

Crítica de la Modernidad, racionalidad y relativismo

Isidoro Reguera

Arbor CLVI, 615 (Marzo 1997) 91-118 pp.

Este artículo comenta alguna bibliografía reciente, generada sobre todo en el ámbito de la interpretación wittgensteiniana, sobre tópicos fundamentales que giran en torno a la racionalidad y al relativismo y que son la base del análisis filosófico de un tipo de intelectual postmoderno (postanalítico, postracionalista, postempirista, etc.) forjado en la crítica de la Modernidad precisamente desde esta perspectiva.

I. Un nuevo tipo de intelectual

Hay un nuevo tipo de intelectual forjado en la crítica de la racionalidad moderna y en la mejor tradición nietzscheana, que Habermas¹, sin demasiado aprecio, considera como una contribución original alemana a la filosofía del siglo XX. Su prototipo sería Wittgenstein. Habermas cita también a Heidegger y a Adorno. Se trata de un modelo de pensador posmoderno, trasmoderno, sobremoderno, etc., frente al moderno, vanguardia de cualquier movimiento emancipatorio y activista social. Tiene rasgos individualistas y geniales frente a los paradigmáticos y eruditos del sabio al uso. El maestro frente al profesor. El gran hombre, educador de la humanidad, frente al gran intelectual, inventor

de mitologías poderosas, de nuevas ficciones para la gente... Sus características más llamativas son el aislamiento en que piensa, su autocomprensión esotérica, su *penchant* estético y su abandono de las formas tradicionales de expresión filosófica. Esencialmente es un pensador del trasfondo. Veamos.

1. Característica suya es el sentimiento o sensación de aislamiento en que piensa, dentro pero fuera de los márgenes académicos, por así decirlo. En la cabaña (Skjolden, Todnauberg) más que en la Facultad. Se dirige sólo a quienes quieren iniciarse en un nuevo pensamiento, un nuevo estilo o modo de vida y no a la comunidad científica ni a la ciudadanía. Más bien a los alumnos, en quienes ve mayores posibilidades de cambio, que a sus colegas, perdidos ya en los arquetipos profesionales del *Fach*. Se aparta tanto de la ciencia institucional como de la comunidad política, de la academia como del ágora.

2. No es extraño, por tanto, que se comprenda a sí mismo como un ser especial, extraño, esotérico. Bien con modestia, como los grandes burgueses, Wittgenstein, que se hizo maestro de escuela y escribió un diccionario en bien de la ortografía de los niños, o Adorno, que se esforzó sin esperanzas por una pedagogía popular, o sin ella, como el campestre Heidegger, que alguna vez (¿sólo alguna vez?) se creyó el *Führer* cultural o espiritual de Alemania y a través de ella del nuevo mundo.

3. Su crítica a la modernidad y a la racionalidad consabida se centra en la crítica de la ciencia desde un cierto *penchant* estético que también interviene en su comprensión de la filosofía no como una empresa científica sino estética. Da igual que se trate del análisis terapéutico del lenguaje, del recuerdo del ser o de la dialéctica negativa, siempre se pretende conseguir efectos semejantes a las experiencias estéticas: convencer no demostrar, ejemplos no razonamientos, motivos no causas... La filosofía no ofrece hechos nuevos sino que hace que se vean a otra luz los ya conocidos, no es un corpus teórico de doctrinas, sino una *praxis* crítica de las ya habidas, no es construcción, ni constitución ni transformación del mundo, sólo pretende interpretarlo, no cuenta grandes historias autolegitimadoras como eran los sistemas filosóficos sino que se dedica más bien a la de-

construcción y deslegitimación —lógica, metafísica, política— de cualquiera de ellas.

¿Cómo hace todo esto ese tipo de intelectual novísimo?

4. *Formalmente*, abandonando las formas convencionales de argumentación y representación. «El aforismo se convierte en modelo, el fragmento en credo», dice Habermas. No hay un ideal de exactitud *a priori*, hay muchos y diferentes, ninguno es el supremo ni siquiera superior a otros, no habría desde donde juzgarlo, todos son juegos diferentes e inconmensurables, en los que no rige más identidad que el parecido de familia.

5. Esencialmente, consiguiendo que *el pensamiento discursivo se vuelva contra la estructura del enunciado mismo*, contra su propia estructura enunciativa, la del lenguaje en general, con el fin de seguir la huella de aquello que se escapa al habla estructurada proposicionalmente: el *trasfondo*. Esto supone que su ideal filosófico es la búsqueda de un esclarecimiento redentor (enseñar a la mosca la salida del mosquitero), de una clarificación salvadora del lenguaje y conceptos, en pro de un cambio de conciencia (gusto, estilo general de ver las cosas) y de vida (con el cambio de vida viene el cambio de pensar: ¿no es la vida misma la que impone y jubila los conceptos?). Ese esclarecimiento redentor, salvífico en general de la persona se consigue mediante dos cosas: mediante un análisis esclarecedor del trasfondo indecible, inefable, de lo escondido en la presencia profana de las cosas, un análisis iluminador, abridor del mundo, en el sentido en que dirige su mirada al interior, a la estructura conceptual del mundo y no a problemas sociales concretos del mundo o en el mundo; y mediante un cambio de perspectiva hacia el interior del sujeto, donde localiza la dimensión del valor o del no valor². Ese esclarecimiento redentor, de apertura o destape del mundo, es típico del lenguaje y de la experiencia estética.

El progresista Habermas se siente un tanto escéptico frente a este tipo de filosofía y de filósofo, recordando ciertas experiencias de este siglo que le han hecho desconfiar de ellos, porque le parece una abdicación del pensamiento —que tiene como fin primordial solucionar problemas— ante la fuerza poética, creadora del lenguaje, de la literatura y del arte. En su profesoral lenguaje, que efectivamente nada

tiene que ver con la *vis poietica* del lenguaje estético, consiente en general en una filosofía de la praxis que tome en serio «la productividad interior al mundo de los sujetos activos». Es una concesión sólo de agradecer por esos mismos solucionadores de problemas que nunca han solucionado ninguno. Otra perspectiva del mundo, otro modo de ver las cosas, un cambio de talante, de conciencia y de vida, otro lenguaje, otra filosofía, etc.³: eso sí solucionaría los problemas viejos de hoy simplemente disolviendo su sentido, que sólo conservan por la repetición inveterada de las mismas grandes palabras y de las mismas progerías, convenientemente críticas siempre, siempre defendiendo en el fondo el *status quo* de la misma dialéctica de las cosas.

Pero hay una diferencia esencial de Wittgenstein con cualquier otro intelectual trasmoderno: Heidegger, Adorno, Husserl, etc.⁴ Wittgenstein no se opone a toda la historia de la filosofía sino a la de la filosofía moderna tras Descartes y para él las pretensiones de pureza y de fundamentación última de la razón, así como las de entender en general la filosofía como posibilitadora de ello, eran «estratosféricas», dice Toulmin, fuera de nuestra experiencia, un «callejón sin salida», fruto de la óptica encerrada del famoso círculo epistemológico de la modernidad: el de pensar las posibilidades mismas de pensar, sin pensar realmente nada más que el pensar mismo; porque el pensar, en efecto, no puede salir así de su agujero, posibilitándose incesantemente a sí mismo, mordiéndose la cola, fundamentándose en la piqueta inverosímil de su propio ejercicio constarante en el vacío, en el que es lógico entonces que aparezca cualquier fantasma: Dios, el demonio, el sujeto, lo que sea, pero todo «puro», puras rodadas en círculo, puro ejercicio en el vacío. He ahí el «fundamento» de la Modernidad.

La diferencia de Wittgenstein con otros críticos de la Modernidad, digo, dice Toulmin, es que él no sigue su juego. Todos los demás critican o criticaron todavía la ciencia, por ejemplo, con conceptos teóricos, de modo que su crítica se funda o se fundaba todavía en lo criticado: el olvido del «ser», la misma noción de «dialéctica». El propio Lyotard hoy, por ejemplo: ¿por qué decir que tras la caída del sistema cartesiano estamos en el absurdo? Lo absurdo es tal respecto a algo, de modo que diciendo eso se justifica en cierto modo

a Descartes. Cuando se olvide totalmente a Descartes su sueño no tendrá nada de seductor, no será criterio de absurdo ni de nada, entonces la cuestión misma del absurdo (¿frente a qué?), de la muerte de todo (¿de qué?) en la postmodernidad, la postmodernidad (¿post de qué?) misma no tendrá sentido alguno.

