

**Wittgenstein y el giro lingüístico
Hacia un nuevo paradigma anti-representacionista en filosofía**

**Trabajo de grado
como requisito para optar al título de
“Profesional en Filosofía”
en la Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Filosofía
Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario
Director: Adolfo Chaparro Amaya**

**Presentado por:
Néser Sotto Z.**

Semestre I de 2009

*No hay ejercicio intelectual que no sea finalmente inútil.
Una doctrina es al principio una descripción verosímil del
universo; giran los años y es un mero capítulo –cuando no
un párrafo o un nombre de la historia y la filosofía–.*

Borges, *Ficciones* (1984).

Índice

	Pág.
Introducción	4
Cap. I Wittgenstein y el surgimiento del anti-representacionalismo en filosofía.....	13
1. El <i>Tractatus</i> y el fracaso del paradigma representacionalista de la Modernidad.....	15
2. El segundo Wittgenstein y la nueva tarea para la filosofía.....	23
3. El <i>giro lingüístico</i> . Connotaciones pragmáticas y epistemológicas.....	38
Cap. II La perspectiva epistemológica y filosófica del paradigma anti-representacionalista.....	56
1. Lyotard y la <i>heterogeneidad</i> del lenguaje.....	58
2. Quine y la <i>naturalización</i> de la epistemología.....	65
3. Davidson y el abandono de la distinción entre esquema conceptual y contenido empírico.....	76
Conclusiones	88
Bibliografía	91

Wittgenstein y el giro lingüístico

Hacia un nuevo paradigma anti-representacionista en filosofía

Introducción.

Yo diría que si existe una actividad filosófica autónoma, si puede haber una actividad teórica interior a las matemáticas, a la lingüística, a la etología o a la economía política, si existe una filosofía libre de todos esos terrenos se le podría definir del modo siguiente: *una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente*, decir qué es el presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado, tal puede ser la tarea que le ha sido asignada hoy a la filosofía.¹

A pesar de la pertinencia que se infiere de la cita de Foucault para la filosofía contemporánea, pareciera que todavía no resulta muy clara la importancia de esta disciplina para explicar pragmática e históricamente al pensamiento filosófico y epistemológico de los tiempos actuales. Como lo muestran algunos de los principales autores que intervienen en el debate para esclarecer los fundamentos en los que se anclan las principales teorías sociales y humanísticas², pareciera que todavía la filosofía sigue persiguiendo principios esencialistas o *aprioris* explicativos en y mediante el lenguaje teórico; desconociendo e ignorando así el *giro lingüístico* operado recientemente en el pensamiento occidental. Dicho de otra manera, la mayor parte de la discusión académica contemporánea, respecto de la filosofía, lo que parece revelar es que la mayoría de los filósofos siguen siendo partidarios de aquella concepción que pregona que “la filosofía, con mayor rigor, es la disciplina encargada de crear [y analizar] conceptos”³; asemejándola de este modo, y en términos generales, a la epistemología. Pues a pesar de que estamos finalizando la primera década del siglo XXI, y de que probablemente dicha concepción ya resulta errónea y/o obsoleta, la filosofía sigue siendo concebida en lo esencial como una actividad crítico-analítica del lenguaje, capaz de justificar y desentrañar los criterios de validez y/o de refutación de cualquier proposición/enunciado atendiendo a su forma lógica.

Esta falta de claridad, sobre lo que hace o debe hacer la filosofía hoy, posiblemente sea el resultado de las acepciones y discusiones contemporáneas que se llevan a cabo en otro de los ‘más altos círculos’ de esta disciplina, en los que ya se habla incluso de «post-filosofía»; aludiéndose con ello a una última etapa del pensamiento occidental en la que ya la ‘auto-extinción’ de la

¹ Ver, Foucault, *Saber y verdad*, pág. 42.

² Véase, por ejemplo, John Searle. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, 1997 y/o Nichollas Rescher. *La lucha de los sistemas*. México: UNAM, 1995.

³ Ver, Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, pág. 11.

filosofía, tal y como ésta venía concibiéndose desde los griegos, es un hecho⁴. O peor aún, quizás esa confusión respecto de la función de la filosofía sea solamente otra de las consecuencias negativas del pensamiento de uno de los más importantes filósofos del siglo XX cuando afirmó que a esta disciplina le corresponde adelantar una función totalmente diferente a ‘crear, analizar o fundamentar’ concepciones teóricas/conceptuales. En palabras de ese mismo autor:

La Filosofía se limita a ponerlo todo delante, sin explicar ni inferir nada. Como todo está a la vista, nada hay tampoco que explicar. Porque lo que pudiera estar escondido, pongamos por caso, no es de nuestra incumbencia.⁵

De tal modo estableció Wittgenstein esta concepción, que en la segunda etapa de sus reflexiones concluyó enfáticamente que: “*en realidad la filosofía es [una actividad] puramente descriptiva*”⁶. Queriendo decir con ello que a la filosofía no le corresponde buscar y/o encontrar verdades o entidades esencialistas y ocultas, como se venía creyendo tradicionalmente, sino que a esta disciplina lo que le concierne en principio es adelantar una tarea de esclarecimiento de las confusiones lingüísticas y/o de los mal llamados ‘problemas filosóficos/metafísicos’.

Ahora bien, más allá de la discusión sobre lo que es el discurso filosófico, o sobre la definición/función que le corresponde a la filosofía, seguramente lo que hay que tener en cuenta es que el siglo XXI ha llegado precedido, por decirlo de alguna manera, de una revolución en el pensamiento occidental. Como lo muestra la amplia discusión académica contemporánea, los más diversos tópicos como, por ejemplo, la “post-modernidad”, la ‘realidad histórica’, el “presente”, las “consecuencias del pensamiento ilustrado de la Modernidad”, la “cultura mundial”, la “New Age”, el ‘relativismo lingüístico’, o la ‘post-filosofía’, son cruzados simultáneamente por y desde el arte, la historia, la ciencia, la economía, la literatura, el mito, la filosofía y otros muchos discursos provenientes de cada una de las distintas disciplinas y perspectivas. Pero sin que hoy alguno de tales discursos, o alguna otra perspectiva en particular, pueda pretender exclusividad universal, traducir indubitablemente a los demás u ostentar una autoridad legítima e inalienable. Lo que, eventualmente, podría llevar a que se categorice a estos tiempos como ‘una época sin ideologías a seguir’, ‘sin principios rectores (homogenizadores)’, excesivamente ‘agnóstica y relativista’. El caos, la anarquía, el escepticismo, el relativismo, el nihilismo u otros semejantes,

⁴ “Disminuiríamos, sin embargo, la importancia sobre el discurso de la «postfilosofía» si nos limitáramos a verlo como la constatación un tanto tragicómica de la auto extinción de una profesión otrora respetada y respetable”. Véase, Rorty, *El giro lingüístico*, pág. 23.

⁵ Ver, Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 126, pág. 131.

⁶ Ver, Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, pág. 46.

parecieran ser las únicas salidas explicativas a lo que, gracias a J. F. Lyotard, se conoce hoy como “la condición post-moderna”⁷.

Empero, el buen sentido y la experiencia histórica revelan que si queremos entender el presente o, al menos, como dice Foucault: *diagnosticarlo*, la filosofía en tanto que ‘guardián’ tradicional del conocimiento por el conocimiento, y en tanto que desde sus inicios mantiene de alguna manera una estricta relación con el lenguaje natural que utilizamos (y por ende con la manera como pensamos), parece resultar una vez más la mejor herramienta para ese propósito. Especialmente, si tenemos en cuenta que hoy, dadas las múltiples interpretaciones o las diversas especificaciones que puede tener un constructo conceptual (teoría) cualquiera, éste puede fácilmente ser caracterizado como un discurso u otra perspectiva más, o meramente como otro modelo teórico que se relativiza en el contexto y en el marco en el que es proferido y elaborado. En este sentido, por ejemplo, a todo el discurso científico, en tanto que pretendía ofrecer una explicación racional y concluyente sobre los orígenes y la escatología del universo y del ser humano, y en tanto que no pudo esgrimir finalmente una verdad o un significado absolutos, se le puede enmarcar y sujetar a una mera concepción materialista, evolucionista (azarosa) y mecanicista del universo; y, por la misma vía, a todo el discurso de la religión y/o el mito, en tanto que también pretendía ofrecer una explicación definitiva a través de una divinidad creacionista/rectora no ostensible (metafísica), también se le puede enmarcar en una mera tradición cultural de creencias idealistas y panteístas.

En este orden de ideas, si tenemos en cuenta que los ‘problemas filosóficos’, o la misma metafísica, parecen ser también los problemas trascendentales (de fondo) del ser humano, y por cuanto dichos problemas vienen, por decirlo de alguna manera, ‘empaquetados’ por medio del lenguaje, entonces nada mejor que el pensamiento filosófico para esclarecerlos. Y nada mejor, según la experiencia histórica y epistemológica reciente que las reflexiones filosóficas de Wittgenstein para iluminar o, mejor aún, para dilucidar aquellos problemas que parecen no ser problemas sino meras confusiones lingüísticas. Pues como lo sugiere dicho filósofo, especialmente en la segunda etapa de su pensamiento, cuando logramos entender por qué el paradigma representacionista de la Modernidad resulta vano, inútil e inoperante, comprendemos entonces que la tarea sustantiva de la filosofía, del pensamiento razonante, de la post-filosofía, de la hermenéutica, de la pragmática, de la ontología, o como quiera que se le llame hoy, es ante todo explorar, reflexionar, dilucidar y aclarar aquellos problemas conceptuales e interpretativos

⁷ Véase, Lyotard, *La condición postmoderna*, 1994.

que hemos llegado a creer que son ‘problemas filosóficos’ o, incluso, ‘problemas metafísicos irresolubles’. Lo cual supone, en el sentido estricto de la cita de Foucault, una praxis *de diagnóstico* o de descripción de lo que está sucediendo con el pensamiento filosófico e intelectual de nuestros tiempos.

