acquire new force as it advances; and that our reasonings concerning morals will corroborate whatever has been said concerning the *understanding* and the *passions*. Morality is a subject that interests us above all others”.

⁶ cf. Putnam (2004, p. 29).

⁷ En el fondo, esta es la misma razón por la que Hume rechaza la posibilidad de tener una visión racional del problema de la causalidad y de la inducción.

espectador, provocan el *sentimiento* de censura según la estructura y constitución particulares de su mente (citado en Putnam, 2004, p. 21).

La voluntad, y en este caso la equiparación con la elección, es lo que permite que una persona actúe de forma adecuada o inadecuada. No se trata de una acción que esté dada de antemano al modo de las leyes de causa y efecto; se trata de ver qué puede determinarse lo uno con lo otro, pues no es algo que se encuentre predeterminado. La voluntad, en este sentido, es la que elige:

La voluntad o la elección es lo que determina a un hombre a matar a sus padres, y son las leyes de la materia y el movimiento las que determinan a un vástago a destruir el roble del que ha nacido. Aquí, pues, las mismas relaciones tienen diferentes causas; pero como las relaciones son las mismas y como su descubrimiento va acompañado en los dos casos de una noción de inmoralidad, se sigue que esta noción no surge de tal descubrimiento (Hume, 2012, p. 439).

En este pasaje, Hume analiza si el crimen puede ser determinado *como un hecho*. Para Hume, antes de ser un hecho, el crimen *reside* en el alma de la persona ingrata, que lo siente y es consciente de dicha cuestión. Sin embargo, Hume resalta, “nada hay ahí, excepto la pasión de la mala voluntad o absoluta indiferencia” (en Putnam, 2004, p. 21). En sentido estricto, se comete un crimen cuando se dirige contra las personas (es decir, se constituye en una “cuestión de hecho”). Por lo tanto, al analizar el crimen por causa de la ingratitud, Hume menciona que es posible inferir que no es ningún hecho individual, sino que surge de un complejo de circunstancias que, puestas ante el criterio del observador, provocan un sentimiento de censura, según el modo particular en que se constituye la mente del observador. Esto, expresado así, evidencia una *relatividad* del juicio de valor (o del juicio emotivo) ante la existencia concreta de un hecho: el observador puede juzgar como buena o mala una situación que depende de su manera singular y propia de ser analizada⁸.

⁸ Al respecto, Hume construye un ejemplo que resulta interesante: “¿por qué el incesto en la especie humana es criminal y por qué la misma acción y las mismas relaciones en los animales no tienen lo más mínimo de fealdad y deformidad morales?” (Hume, 2012, p. 687). Sobre la imposibilidad de igualar la experiencia animal con la humana, Hume sostiene: “El anterior razonamiento no sólo prueba que la moralidad no consiste en relaciones que son objetos de la ciencia, sino que, bien examinado, prueba también con igual certeza que tampoco consiste en cuestiones de hecho que puedan ser descubiertas por el entendimiento” (Hume, 2012, p. 440). Con base en esta determinación, el origen de toda evaluación y sentimiento moral no reside en el hecho mismo (que es puramente perceptible mediante las impresiones en la mente): “El vicio se nos escapa enteramente mientras consideremos el objeto. No se lo puede encontrar hasta que se dirige la reflexión hacia el propio pecho y se halla un sentimiento de censura que surge en nosotros con respecto a la acción. Aquí hay una cuestión de hecho; pero es objeto del sentimiento, no de la razón. Está en nosotros mismos, no en el objeto” (Hume, 2012, p. 440). En el mismo sentido Wittgenstein expresa en la *Conferencia sobre ética*: “Quizás alguno de ustedes estará de acuerdo y ello

Con base en estas circunstancias, Hume sostiene que el pensamiento no puede determinar lo justo o lo injusto, lo virtuoso o lo vicioso, porque esto presupondría una cuestión que se halle como tal en los objetos, que es lo que el entendimiento puede detectar. A partir de esta imposibilidad, la distinción entre el hecho y el sentimiento moral se da cuando se descubre, según Hume, que la fuente de los hechos en nuestra mente (ideas basadas en la impresión) no es la misma que propicia los sentimientos morales. De manera que los juicios de valor quedan al margen de cualquier racionalidad sustentada en los hechos; queda expuesta, entonces, la imposibilidad de un razonamiento objetivo en torno a la ética. Lo que Hume quiso decir, entonces, es que cuando un juicio con “es” describe una “cuestión de hecho”, no puede derivarse de él ningún juicio con “debe”, que apunta a la esfera moral, sentimental y subjetiva. La caracterización metafísica humeana de las “cuestiones de hecho” constituye todo el fundamento de la supuesta inderivabilidad de los “debe” a partir de los “es”, o lo que es lo mismo, la no-derivación de una consideración prescriptiva (“debe”) a partir de una consideración descriptiva (“es”). La cuestión de la inderivabilidad no es otra que la cuestión del rechazo a la idea de “objetividad” o “racionalidad” que le corresponde a la ética y, en general, a la filosofía práctica, por estar fundada en una esfera meramente subjetiva y emotiva. Putnam es enfático en afirmar que la argumentación humeana se orienta a la distinción de dos tipos de juicios: de hecho y valor: “Una manera de resumir la conclusión precedente podría ser ésta: la dicotomía hecho/valor, en el fondo, no es una distinción sino una tesis, a saber, la tesis de que la “ética” no trata de ‘cuestiones de hecho’” (Putnam, 2004, p. 34).