He ahí el marco idóneo donde plantear la radicalidad de Wittgenstein. Mientras los demás críticos, incluido Nietzsche, permanecen dentro del juego (conceptual, esperanzador, iluso o ilusionado, confortador psicológicamente en cualquier caso, aún como punto de referencia de crítica, como punto de referencia siquiera) de la Modernidad, Wittgenstein sí salió de él. La ausencia general de referencias, mínimas cuando son el caso, el lenguaje y conceptología nuevos, que a pesar de la jerga de sus temores de los discípulos ni siquiera parecen todavía «filosofía», y desde luego no lo eran en su tiempo, autenticidad (el ansia de «claridad» de la Modernidad vienesa frente a las «luces» de la *Modernité*) del carácter crítico radical de sus análisis, etc.: con todo eso Wittgenstein nos muestra lo falso del programa de la filosofía anterior sin que él mismo caiga en ello.

Wittgenstein es el ejemplo auténtico de un método que intenta desilusionarnos de las pretensiones de la razón pura, de las pretensiones de pureza de la razón, de las pretensiones de hacer pie en cualquier sentido en alguna parte, de las pretensiones de pureza y fundamento de la teoría, pero sin decir él mismo nada teórico. Si el primer Wittgenstein tuvo que decir cosas de las que había dicho que eran indecibles, entre otras ese mismo decir, el segundo fue más consecuente, el puro ejercicio de su análisis le evitó esos infortunios: «se enfrentó al problema de mostrar la infructuosidad de las teorías filosóficas sin tener que decir al mismo tiempo que ello es absolutamente indecible»⁵.

Extraer las consecuencias de este *novum* wittgensteiniano es duro. Muchos filósofos dicen estar influidos por Wittgenstein pero siguen haciendo teoría filosófica al estilo tradicional, buscando, por ejemplo, pragmáticas universalistas y trascendentales como Apel o Habermas, dice Toulmin de sus propios amigos. Pero desde Wittgenstein nada puede ser universal, no puede haber principios categoriales o imperativos generales, hay que despedirse definitivamente de

todo fundamentalismo, toda la racionalidad que puede haber pertenece al lenguaje, no disponemos de otros criterios suyos. Por eso Wittgenstein no puede haber influido de verdad en gentes que siguen haciendo todavía «filosofía». (La filosofía es teórica, sistemática, trascendentalista, fundamentalista, etc.) Eso sería haber malentendido su punto central. (La filosofía es praxis analítica y crítica, un estilo de vida y de pensar, no una doctrina, un *corpus* doctrinal, ni siquiera tiene lenguaje propio, tampoco un método concreto, etc.) Wittgenstein ha posibilitado al filósofo dejar su torre de marfil y bajar al mundo de la vida, preocuparse de tópicos concretos en lugar de andar a la caza de principios fijos, universales y eternos en los que encorsetar nuestra experiencia, malversándola a la luz supuestamente más alta de la explicación filosófica, siempre una narración interesada, una historia autolegitimadora, exangüe por demás. El estilo es lo importante, no hace falta mayor universalidad invariante que el estilo general que va depositando el parecido de familia de los casos de aplicación crítica del análisis del lenguaje. El estilo es algo connaturalizado en general de ese modo, algo inconsciente que se ejercita en cada caso sin forzarlo, no subsumiéndolo bajo una premisa mayor en la que se pierde en vistas al ideal de una filosofía al modelo de la ciencia hipotético-deductiva.

II. Fundamento y trasfondo

La nueva forma de compromiso del intelectual no es la del activismo político. El compromiso político está vacío en cualquier sentido y es una instancia periclitada donde las haya. Ha perdido todo norte con la muerte de la razón, de Dios, de la historia o como se quiera, es decir, con la desaparición de cualquier criterio firme de nada. Hay que pensarlo todo de nuevo. Y en cualquier caso es cosa de especialistas, como todo hoy día. El intelectual ha de pensar; ése es su oficio. Su compromiso es con las ideas mismas y la coherencia de sus ideas, más allá de la lógica, no llega sino a la veracidad de su propia vida, en tal caso: nadie le ha hecho guardián de su hermano, responsable ni consejero de nadie y menos predicador del pueblo. (No

hay pueblo al que predicar porque «pueblo» no es hoy más que un concepto sentimental interesado del politiquero moderno: lo que hay es listas de votantes y masas de medios. No se puede predicar nada porque no hay nada que predicar: la conciencia primordial del intelectual es la del carácter de ficción de todo relato de mundo, que siempre es eso, un relato como cualquier otro en cuanto tal, y además interesado, autolegitimador consciente o inconscientemente, ingenua o cínicamente.) El intelectual por desgracia no es puro, por eso precisamente debe evitar cualquier motivo de mayor impureza: cualquier creencia ideológica, cualquier asimilación partidista. Por el deber mayor que hay, yo creo que el único: el de la lógica, el recinto de toda necesidad. La coherencia con las ideas nos muestra la función del trasfondo del que salen, sus condiciones de comprensibilidad, el horizonte no explícito de la experiencia, algo desconocido pero que de algún modo —rompiendo su estructura proposicional, referencialista, enunciativa, como decíamos— podemos traer al lenguaje ya que de algún modo también —posibilitando esa estructura— está ya en él, algo ni del todo consciente ni del todo inconsciente, paradójico en este sentido porque una cosa necesita de la otra, porque nunca una explicitación suya total sería coherente ni por tanto lógicamente posible. Las formas de vida de Wittgenstein, la precomprensión y la finitud de Heidegger, el mundo de la vida de Husserl, etc. En cuanto pensadores del trasfondo los tres serían pensadores modélicamente comprometidos.

Esa forma de compromiso del pensador posmoderno es la forma de plantear hoy la trascendentalidad⁶. Una forma sin pretensiones de fundamentación última, sin los corsés de las reconstrucciones sistemáticas, la de un análisis de la composición y estructura lingüística del mundo de la vida, desde cuyo punto de vista la cuestión trascendental, como cuestión por las condiciones de posibilidad del habla sobre el mundo, no es absurda⁷. Porque, en el caso del segundo Wittgenstein al menos, no se trata de recurrir a «un orden objetivo inexpresable que supuestamente validaría una visión particular del mundo»⁸, como él mismo hizo en el *Tractatus* e intentan hacer todos los metafísicos; ese trasfondo tácito de sentido del lenguaje está conformado por aspectos de la vida diaria que ordinariamente sobre-

entendemos tácitamente y que sólo están escondidos por su simplicidad y familiaridad (PU &129), no por su superrealidad ultramundana, hechos obvios y simples que subyacen a nuestra concepción general del mundo, a nuestro punto de vista general sobre las cosas, que damos por supuesto tácitamente, a su vez, al establecer después sobre ellos tesis filosóficas y al contestar desde ellos cuestiones de este tipo. Si las cuestiones y tesis filosóficas tienen poco sentido o ninguno para Wittgenstein, la trascendentalidad desde el trasfondo valdría nada más para nuestra *Übersicht* o *Weltanschauung* general, práxica no teórica; cuando de ella se pretende hacer una teoría filosófica, o sobre ella se levantan teorías filosóficas, la teoría no le añade nada, la teoría no tiene otro sentido que el del trasfondo, la teoría como tal no vale nada, todo su sentido —para bien o para mal— es el del trasfondo. De ahí la necesidad de analizarlo como sea porque en él está la raíz de nuestro mundo, de nuestra visión del mundo, el apoyo trascendental de nuestra constitución del mundo y el último y único criterio de validación de nuestras teorías filosóficas⁹.