Apuntando ya en esa dirección el filósofo Justus Hartnack (considerado uno de los mejores intérpretes del pensamiento wittgensteiniano) alude, por un lado, a esa dificultad sempiterna que entraña separar los problemas filosóficos de las representaciones conceptuales que se hacen de ellos; y, por el otro, resalta a su vez los alcances de la filosofía contemporánea para esclarecerlos; concluyendo que las reflexiones wittgensteinianas nos permiten, como individuos competentes lingüísticamente, apreciar las virtudes de esta disciplina para dirimir los mal llamados ‘problemas filosóficos’.

La filosofía de nuestro siglo ha penetrado, con agudeza y claridad muy superiores a las de cualesquiera otras épocas, en la profunda relación existente entre los problemas filosóficos y el lenguaje. Nadie ha ayudado tanto a ello como el filósofo Ludwig Wittgenstein.⁸

Sin embargo, cabe decir que así como hoy todavía existe mucha confusión respecto a la tarea sustantiva de la filosofía (lo cual es indicativo de que todavía no tenemos claro en qué consiste el giro lingüístico ni cuáles fueron las contribuciones de Wittgenstein), también es dable pensar que todavía no tenemos establecido cuáles fueron los problemas que ayudó a resolver dicho filósofo, y mucho menos las consecuencias filosóficas, epistemológicas y pragmáticas que se siguieron de sus reflexiones. Como lo señala Hartnack “las obras de Wittgenstein apenas pueden ser descritas, dado lo personal y aforístico de su naturaleza; suele decirse, no sin razón, que sólo cabe interpretarlas. Y ya se sabe lo controvertible de toda interpretación”⁹. Lo que supone, entonces, que aunque se postule que el pensamiento de Wittgenstein es de enorme importancia para la filosofía contemporánea, dado lo ‘complejo’ de su *interpretación* o de la amplia variedad de opiniones al respecto, todavía no tenemos claro ni establecido cuáles son las consecuencias que se han inducido o desencadenado con sus reflexiones.

Pero, aunque sólo suceda en un círculo muy pequeño de la filosofía, hay que tener en cuenta que la abundante literatura que sobre el pensamiento de Wittgenstein se ha ido acumulando hasta el presente se está encargando poco a poco de dilucidar de mejor manera la reflexión de este filósofo, hasta el punto de que es común hablar en dicho círculo del “primer Wittgenstein” (el

⁸ Ver, Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 27.

⁹ Ver, Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 27.

del *Tractatus*) y del “segundo Wittgenstein” (el de las *Investigaciones Filosóficas*); apuntándose con eso, primero, un *viraje radical* en el pensamiento filosófico de ese autor y, luego, en el pensamiento intelectual occidental. Esto último, en términos generales, probablemente se manifiesta y se percibe a través de lo que conocemos hoy en filosofía como el «giro lingüístico»; y, en un sentido cuasi-negativista y escéptico, como el ‘relativismo lingüístico’ (o cultural) de esa «condición postmoderna» que señala Lyotard.

Por lo demás, hay que anotar que dicha literatura se ha encargado poco a poco de mostrar cómo es que Wittgenstein, al abandonar el representacionalismo moderno que lo orientó en el *Tractatus*, por un lado, consiguió que emergiera un nuevo paradigma anti-representacionista, señalando con ello, por el otro, que el ideal o el *proyecto* de emancipación y progreso universalizante que perseguían los modernos se hizo erróneo e imposible de alcanzar. Lo cual puede mostrar, factiblemente, que dicho filósofo desencadenó la revolución más radical en el pensamiento filosófico de la historia reciente occidental; a pesar de que las consecuencias epistemológicas y socio/culturales que se siguen no sean todavía muy claras para el ámbito académico y, mucho menos, para el individuo promedio.

Otra pista sobre las enormes consecuencias del pensamiento wittgensteiniano la podemos encontrar en la tensión dialéctica que contemporáneamente se da entre los seguidores del *representacionalismo moderno* y los del *anti-representacionalismo post-moderno*¹⁰. Pues lo que señala esta discusión, por un lado, es que con las reflexiones de Wittgenstein conseguimos (o se está consiguiendo) declinar u olvidar el *proyecto* y/o el ideal racionalista de los modernos, con el que se pretendía aprehender la Realidad o alcanzar la Verdad y el Significado (con mayúsculas); y, por el otro, que poco a poco se ha comenzado a desechar aquella idea moderna, ‘atrincherada’ en el imaginario académico y cultural, de que el lenguaje y/o la mente sirven de espejo fidedigno para *acceder* al mundo natural. Lo cual permite pensar, factiblemente, que estamos asistiendo a una nueva manera de adquirir el conocimiento y el saber, o de que ya hay un nuevo paradigma que ha comenzado a signar el pensamiento occidental.

No obstante, todo parecería indicar que este cambio de paradigma no está siendo bien recibido por la mayor parte de los filósofos e intelectuales contemporáneos. Como lo revela el amplio debate sobre el ‘post-modernismo’, a partir de la postulación del fracaso del proyecto moderno pareciera que se le puede otorgar un sentido enteramente negativista y/o pesimista a lo

¹⁰ Los términos de esta discusión son ampliamente descritos en la obra de Rorty, especialmente en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) y en *El giro lingüístico* (1992).

que se sigue de ello; hasta el punto de hablar al respecto, en el mejor de los casos, en términos de la “crisis de la Modernidad”¹¹ o, en el peor, simple y despectivamente como “el advenimiento del postmodernismo”¹². Pues al hundirse el ideal y el proyecto fraguado en la Modernidad, pareciera que la cultura de Occidente se queda sin una escatología, sin un homogenizador, sin una legitimidad, sin una finalidad social (trascendente) más allá del hedonismo, del escepticismo cognoscitivo, del nihilismo ramplón o del anarquismo y el relativismo discursivo; o, peor aún, pareciera quedar sujeta meramente al *poder* informacional y tecnológico.

Pero si tenemos en cuenta y partimos de la óptica anti-representacionista, probablemente la solución a ese problema reside en la *inversión* del sentido negativista y pesimista que le atribuye la mayoría de autores que intervienen en la discusión respectiva. Pues parece que sólo así se nos permite apreciar con claridad las contribuciones de Wittgenstein y las consecuencias provechosas que tienen sus reflexiones para explicar y aclarar nuestro presente. De hecho, como veremos en el segundo capítulo, ya existen varios trabajos en este sentido. Los cuales muestran, plausiblemente, que al abandonarse la *creencia dualista* tradicional, aquella misma que buscaba distinguir entre esquema conceptual y contenido empírico para acceder racionalmente a la ‘objetividad’ o al menos a los *a prioris* para hacer posible el ideal y/o el proyecto moderno, se puede inferir lícitamente un ascenso histórico o una superación (léase un desarrollo) de la filosofía y la epistemología.

Tal superación radica, en primera medida, y basándonos en la reflexión davidsoniana, en que una vez abandonado el paradigma del representacionalismo moderno se puede especificar por qué hay que renunciar a aquel modelo dualista que diferenciaba entre esquema conceptual y contenido empírico; lo cual permite, de paso, aclarar que la «mente», en tanto que productora de conocimiento y saber, no es algo ajeno al mundo natural sino algo que está dentro y es condicionada por él. Y, en segunda medida, que por tanto el propósito central del conocimiento y el saber no consiste en la aprehensión de la ‘verdad’, el ‘significado’ o la ‘realidad’ sino,

¹¹ Véase, Picó, *Modernidad y postmodernidad...* Especialmente la “Introducción”, págs. 9-50.

¹² Una aproximación a lo que se refiere con este concepto la podemos encontrar en lo siguiente: “El término *postmodernismo* designa generalmente a un amplio número de movimientos artísticos culturales filosóficos del siglo XX definidos en diverso grado y manera por su oposición o superación del modernismo. Las distintas corrientes del movimiento postmoderno aparecieron a lo largo del tercio central del siglo XX. Histórica, ideológica y metodológicamente diversos, comparten un parecido de familia centrado en la idea de que la renovación radical de las formas tradicionales en el arte, la cultura, el pensamiento y la vida social impulsadas por el proyecto modernista fracasó en su intento de lograr la emancipación de la humanidad, y de que un proyecto semejante es imposible o inalcanzable en las condiciones actuales. Frente al compromiso riguroso con la innovación, el progreso y la crítica de las vanguardias artísticas, intelectuales y sociales, al que considera una forma refinada de teología autoritaria, el postmodernismo defiende la hibridación, la cultura popular, el descentramiento de la autoridad intelectual y científica y la desconfianza ante los grandes relatos”. Véase, *Wikipedia*. En: <http://es.org/wiki/postmodernismo>.

simplemente, en la adquisición de herramientas y hábitos para hacer frente a un mundo natural y evolutivo que existe en correlación con nuestra subjetividad e independientemente de nuestros modelos y/o demostraciones teoréticas, es decir, de nuestras *reificaciones* lógico-formales de lo que creemos es la ‘realidad’. Parece que es de este modo, y con base en el nuevo paradigma anti-representacionista, como la nueva corriente filosófica se asocia indirectamente con la perspectiva evolucionista darwiniana; consintiendo así en el desarrollo y el avance del conocimiento y el saber *per se*, y desvinculándose definitivamente de la concepción universalizante y estatizante que desde la Modernidad se persiguió (mediante modelos representacionistas/lingüísticos) especialmente con las doctrinas de Descartes y Kant.