Justamente por este carácter antirracionalista que caracteriza a la filosofía de Hume, su exclusión de lo moral de las cuestiones de hechos implica, según Putnam, una entrada en el no-cognitivismo:

Hume era capaz de combinar su no-cognitivismo en ética con la fe en la existencia de una cosa tal como sabiduría ética porque compartía la tranquilizadora presunción dieciochesca de que toda persona inteligente y bien informada que dominase el arte de pensar acerca de las acciones y los problemas humanos de un modo imparcial experimentaría los «sentimientos» adecuados de aprobación y desaprobación en las mismas circunstancias, a menos que hubiese algún defecto en su constitución personal (Putnam, 2014, p. 34).

le evocará las palabras de Hamlet: «Nada hay ni bueno ni malo, si el pensamiento no lo hace tal» (Wittgenstein, 2009b, p. 518).

Tal como ya se ha mencionado, gran parte de la filosofía analítica moral se ha sostenido a partir de la distinción humeana entre hecho y valor. Con la breve descripción de la así llamada “ley de Hume” se sigue que la distinción entre hecho y valor plantea una relación de *objetividad* entre “lenguaje” y “hecho”, mientras que, por otra parte, se infiere una relación de *subjetividad* entre “lenguaje” y “valor”⁹. De tal relación, la “ley de Hume” enfatiza la imposibilidad de emplear de manera prescriptiva un tipo de premisas éticas y evaluativas que se basen en proposiciones descriptivas en torno a un hecho. Esta “ley”, en buena medida, ha desincentivado toda posibilidad de una comprensión fructífera del ámbito de la ética y de la racionalidad práctica.

2. La superación de la dicotomía en Wittgenstein: *Tractatus* vs. *Investigaciones*

Wittgenstein resulta de gran ayuda para la comprensión y análisis de esta dicotomía, pues él mismo la plantea en el *Tractatus logico-philosophicus* y, posteriormente, la crítica en las *Investigaciones filosóficas*. Esta dicotomía, al parecer, comenzó a ser superada con las intervenciones graduales que Wittgenstein realizó, posterior a la publicación del *Tractatus*, en particular, a través del desarrollo de la idea de que la voluntad desempeña un papel central como motor generador de la acción en el mundo. El corte pragmático y lúdico de la concepción del lenguaje que es defendida en las *Investigación filosóficas* se constituye como una forma de disolver la bifurcación hecho/valor, dado que la concepción de los llamados “juegos de lenguaje” (*Sprachspielen*) permite, de alguna manera, no marcar límites rígidos entre un tipo de lenguaje y otro. Cuando empleamos de manera cotidiana el lenguaje hacemos uso, a la vez, de varios tipos de juegos. Ahora bien, los avances que se logran con la disolución de la mencionada dicotomía apuntan a que existe un uso lingüístico que le corresponde a la ética. Se ha de insistir en que cada ámbito de la mencionada dicotomía desarrolla sus propios juegos de lenguaje, su sistema de signos y significaciones, con la posibilidad implícita de que puedan mezclarse fácticamente. Este enfoque es distinto al del tipo de afirmación humeana que distingue y separa dos opciones de lenguaje, el científico y el lenguaje del valor, y en el que se marca una cierta idea normativa en torno a la imposibilidad (o a la no-conveniencia) de un tipo de mezcla fáctica, como la que se propone en el establecimiento de la dicotomía.

⁹ Al respecto, Putnam es enfático al decir: “(...) la mayor parte de la filosofía del lenguaje y gran parte de la metafísica y la epistemología analítica se han mostrado abiertamente hostiles al discurso sobre el florecimiento humano, considerándolo irremediablemente «subjetivo», a menudo relegando toda ética a esta categoría de desecho” (2004, p. 12).

La filosofía analítica moral se caracteriza por hacer énfasis en la idea de que el lenguaje con el que se expresan los hechos es insuficiente e inadecuado para expresar cuestiones éticas¹⁰. El caso de Wittgenstein, ubicado dentro de dicha tradición, no es ajeno a esta idea que queda plasmada en los últimos aforismos del *Tractatus*. Entonces, como resultado de esta idea según la cual el lenguaje expresa exclusivamente los hechos que acaecen en el mundo, no hay posibilidad de expresión de las cuestiones éticas, por lo que se trata de una clara insuficiencia; se generan así una serie de aporías en torno a temas específicos como la voluntad, el mundo y la acción. De lo que se trata es de observar el papel que desempeña la voluntad en el mundo.