Ese compromiso con el trasfondo es la forma de crítica o deconstrucción de la racionalidad moderna del pensador posmoderno. La concepción racionalista dominante ignora este aspecto del compromiso y ofrece un modelo en el que aparecemos como seres pensantes no comprometidos en este sentido con el mundo, al que intenta, por el contrario, acomodar como sea en principios universales y eternos. Se trata del «giro reflexivo»¹⁰ del racionalismo moderno: uno se controla autorreflexivamente en nombre de un método, de modo que ese proceder canónico ideal llega hasta incrustarse en el propio espíritu. No sólo se constituye el mundo *a priori* sino el propio espíritu al modelo de los ideales metodológicos. He ahí la «pureza» de la razón moderna, su ilusión de objetividad y neutralidad: es la perspectiva desinteresada, indiferente, pura, contraria al compromiso de nuestra situación en el mundo, la perspectiva no comprometida del objetivismo que supone que capta el mundo «tal como es», la perspectiva neutral «desde ninguna parte» de Nagel o la de la «inteligencia libre flotante» de Mannheim, por ejemplo, modelos ilusos de una pureza malentendida, dogmática y beligerante ayer, cuya imposibilidad

sabida tampoco ha de llevarnos hoy a entregarnos sin más a una suciedad cualquiera como las que apuntábamos.

Estas características de pretendida pureza como reificación ontológica del método en el espíritu, de pretendida objetividad, pretendida neutralidad del giro reflexivo de la Modernidad llevan a ese talante general moderno del encierro del pensamiento y del conocimiento en la conciencia del individuo, de que hablábamos. Un individuo que se suponía particular, irrepetible, mirado directa y personalmente por Dios, tocado con su especialísima gracia pero que en realidad, por su «pureza», objetividad, etc., no era más que un individuo universal, gregario, manejado, enajenado: el individuo burgués¹¹. La ilusión subjetivista de la Modernidad que, sin embargo, en su expresión externa supuso un eslogan revolucionario: nada más ahí, pero ese bendito engaño comportó repercusiones morales y políticas hoy caducas pero entonces revolucionarias a pesar de ellas mismas, a pesar de los filósofos, digamos... Sea como sea, la conciencia individualista moderna se considera recinto exclusivo de la verdad, con la que cree tener conexión directa y privilegiada cuando se controla autorreflexivamente en nombre del método, como decíamos, identificándose con él, reificando en sí misma sus componentes ideales, entendiéndose a su luz a sí misma: son las características del concepto cartesiano de razón que subraya el modo de proceder, el método, el control, la prueba, la autodisciplina del pensar, en una palabra¹². Pertrechado así, sin las distorsiones y unilateralidades que comporta la subjetividad-en-el-mundo, el espíritu cree poder resumir ya todo en sí mismo, llegar a la más pura realidad de las cosas desde su *intuición monológica*.

Ese monologismo, según Taylor, desaparece al reconocer el papel decisivo del trasfondo, que permite adscribir al lenguaje y al pensamiento prácticas y significados de verdad comunes: comunes impuros, digamos, no puros. Wittgenstein, como Heidegger, ponen de relieve las facetas no monológicas del comportamiento humano¹³: el *Man* preeminente, el *Vorverständnis* de Heidegger, la *Lebensform* y la *Abrichtung* wittgensteiniana. Pero después se separan. Heidegger pone su antimonologismo al servicio de un ataque al subjetivismo, que supone un ataque al propio hombre: de ahí su interés

por la *Lichtung*, donde se rompería el monólogo y la subjetividad por la revelación luminosa del ser.

Wittgenstein, aunque en el fondo quizá sienta lo mismo en la misteriosa dimensión religiosa y ética de su pensar, que a partir de los años treinta sólo expresa en opiniones personales expuestas a sus amigos o en sus diarios, en coherencia radical con su antisubjetivismo pone el último punto de referencia en la empiria, en la condición humana efectiva, en las formas de vida, en las prácticas sociales y en su aprendizaje reflejo por el hombre. El naturalismo de base le sirve a Wittgenstein para pergeñar un nuevo humanismo: otro modo de vida, otro estilo de pensar, etc.; mientras que para Heidegger es una invitación al antihumanismo del ser: hay que esperar su revelación, se necesita un nuevo dios para salvar al hombre.

III. Giro reflexivo y giro lingüístico

El giro lingüístico de comienzos de este siglo no cambió mucho las cosas con respecto al giro reflexivo de la Modernidad, del que hemos hablado. Fue un nuevo intento desesperado de salvar la filosofía, dice Rorty ¹⁴, y su puesto predominante por encima de todo saber, al que no atentaran ni afectaran la sociología, la historia, la ciencia, etc., es decir, el trasfondo. Un intento de hipostasiar el lenguaje, como antes el método o la razón cartesianos, para delimitar así un objeto propio para la filosofía: un nuevo recinto del conocimiento *a priori* o un nuevo recambio para la perspectiva trascendental de Kant, la de las condiciones de posibilidad. Sustituyendo «espíritu» o «conciencia» por «significado» se quiso ahora asegurar una nueva forma de pureza y autonomía de la filosofía. Porque seguía pareciendo que, al contrario de lo que sucede con la historia o con la ciencia, la filosofía sólo puede hacerse autónoma escapando del tiempo, del trasfondo, a la conciencia, huyendo de la realidad a la posibilidad, al trascendentalismo.

Toda autonomía de la filosofía, en efecto, proviene de su consideración como recinto privilegiado del espíritu moderno, el método cartesiano, la razón pura kantiana, o, dicho de otro modo, se basa en el concepto kantiano de

«condiciones de posibilidad»: en huir, pues, del trasfondo, como siempre, al otro mundo, aunque el mundo del más allá moderno esté más cercano al hombre que en otros tiempos y su pureza no sea ya la de Dios. La estrategia de Kant, dice Rorty, y en el fondo la de Descartes, que vivió aún en épocas de mucho miedo a la Inquisición, fue la de sustituir un Dios intemporal por un sujeto intemporal de la experiencia. El ámbito lógico de la «experiencia posible» era en verdad menos extenso que el de la «posibilidad lógica» tradicional al que pretendía tener acceso la ontoteología, pero, aunque al precio de la metafísica, era suficiente de todos modos para los fines de Kant porque abarcaba el campo de la ciencia, al que sus intereses, los del tiempo, le llevaban a fundamentar teóricamente, es decir, desde una teoría impuesta, tanto ella misma como su necesidad, por la filosofía.

El giro lingüístico fue un segundo intento de encontrar un ámbito que incluyera el de los demás saberes y pudiera dictaminar sobre ellos. Se hizo necesario por la naturalización de los conceptos de «espíritu», «conciencia» y «experiencia» que trajeron la biología evolucionista y la psicología empírica del XIX. Lo mismo que Kant prometía las condiciones (puras) (de posibilidad) (*a priori*) de la experiencia, la filosofía al estilo fregeano había de proporcionar las condiciones (puras) (de posibilidad) (*a priori*) de la descripción. La experiencia pura del mundo se transformó en la descripción pura del lenguaje, siendo tanto la experiencia, antes, como la descripción, ahora, actividades trascendentales de un sujeto metafísico a pesar de todo. Como sucede en el primer Wittgenstein, que sin embargo ya se da cuenta de algo por cuya ignorancia la Modernidad se encerró en su círculo autorreferente y en definitiva autofágico, algo que habían pasado por alto también Frege y Russell ahora: que la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la descripción incluye el problema de su propia posibilidad, el problema de la posibilidad de la lógica (trascendental) misma. La solución «heroica», dice Rorty, heroica como intento de corte moderno de preservar a la filosofía del naturalismo y de la caída del cielo trascendentalista, del Wittgenstein del *Tractatus*¹⁵, fue decir que eso es inexpresable, que eso sólo puede mostrarse, en una nueva recaída

en los últimos misterios de la autoconciencia absoluta del idealismo. Pero la inquietud del círculo estaba sembrada a la espera de tiempos de menor pureza y mayor compromiso, de mayor claridad y menos luces: ¿cómo es posible un análisis puro así del lenguaje, como el análisis puro de antes de la razón por sí misma?