Cabe agregar que desde esta óptica, y partiendo de las reflexiones del primer y segundo Wittgenstein, se puede describir y/o ejemplificar el cambio radical que últimamente le ha acontecido al pensamiento occidental. Es decir, que con dichas reflexiones, en tanto que son un evento filosófico reciente, se puede explicar y mostrar plausiblemente el «giro lingüístico»; y, por tanto, clarificar una de las consecuencias epistemológicas más generales que se ha simbolizado en la comunidad académica e intelectual (en cierto modo, negativista y pesimista) con el concepto de *post-modernismo*. De hecho, desde una perspectiva no-representacionista (anti-moderna) las reflexiones de dicho autor pueden sintetizar plausiblemente las dos concepciones filosóficas más sobresalientes de la tradición: la racionalista-positivista y la ontológica-pragmática-hermenéutica; que, para nuestros fines, denominaremos simplemente como “representacionista” y “anti-representacionista”.

Dicho claramente, desde una nueva perspectiva el tránsito del primer al segundo Wittgenstein parece revelar por sí solo el cambio o el giro del pensamiento filosófico/epistemológico occidental. Pues en tanto que el *segundo* descarta de plano el paradigma representacionista de la Modernidad que utilizaba el primero, establece y hace operable e inteligible así un nuevo paradigma no-representacionista mediante un nuevo quehacer filosófico. O dicho con otros términos, cuando el segundo Wittgenstein estipula cómo y por qué perseguía erróneamente (mediante la imagen del espejo) un ideal de ‘pureza cristalina’ (los criterios racionales y definitivos de justificación para la obtención de la ‘Verdad,’ el ‘Significado’ o la ‘Realidad’) en el *Tractatus*, marca de este modo un nuevo derrotero para la filosofía y la epistemología, por demás, fácil de apreciar.

Así pues, lo que intenta mostrar la primera parte de este trabajo es que la disensión en el pensamiento wittgensteiniano, entre el primero y el segundo, señala también un hiato en la

historia reciente del pensamiento filosófico occidental: antes de Wittgenstein y después de Wittgenstein. O, lo que es lo mismo, que con las reflexiones wittgensteinianas podemos establecer un periodo de tiempo que corresponde con el pensamiento representacionista del primero (la Modernidad) y otro que corresponde con el anti-representacionismo del segundo. Como veremos en la segunda y primera parte del capítulo 1, todo parece indicar que el pensamiento filosófico (intelectual) del presente, signado por el nuevo paradigma anti-representacionista, coincide con el del segundo Wittgenstein, mientras que el pensamiento moderno, signado por el proyecto o por el ideal de la Ilustración, se ajusta con el del primero. De este modo, y si se acepta la relevancia que tiene dicho filósofo para la filosofía contemporánea, habrá que colegir, por un lado, que ese rompimiento entre el primer y segundo Wittgenstein enmarca la figura de este pensador como uno de los protagonistas principales, esto es, como un ejemplo paradigmático del giro lingüístico operado recientemente en el pensamiento filosófico occidental. Y, por el otro, que dicho ‘rompimiento’, a su vez, encuadra linealmente dos etapas consecutivas en la historia reciente: la Modernidad, que va del siglo XVII hasta aproximadamente la mitad del XX; y la post-modernidad, que se inicia entre la segunda mitad del XX y estos comienzos del XXI, precisamente cuando las reflexiones wittgensteinianas están cobrando relevancia en los principales círculos filosóficos y epistemológicos del mundo.

La pregunta central que perseguiremos en este trabajo se puede plantear en los siguientes términos: ¿Cómo es que con las reflexiones wittgensteinianas se puede describir plausiblemente el giro lingüístico e inferir un nuevo *paradigma* anti-representacionista, característico de una nueva época, que contrariamente a lo que cree la mayoría de intelectuales resulta provechoso y oportuno?

Para responder a este interrogante se caracterizará, primero que todo, el pensamiento del primer y segundo Wittgenstein mediante sus dos obras filosóficas claves: el *Tractatus Logico-Philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas* (secciones 1 y 2 del primer capítulo). Con esto se espera describir el giro lingüístico, o el cambio de perspectiva, que se opera en el pensamiento de Wittgenstein; lo cual ha de mostrar, a su vez, cómo a partir de la imposibilidad de lograr un meta-lenguaje representacionista puro y cristalino se tuvo que adoptar una nueva función para la filosofía, distanciada de la teoría pictórica-figurativa¹³. Luego, a la luz de lo que se ha llegado a entender recientemente en filosofía por “giro lingüístico” y por “post-modernismo” (sección 3), se afirmará que como consecuencia directa del giro lingüístico, contrariamente al sentido

¹³ La expresión “pictórica-figurativa” alude aquí, siguiendo la interpretación de Hartnack, a la teoría expuesta en el *Tractatus*, la cual busca establecer los criterios racionales que justifican veritativa y definitivamente el link entre el lenguaje y el mundo real. Véase, Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, nota 4, pág. 10.

negativista y pesimista que se le atribuye a lo 'post-moderno', se puede inferir lícita y provechosamente el surgimiento de un nuevo paradigma anti-representacionista en la filosofía y la epistemología de nuestros tiempos. En el segundo capítulo, con la reseña de algunas de las principales expresiones filosóficas que caracterizan al pensamiento contemporáneo, se intentará corroborar cómo opera el nuevo paradigma anti-representacionista, y cómo es que se hace posible desmentir el carácter negativista/pesimista que le confiere la mayoría de intelectuales al «post-modernismo». Apuntando en esa dirección, veremos en la sección 1 que Lyotard, con su concepción de la *heterogeneidad del lenguaje*, en el mismo sentido del segundo Wittgenstein, sugiere que el problema de fondo que le subsiste a la filosofía y la epistemología tradicional es que existen múltiples géneros discursivos (eventualmente válidos o 'verdaderos' según su uso/contexto social), sin que alguno de ellos pueda traducir a los otros o esgrimir una validez universal/definitiva. En la sección 2 veremos que Quine, basándose en sus nociones de *epistemología naturalizada* y *traducción radical*, argumenta que la experiencia sensorial del sujeto se convierte en la evidencia más básica para fundamentar un conocimiento y un saber naturalizados; solucionando así, plausiblemente, el problema epistemológico de la disparidad o inconmensurabilidad entre el lenguaje teórico y el mundo natural (aunque, de todos modos, sin aclarar cómo lo mental *reifica* al mundo natural a través de las oraciones observacionales). En la sección 3 veremos que la perspectiva de Davidson, al describir en términos de causalidad dicho proceso de «reificación», junto con sus nociones sobre *principio de caridad*, *interpretación radical* y la renuncia a la creencia tradicionalista y dualista de esquema/contenido, parece solucionar admirablemente aquellos problemas 'postmodernistas' y/o pragmáticos que podrían seguirse de las reflexiones de Lyotard: el relativismo, el anarquismo, el escepticismo, el nihilismo, etc.; es decir, todos aquellos 'problemas' inferidos a partir de la disparidad/inconmensurabilidad de los distintos géneros discursivos.

Capítulo 1

Difícilmente llegamos a formar conceptos de las cosas de la tierra; y a duras penas entendemos las que tenemos delante de los ojos [las ostensivas]. ¿Quién podrá, pues, investigar aquellas que están en los cielos [es decir, las metafísicas]?

Sabiduría, IX: 16

Wittgenstein y el surgimiento del anti-representacionalismo en filosofía

La filosofía Occidental, que probablemente se remonta a los griegos de la antigüedad (600-200 a.C.), tradicionalmente ha abogado por estudiar y explicar al mundo como un Todo; y a sus partes como subsistemas de ese gran sistema que parece ser el universo. Los medios principales por antonomasia para este propósito parecen haber sido desde siempre el “pensamiento” y el “lenguaje”; o, lo que es lo mismo, con la reflexión filosófica y el análisis epistemológico. Por lo que, desde este punto de vista, la *mente* y el *lenguaje* resultarían ser las herramientas por excelencia para intentar modelar, explicar o representar (figurativamente y en una sola Unidad) al ‘sistema universal’. Pues resulta inobjetable que solamente así podemos pensar, nombrar y referenciar las cosas que hay en él, e incluso adscribirle los principios y leyes que lo rigen.

Sin embargo, en ese intento de explicarnos coherentemente, de aprehender o hacer inteligible a dicho ‘universo’ (especialmente las cosas del mundo y la actividad humana), han aparecido durante el proceso de la historia muchos y diversos problemas filosóficos/epistemológicos, siendo uno de los más notorios el de “cuándo estar completamente seguros respecto de los conocimientos y saberes adquiridos”¹⁴.

Ahora bien, en pro de la búsqueda de una justificación definitiva para los conocimientos y saberes obtenidos, tal vez se pudiera rastrear a través de la historia de las ideas la discusión respectiva y, de esta manera, exponer los múltiples intentos que en sus diferentes momentos se

¹⁴ Respecto del problema insalvable en epistemología para acceder a la “verdad”, véase Dancy, *Introducción a la epistemología*, (1993).

han esgrimido para superar dicho problema: desde los míticos, literarios y religiosos hasta los más coherentes, racionalistas y científicos. Sin embargo, como ese no es el proyecto ni el propósito de este trabajo, por motivos elementales hemos de prescindir de dicha recopilación. Bástenos nombrar las dos estrategias principales que se han utilizado desde el periodo de la Ilustración, con las que se creía poder acceder a la ‘Verdad’ o al ‘Significado’ de la ‘Realidad’: el positivismo racionalista que preconizaba, especialmente desde Bacon, el estudio objetivo de la cosa en sí mediante la observación, la inducción y el experimento empírico; y la analítica metodológica, que pondera, especialmente desde Descartes y Kant, el estudio lógico-analítico del lenguaje para obtener los *aprioris*, los principios explicativos y/o los significados atómicos y elementales.