Desde el marco conceptual tractariano el mundo (*Welt*) es lo que acaece, tal cual lo describe en primer aforismo del texto, lo cual implica que hay una distinción implícita entre las cosas (*Dinge*) y hechos (*Tatsachen*)¹¹. Esto significa que el mundo no es la totalidad de las cosas

¹⁰ La lógica, según la posición del Wittgenstein del *Tractatus*, no determina lo que es el caso, no obstante, hay una relación entre la lógica y los hechos. Los hechos se dan en el espacio lógico, la lógica determina, por así decirlo, toda una gama de posibilidades que vienen dadas en un objeto. Esto no significa que la lógica determina lo que es, sino que determina las posibilidades. Algunas de las posibilidades llegan a su darse efectivo mientras que las demás se quedan en el ámbito mismo de ser posibilidad. En términos tractarianos, la lógica implicaría lo que efectivamente es el caso y a aquellas posibilidades de ser el caso, que no se efectúan. Las posibilidades que se efectúan son los denominados “hechos”. Si una proposición representa un “estados de cosas” entonces representa diversas posibilidades. “Ahora bien, lo que esto nos muestra es que los estados de cosas son complejos. Pues podemos imaginarlos cambiados de orden, apareciendo los elementos en combinaciones diferentes de aquellas en las que aparecen realmente” (Mounce, 2007, p. 32-33). Desde el plano de la lógica, en el mismo objeto vienen inscritas las posibilidades de éste. Las posibilidades de los colores en el pájaro corresponden a la formalidad de la lógica, mientras que es una cuestión de hecho que éste sea de un color concreto, por ejemplo, amarillo. La noción de lo “simple” en el *Tractatus* se encuentra en relación directa con lo “complejo”, pues a lo simple le corresponden los objetos mientras que a lo complejo le corresponden los hechos. Algo es complejo en la medida en que se encuentra configurado por una combinación de cosas. Entonces, los objetos conforman los estados de cosas, los estados de cosas conforman los hechos y los hechos conforman lo que es el mundo o la realidad, porque el mundo es todo lo que acaece. En el objeto viene inscrito el marco de posibilidades. A causa de esto Wittgenstein afirmará que en la lógica nada sucede de forma accidental: “Los elementos son lo fijo, lo estable en el mundo; los hechos atómicos lo cambiante, lo inestable” (Waismann, 1973, p. 206). Entre las cosas existe una relación que conforma a los hechos, las cosas existen en el marco contextual de los hechos.

¹¹ Wittgenstein es enfático en la distinción entre “cosas” y “hechos”, y con ello reafirma la idea de que el mundo está constituido de hechos (*Tatsachen*) y no de cosas (*Dinge*). Desde el sistema conceptual wittgensteiniano la noción de objeto (*Gegenstand*) es una noción, en suma, compleja. Este es un tema delicado porque en muchas ocasiones Wittgenstein se encontró con la dificultad de que no podía dar ningún ejemplo de lo que constituía un objeto. En términos de la interpretación del *Tractatus* que realiza H. O. Mounce: “Esto puede parecer sospechoso, y, más tarde, el mismo Wittgenstein llegó a creer que toda esta noción de objetos simples era radicalmente confusa” (Mounce, 2007, p. 35). La dificultad viene dada por el hecho de que un objeto, en su esencia tal como menciona en 2.02, es simple (“Der Gegenstand ist einfach”). El que los objetos sean simples remite en cierta medida, a una sola característica, pero las cosas no se manifiestan de tal forma, los objetos tienen forma, color, textura y diversas propiedades. El que los objetos sean simples es lo que determina que el análisis llegue, por así decirlo, a último término. El análisis lógico del lenguaje, en este sentido, permite entrever que todo enunciado tiene un carácter complejo que está sujeto a descomponerse hacia lo “simple”. Pareciera entonces que, siguiendo a Wittgenstein, se puede imaginar el espacio sin objetos, pero no es posible imaginarnos el objeto sin espacio. La naturaleza del objeto es estar en combinación con otros, es lo que permite que la figura lógica represente: “El color aparece solamente en combinación con algo espacial; el timbre sólo en combinación con determinado tono, etc.” (Waismann, 1973, p. 206).

sino de los hechos. Un hecho es una configuración de cosas, por lo que el mundo es, entonces, la configuración o totalidad de los hechos. El mundo constituye la base sobre la cual se sostiene la teoría del lenguaje¹² y la delimitación de éste entre lo expresable e inexpressable. Dentro de lo expresable se encuentra lo que tiene sentido, lo que acaece en el mundo, mientras que lo inexpressable (*das Unausprechliche*) comprende las cuestiones que atañen a la ética, la estética y la religión.