Se vio que no era posible, que había que acabar con el intento de hacer del lenguaje algo trascendental, abandonar la idea del lenguaje como la de una estructura lógica fija y delimitada (por la de un conjunto sin límites de prácticas sociales, un trasfondo de formas de vida, usos, contextos, etc.), que había que destruir el concepto de significado (por el de uso) y naturalizar la semántica, contentarse con la idea de que el que una proposición tenga sentido depende sólo de que otra sea verdadera y no de las condiciones (subjeto metafísicas) de posibilidad que el lenguaje o el mundo han de manifestar en sus límites. Todo podría haber sido de otro modo y no parece que haya condiciones incondicionadas. Todas las explicaciones son explicaciones causales de lo real y desde ello. Naturalismo frente a trascendentalismo. Holismo (todas las entidades no son más que nudos en una red de relaciones) frente a atomismo (puede haber entidades completamente independientes de cualquier relación). Relativismo galopante. La fuerza de lo dado.

Y había que acabar en consecuencia con la filosofía como investigación de la posibilidad del sentido, como teoría sistemática del significado, como doctrina de lo que sea, como filosofía misma en sentido tradicional. La filosofía como búsqueda de apodipticidad, de enunciados verdaderos cuya verdad no necesite de ninguna explicación es absurda desde la nueva conciencia. La conciencia de autorreferencia, la conciencia del círculo, en efecto, cuestiona la necesidad de la filosofía misma como análisis de las condiciones de posibilidad, la necesidad de la filosofía como teoría. Habría que liberarse de la idea de la filosofía como especialidad o disciplina que puede analizar no sólo condiciones de realidad sino también condiciones de posibilidad.

Los responsables de esto han sido el segundo Wittgenstein y en su estela Quine y Davidson, Rorty. En el segundo Wittgenstein significa cosas como el paso de considerar el

lenguaje como una figura lógica de la realidad a considerarlo como una caja de herramientas, el descubrimiento de la intencionalidad, el paso del logicismo de las funciones de verdad al relativismo de los juegos, la duda radical respecto a la filosofía como trasmisora de conocimientos y el paso a considerarla naturalista o detranscendentalizadamente como una forma de terapia («técnica» en este sentido) y no como transmisora de conocimientos («teoría» en este sentido): *techne* terapéutica (análisis y crítica del lenguaje) y no *theoría* doctrinal (lenguajes o sistemas de mundo).

IV. Analítica y postanalítica

El segundo Wittgenstein y en su línea Quine, Davidson, Rorty más descarnadamente, Danto, Cavell, Putnam, Kuhn, Rawls, etc., son la antítesis del pensador moderno en su nueva versión del giro lingüístico. La analítica clásica de la primera mitad del siglo ha significado la modernidad contemporánea, con los mismos rasgos de base que la modernidad clásica del XVII y XVIII, como hemos insinuado. Frente a ella los pensadores de que hablamos podrían perfectamente llamarse postmodernos, en una acepción más bien europea, o postanalíticos, el nombre de más fortuna en el mundo anglosajón, puesto por los editores, Rajchman y West, de la famosa obra de 1985, *Filosofía postanalítica*¹⁶, en la que participan casi todos ellos.

El «clasicismo» de aquella analítica llegó a su muela más grotesca en el aletargamiento racional en los viejos ideales de la racionalidad moderna clásica producido en Estados Unidos por una filosofía de programas especializados, introducida allí por emigrantes alemanes o austríacos, que evitaba los debates y las cuestiones públicas, renunciaba a la erudición literaria e histórica y a sus formas, que menospreciaba el pensamiento fenomenológico y existencial y encontraba poco científico tanto al psicoanálisis como al marxismo. Una filosofía que como en la Modernidad despreciaba el trasfondo. Frente al carácter profesional de esa filosofía, a su condición de *Fach* y a sus problemas de libros de texto, a la aridez de su pureza que no era pureza de corazón sino necesidad de justificación, se levantaron estos

hombres en la estela del segundo Wittgenstein. Una filosofía profesional exangüe que supervaloraba los métodos formales, de gran alarde técnico para nada: para mostrar al final, por ejemplo, que el problema de la relación lenguaje y mundo no tenía solución, que había que suponer una ontología realista de base para ello, que ni la racionalidad científica ni la ética consisten en un método formal de valoración o de juicio. Una filosofía enredada en sus garabatos, sin resultados, de éxitos sólo negativos o críticos, que destruía los problemas auténticos por sus repetidos fracasos en determinar incluso qué podía considerarse como «solución» a ellos. (La nueva forma de círculo epistemológico moderno: con tanto aparato formal la substancia de los problemas se perdía y con ella la perspectiva de solución; al final no había que solucionar nada porque la pregunta, a fuerza de analizar y corregir su sentido, ya no tenía, con todo sentido, ninguno).

Todas estas trabas de la grotesca académica causaron una profunda inseguridad en filósofos no reducidos al profesionalismo y a la academia. El más representativo de esta reacción postanalítica es Rorty, también en el sentido que nos interesa aquí, por su recurso a Wittgenstein con el fin de desmarcarse de la corriente analítica dominante. Frente a ese enclaustramiento circular, Wittgenstein o Heidegger, como Dewey, le parecen a Rorty héroes ya del pensamiento abierto postanalítico, todos ellos rechazan, por lo menos al final (incluso el segundo Kant, pragmático, pietista más que trascendentalista y académico, que busca con su filosofía hacer sitio a la fe) ese ideal de pureza y formalismo de la filosofía disciplinar cuya falsedad hizo que la filosofía moderna clásica (Descartes, Kant & Co.) y la filosofía moderna contemporánea (la analítica) se hicieran, cada una a su manera (con la razón o con el lenguaje, con la experiencia o con la descripción, con la verdad o con el significado), como hemos visto, tan abstractas, poco interesantes, empobrecidas y mezquinas. (Pensar las posibilidades de pensar sin pensar nada más que el pensar, decíamos). De ahí ese *penchant* estético del nuevo intelectual, del que hablábamos, su toma de distancia del científicismo, de la pureza del *Fach*: la consideración de la filosofía como una actividad artística, literaria, de lenguaje más libre y abierta que el inerte

de los corsés formalistas, de una pureza de corazón más que de razón, que necesita uno para liberarse de la absurda mala conciencia debida a la «necesidad de teoría», a la necesidad, siempre insatisfecha, absurda, de justificarse y de justificar las cosas respondiendo a preguntas irrespondibles¹⁷. Esa actividad artística o estética sería teoría y no teoría, una teoría sin teoría, como si dijéramos, un filosofar que no es filosofía, contradictoria y ambigua como todo lo humano más preclaro.

El hecho de que estos dualismos sean paradigmáticos y se den en muchos grandes filósofos, comenzando por Platón, en los que hay que hablar de un primero y de un segundo (Kant, Wittgenstein, Heidegger, etc.), muestra que es generalizado. Ello habla bien diacrónicamente de una progresiva madurez de la conciencia filosófica o bien sincrónicamente de un auténtico «desgarro»¹⁸ o «tensión atormentante»¹⁹ suyos entre un modo de comprensión y otro de las cosas, entre la filosofía como actividad profesional y el filosofar como actividad vital, entre la filosofía como forma de ganarse la vida o de vivirla, entre el profesor y el maestro, entre la «gran filosofía» sistemática, científicista, metafísica, digamos, y el «gran filósofo» creador, irrepetible, genial. El riesgo de lo primero es el de escolasticismo e insignificancia, el de lo segundo, el de una jerga genialoide, imitación insulsa de un genio.