Con estas dos estrategias se creyó en su momento que el problema de la justificación del conocimiento y el saber estaba resuelto¹⁵. Parecía que era posible hallar racionalmente el significado y la verdad absolutos de lo tangible, de lo objetivo, de lo real, o bien estudiando directamente a los objetos de la naturaleza o bien hallando principios *apriorísticos* metafísicos (lingüísticos/conceptuales). Por cuanto el lenguaje, o en su defecto la «mente», parecían servir de *espejo fidedigno de la realidad*, no había cabida para postular entidades confusas o no-significativas, es decir, irreales o no-verdaderas. Se llegó a creer que la vieja pretensión de obtener el ideal máspreciado para el conocimiento y el saber: el significado y la verdad absolutos/reales, era susceptible de alcanzarse bien mediante las ciencias naturales o bien mediante la filosofía analítica. Pero como veremos, parece que lo único que se consiguió con cada uno de dichos intentos fue trasladar el común y viejo problema de la justificación universal a otro que ‘prometía’ soluciones definitivas para una y otra perspectiva; es decir, en ambas estrategias se llegó a creer que finalmente todo el problema consistía en hallar un metalenguaje puro y cristalino que *representara* cabalmente la realidad del mundo natural y subsumiera formalmente a todos los otros lenguajes-objeto, incluido el de uso ordinario.

Sin embargo, el segundo Wittgenstein junto con otros adelantos posteriores del conocimiento occidental se encargaron de ponerle punto final a esa expectativa. Al poner en evidencia que aquella creencia de que el lenguaje o la mente ‘sirven fidedignamente para figurar la realidad’ resulta injustificada y/o errada, se mostró que ningún discurso ni ninguna teoría

¹⁵ Por ejemplo, Nichollas Rescher relata que “con el advenimiento del positivismo lógico, Schlick proclamó esperanzadamente: ‘Estoy convencido de que ahora nos encontramos en medio de una transformación enteramente definitiva en la filosofía, y que estamos justificados para considerar finiquitado el estéril conflicto entre los sistemas. Sostengo que el presente está ya en posesión de los métodos que hacen innecesario dicho conflicto; sólo es necesario emplearlos con resolución’”. Véase, Rescher, *La lucha de los sistemas*, pág. 21.

realista o representacionista pueden arrogarse una incondicionalidad o una universalidad del conocimiento y el saber. O lo que es lo mismo, al dejar en evidencia que no existe un criterio racional, definitivo y universal que ‘empunte’ lo lingüístico con el mundo natural, se concluyó que es imposible alcanzar ideales de ‘pureza cristalina’ de ningún tipo. Lo cual, llevó a conferirle a la filosofía una tarea totalmente distinta a la que se le había otorgado tradicionalmente.

No obstante, parece que al quedar en evidencia que no hay un fundamento universal que sirva de base para la teoría representacionista se abrió, entonces, las puertas a un anti-representacionismo recalcitrante; cuyas consecuencias epistemológicas y pragmáticas, aparte de algunas nociones difusas sobre “giro lingüístico”, “crisis de la Modernidad” y/o sobre “postmodernismo”, resultan todavía vagas, confusas y no comprensibles del todo.

Desde este panorama veremos, pues, en la sección 1 de este capítulo, la perspectiva del primer Wittgenstein (*Tractatus*), la cual pareciera materializar la expresión máxima del racionalismo-positivismo, en tanto que ahí se presentan los criterios básicos de por qué se creía que desde esa perspectiva se solucionaban «racionalmente» todos los problemas filosóficos y metafísicos. En la sección 2 se mostrará la perspectiva del segundo Wittgenstein (especialmente las *Investigaciones filosóficas*), en la cual se bosquejan las razones que lo llevan a abandonar los supuestos representacionistas que había adoptado en su primera concepción y, por tanto, a postular una nueva tarea para la filosofía lejos del empirismo y la analiticidad. En la sección 3, además de intentar describir lo que se entiende por «giro lingüístico» y por «post-modernismo», se intentará esbozar las dos connotaciones epistemológicas/pragmáticas que se derivan del giro lingüístico: negativista/escéptica la una y provechosa/oportuna la otra.

1. El *Tractatus* y el fracaso del paradigma representacionista de la Modernidad.

De acuerdo con la concepción tradicional del racionalismo metodológico y de acuerdo a las bases del positivismo-empirismo de las ciencias naturales, los cuales pueden fundamentarse fidedignamente en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein, 1921) atendiendo al principio de verificación, el lenguaje consiste en un sistema total de palabras y enunciados, en el que cada una de tales palabras y enunciados siempre nombran o refieren a algo en el mundo real¹⁶. Así, en esa perspectiva el lenguaje cumpliría la función esencial de figurar y/o representar

¹⁶ Sigo la interpretación de Hartnack, en el sentido de que el lenguaje al que alude Wittgenstein es “el mismo lenguaje modélico de la ciencia”, en tanto que sólo éste transmite información sobre el mundo, es decir, es el único

puntualmente la realidad; por lo que entonces el mundo es susceptible de ser aprehendido racionalmente mediante el lenguaje terminológico y figurativo. Lo cual lleva, necesariamente, a postular que la función del filósofo es la de esclarecer lo que refieren las palabras (nombres) y las proposiciones (oraciones), substrayéndolo de una vez por todas de cualquier intento de racionalización metafísica¹⁷.

Dicho con otros términos, desde esta interpretación, y según el primer Wittgenstein, el lenguaje es una *figura* capaz de representar y simbolizar fielmente, mediante nombres y oraciones, y atendiendo a su estructura lógica, la realidad del mundo. Sin embargo, esto no significa que realidad y lenguaje coinciden en una misma estructura o forma lógica susceptible de aprehenderse racionalmente. Pues dicha ‘síntesis’ entre lenguaje y realidad, por razones terminológicas y/o pragmáticas, escapa a cualquier pretensión fundamentadora o a cualquier posible representación. Como afirma Hartnack:

Se identifica lenguaje y mundo en una estructura de la que según nos dice el primer Wittgenstein, no se puede hablar, de tal manera que cualquier ‘imposible’ descripción suya sólo podría tomar cuerpo en pseudo-proposiciones, esto es, en proposiciones sin sentido.¹⁸

Desde esta óptica, lo máximo que podemos hacer es *representarnos figurativamente* la Realidad a través del lenguaje. Pues con lenguaje se pueden figurar los hechos y nombrar las cosas (elementos) del mundo real. Como lo dice el mismo Wittgenstein: “la figura es un modelo de la realidad” (*Tractatus*, §2.12); “a los objetos corresponden, en la figura, los elementos de la figura” (*Tractatus*, §2.13); por lo que “la figura está ligada así a la realidad; llega hasta ella” (*Tractatus*, §2.1551).

De esta manera, y no obstante la imposibilidad lógica de esa síntesis entre lenguaje y realidad, la estructura lógica del mundo, en tanto que parece resultar isomórfica a la del lenguaje con el que nos comunicamos, se puede reflejar mediante el mismo lenguaje siempre y cuando los términos, proposiciones y enunciados con los que se pretenda reflejar contengan: i) un sentido impecable o ideal, esto es, *absolutamente puro, claro, preciso, inequívoco y determinado* (es decir, según sus condiciones de posibilidad); ii) una función rigurosamente denotativa y referencial, es

capaz de «figurar o reflejar fielmente los hechos» del mundo natural. Véase, Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 8 y ss.

¹⁷ “El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural –algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía–; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones.....” Véase, Wittgenstein, *Tractatus*... § 6.53.

¹⁸ Ver, Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 7.

decir, que dicho lenguaje debe dar cuenta figurativamente de los hechos y cosas del mundo real; y iii) que sean matemáticamente la suma de todos esos términos, proposiciones y enunciados verdaderos, esto es, la suma de todos aquellos que reflejan y/o representan fielmente las cosas, los hechos y acontecimientos en los que llega a dividirse el mundo. De esta manera, si la forma de este lenguaje limpio e incorruptible resulta siendo lógicamente isomórfica con la del mundo que se figura, el valor de verdad que se sigue es que no puede haber cabida para malos entendidos o para afirmar cosas no verdaderas, no-significativa o irreales. Cuando un término, una proposición o las oraciones pretendan ‘figurar’ o ‘nombrar’ algo sin referencia en la realidad, será *prima facie* algo falso o no-significativo, en tanto que no hay manera de verificarlos.