Esta concepción, tanto de mundo como de lenguaje, deja por fuera al concepto de voluntad (*Wille*) de toda posibilidad de representación en el mundo. Al parecer, desde el marco conceptual tractariano la voluntad no se representa en el mundo, no desempeña ningún papel. No obstante, se encuentra ahí como aquella *actitud* ante el mundo. Así, se contrapone “quiero que sea el caso” a “es el caso”, del mismo modo que se contrapone “creo que p” a “p”. En el caso hipotético en el que efectivamente se diera el deseo con el caso, o la creencia con el caso, no sería más que una coincidencia. Esta falta de conexión entre la voluntad y el mundo se pone de manifiesto en los siguientes aforismos.

6.373 El mundo es independiente de mi voluntad.

6.374 Aunque todo lo que deseáramos ocurriese, esto sería solamente, por así decirlo, una merced de la suerte, pues no hay conexión lógica entre voluntad y mundo que pueda garantizar tal cosa, ni nosotros podríamos a su vez querer esta supuesta conexión física (2009^a, p. 130).

Ahora bien, el hecho de que la voluntad no aparezca dentro del mundo tiene como referencia al paradigma de la dicotomía hecho/valor. La voluntad, al igual que la ética, no puede expresarse por encontrarse fuera del mundo, por ser algo vital. En tono condicional, si todas las proposiciones que son expresadas tienen el mismo valor, el interrogante que se desprende

¹² La proposición, según Wittgenstein, describe el hecho. La relación entre lo que acaece y el lenguaje se encuentra en la proposición. La proposición es la encargada de describir los hechos. Sin embargo, tal como expresa el *Tractatus* se requiere una *forma lógica* común entre el mundo y el lenguaje. Este carácter isomórfico es lo que permite que las proposiciones puedan dar cuenta de los hechos. Si las proposiciones trazan una figura del mundo, esto, en cierta medida, le proporciona sentido a la proposición, el que una proposición tenga sentido ha de depender estrictamente de la proposición pueda trazar una figura del mundo, al trazar esta figura, contiene en sí misma dos posibilidades: la posibilidad de ser verdadera y la posibilidad de ser falsa. Hay una condición necesaria que se tiene que desarrollar entre el lenguaje y mundo: la forma lógica de figuración para que el lenguaje pueda expresar las cuestiones que acaecen en el mundo. Siguiendo el esquema tractariano esta forma lógica de figuración no puede ser puesta en palabras, no puede expresarse a través del lenguaje, no le corresponde el decir puesto que lo que le corresponde es el mostrar. Esto quiere decir que la forma lógica no puede enunciarse, pero puede ser mostrada al igual que las cuestiones éticas. No obstante, la figura lógica es importante en la medida en que, desde el sistema tractariano, es la que garantiza que las proposiciones figuren la realidad, puesto en otras palabras: representen lo que acaece.

es: ¿cuál es el papel que desempeña la voluntad? La respuesta de Wittgenstein no vacila; por el contrario, es tajante al mencionar que no hay relación alguna entre el mundo (lo que puede ser expresado) y la voluntad (de la que no se puede hablar). La voluntad es algo de lo que no se está capacitado para hablar desde la teoría del lenguaje planteada en el *Tractatus*.

Oswaldo Guariglia, en su artículo “El múltiple Aristóteles: Una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea”, expone esta problemática explicando que las “pistas”, tomando como referencia a Peter Winch, se encuentran en la concepción de que la proposición es una imagen (*Bild*) de un estado de cosas (*Sachverhalt*) en el mundo (hecho). En la relación que se gesta entre el mundo y la proposición no encaja la voluntad (cf. Guariglia, 1990, p. 86-87). Así es como, en términos de Guariglia, se plantea la problemática a la que algunos autores como G.E.M. Anscombe y A. Kenny intentan responder; incluso el propio Wittgenstein dedica ciertos fragmentos en las *Investigaciones filosóficas* para intentar resolver la cuestión.

614. Cuando levanto mi brazo ‘voluntariamente’, no me estoy sirviendo de un medio para producir el movimiento. Tampoco mi deseo es un medio semejante.

615. «El querer, si no es una especie de desear, debe ser el actuar mismo. No puede detenerse antes del actuar.» Si es el actuar, entonces lo es en el sentido usual de la palabra; o sea: hablar, escribir, andar, levantar algo, imaginarse algo. Pero también: tratar de, intentar, esforzarse por hablar, escribir, levantar algo, imaginarse algo, etc. (2009b, p. 501).

Lo que ponen de manifiesto estas afirmaciones es que la voluntad es agente o causa de la acción. En términos de Guariglia: “El misterio que ahora se devela es el de la existencia separada de la voluntad como una entidad «mental» situada en ninguna parte, que precede o «causa» la acción” (Guariglia, 1990, p. 87). De modo tal que lo que antes se concebía como una relación no encontrada entre lo que es el mundo, la proposición y la voluntad, ahora se devela; el nexo viene dado por la constitución casi que inseparable de la acción y los hechos.