V. Racionalidad y relativismo

La tensión entre estas opciones se plantea teóricamente, por lo que nos interesa, en términos de fundamentalismo y relativismo (dogmatismo y escepticismo, seguridad y vacío). Dando por sentado que éstos no son tiempos fundamentalistas, que el ideal fundamentalista era de otra época, es decir, dando por sabido todo lo que en contra el siglo XX ha dicho al respecto, la única cuestión, en tal caso, de interés (de futuro) me parece que es la del relativismo en la situación problemática —mezcla de holismo, naturalismo y análisis del lenguaje— en que hoy en la sobremodernidad se plantea: ¿cómo pensar en un mundo sin Dios, con muchos dioses, sin una verdad, con muchas verdades, sin un yo,

con muchos yoes, etc.?, ¿qué significa siquiera un mundo así?, ¿qué categorías de sentido, desde luego a la baja, pueden establecerse en él?, ¿tiene sentido siquiera plantearse? ¿plantearse todo esto en general? Probablemente lo que suceda es que es el propio relativismo, como todo «ismo» (otro sistema de mundo, narración, ficción) y en cuanto tal, lo que no tiene sentido. O no el sentido que se le da, siempre de valoración filosófica.

En los últimos decenios, en efecto, se ha generalizado la cuestión relativista, sobre todo en el campo epistémico, asimilando tesis wittgensteinianas en contra justamente de la posición estándar de la analítica neomoderna (neoempirista, neorracionalista). Se trata fundamentalmente de un «relativismo epistémico»²⁰ que se cuestiona la traducibilidad y comparabilidad recíproca de culturas, tradiciones, instituciones y lenguajes diferentes. Las dos epistemologías relativistas más conocidas hoy son las de Kuhn y Quine, que desde puntos de vista diferentes se plantean lo mismo: incomparabilidad de paradigmas y teorías científicas, indeterminación de la traducción de unos lenguajes y esquemas conceptuales a otros. Pero el ataque de Goodman a las definiciones puramente sintácticas de la confirmación, así como las objeciones de Feyerabend a la lógica de la reducción interteórica, vienen a lo mismo. Desde comienzos de los años cincuenta existe un proceso de transformación de las epistemologías tradicionales de la analítica neomoderna de la primera mitad de siglo, un proceso crítico y renovador interno a ellas, en el que es esencial la cuestión relativista, planteada en términos epistémicos o más concretamente en términos de comprensión de la racionalidad: frente a una racionalidad monolítica, universalista y fundamentalista como la de la modernidad ilustrada y la de la neomodernidad analítica, una racionalidad dialéctica y todas las formas variadas de racionalidad florecientes en la posmodernidad, que tienden a entenderse, peyorativamente o no, depende desde donde se mire, como relativismo.

Así entra en escena la temática relativista. La polémica se establece en la antítesis racionalidad/relativismo: la racionalidad asimilada a lo absoluto y el relativismo a lo irracional; claro, que todos esos conceptos dependen unos de otros en su significado... La racionalidad de la neomo-

modernidad analítica se cifró sobre todo en su «standard conception» de las teorías científicas, frente a la que en el transcurso de los sesenta, en un debate epistemológico interesantísimo, se fue imponiendo una «nueva filosofía de la ciencia», nunca mejor dicho, postracionalista, postempirista, postanalítica. Relativista y dialéctica, decimos. Y todo este proceso se inspira en el segundo Wittgenstein, en quien esta cuestión de la racionalidad y el relativismo se plantea en la forma de la revisión de las reglas tradicionales de objetividad y fundamentación que él llevó a cabo, como veremos.

Lo que une a todos los autores y proyectos teóricos posmodernos o posneomodernos, muy diferentes por otra parte entre sí, es la crítica de inspiración wittgensteiniana²¹ a los tres puntos fundamentales en que podíamos cifrar la concepción estándar de la racionalidad modélicamente científica: en primer lugar, el logicismo lingüístico, por el que se asigna un papel muy importante al instrumental metamatemático en los procesos de control y confirmación de teorías científicas; en segundo lugar, el monismo metodológico, es decir, el uso exclusivo o casi exclusivo de métodos lógicos, nomológico —deductivos o inductivo— estadísticos, en la explicación científica; y en tercer lugar, el hecho de que la ciencia se desentiende del valor por medio de una división drástica entre hechos y valores y por la exclusión consecuente de las proposiciones normativas de toda racionalidad científica.

En virtud de esta crítica común a las pautas neomodernas de racionalidad los autores posmodernos adoptan alternativamente tres nuevas perspectivas que en cierto modo puede decirse que caracterizan a toda epistemología relativista: la primera, la del holismo, que se sirve de criterios de significado contextualistas, frente a los lógico-rationales del logicismo, para la preferencia de teorías. La segunda, la del pluralismo metodológico o, lo que es lo mismo, la de la incomparabilidad de teorías o igualdad epistemológica entre ellas²²; no pueden compararse criterios, lenguajes, reglas, categorías, esquemas conceptuales diferentes, de modo que da igual epistemológicamente entre ellos y no puede haber *una* explicación, *un* sistema, *un* método; lo que hay es indeterminación entre factores empíricos y/o

racionales en condiciones de determinar de modo directo y definitivo cuál es *la* explicación (fija e inamovible), *el* método o *el* sistema teórico (fijos e inamovibles). La tercera, la de que la ciencia no se desentiende del valor; para ello se reivindica una teoría científica del valor que permita tomar decisiones teóricas de acuerdo con metas o intereses teórico-cognoscitivos dominados por juicios de valor y por criterios pragmáticos más que por argumentos lógico-racionales; a pesar de su conciencia de la falta de sistemas de valoración, válidos a su vez universalmente, la ciencia no se desentiende pues del valor, entendiendo que hay diferentes sistemas y métodos de valoración y que todos ellos tienen su propia legaliformidad cada uno; se relativiza el valor a la ciencia, pero a una ciencia nueva, entendida contextualista o pragmáticamente, dialécticamente y no lógico-racionalmente.

Estas tres nuevas perspectivas (holismo, pluralismo, pragmatismo) son las tesis de ese relativismo epistémico-lingüístico de que hablábamos y que aúnan wittgensteinianamente a los pensadores posmodernos en el asalto a ese nuevo recinto de la «pureza» que significan los baremos de la epistemología estándar de la analítica vistos: logicismo, monismo y absolutismo del valor; estándars que ella aplica con gran rigor, por cierto, precisamente como una garantía frente al relativismo: de modo que apuntalen el estatus racional y objetivo del saber.

Esa garantía se cifraba sobre todo en el tercer punto. Separando los hechos y los valores, dividían entre saberes descriptivos, o explicativos, de la ciencia natural, sometidos a una legaliformidad estricta, y los demás saberes, normativos, o contextualistas, o pragmáticos, sin significación epistemológica ni contenido controlable experimentalmente según métodos lógicos acreditados universalmente. Estos saberes, efectivamente, no poseen significado referencial sino que dependen del contexto de reglas, instituciones y modos de comportamiento en el que están implicados; pero eso no quiere decir que no signifiquen nada o sean irracionales, ni que el relativismo, así entendido, sea su mísero destino... Relativos quizá, pero nobles, son precisamente estos saberes normativos, las disciplinas antropológico-sociales y sobre todo la ética, los que conformaron la base fundamental de

la discusión, del desarrollo y del cambio de los postulados estándares de la racionalidad analítica del nuevo giro reflexivo de comienzos de siglo, de los postulados estándares de la racionalidad moderna en general. Veamos.

VI. Saberes normativos

El análisis del lenguaje del segundo Wittgenstein, en cuanto muestra los límites de la lógica de las funciones de verdad o los límites del lenguaje referencialista, puede considerarse también una revisión y rechazo de los conceptos tradicionales de racionalidad y objetividad y, por tanto, una incursión en la cuestión del relativismo²³. Una incursión definitiva por cuanto lo que pone en cuestión, como siempre, es el propio sentido del término «relativismo».