En suma, el *Tractatus* postula una perspectiva teórica en el que el valor último de verdad y/o el significado absoluto se anclan en la correspondencia lenguaje/mundo. O como se manifiesta en dicho texto: “la realidad es comparada con la proposición” (*Tractatus*, §4.05). Por lo tanto “la proposición puede ser verdadera o falsa sólo en cuanto es una figura de la realidad” (*Tractatus*, §4.06) Pues desde esta óptica, y teniendo en cuenta que la estructura lógica del lenguaje es isomórfica a la estructura lógica de la Realidad¹⁹ (con mayúscula), se puede reflejar u obtener entonces una copia fiel, significativa y/o verdadera del mundo natural. Dicho en los términos de Rorty, “a través del lenguaje y/o la mente, que sirven de *espejos* fieles de la realidad”²⁰, se representarían lógicamente todas las cosas y todos los hechos del mundo natural, obteniéndose así un conocimiento y un saber fiable/justificable epistemológicamente. O como lo dice el mismo Wittgenstein: “La total realidad es el mundo” (*Tractatus*, §2.063), de lo que se sigue que “la figura que nos hacemos de los hechos es un modelo de la realidad” (*Tractatus*, §2.12.). O más literalmente, que “la proposición [el lenguaje] es una figura de la realidad, pues yo conozco el estado de cosas que representa si yo entiendo el sentido de la proposición. Y yo entiendo la proposición sin que me haya sido explicado su sentido” (*Tractatus*, §4.021). Así, “la posibilidad de la proposición descansa en el principio de la *representación* de los objetos por parte de los signos...” (*Tractatus*, §4.0312). De tal modo que “[...] la proposición (el signo) que nos comunica un estado de cosas debe estar *esencialmente* conectada con el estado de cosas. Y la conexión consiste, precisamente, en que es su figura lógica. La proposición sólo dice algo [tiene sentido] en cuanto es una figura” (*Tractatus*, §4.03). Esto quiere decir, que sólo los objetos de la

¹⁹ Respecto al ‘problema’ que entraña en la filosofía-epistemología tradicional esta noción ‘ontológica’ de «realidad», véase una discusión que al respecto hace Raúl Meléndez en *Verdad sin fundamentos* (1998), especialmente en el primer capítulo “Verdad como correspondencia en el *Tractatus*”.

²⁰ Ver, Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, (1979).

realidad y el estado de cosas conformados por esos mismos objetos pueden ser nombrados y figurados a través del lenguaje, en tanto que sus propiedades internas así lo permiten. Las cosas metafísicas (no ostensivas), como por ejemplo las constantes lógicas, no representan ni pueden ser representadas (figuradas realmente a través del lenguaje simbólico). Como lo dice el mismo Wittgenstein “[...] Mi pensamiento fundamental es que «las constantes lógicas» no representan. Que la lógica de los hechos no puede ser representada” (*Tractatus*, §4.0312.). Así, tales constantes lógicas serían, al igual que la matemática para hacer ciencia, y teniendo ahora en el principio de representación una base teórica sólida, una herramienta cognoscitiva y esclarecedora para tener “una visión justa del mundo” (véase, *Tractatus*, §6.54), sin que haya lugar para presuponerlas como verdaderas o falsas y/o para intentar figurarlas veritativamente. Quizás por ello es que el primer Wittgenstein concluye enfática y finalmente en el *Tractatus* que “de lo que no se puede hablar es mejor callarse” (*Tractatus*, §7.)

Para llegar a esta conclusión el primer Wittgenstein señala en *El Tractatus* siete aforismos (aunque en el texto de Hartnack se habla de “siete tesis”²¹) que subdivide y concatena subsecuentemente con comentarios en forma de árbol. Reseño sólo los dos primeros, en tanto que considero que son los más básicos para la teoría correspondista-figurativa que persigue el valor último de verdad y/o de significado absoluto; y en tanto que parecieran solucionar definitivamente los problemas de la epistemología y la filosofía al lograr sintetizar la Verdad y/o el Significado (con mayúsculas) con base en el principio de representación. Con la primera anota que “el mundo es todo lo que es el caso” (*Tractatus*, §1.) y todo lo que es el caso no es otra cosa que *los hechos*. De ahí se sigue que: “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (*Tractatus*, §1.1). Esta diferencia entre “hechos” y “cosas (objetos)” apunta a que estas últimas juegan un papel preponderante para esta síntesis, pero en definitiva no son hechos. Es decir, tomando el mismo ejemplo que ofrece Hartnack²², el que mi reloj esté encima de la mesa es un hecho, pero el reloj o la mesa, como cosas u objetos, no son hechos en sí mismos sino que serían ‘substancias simples’ del mundo que sirven para configurar la realidad del hecho: el hecho de que ‘«mi reloj está sobre la mesa»’. Los diferentes objetos (en el ejemplo, el reloj y la mesa), y la combinación entre ellos, componen el hecho atómico; el cual junto con otros hechos también

²¹ “Wittgenstein anuncia en el *Tractatus* siete tesis, a las que enumera así: 1,2,3...7 [...]”. Véase, Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 47.

²² Véase, Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 47.

puede constituirse en hechos compuestos, los cuales se pueden figurar a través de oraciones elementales o atómicas y de oraciones, obviamente, compuestas²³.

Wittgenstein llega de este modo a la segunda tesis “Lo que es el caso, el hecho, es la existencia de hechos atómicos” (*Tractatus*, §2.). Y si con el lenguaje se puede hacer una figura lógica o un modelo fiel de los hechos y no de las cosas (estas sólo se pueden nombrar, y nombrar no es figurar), indudablemente sólo se pueden hacer dos cosas: *nombrar objetos y figurar los hechos a que dan lugar esos mismos objetos*. Por consiguiente, las proposiciones elementales tienen que figurar los hechos atómicos, diciendo si estos son o no el caso; y, de este modo, cada enunciado lingüístico o proposición elemental son verdaderos o significativos si se corresponden y/o alinean isomórficamente con el hecho que refieren, y falsos o no-significativos si no se corresponden.

Este lenguaje figurativo, verdadero, y por tanto completamente significativo, viene dado en proposiciones compuestas y proposiciones elementales²⁴. La verdad de las primeras depende de la verdad de las segundas, y la verdad de éstas (elementales o atómicas) de su coincidencia con los hechos, esto es, de su constatación con lo acaecido. Como lo dice el mismo Wittgenstein: “para conocer si la figura [la proposición atómica] es verdadera o falsa debemos compararla con la realidad” (*Tractatus*, §2.223). Por lo tanto, la verdad o el significado de cualquier proposición resulta ser susceptible de verificación empírica en virtud de las proposiciones atómicas constitutivas que posibilitan sus condiciones de verdad. Esto es propiamente, cabe decirlo de una vez, lo que hoy conocemos como conocimiento científico-veritativo; atribuyéndosele al primer Wittgenstein, entre otros, el ser autor de su fundamentación teórica²⁵.

Puestos de esta manera los fundamentos teóricos de la verdad y el significado, inferidos de la acepción de que a través de la correspondencia de un lenguaje limpio e incorruptible se

²³ Véase, Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 8.

²⁴ A este respecto, sigo la interpretación de Hartnack, quien dice que: “este lenguaje constituido por la suma de todas las proposiciones verdaderas (*id est*, las que “reflejan” o “figuran” fielmente los hechos en que el mundo viene en último stop del análisis, a descomponerse) no es, en definitiva, sino el lenguaje modélico de la ciencia. Porque como bien cabe suponer, estas proposiciones “significativas” y “verdaderas” son las genuinas proposiciones científicas (o científicas-naturales si se apura la presente interpretación del *Tractatus*). Proposiciones cuya verdad depende, si son *compuestas*, de la verdad de las proposiciones elementales que acogen (de acuerdo con la aceptación wittgensteiniana del principio de la extencionalidad) y si son elementales o atómicas, de su coincidencia con los hechos, de su probada condición, en suma, de “figuras” de “hechos”. Ver, Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 8 y 9.

²⁵ “Incluso con independencia de que el principio de verificación venga más o menos directamente formulado en el *Tractatus*, no parece exagerado afirmar que es una consecuencia de las ideas contenidas en éste; de acuerdo con esta consideración el principio de verificación figura, pues, implícitamente en el *Tractatus*”. Véase, Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 85 y ss.

pueden figurar (representar) fielmente los hechos y nombrar los objetos del mundo, Wittgenstein afirma, finalizando el prólogo de su texto, que con el *Tractatus* por fin se ha conseguido la vía segura para el filosofar y el conocimiento. Es decir, que con esta concepción teórica parecía que la llave de la “segura vía” para la actividad filosófica por fin había sido conseguida. Tan correcta parecía esta concepción que el mismo filósofo postuló que *todos* los problemas filosóficos por fin habían sido solucionados.

Por otra parte, la verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos.²⁶

Por eso entonces, ‘en adelante’, el quehacer filosófico se perfilaba como una actividad analítico-lingüística y de esclarecimiento de lo que significan y refieren los términos y enunciados empleados. En cualquier otro caso, en el que se le otorgara una función distinta a la actividad filosófica, entonces se habría de guardar *silencio*; pues según lo afirma Wittgenstein en uno de sus últimos aforismos “*todo lo que puede ser dicho, puede ser dicho con total claridad y sobre lo que no cabe hablar se debe guardar silencio*”²⁷. Queriendo decir con ello que los enunciados o las palabras sin referente (metafísicas) en el mundo real son no-significativos o sin sentido, en tanto que no hay manera de accederlas, figurarlas o de constatar su veracidad. En suma, “los problemas habían sido definitivamente solucionados. El resto no podía –y no debía– ser ya sino actividad analítica (lingüístico-analítica, por supuesto) o silencio. De ahí que nada más publicado el *Tractatus* -con el que acababa de poner en manos de los aspirantes a postfilósofos la llave de la “segura vía”- Wittgenstein dejase, dando un paso de inapreciable coherencia, su viejo oficio de filósofo y optara por dedicarse a la enseñanza primaria”²⁸.