3. La filosofía de la acción en Anscombe y la cuestión de la voluntad

Anscombe considera necesario volver la mirada a la filosofía de la virtud. Las razones que motivan este viraje suponen que debe desarrollarse una filosofía de la acción que dé cuenta del entramado que subyace a las cuestiones morales. Por lo tanto, intenta realizar tal abordaje en dos de sus obras más importantes: *Intención*, publicado en 1957 (1991) y “La filosofía moral

moderna”, de 1958 (2006). En *Intención*, en donde pretende desarrollar una psicología que dé cuenta de la acción intencional apoyada en el pensamiento de Wittgenstein, Anscombe parte de la idea de que todas las explicaciones de acciones no pueden ser causales. Debemos entender las acciones en términos de razones (*reasons*) y no de causas (*causes*). Su artículo titulado “La filosofía moral moderna”, se centra en tres ideas: La filosofía moral necesita de una filosofía de la psicología, además debe abandonar los conceptos modernos de “obligación” y “deber” por ser sobrevivientes de una teoría que ya no sobrevive, y de lo que se concluye que la filosofía moral de su tiempo fue poco fructífera¹³.

3.1. *Intención y filosofía de la acción*

En 1957, Anscombe articula lo que considera como una teoría de la acción moral basada en la acción, por lo que el tema central lo constituye la descripción de las acciones. Esta descripción de las acciones es realizada a partir de: *a)* la expresión de una intención; *b)* la acción intencional; *c)* con qué intención específica se ha realizado una acción. Anscombe inicia este texto analizando los sentidos en los cuales empleamos la expresión de una intención. No obstante, tempranamente, se percata de la dificultad que entraña tal estudio: “cuando nos sentimos tentados a hablar de los «diferentes sentidos» de una palabra que evidentemente es equívoca, podemos inferir que, en realidad, nos hallamos totalmente a oscuras en lo que refiere al carácter del concepto que ella representa” (Anscombe, 1991, p. 41-42).

¹³ Elizabeth Anscombe, discípula y albacea de Wittgenstein, en su texto “La filosofía moral moderna” asume una posición crítica que pone de manifiesto la falta de avances en el tema ético desde la tradición analítica: “Hasta la segunda Guerra Mundial la filosofía moral predominante en Oxford enseñaba que una acción puede ser ‘moralmente buena’ independientemente de lo criticable que el acto sea. Un ejemplo podrían ser los esfuerzos de Himmler para exterminar a los judíos: él lo hacía por el ‘motivo del deber’ que posee valor supremo” (Torralba, 2005, p. 54). La crítica se dirige al hecho de cualquier acción se puede justificar para obtener un bien mayor, un caso concreto podría ser matar civiles por acabar una guerra que –en teoría– matará más civiles, esto es, lo que posteriormente se conocerá como consecuencialismo. Esto también se sustenta en la herencia del pensamiento humeano en relación con el papel de la ética, desde la cual el significado de un enunciado “se explica en términos de una actitud del hablante, de la intención o del estado mental. Y esto produjo una cesura entre los juicios morales y las proposiciones enunciativas” (Torralba, 2005, p. 57), deduciendo que hay una imposibilidad de establecer verdad y falsedad dentro del ámbito moral. Es importante el señalamiento que expresa que se ha excluido de este paradigma el valor de verdad en el ámbito práctico puesto que la verdad sólo desempeña un papel en la razón. Contrariamente a este planteamiento, Anscombe considera que los hechos no son meros hechos, sino que hay un significado ético implícito en ellos. La crítica realizada a filosofía analítica moral, básicamente, comprendería estos puntos: 1) Los hechos no poseen contenido moral, lo cual argüirá es lo que ha llevado a la filosofía moral a no mirar acciones como buena o malas, sino a evaluarlas sobre la base de sus consecuencias. 2) El empleo para el estudio de la ética de casos irreales, por esta razón es que la filosofía desarrollada en Oxford se le denominaba irónicamente como filosofía “Estilo sillón de Oxford”, porque desarrollaban todas sus ideas sobre la base de casos imaginarios y trágicos suponiendo dilemas éticos no reales sino ficticios.

En lo relativo al uso que le corresponde a una intención dentro del lenguaje abordado en a) podría manifestarse que una expresión de intención no se determina ni por su carácter futuro ni por el cumplimiento de ésta. Sin embargo, el tiempo que se le acuña es futuro: “dañaré a mi enemigo”. La necesidad del estudio de las expresiones de intención tiene como objetivo evitar los callejones sin salida, evitando caer en los psicologismos que estudian la acción, reduciéndola a una pulsión:

Una expresión de intención es una descripción de algo futuro, en el cual el hablante es una especie de agente, cuya descripción se justifica (si llegará a ofrecer una justificación) mediante razones para actuar, es decir, razones de por qué sería útil o atractivo que la descripción se lleve a efecto y no mediante pruebas de su veracidad (1991, p. 47-48).