Los «ismos» no son más que teorías sin mayor sentido que el del sentido común del que nacen: en cuanto teorías, pues, no valen nada. Pasa con el relativismo como con el escepticismo, que hacen teoría de lo obvio y se convierten entonces en una teoría sobre lo real, en una especie de orden objetivo superreal, perdiendo así todo el interés, que estaba en lo cotidiano, en lo simple, en la visión tácita del mundo del sentido común; intentan decir lo que no se puede y pierden así toda su gracia: como trasfondo tácito constituyen nuestra visión general de las cosas, como lenguaje y teoría añadidos no tienen valor alguno, son absurdos en cuanto tales, tanto por lo que dicen y no debían decir, cuanto por el hecho de decirlo, como por las calidades epistemológicas de dogmatismo, cerrazón, circularidad, ficción, de la historia del decir mismo. En consonancia con la insistencia de Descartes en que dudas como las suyas sólo puede surgir y mantenerse cuando uno tiene inclinación a meditar y tiempo para ello —al amor de la *poêle*, como en su caso, por ejemplo— o con la inclinación de Hume a rechazar el escepticismo volviendo la mirada simplemente a la vida social, Wittgenstein observa que la duda desaparece en cuanto uno retorna al punto de vista del sentido común, observa que la duda es cosa nada más de la filosofía, un hecho característico nada más de cuando filosofamos (BB 45). La crítica de Wittgenstein al relativismo, como al escepticismo, como a cualquier ismo,

como a cualquier teoría, es la de que no tienen sentido en la realidad, porque no dicen nada de ella, no dicen nada en absoluto y son por tanto absurdos.

¿Cómo desarrolla esa crítica? El primer Wittgenstein parte de una postura dogmática, de otra teoría más, por la que delimita sin más el ámbito del lenguaje y el del silencio, dejando en éste cualquier asunto del que no haya una referencia empírica que permita la figuración. El segundo, por lo que nos interesa ahora, intenta analizar, en el sentido en que venimos hablando, los pasos previos que los «ismos» han de dar para convertirse en tales, para comenzar siquiera a andar en la teoría; es decir, analizar su trasfondo, mostrando con ello la prioridad de su relación *prefilosófica* con el mundo, y cómo el relativista o cualquier «ista», como el escéptico, usa después *filosóficamente* del lenguaje de un modo sospechoso y cómo ese lenguaje sospechoso tienta además al hombre a adoptar una teoría absurda como vida, en un juego ridículo de vaivén: lo que era sentido común en la vida diaria perdió todo sentido al hacerse teoría y lenguaje, y es eso mismo ahora, como teoría y lenguaje absurdos, lo que quiere ponerse como modelo de sentido común de la vida diaria. Es ridículo, digo. Wittgenstein no critica el escepticismo ni al escéptico directamente, a su nivel: ¿con qué había de hacerlo, con otra teoría?; lo que hace es analizar «la serie de ideas que le llevaron a entender y a caer en la tentación escéptica»²⁴.

En filosofía nos engaña siempre una ilusión, que hay que poner perfectamente al descubierto antes incluso de que podamos decir siquiera que es una ilusión²⁵. Este es el *motto* metodológico wittgensteiniano: ir a lo concreto, a los casos y ejemplos concretos. ¿Cómo se concreta este análisis en el caso del relativismo —o del escepticismo— que nos ocupa? Al criticar las verdades de Perogrullo de Moore (p. e. «esto es una mano») el ámbito de la crítica de Wittgenstein llega más allá, hasta todas las proposiciones que identifican el saber —tanto el científico como el corriente— con su sistema de proposiciones en el que éstas manifiestan un valor de verdad/falsedad y tienen un significado objetivo. Es decir, el saber —sea el científico o el corriente— incluye también proposiciones no auténticas, aunque no por lo que cree Moore, que son irrefutables por su evidente relación

a objetos evidentes, sino porque remiten a un juego, sistema, a un complejo de reglas. Se podría decir²⁶ que en este caso la posición de Wittgenstein frente a Moore, al que nunca por otra parte consideró intelectualmente gran cosa²⁷, puede considerarse como una «refutación a su refutación del relativismo». Y la peculiaridad de la postura wittgensteiniana es, como apuntábamos, que su crítica no consiste en crear nuevos argumentos —rebatibles a su vez— contra el relativismo, sino en demostrar su insensatez, irreflexión o atolondramiento. Veamos. El Wittgenstein primero del *Tractatus*, siguiendo a Frege²⁸, defendió el carácter objetivo del pensamiento y del lenguaje: el pensamiento se expresa en proposiciones y a ellas (o a él) pueden adecuarse o no los valores de verdad/falsedad que se determinan a su vez lógica o racionalmente. De este modo, creían, el pensamiento y el lenguaje se liberan de las implicaciones psicologistas que antes de ellos habían abrumado a la filosofía de la lógica. Con ello, todo el complejo de creencias, intenciones, certezas, dudas, esperanzas, hipótesis, probabilidades, etc., todo el residuo psicologista del pensar, se substraía al dominio del modelo proposicional, asignando su contenido al dominio de la doxa y opinión del «Fürwahrgehalten werden». Éste es el conocido núcleo de la (pretendida) superación fregeana del psicologismo pero también el argumento (innecesario) para preservar a la proposición del peligro de la duda escéptica y de la amenaza del relativismo. Y todo ello en la onda más pura de la recuperación de la pureza de la racionalidad moderna en la primera analítica, de la que hemos hablado, a la que pertenecen como puntales Frege y el primer Wittgenstein del *Tractatus*, por supuesto.

El Wittgenstein intermedio²⁹, revisando su teoría de las funciones proposicionales, la teoría del lenguaje del *Tractatus*, descubre el papel específico del elemento intencional en el lenguaje, que ya no le abandonará nunca. El modelo fregeano del *Tractatus* sólo es válido ya para un tipo delimitado de proposiciones: las proposiciones «auténticas», referencialistas, extensionales. Pero la mayor parte de las proposiciones no son así, son «pseudoproposiciones» desde ese punto de vista, proposiciones no extensionales (intensionales o intencionales), expresiones de reglas y no figuras de la realidad, que obedecen a otro modelo que el referen-

cialista: al modelo intencional del «seguir una regla». He ahí el *quid* de la cuestión, porque es en este contexto donde aparece lo que de verdad nos interesa ahora: la refutación wittgensteiniana *sui generis* del relativismo. Veamos.

Las proposiciones que expresan certezas o verdades indiscutibles de Perogrullo, como las de Moore de que hablábamos, no son proposiciones auténticas en sentido estricto, es decir, proposiciones empíricas que puedan fundamentarse con argumentos lógico-rationales y de las que se pueda establecer su valor de verdad/falsedad. Las disposiciones o intenciones —proposiciones intensionales que expresan certeza, duda, saber, creer, etc.— no son proposiciones empíricas cuya referencia proceda por ejemplo de actos psíquicos o de vivencias privadas (¿de dónde iba a proceder si no?), sino que expresan más bien facultades adquiridas siguiendo las reglas de un sistema dado o dominando la técnica propia de un juego determinado. Su sentido, por tanto, estará en el sistema o juego al que pertenezcan y en el complejo de reglas que lo formen, en seguir el juego, y no en figurar o no la supuesta realidad y en su supuesta verificación o falsación empírica. Las proposiciones intensionales no pueden confirmarse lógico-empíricamente, pero tampoco rebatirse así, de modo que no puede achacárseles irracionalismo, escepticismo o relativismo.

La racionalidad y la objetividad alcanzan más allá de la pretendida «pureza» del neomodernismo analítico. El relativismo sólo es tal frente a un modelo de racionalidad y de objetividad «puro», como el suyo.

No todo sentido racional ha de medirse con las herramientas de la lógica de las funciones de verdad. Con ellas no podemos decir casi nada. Absolutamente nada de interés para los problemas de la vida, por ejemplo (Tr. 6.52). Desde 1929 Wittgenstein, explosionando el concepto referencialista de significado, se dedica a ampliar en este sentido las condiciones de decibilidad del lenguaje y con ellas el alcance de la racionalidad. No con otra teoría apriórica sobre la razón o el lenguaje, como la logicista de antes, sino relativizando con ejemplos efectivos de análisis³⁰ los absolutismos logicistas de antes, digamos.