Desde el anterior panorama, hay que agregar entonces que con el *Tractatus* parecía que el *ideal* de la actividad filosófica-epistemológica, proyectada por los Ilustrados modernos, por fin llegaba a su meta. Con la obra del primer Wittgenstein parecía establecerse, de una vez por todas, el resultado de esa búsqueda universalista que por dos o tres siglos orientaba a los predecesores modernos en su afán por conseguir las bases definitivas con las cuales se pudiera obtener el conocimiento verdadero y/o absoluto. De hecho, refiriéndose a ese ideal perseguido por los modernos, un filósofo de nuestro medio, y hermeneuta de Wittgenstein, afirma que:

Entre las motivaciones que jugaron un papel muy determinante en la formulación de los problemas abordados en el *Tractatus* y en la forma que adquirieron las soluciones dadas a ellos, está la de

²⁶ Ver, Wittgenstein, *Tractatus*, “Introducción”, pág. 33.

²⁷ Citado en Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 46.

²⁸ Véase, Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 9.

buscar explicaciones generales y últimas que cumplan con un ideal y una exigencia extremos de rigor, claridad, perfección. Este ideal llegó a constituirse en la perspectiva a través de la cual se insistía tercamente, como si fuera la única correcta o posible, en ver, valorar e interpretar lo que se deseaba explicar y fundamentar; el afán de explicar y fundamentar de manera universal y definitiva podría entenderse también como una manifestación de ese ideal, como una manera o *la* manera, por excelencia, de satisfacerlo.²⁹

Aunque Meléndez no lo manifiesta escuetamente, dicho ‘ideal’ alude a una pretensión universalista que luego de la secularización del Medioevo los modernos creyeron posible mediante la ciencia empírica y la filosofía analítica. Y es en este sentido, precisamente, que el primer Wittgenstein afirma ‘haber solucionado *todos* los problemas filosóficos’. Pues al poner en conocimiento público su teoría racionalista-figurativa, todo conocimiento y todo constructo teórico podían ahora ser susceptibles de verificación; y, por tanto, la verdad o el significado de cualquier palabra o enunciado podían estar completamente justificados y validados (o refutados) por su referencialidad. De esta manera parecía quedar trazado el camino que habría de llevar a dicha verdad y/o al significado absoluto de lo real, mediante una lógica enteramente coherentista y correspondentista. Es decir, con el *Tractatus* el propósito principal perseguido por los modernos y sobre todo por el positivismo lógico, encarnado en las figuras de Frege, Ayer, Moore, Russell, Carnap y todo el Círculo de Viena (sobre lo cual existe polémica de si Wittgenstein llegó o no a ser parte), parecía haberse consumado. De hecho, algunas fuentes indican que este texto llegó a convertirse casi en “La Biblia” de los integrantes del círculo de Viena; valga decir, en la base de la teleología cognitiva del positivismo lógico³⁰.

No obstante, a medida que avanzaba el examen crítico del *Tractatus*, y de la teoría de la correspondencia lenguaje/mundo, parece que positivistas y racionalistas se distanciaron del primer Wittgenstein, rechazando la tesis fundamental de que con el lenguaje se podía constituir un sistema único capaz de figurar los hechos y denotar las cosas del mundo real; optando, en cambio, por perseguir una verdad enteramente coherentista en lugar de aquella figurativa y representacionista que el primer Wittgenstein postulaba. A manera de ejemplo, frente a la idea wittgensteiniana de un único lenguaje capaz de figurar sintáctica y semánticamente las cosas y los hechos del mundo, Bertrand Russell sostenía, por el contrario, que un lenguaje podía ‘hablar’ de otro lenguaje y por tanto podía haber muchos lenguajes en diferentes niveles jerárquicos. Y

²⁹ Ver, Meléndez, *Verdad sin fundamentos*, pág. 94.

³⁰ “Siendo desde luego, muy diversas las raíces de esta corriente, difícilmente cabría ignorar que el positivismo lógico encontró inspiración central e impulso decisivo para sus doctrinas en el *Tractatus*”. Ver, Harnach, *Witgenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 79.

según esta variante filosófica del representacionalismo, que agrupaba a analíticos y empíricos, todo el problema consistía entonces en obtener un meta-lenguaje que subsumiera a todos los otros lenguajes-objeto en un sólo sistema lógicamente coherente o, al menos, que pudiera integrar en uno sólo a todos aquellos que se pretendían científicos e inobjetables³¹.

En el propósito de conseguir un metalenguaje que subsumiera a todos los otros lenguajes (incluido el de uso ordinario), parece que se embarcaron todos los seguidores del positivismo lógico, alcanzando gran relevancia (como defensor implacable de esta corriente y como opositor de la tesis central del *Tractatus*) la obra de Rudolf Carnap: *Sintaxis lógica del lenguaje* (1934). Cabe anotar que en esta obra Carnap consiguió formular (elaborar artificialmente y soportar en el lenguaje ordinario) las reglas sintácticas-gramaticales para cualquier lenguaje que pretenda ser matemático o 'ideal'. Pero hay que agregar, de una vez, que en ninguna obra de esa índole se logró obtener las reglas semánticas y/o significativas absolutas, imprescindibles para cualquier lenguaje cuyo objetivo sea 'reflejar la estructura de la realidad', la 'figuración del Todo' y/o la 'Unidad del conocimiento y el saber'. Una crítica fuerte a esta cuestión del significado semántico absoluto, se puede poner en los términos de Donald Davidson:

El asunto se reduciría a una inocua diferencia sobre terminología si los criterios semánticos fuesen claros; pero no lo son. Mientras que hay acuerdo en que la tarea central de la semántica es dar la interpretación semántica (el significado) de toda oración del lenguaje, no se encontrará en parte alguna de la literatura lingüística, al menos que yo sepa, una explicación franca de cómo una teoría realiza esta tarea, o de cómo decir cuando ha sido cumplida.³²

En adición a esta dificultad, acontecimientos y descubrimientos de gran relevancia científica se encargaron de mostrar la imposibilidad y la inconveniencia de perseguir la obtención de un metalenguaje perfecto, ya fuera coherentista, ideal o, en todo caso, alguno que pudiera reflejar fielmente la realidad del mundo natural. A manera de ejemplos: i) la teoría de la relatividad de Einstein, mostró que (con excepción de la velocidad de la luz) el tiempo, la masa, la longitud y el espacio no son «entidades absolutas», sino *relativas* al observador y al punto de referencia escogido; ii) el teorema de la incompletitud de Gödel, que mostró que si hay un sistema formal que en principio se afirma consistente y lo suficientemente poderoso como para replicar todas las verdades de cualquier teoría se encontrará en la situación particular de que tendrá que reconocer que hay enunciados (paradojas) que siendo verdaderos ni ellos ni su

³¹ Es decir, al estilo de los pretendidos por: Gottloh Frege: *Sobre sentido y referencia*, publicado en 1892; o por Bertrand Russell: *Principia Matemática*, publicado entre 1910 y 1913.

³² Ver, Davidson, "Verdad y significado", *La búsqueda del significado*, pág. 343.

negación podrá demostrarse con las herramientas del mismo sistema, sino que tendrá que recurrir para ello a un sistema externo (es decir, el sistema se mostrará como incompleto); y, por tanto, habrá que admitir que el sistema no puede demostrar con sus propias herramientas que es un sistema consistente; y/o iii) el principio de incertidumbre de Heisenberg y la teoría cuántica, que mostraron que la «naturaleza» de las estructuras-partículas microscópicas contiene pares de cosas que no se pueden determinar, esto es, medir u ubicar con precisión en un momento y lugar específico.

Por esto, la obtención de un lenguaje ‘puro y cristalino’ se hizo definitivamente improbable; haciendo imposible, a su vez, un principio universal ya fuese fisicalista o matemático. Y claro, sin ese requisito las pretensiones de una verdad, de un significado o de una realidad absolutos se hizo inadmisibles, o quizás errada y absurda. De ello habría de seguirse, indiscutiblemente, que ni la filosofía analítica ni el positivismo empirista, lo mismo que cualquier otro discurso, podían arrogarse el derecho de ser los portadores de un conocimiento o de un saber incuestionable y/o absoluto.

2. El segundo Wittgenstein y la nueva tarea para la filosofía

Aunque no son bien conocidos los motivos por los cuales Wittgenstein regresó a la actividad filosófica³³, sí es claro que en su regreso criticó, refutó y abandonó los presupuestos que había adoptado para su teoría figurativa del *Tractatus*. Como veremos más adelante, de esta manera habría de poner en entredicho la concepción del significado y la verdad como una correspondencia fiable entre lenguaje y mundo. Y, sobre todo, habría de poner en entredicho al mismo positivismo lógico y la filosofía analítica, al mostrar críticamente cómo la tendencia reduccionista del método lógico-deductivo parecía conducir a todo discurso, eventualmente válido según su uso social, a un irracionalismo extremo³⁴.

Peor aún, aunque el mismo Wittgenstein nunca extrajo tales consecuencias, la experiencia posterior a su obra apunta a que las reflexiones de esta segunda etapa abrieron las puertas a un relativismo epistemológico recalcitrante, en tanto que el ‘Significado’ y la ‘Verdad’, al no

³³ Se dice que todo comenzó cuando un amigo de Wittgenstein le hizo un gesto con la mano, y luego le preguntó por la forma lógica de ello, que este filósofo comenzó a reconsiderar las tesis consignadas en el *Tractatus*. Aunque otras fuentes señalan que fueron determinantes las conversaciones con Ransley. Véase, Hartnack, “Introducción”, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*.

³⁴ A este respecto, y como una alusión ya consignada en *El asalto a la razón*, véase el original artículo de Ferrater Mora “Wittgenstein o la destrucción”. En: *Las filosofías de Wittgenstein*. Barcelona: Oikos-Tau, 1966.

depender ya de la copia isomórfica entre el lenguaje y la realidad del mundo natural, se tienen que relativizar al uso y contexto en los que se insertan los distintos *juegos de lenguaje*.