Respecto al punto b), se alude a la intención que se encuentra expresada en proposiciones como “me voy a poner enfermo” y “voy a dar un paseo” (cf. 1991, p. 42). La primera constituye una predicción, esto es, un enunciado acerca del futuro, y la segunda constituye una expresión de intención. Respecto al punto c), se tematiza con qué intención se ha realizado una acción: ¿Cómo sabemos las intenciones de una persona?, “¿Qué distingue a las acciones intencionales de las que no?” (cf. 1991, p. 47) La intención puede hallarse completa en sí misma, aunque permanezca como algo puramente interior. En pocas palabras, si queremos investigar la intención debemos tener claro que se encuentra, en opinión de Anscombe, en el ámbito de la mente y aunque la intención desemboca en una acción, lo que la acción dice es lo último que ha de saberse sobre la intención. Anscombe considera que cuando se intenta responder a la pregunta ¿por qué?, y no se apela a una causa física estamos ante una *razón para actuar*.

3.2. *Intención, causa y motivo*

Anscombe define la causa de la siguiente forma: “(...) es un hecho que produce efecto” (1991, p. 62). La causa, según esta descripción, es enteramente material. En cuanto al motivo, considera que “(...) consiste en aquello que mueve (la palabra misma lo sugiere), interpretado como lo que causa las acciones de los hombres, etc.” (1991, p. 62). La intención es, por su parte, responder a la pregunta “¿por qué?” sin apelar a su causa material. Anscombe considera que dentro del ámbito filosófico se ha intentado hacer una delimitación entre los conceptos de

‘razón’ y ‘motivo’, y que no es necesaria: “es una razón para actuar si al tratarla en tanto la concibe como algo bueno o malo y considera que su propia acción causa un bien o mal” (1991, p. 67).

Esta distinción se encuentra inspirada en Wittgenstein, así que es necesario volver la mirada a este autor. En *Los cuadernos azul y marrón* expone:

La proposición de que una acción tiene tal y tal causa es una hipótesis. La hipótesis está bien fundada si se ha tenido un número de experiencias que, hablando toscamente, concuerden en mostrar que la acción es la secuela regular de ciertas condiciones, que entonces llamamos causas de la acción. Para conocer la razón que se tuvo para hacer un cierto enunciado, para actuar de un modo determinado, etc. no se necesita ningún número de experiencias acordes, y el enunciado de la razón no es una hipótesis. La diferencia entre las gramáticas de “razón” y “causa” es bastante similar a la existente entre las gramáticas de “motivo” y “causa”. De la causa puede decirse que uno no puede conocerla, sino sólo conjeturarla. Por otra parte, se dice frecuentemente: “Sin duda tengo que conocer por qué lo hice” hablando del motivo. Cuando digo: “sólo podemos conjeturar la causa, pero conocemos el motivo” veremos más tarde que este enunciado es un enunciado gramatical. El “podemos” se refiere a una posibilidad lógica.

El doble uso de la expresión “¿por qué?”, preguntando por la causa y preguntando por el motivo, junto con la idea de que podemos conocer nuestros motivos, y no sólo conjeturarlos, da origen a la confusión de que un motivo es una causa de la que tenemos conciencia inmediatamente, una causa “vista desde el interior”, o una causa experimentada. Dar una razón es como dar una operación de cálculo mediante la cual se ha llegado a un cierto resultado (Wittgenstein, 1976, p. 43).

Esta anotación indica que la intención es aquella operación ante la cual se intenta responder a la pregunta por el *porqué*. Una acción es un suceso del que se puede dar múltiples descripciones. Las razones intencionales son aquellas para las que podemos dar razones que se explican en función de creencias y deseos. Y esto es lo que en enfoques provenientes de filósofos posteriores como Donald Davidson se denomina como el “modelo de los deseos y creencias”. No obstante, con Davidson sí hay una marcada diferencia (a pesar de que el pensamiento de este autor se encuentra alimentado por Anscombe), ya que él cree que la intención es causal, y que las razones son equivalentes a las causas (cf. Davidson, 1980).

Las causas implican leyes y, hasta cierto punto, implican una especie de determinismo. No obstante, esto resulta incongruente con la idea de que la elección de la acción es mediada por la libertad. En el fondo, se trata de una teoría que se sostiene por el carácter y la autonomía

del agente moral. Parte del fundamento se encuentra en la idea de que la intencionalidad significa que la acción es medio para un fin. Precisamente, el estudio de la intención permite comprender la capacidad del sujeto de poder decidir. Al respecto, Jesús Mosterín subraya en la introducción que realiza a la traducción de *Intención*: “Aristóteles pensaba que el sujeto racional es capaz de elegir lo que le conviene en función de sus fines e intereses últimos y del plan de vida y de la idea de sí mismo que él se ha trazado, y que sólo una decisión de este tipo es una verdadera elección racional (*proairesis*)” (1991, p. 27).