Repitamos sus conclusiones. El significado de las proposiciones intencionales (del tipo «A cree/duda/sabe/inten-

ta/piensa/etc./ que p») no se deriva de los supuestos fenómenos psíquicos o mentales a los que supuestamente hacen referencia, no pueden derivarse de vivencias internas ilocalizables e inefables. Poseen una naturaleza meramente «gramatical»: la de ser «expresiones de reglas». Son de naturaleza normativa: expresan o son reglas para proceder, normas de acción, que sólo se entienden en el modelo intencional del «seguir una regla», no en el referencialista extralingüístico de la extensión a la realidad. Tienen carácter normativo y pragmático, pues, y no denotativo o descriptivo y semántico. La objetividad de los contextos intencionales depende sólo de la fidelidad de las expresiones intencionales al sistema de reglas, juego o contexto al que pertenezcan (PU && 190, 337).

El sentido de estas expresiones depende, pues, de reglas que determinan los juegos de lenguaje en que se desarrollan las acciones humanas, de cuyo contexto no salen. Estas reglas y normas, a su vez, no presuponen ningún conocimiento «directo» suyo o del juego, sino nada más un «background knowledge» de cuyo trasfondo sacan su peso significativo. ¡Reflejan el trasfondo del que hemos hablado repetidas veces en general, ahora especificado y localizado en ellas! No reflejan un dominio previo estable y cerrado de conocimiento, un «orden objetivo e inexpressable» descriptivamente de las cosas, sino una mezcla fluida y siempre abierta de criterios éticos, estéticos, económicos, sociales, etc.; mezcla inspirada siempre en las costumbres acreditadas de una sociedad o grupo social, en sus intereses, valores, en los modos y maneras de su racionalidad pragmática, digamos. El sistema y sus reglas constituyen el «fundamento obvio» o la «imagen del mundo» (*Weltbild*) injustificables, infundamentales racionalmente: el «überkommener Hintergrund», trasfondo heredado, «sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso» (ÜG & 94).

La explicación intencional no tiene carácter causal como la explicación de hechos. La intención va unida lógicamente al acontecimiento intencional, pero se trata de otra lógica que la de la racionalidad causalista. En los contextos en los que entra en juego una función normativa, las expresiones no se organizan en proposiciones genuinas, sino en reglas y juicios de valor, cuyo significado no es determinable

sobre la base de valores como «verdadero» o «falso», sino en relación a los juegos de lenguaje, formas de vida, costumbres sociales, etc., a los que pertenecen.

Son eso: reglas y no proposiciones. No adquieren significado por su relación a objetos, sino por su remisión al sistema al que pertenecen. No tienen justificación racional porque su significado depende de sistemas de reglas, no de sistemas metafísicos. Pero tampoco pueden ser rechazadas racionalmente, porque no pueden ser confirmadas ni rechazadas empíricamente (UG && 193-346). Son contextos «indeterminados» tanto por la lógica como por la experiencia ya que en principio no tienen necesidad alguna de justificaciones racionales duras: les falta una base empírico-experimental y son por ello inmunes completamente tanto a la verificación como a la falsación. Del mismo modo que sería necio querer confirmarlas con argumentos lógicos o a la luz de evidencias o datos empíricos, es decir, pretender confirmar su objetividad o racionalidad, lo sería también usar los mismos argumentos para impugnarlas, es decir, para demostrar su no objetividad e irracionalidad achacándoles relativismo, escepticismo o irracionalismo. No son «ismo» alguno, teoría alguna, son lo que hay, la condición humana ³¹.

VII. Relativismo

Todo esto quiere decir que sólo a la luz de un modelo proposicional rígido (o de un modelo metafísico de razón) puede entenderse el relativismo como irracionalidad o escepticismo, como supresión de los requisitos de racionalidad y objetividad. Así entiende —peyorativamente— el relativismo tanto la modernidad clásica como las epistemologías neomodernas, neoempiristas o neorracionalistas. Sólo en una concepción *absoluta* de lo racional y objetivo puede confundirse la admisión de proposiciones no justificables lógico-racionalmente con la aceptación de su carácter relativista, irracionalista y escéptico ³².

Sólo desde absolutismos puede haber relativismos, como es obvio; sólo desde el racionalismo, el irracionalismo; sólo desde el dogmatismo, el escepticismo. Ninguno de esos «ismos» tienen sentido por sí mismos. En el caso del relativismo: visto lo visto es absurdo adscribir a los contextos no pro-

posicionales cualidades como verdadero/falso, objetivo/relativo, racional/irracional, etc. No siguen las reglas de juego de las proposiciones auténticas. Ello significaría, aunque nada más sea, no entender su función normativa y confundirlos con proposiciones empírico-descriptivas. Y si no tiene sentido hablar de justificaciones lógico-rationales o de alcance objetivo, teóricas en sentido fuerte, en contextos normativos o sistemáticos, tampoco tiene sentido adscribirles un carácter relativo o irracional. Es decir, el relativismo no tiene sentido. Y no por eso los contextos normativos carecen de objetividad o racionalidad: tienen las suyas, las de sus reglas y sus juegos.

Tampoco hay peligro de explicar dualistamente al hombre, porque como hemos visto, con un concepto cae también su alternativo, que no se sostenía más que en él, y él en el otro. Las parejas de contrarios no tienen más sentido que el encerrado y circular de su contrariedad. La dicotomía excluyente, ontológicamente dualista digamos, de racionalidad/relativismo, de racionalidad o relativismo, en que parecía plantearse al comienzo la cuestión relativista no es tal. Aparece gratuita e inútil en cuanto uno se da cuenta de las absolutizaciones que van unidas al modelo proposicional rígido o racionalista rígido de las epistemologías tradicionales desde el que formularon sus criterios fundamentales de todo conocimiento y lenguaje humanos. El dualismo y, con él, el relativismo se basa en esa absolutización. Al admitir contextos sistemáticos o normativos intencionales, tanto en el lenguaje corriente como en el científico, se subraya sólo la existencia de factores con significado y alcance epistemológicos pero que dependen en esto de sistemas de normas, instituciones y valores. Tienen cierta racionalidad y objetividad, pues, efectivamente relativas, pero no en el sentido peyorativo del absoluto excluyente.

El relativismo es relativo a un modelo de racionalidad. No es un insulto o baldón teórico puesto que no dice más que lo obvio: lo obvio de la posición del que pretende etiquetar o lo obvio de la vida, que no, tampoco, es absoluta. El relativismo puede ser correcto pero no se puede hacer de él una posición filosófica, un relato de vida. No puede hablarse de él porque inmediatamente se convierte en una teoría. Y como tal no tiene sentido alguno ³³. Lo que hace falta es

una nueva racionalidad o una nueva comprensión suya desde la que desaparecerían todos los problemas de los «ismos». Lo que hace falta es un nuevo lenguaje cuya única condición por ahora, a pesar de Putnam o de Habermas, más bien en la línea de Rorty, es que no se parezca en nada a éste, que ha de circunscribirse también a su sistema, a su juego.

Notas

¹ Cfr. HABERMAS, Jürgen: «Gedanken bei der Vorbereitung einer Konferenz», en Brian McGuinness y otros: «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*». Suhrkamp, Frankfurt 1991, pp. 20-26.

(Este artículo, a propósito, no tiene otras pretensiones que comentar, a veces hasta literalmente, la bibliografía citada, ni otro fin que dar a conocer ésta y sus tópicos por la relevancia especial que me parecen tener hoy ambos tanto en el espíritu de los tiempos como en la más reciente crítica wittgensteiniana. En realidad estas páginas son resúmenes para clase, apuntes para un próximo libro, que no quiero que entumezcan como otras).

² Dice Habermas (o.c., p. 25) que sólo Heidegger se entrega sin resistencia a esta idea sacando de ella la consecuencia de un antihumanismo ilustrado. (Los orígenes de la asignatura siempre pendiente de Habermas con Heidegger, cuya influencia recibió muy fuerte en principio, así como las demás influencias en su derrotero intelectual, vienen perfectamente descritas en: KEULARTZ, Jozef: *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*. Junius, Hamburg 1995). Wittgenstein y Adorno matizan ese rasgo subjetivista a su modo: con la concepción intersubjetiva de la *praxis* lingüística y de las formas de vida o con la concepción materialista de la felicidad, respectivamente.