Desde esta óptica se puede hacer comprensible, desde ya, por qué a partir del giro lingüístico se dice que ‘cualquier conocimiento, o cualquier saber, es susceptible de quedar en entredicho’, e incluso, de quedar invalidado. Pues resulta claro que ningún discurso, ni ninguna perspectiva disciplinar (incluidas las de las ciencias naturales, la religión o la filosofía) pueden arrogarse el derecho privilegiado de ser los ‘portadores’ de la verdad exclusiva o los ‘elegidos’ del conocimiento absoluto y universal. Dichas ‘verdades’, o dichos significados ‘absolutos’, se relativizan ahora exclusivamente al marco y contexto en el que son proferidos; como meros juegos de lenguaje, sin que ninguno pueda reclamar una connotación de generalidad o universalidad absoluta. En este sentido, por ejemplo, la noción del Dios o del Jesús-Cristo bíblico, como ‘verdades infalibles e inviolables’, son válidas en el ámbito de la religión católica-cristiana y sus seguidores, pero no en el ámbito de otras creencias religiosas o en el de las creencias empíricas. Con otro ejemplo, el enunciado “ $2+2=4$ ” es verdadero en la concepción matemática y de la ciencia; pero no en el ámbito ontológico, en tanto que “2”, “+”, “4” son connotaciones simbólicas que como tales no tienen ‘cuerpo’ o existencia independiente en la Naturaleza (no son ostensivas): quite las matemáticas y tales nociones ‘desaparecen’, o quite los seres humanos y las matemáticas dejan de ‘existir’.

La verdad, el significado o la realidad, como nociones universales y últimas o como ideales absolutos e inmutables a perseguir mediante la filosofía, la ciencia, la religión, la matemática o por cualquier otro juego de lenguaje, y que se lleguen a creer que están por fuera o más allá del lenguaje y de la experiencia, quedan descartadas de plano luego del segundo trabajo wittgensteiniano. Y esto, sencillamente, porque el fundamento al que remite tales conceptos se hace inaccesible por definición; es decir, que no puede ser accedido ni empírica ni observacionalmente. Su carácter ‘sublime’ y/o dudoso, remitido a los ‘cielos platónicos’, no permite su aprehensión dada la contingencia y falibilidad de nuestros procedimientos cognoscitivos, y nuestra ubicación espacio-temporal. Por eso, el significado, la realidad y/o la verdad quedan relativizados finalmente al contexto y a los juegos de lenguaje en los que se insertan, y en las acepciones en que se usan. Wittgenstein lo manifiesta escuetamente: “El significado de un término es su uso en el lenguaje”³⁵.

³⁵ Ver, Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 43, pág. 311.

Pero lo anterior no quiere decir que a partir de la segunda perspectiva wittgensteiniana no se puede saber o comprender claramente lo que se simboliza con un signo, una palabra o un enunciado; o que en un extremismo irracional ‘todo puede quedar en entre dicho y/o invalidado’. Por el contrario, según Wittgenstein, a través del buen sentido común y a través de la observación perspicaz se puede detectar y tipificar un uso efectivo y correcto del lenguaje, sin que necesariamente se tenga que estar, por decirlo de alguna manera, inserto en la concepción referencialista del significado o dentro de una teoría ‘realista’ que postule ideales universalistas o esencialistas. Lo que ahora hay que identificar, *prima facie*, son las reglas gramaticales que rigen el uso de los términos y expresiones en sus contextos; y además tener en cuenta que dichas reglas no están necesariamente regidas por la lógica deductiva (como de hecho sí lo estaban en el *Tractatus*, en su función de figurar el mundo).

El punto central del argumento es que dichas reglas obtienen su razón de ser (su fundamento) en la misma pragmática del lenguaje, esto es, *en el uso y la costumbre social*. Pero sin que necesariamente haya que presuponerlas en términos de verdaderas o falsas, por cuanto es imposible ‘salir’ del lenguaje a un punto neutro y/o externo para luego contrastarlas con la realidad. Respecto a la justificación de dichas reglas gramaticales, Wittgenstein afirma que:

La gramática no tiene que rendirle cuentas a ninguna realidad. Sólo las reglas gramaticales determinan el significado (lo constituyen) y, entonces, no tienen que responder ante ningún significado y, son en esa medida, arbitrarias.

[...] ¿Por qué llamo yo a las reglas de cocinar arbitrarias? ¿Y por qué estoy tentado a llamar arbitrarias a las reglas de la gramática? Porque yo concibo al concepto ‘cocinar’ como definido a través de su finalidad, mientras que no al concepto ‘lenguaje’ a través de la finalidad del lenguaje. Quien al cocinar se rige por reglas diferentes a las correctas, cocina mal; pero quien se rige por otras reglas a las del ajedrez, juega otro juego; y quien se rige por otras reglas gramaticales, distintas de las usuales, no habla por ello de algo incorrecto, sino de otra cosa.³⁶

Esto quiere decir que el postulado de que a todo uso del lenguaje le preceden reglas gramaticales arbitrarias, se puede ejemplificar, según Wittgenstein, con lo que sucede en los distintos tipos de juegos. Por ejemplo, en el juego del ajedrez el sólo hecho de que conozcamos los nombres de las piezas del tablero no implica que sepamos jugarlo, sino que para ello es condición necesaria conocer previamente sus reglas y usos sociales. Asimismo, el hecho de que conozcamos los nombres en un lenguaje específico no se corresponde con que en la práctica podamos hablarlo. Sólo cuando sabemos cómo han de ser usadas las palabras o cómo concatenar los enunciados lingüísticos, de la misma manera como sabemos usar y concatenar las reglas del

³⁶ Ver, Wittgenstein, *Gramática filosófica*, X, § 133, pág. 184.

ajedrez para poderlo jugar, podemos hacer un uso efectivo del lenguaje. Además, sobra decir que las reglas del ajedrez obtienen su razón de ser en el consenso social, en la tradición cultural, en el uso y el ajuste que se le ha dado desde que emergió como juego social y cultural.

Por otro lado, hay que tener presente que así como hay muchos tipos de juegos diferentes, cada uno con sus reglas respectivas, también hay muchos juegos de lenguaje regidos también con sus reglas gramaticales pertinentes. Y claro, por ello necesariamente no se puede presuponer una estructura formal subyacente o algo estrictamente ‘esencial’ a todos los distintos tipos de juegos y a todos los juegos de lenguaje; simplemente tienen “un parecido o un aire de familia”³⁷. Pues aunque los rasgos físicos de uno y otro miembro de una familia siempre son diferentes, siempre se mantienen ciertas similitudes (sin ser necesariamente esos rasgos físicos) que se traspasan o se identifican en uno y otro miembros de esa familia; siendo indeterminada o arbitraria la forma como se organizan o distribuyen tales ‘familiaridades’. Igualmente, los diferentes juegos lingüísticos mantendrían un cierto parecido sin que necesariamente se les pueda categorizar formalmente mediante dichas similitudes³⁸.

De este modo, pues, el foco de atención del segundo Wittgenstein se centra en esta nueva etapa de su pensamiento en el *uso* que se hace del lenguaje, en los juegos lingüísticos que de un modo u otro llegan a ser similares; los cuales están regidos siempre por unas reglas gramaticales obtenidas en la costumbre del contexto social. Esta nueva perspectiva se asume como correcta, basándose en que lo que hay que tener en cuenta es un *uso lingüístico efectivo*, esto es, presuponiendo que hay reglas *per se* que rigen el uso gramatical, insertadas y manifestadas en cada juego de lenguaje específico, y acreditadas por el uso social y no en la noción de correspondencia o de la representación del mundo real a través del lenguaje.

Ahora bien, la importancia de las *Investigaciones filosóficas* no solamente reside en que en dicha obra Wittgenstein centra su atención en el uso del lenguaje o en que rechaza la teoría pictórica-figurativa del lenguaje esbozada en el *Tractatus* como noción unificante y universalista sino que, como apunta Harnack, su originalidad, sus corolarios y consecuencias habrían de ser

³⁷ Ver, Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 66.

³⁸ “He aquí el resultado de esta observación: vemos una complicada red de similitudes que se entrecruzan y relacionan unas con otras. Similitudes en lo grande y lo pequeño. No puedo caracterizar mejor estas similitudes que mediante la expresión “aire de familia”; porque, efectivamente, así se entrecruzan y relacionan unas con otras las diversas similitudes existentes entre los miembros de una familia: estatura, rasgos faciales, color de los ojos, maneras de andar, temperamento, etc. Y aún diría: los ‘juegos’ forman una familia”. Ver, Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 66 y 67.

determinantes en lo sucesivo para las pretensiones del conocimiento epistemológico y, por tanto, para la propia filosofía.

Las *Investigaciones filosóficas* tienen importancia sustantiva. Y no sólo por dar curso a la filosofía del último Wittgenstein, sino, sobre todo, porque al hacerlo abren un capítulo nuevo en la historia del pensamiento filosófico. En ellas no viene a continuarse la obra de nadie: su novedad es radical.³⁹

Y es radical, precisamente, porque en principio rechaza la idea moderna y tradicional de que un término, un enunciado o una expresión tienen significado o es verdadero porque nombra, representa o refiere a alguna cosa previamente especificada en la «realidad».