Anscombe parte de la idea del silogismo práctico aristotélico, que conduce a la acción intencional. Este modelo de Aristóteles trata de explicar tanto el movimiento animal como la acción humana a partir de la consideración de que, para que exista movimiento y acción, se requiere previamente de un deseo y de una creencia, que son entendidas como “premisas” para la realización efectiva de la acción. En la filosofía práctica desarrollada por Aristóteles esto supone que el agente, antes de la realización de la acción, se encuentra dispuesto o predispuesto en un estado de deseo y que, a su vez, ha establecido un tipo de deliberación racional que conlleva a una elección (*proairesis*) en torno a la acción. En el marco de esta elección, que Anscombe lee en términos de un establecimiento de una “intención”, se decide un camino (un medio) en aras de la consecución de un propósito. Esto implica la escogencia de medios para alcanzar un fin, a sabiendas de que el fin de todos los fines es, como tal, la vida buena¹⁴. El razonamiento práctico es un tipo de razonamiento que tiene como conclusión la acción¹⁵. Las premisas expresan deseabilidad de una acción, esto es, deseo o intención. El deseo tiene que ver con las razones por las cuales la acción es deseable. Esta premisa se encuentra acompañada de una creencia u opinión, es decir, que tal acción concreta conducirá a la satisfacción y que en su justa dimensión es adecuada, prudente. La conclusión de un razonamiento práctico es una acción que se sugiere realizarse, de lo que se trata es que esta acción implica una verdad, el hacer lo bueno se suscribe a lo que indique la recta razón.

El presupuesto de Anscombe es que, para hacer un proyecto debidamente sustentado acerca de filosofía moral, es necesario crear las bases a través de una filosofía de la psicología

¹⁴ Una interpretación sucinta que Anscombe realiza en torno al silogismo práctico puede verse en “Verdad y razonamiento práctico” (1994).

¹⁵ En torno a la concepción del razonamiento práctico en Aristóteles, en la que se recoge ampliamente una discusión entre la recepción moderna y las bases textuales propias del análisis de Aristóteles, véase Vigo (2010). Vigo diferencia de manera coherente el ámbito de la explicación animal y lo diferencia de las diferentes formas en que el modelo explicativo del silogismo práctico deviene en conclusiones que pueden ser, en sentido estricto, acción.

(cf. 2006, p. 27). Esta filosofía tendrá la función de explicar cómo el hombre injusto es un hombre malo o como una acción injusta es una acción mala. Esta equiparación de lo injusto con lo malo, y esta explicación, sólo pueden darse en la medida que podamos dar cuenta de la “justicia como virtud” (cf. 2006, p. 32); lo que explica este viraje hacia Aristóteles. Anscombe tiene en vistas una peculiar mezcla entre la filosofía “lingüística” de la psicología desarrollada por Wittgenstein y la filosofía práctica de Aristóteles, en aras de llevar a cabo su propósito: volver la mirada a la filosofía de la virtud, con base en el desarrollo de una teoría de la acción sustentada en una psicología¹⁶.

Necesitamos, por lo tanto, una caracterización de la virtud; este es un tema que atiende, no solamente a la ética, sino al análisis conceptual en torno a la manera en que se determina cómo se relaciona dicha virtud con las acciones en las que se manifiesta una intención. El llamado de la filosofía de Anscombe apunta a lo siguiente: Necesitamos saber qué es la acción humana y de qué manera su descripción como “hacer tal o cual” cosa se ve afectada por la motivación y por la intención.

4. A modo de conclusión.

Las consideraciones anteriores han apuntado a mostrar la necesidad de un abordaje adecuado de la cuestión de la voluntad humana y de sus formas de expresión en el mundo. En el análisis filosófico, tal cuestión se ha visto profundamente problematizada a partir del establecimiento de la llamada “ley de Hume”. La dicotomía que trata de separar, como dos ámbitos independientes, a los hechos y los valores ha supuesto el establecimiento de una serie de criterios que han condicionado y limitado el desarrollo de conocimientos relacionados con aquellos temas que, de alguna forma, suponen una conexión entre hechos y valores.

A lo largo de la historia de la filosofía analítica moral, la posición de Hume ha desempeñado un papel notoriamente influyente. En general, una gran parte de ella se caracterizó, sobre todo en sus orígenes, por hacer énfasis en la idea de que el lenguaje con el que se expresan los hechos es inadecuado para expresar cuestiones éticas. Pero ha sido el estudio de la manera en que la voluntad humana es capaz de realizar acciones que devienen en hechos del mundo el que ha valido como un acicate para la reconstrucción de los sustentos racionales a la hora de pensar las cuestiones de valor y de ética. Más allá de la distinción

¹⁶ En un sentido similar, Anthony Kenny (1990) desarrolla un diálogo entre Wittgenstein y Tomás de Aquino, al momento de pensar el sentido de la intención.

conceptual entre hechos fríos y objetivos y emotividades subjetivas, el estudio de la voluntad humana permitió la apertura a posibilidades que ofrezcan perspectivas imbricadas de estos “polos” aparentemente separados.