³ Todo ello pasa por la muerte o aniquilación de las instancias que existen a todos esos respectos.

⁴ Cfr. el diálogo con Stephen Toulmin en MERSCH, Dieter (ed.): *Gespräche über Wittgenstein*. Passagen, Viena 1991, pp. 53-79.

⁵ St. Toulmin, o.c., p. 75.

⁶ Rorty diría que el naturalismo.

⁷ Cfr. WELLMER, Albrecht: «Ludwig Wittgenstein. Über die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos», en MCGUINNESS y otros: «*Der Löwe...*», o. c., pp. 138-148, pp. 147-148.

⁸ Cfr. STERN, David G.: *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford University Press, New York/Oxford, 1995, p. 29.

⁹ Para el planteamiento trascendental del segundo Wittgenstein cfr. GARVER, Newton: «Naturalism and Transcendentality: The Case of "Form of Life"», en TEGHRARIAN, Souren (ed.): *Wittgenstein and Contemporary Philosophy*. Thoemmes Press, Bristol 1994, pp. 41-70; *idem*, *This Com-*

plicated Form of Life. Open Court, Chicago & La Salle, Ill., 1994, cap. 16, pp. 269-287.

¹⁰ TAYLOR, Charles: «Lichtung oder Lebensform», en MCGUINNES, B. y otros: «*Der Löwe...*», o. c., pp. 94-120, p. 99. Seguimos este artículo en general en el apartado en que estamos.

¹¹ La traducción crítica de verdad de los imperativos kantianos, paradigma de este individualismo burgués, sería: obra de tal manera como cualquier punto social pudiera obrar, obra como todos los demás, obra como está mandado, obedece órdenes, no perturbes el orden establecido, etc. La ilusión subjetivista de la Modernidad.

¹² Esta es la razón precisamente de las ficciones, una facultad exterior, entendida como mero procedimiento, por la que desarrollamos una imagen o narración del mundo. La razón puede entenderse también como una facultad interior que nos pone en conexión con el orden de las cosas en el universo, dejándole hablar a él. Este es el concepto de razón que usa el verdadero compromiso con el mundo: no impone un método, no se impone a sí misma al mundo, sino que se deja aconsejar por él. El fruto de aquélla fue el idealismo, el de ésta desde luego el relativismo: el idealismo de la razón, el relativismo de las cosas.

¹³ Lo individual suyo, lo que da pábulo con razón a su aislamiento y autoconciencia esotérica, lo que ha hecho de ellos seres pensantes inconfundibles —y donde radica, pues, el más grande individualismo— es su propio genio, el que aún contra la corriente moderna hayan puesto de relieve precisamente el papel de lo impersonal e intersubjetivo: el individualismo no puede ser una teoría ni el fruto de una teoría, sino una práctica y el fruto de tal...

¹⁴ Cfr. para este apartado: RORTY, Richard: «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostarierung der Sprache», en MCGUINNES, B. y otros: «*Der Löwe spricht...*», o. c., pp. 69-93.

¹⁵ Cfr. las proposiciones 6.1.

¹⁶ RAJCHMAN, John & WEST, Cornel (eds.): *Post-analytic Philosophy*. Columbia University Press, New York 1985. Cfr. para este párrafo: NAGL, Ludwig: «Wittgenstein und die Postmoderne», en WALLNER, Friedrich & HASELBACH, A. (eds.): *Wittgensteins Einfluss auf die Kultur der Gegenwart*. Braumüller, Viena 1990, pp. 53-69.

¹⁷ Cfr. RORTY, Richard: «Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein», en *idem*, *Consequences of Pragmatism (Essays 1972-1980)*. The Harvester Press, Brighton, Sussex 1982, pp. 19-36 (original en *The Yale Review* LXV (1976), pp. 336-356). En el sentido en que hablamos arriba Rorty cita aquí (pp. 20-21) la descripción que hizo William James de Wilhelm Wundt en carta a Karl Stumpf el 6 de febrero de 1887: «No es un genio, es un *Professor*: un ser cuyo deber es conocerlo todo y tener una opinión propia sobre cualquier cosa conectada con su *Fach...* Ante cualquier tema dice: «Aquí debo tener una opinión. ¡Veamos! ¿Cuál ha de ser? ¿Cuántas opiniones posibles hay al respecto? ¿Tres? ¿Cuatro? ¡Sí! ¡Justamente cuatro! ¿He de adoptar alguna de ellas? Parecerá más original tomar una posición superior, una especie de *Vermittelungsansicht* entre todas ellas. Eso haré, etc., etc.». Cfr. L. Nagl, o. c., p. 59.

¹⁸ Cfr. RORTY, Richard: «Keeping Philosophy Pure...», *o. c.*, p. 21.

¹⁹ Cfr. CAVELL, Stanley: *The Claim of Reason*. Clarendon Press, Oxford 1979, p. 496.

²⁰ Aunque afecta no sólo a la teoría del conocimiento o del lenguaje, que es lo que nos interesa ahora, sino también a la ontología, ética, antropología, historia, estética, ciencias sociales, etc. Pero el relativismo epistémico es básico y común a todo otro tipo.

Cfr. para este párrafo: EGIDI, Rosaria: «Wittgensteins Rolle in der epistemologischen Debatte über den Relativismus», en WALLNER, F. & HASELBACH, A. (eds.): *Wittgensteins Einfluss auf die Kultur der Gegenwart*, *o. c.*, pp. 71-83.

²¹ Cfr. EGIDI, R., *o. c.*, p. 74 y ss.

²² Al estilo de las «muchas verdades» de Quine, Goodman o Strawson, o de los «muchos mundos» de Kuhn o de Feyerabend. O de los «juegos» de Wittgenstein.

²³ Cfr. tb. para este apartado: EGIDI, R., *o. c.*

²⁴ STERN, David G.: *Wittgenstein on Mind and Language*, *o. c.*, p. 25.

²⁵ MS 110 (1931), p. 239.

²⁶ Cfr. EGIDI, R., *o. c.*, p. 75.

²⁷ Cfr. p. e. LEAVIS, F. R.: «Memories of Wittgenstein», en RHEES, Rush (ed.): *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*. Rowman and Littlefield, Totowa (N. J.) 1981, pp. 63-82, p. 64. «Moore?, he shows you how far a man can go who has absolutely no intelligence whatever».

²⁸ Cfr. «Der Gedanke» (1918), en FREGE, G.: *Logische Untersuchungen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, pp. 30-53.

²⁹ El Wittgenstein de las *Observaciones filosóficas* (1929-1930) y de la *Gramática filosófica* (1931-1933) sobre todo; tb. el del *Cuaderno azul* (1933-1934) y *Cuaderno marrón* (1934-1935). A partir de 1935 (en septiembre se va a Rusia) tenemos ya al último Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas* sobre todo, que comienza a escribir en agosto de 1936 en Noruega, revisando una y otra vez el *Cuaderno marrón*. (La segunda versión de éste constituye los §§ 1-188 del texto publicado del «libro» de Wittgenstein, las *Investigaciones filosóficas*, aproximadamente una cuarta parte suya: cosa rarísima, nunca más volvió a retocar esta parte desde entonces, que fue la única de toda su obra posterior de la que se sintió siempre completamente satisfecho. Cfr. MONK, R. *o. c.*, p. 337 y ss. Queden claros, pues, los «tres» Wittgenstein.

³⁰ Cfr. PU §§ 143-178 o ÜG en general, por ejemplo, donde analiza con estos fines palabras emparentadas con «comprender», «propósito», «acto arbitrario», etc., o familias de palabras como «seguridad», «creencia», «duda», etc., respectivamente.

³¹ Cfr. PUTNAM, H.: *Cómo renovar la filosofía*. Cátedra, Madrid 1994, p. 194 y ss.

³² Un buen ejemplo de esta intransigencia monolítica son los neo-modernos —no analíticos— Apel y Habermas.

³³ Cfr. conversación con Jaakko Hintikka, en MERSCH, Dieter (ed.): *Gespräche über Wittgenstein*, *o. c.*, pp. 141-159.