El estudio de la manera en que Wittgenstein fue gradualmente cambiando su posición inicial respecto al lenguaje y la expresabilidad resulta decisivo. En efecto, en el itinerario filosófico de su obra vemos el paso de una caracterización lógica del lenguaje (y que remitía a las cuestiones humanas al ámbito de la inexpresabilidad) a una concepción lúdica y pragmática que se esfuerza por lograr una explicación de la manera en que el lenguaje es empleado en las distintas esferas sociales y humanas. Es, en esta dirección, en donde encontramos un interés muy decidido por parte de Wittgenstein a la hora de explicar de qué manera se deben entender correctamente las proposiciones que adjudican intencionalidad a las creencias y deseos.

En el caso de Anscombe, al ser muy cercana teóricamente a Wittgenstein (fue, tal vez, su más destacada estudiante y a su vez fue su albacea testamentaria y editora de sus trabajos principales), pero también al ser formada en una escuela como la de Oxford en la que el aristotelismo siempre ha sido una corriente dominante y tradicional, su posición entremezcló tanto el análisis del lenguaje de su maestro como la formación en historia de la filosofía moral (y en concreto, en la ética y psicología aristotélica), de manera tal que en su obra se deja ver un fuerte énfasis crítico contra las limitaciones impuestas por la filosofía moral moderna. En su estudio de las intenciones y las razones, la acción intencional es explicada por Anscombe como un fenómeno que depende de motivaciones particulares (las razones) y, por lo tanto, se necesita de una perspectiva que sea capaz de explicar el contexto meramente causal (material-físico), pero sobre todo que sea capaz de explicar que dicho contexto causal depende, más bien, de un contexto intencional basado en razones y motivaciones.

El campo abierto a partir de las exploraciones de Wittgenstein y Anscombe en torno al papel de la voluntad ha posibilitado el desarrollo de estudios en torno a la racionalidad humana que, más allá del planteamiento de una dicotomía, aborden las cuestiones éticas y morales desde una perspectiva imbricada. Uno de los grandes retos de la filosofía analítica moral ha sido y es encontrar caminos de articulación de dichas cuestiones desde una perspectiva abiertamente crítica y racional que le haga justicia a su propia condición de ser uno de los ámbitos humanos de mayor importancia significativa.

Referencias

- Anscombe, G. E. M. (2006). “Filosofía moral moderna”, en: Platts, M. (ed.). *Conceptos éticos fundamentales*. México, UNAM, pp. 27-53.
- _____. (1994). “Verdad y razonamiento práctico”, en: Cassin, B. (ed). *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Buenos Aires: Manantial, pp. 281-289.
- _____. (1991). *Intención*. Introducción de Jesús Mosterín. Barcelona, Paidós.
- Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- Guariglia, O. (1990). “El múltiple Aristóteles: Una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea”, *Isegoría* 1, pp. 85-103.
- Habermas, J. (1996). *Conocimiento e interés*. Traducción de M. Jiménez Redondo. Valencia: Universitat de València.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona, Paidós.
- Hume, D. (2012). “Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método experimental de razonar en asuntos morales”, *Hume*. Madrid: Gredos (Biblioteca de Grandes Pensadores).
- _____. (1960). *A Treatise of Human Nature*. Edición de L.A. Selby-Bigge, realizada en 1880. Oxford, Clarendon Press.
- Kenny, A. (1990). “Intencionalidad: Aquino y Wittgenstein”, en: *El legado de Wittgenstein*. México, Siglo XX editores, pp. 101-122.
- Mounce, H. O. (2007). *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Traducción de José Mayoral y Pedro Vicente. Madrid, Tecnos.
- Putnam, H. (2004). *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- Torralla, J. (2005). *Acción intencional y razonamiento práctico*. Pamplona, EUNSA.
- Vigo, A. (2010). “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva”, en: *Revista de filosofía Diánoia*, 55 (65), 3-39.
- Waismann, F. (1973). *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Edición preparada por Brian F. McGuinness. México, Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (2009a). “Tractatus logico-philosophicus”, *Wittgenstein I*. Edición de Isidoro Reguera. Madrid, Gredos, 2009, pp. 1-154 (Colección: Biblioteca de Grandes Pensadores).
- _____. (2009b). “Investigaciones filosóficas”, *Wittgenstein I*. Edición de Isidoro Reguera. Madrid, Gredos, 2009, pp. 155-634 (Colección: Biblioteca de Grandes Pensadores).
- _____. (2009c). “Conferencia sobre ética”, *Wittgenstein II*. Edición de Isidoro Reguera. Madrid, Gredos, 2009, pp. 513-524 (Colección: Biblioteca de Grandes Pensadores).
- _____. (1976). *Los cuadernos azul y marrón*. Traducción de Francisco Gracia Guillen. Madrid, Editorial Tecnos.