El ejemplo wittgensteiniano típico, esbozado en ese punto para explicar por qué se ha de rechazar esa concepción representacionista, viene dado por el de “las cinco manzanas rojas”. Con los términos “manzana” o “rojo” no hay problema en tanto que dichos términos tienen un referente ostensivo en el mundo; si alguien pregunta por el significado de alguno de estos dos términos simplemente se le muestra una manzana o se le señala algo que tenga color rojo; e indiscutiblemente el preguntador ha de quedar así satisfecho. Pero con el término “cinco” (a semejanza de los de “verdad”, “libertad”, “justicia”, “amor”, “Dios”, “espíritu”, etc.) no sucede lo mismo, en tanto que no hay nada que mostrarle o señalarle ostensivamente. En opinión de Wittgenstein, preguntar por el significado de “cinco” (o por otros semejantes), en tanto que se pregunte por la referencia de “cinco”, es hacer una pregunta errada. Pues tal término sólo puede aludir a un comportamiento en el que alguien intuye previamente lo que simboliza “cinco”, y como tal agrupa manzanas, bandejas, mesas o cualesquier otros objetos para satisfacer la demanda que se hace mediante este numeral.

Por otro lado, si bien los variados y diversos nombres se aprenden por *definición ostensiva*, esto es, por remisión directa a la cosa misma (mostrándola, señalándola, enseñándola, etc.), de ello no se sigue el total aprendizaje lingüístico; eso tan sólo llega a representar una parte del cuadro total. Por ejemplo, si intentamos explicar ostensivamente el significado de “rojo” a alguien, señalamos este color y le decimos “rojo”, pero el interpretador sólo comprenderá su significado si y sólo si comprende previamente el significado de otros términos relacionales como, por ejemplo, “color”, “sustantivo”, “adjetivo”, “nombre propio” y otros muchos términos que hacen parte de dicho juego lingüístico. Si no comprende tales términos, supongamos que apenas va a comenzar a aprender el idioma español, puede pensar que lo que le señalamos es la

³⁹ Ver, Harnack, *Wigenstein y la filosofía contemporánea*, pág. 99.

forma, o que es el nombre del objeto que tiene ese color rojo, o que es el estado en que se encuentra ese mismo objeto, etc. De esta manera, según lo expresa Wittgenstein, las definiciones, enunciaciones, comprensiones o explicaciones ostensivas resultan imposibles sin una aprehensión previa de los significados de los términos usados en el lenguaje. Y esa ‘aprehensión’ previa se da inevitablemente en la manera como aprendemos naturalmente, en el transcurso de la vida, el lenguaje que usamos. Por esto, quizás, el segundo Wittgenstein afirma que: “El uso de un lenguaje no puede, pues, identificarse con el uso de sus nombres; en efecto: nombrar equivale ya a usarlo”⁴⁰.

Al abandonar la base y, por tanto, el ideal que orientaba al *Tractatus*, el otro propósito central del segundo Wittgenstein es señalarle entonces la nueva tarea que le corresponde a la filosofía: al no poder ‘figurarnos lingüísticamente al mundo’, en adelante a la filosofía lo que le corresponde hacer es disolver los malos entendidos filosóficos-lingüísticos. Es decir, en esta nueva perspectiva al filósofo ya no le corresponde escudriñar analíticamente lo que refieren y/o significan los enunciados y las palabras (nombres), o lo que es lo mismo, ya no le compete solamente buscar entidades idealistas y/o significados/verdades absolutos, sino que ahora lo que hay que hacer también en filosofía es examinar el uso social que se le da al lenguaje, mirar cómo el lenguaje entraña múltiples problemas filosóficos/metafísicos desencadenados, probablemente, por sus infinitas condiciones semánticas de posibilidad.

Dicho de otro manera, por cuanto la figuración de la realidad a través del lenguaje (mediante el representacionalismo) no se constituye en una regla universal indefectible de la verdad o del significado, o lo que es lo mismo, por cuanto no tenemos un principio epistemológico definitivo para ‘empuentar’ la teoría con los hechos del mundo, al quehacer filosófico le atañe ante todo adelantar una actividad de *descripción* o, en el mejor de los casos, una tarea *terapéutica*⁴¹ en pro de los innumerables ‘problemas filosóficos/metafísicos’ que se originaron con el ‘idealismo’ moderno.

En esta nueva tarea de la filosofía lo hay que hacer, en adelante, es describir (plasmarse en y con el lenguaje) los malos entendidos y problemas que surgen cuando se sacan los términos lingüísticos de su contexto y uso; y remitirlos al juego de lenguaje al que pertenecen, al sentido que les corresponde en su trama, al discurso del caso. En ello ha de consistir la terapéutica: en disolver el mal uso lingüístico y los malentendidos conceptuales. De este modo, se ha de aterrizar nuevamente la reflexión filosófica al ámbito ontológico, des-virtualizando a todo ese idealismo

⁴⁰ *Ibid*, pág. 106.

⁴¹ Ver, Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, pág. 46.

metafísico que se forjó o que se remonta probablemente a las ideas de Platón. Frente al problema insoluble de la inconmensurabilidad del lenguaje con las cosas y hechos del mundo, y frente a la imposibilidad de una justificación universalista, la nueva tarea del quehacer filosófico ha de concentrarse entonces en describir/diluir los problemas filosóficos y metafísicos. Pues el problema tradicional, según se puede colegir de las reflexiones del segundo Wittgenstein, consiste en darle vueltas y más vueltas a los problemas filosóficos/metafísicos hasta el punto de haberlos convertido en un laberinto virtual; y por haber querido ir más allá del mismo lenguaje; es decir, por haber intentado ‘construir’ racional e inútilmente, una y otra vez en el transcurso de la historia, el ‘puente’ entre lo conceptual y lo real/natural. Y sin haber llegado a entender que donde terminan los límites de lo lingüístico comienzan los límites de lo ontológico y viceversa. Es decir, sin tener en cuenta que esa pretendida conexión, plausible u ‘objetiva’, es tan sólo el resultado de una mera ilusión del pensamiento.

En esta nueva óptica, al abandonarse la creencia representacionista, se hace claro entonces que aquella vieja pretensión de conseguir racionalmente un ‘puente’ entre lo lingüístico y la realidad se hace inasequible por definición; pues desde el punto de vista pragmático lo que ello señala es simplemente una confusión lingüística. Sin embargo, con dicho abandono también tiene que resultar claro que, al margen de cualquier punto de vista o de cualquier concepción teórica, es un hecho que no podemos prescindir del lenguaje para hablar de la ‘realidad’, y que tampoco podemos hablar del lenguaje y la realidad de otra manera que no sea lingüísticamente. Lo que, seguramente, tiene que llevar al individuo competente lingüísticamente a mirar y examinar el mundo que percibe (y a sí mismo) también desde la perspectiva pragmática y ontológica (es decir, no sólo desde la perspectiva meramente epistemológica). Quizás es en este sentido que Wittgenstein afirma que:

Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Estos, los chichones, nos hacen conocer el valor de ese descubrimiento.⁴²

En suma, la nueva actividad de la filosofía resulta entonces, por un lado, del rechazo que hace el segundo Wittgenstein de una pretensión de verdad y de significado obtenidos mediante una engañosa explicación universalista o esencialista; y, por el otro, del abandono de la creencia en la imagen del espejo como criterio básico para la verdad y/o el significado. Lo cual deriva en una nueva concepción filosófica y epistemológica en contravía del representacionismo.

⁴² Ver, Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 119, pág. 127.

Sin embargo, eso no presupone que el segundo Wittgenstein abandone el viejo problema filosófico de la *relación* entre ontología y epistemología, o que decline del problema que ha entrañado desde tiempos antiguos la relación entre lenguaje y mundo. Por el contrario, desde su perspectiva la confusión lingüística, por decirlo de alguna manera, que lleva a postular erróneamente concepciones universalistas y esencialistas, lo que amerita es un nuevo punto de vista, allanar nuevos caminos que permitan desenmarañar esa confusión y, por tanto, permitan esclarecer la relación más básica que le subsiste a la relación entre mundo (realidad) y lenguaje (mente).

Para ello, según lo sugiere Wittgenstein, lo mejor es adoptar una posición pragmatista y ontológica basada en el buen sentido común y la sana intuición, en tanto que así podemos describir explícitamente, a través del lenguaje que usamos, la relación entre sujeto y mundo. Es decir, en tanto que no podemos demostrar epistemológicamente (racionalmente) la existencia de ‘un mundo natural’, hay que presuponerlo de todos modos, por cuanto es dicho mundo natural el que intentamos conocer y/o ‘aprehender’ a través del lenguaje. O dicho de otro modo, si en esta segunda perspectiva se rechazan de plano las ideas platónicas y los ideales absolutos, entonces no queda más que decir que el mundo natural es lo objetivo para el conocimiento y el saber. Y es en este sentido, si se quiere pragmático-ontológico, que Wittgenstein afirma que “cuando se sabe alguna cosa es siempre por gracia de la Naturaleza”⁴³.

Ahora bien, teniendo presupuesto *a priori* un mundo natural que existe al margen del lenguaje, o de nuestras representaciones formales, entonces se hace innecesario buscar aquel ‘ideal absoluto’; y resultan redundantes los intentos de desentrañar lingüística o epistemológicamente aquella ‘esencia’ que está oculta. Si se ha logrado intuir al mundo natural, existente más allá del mero lenguaje, de la misma forma también cabe concebir que ese ‘ideal absoluto’ o esa ‘esencia’ ya están insertos, o sucediendo, independientemente de nuestras representaciones. Es decir, las pretensiones de acceder a dichas ‘esencias’ e ‘ideales’, mediante el lenguaje, resultan infructuosas o simplemente superfluas y caprichosas, en el sobre entendido de que o bien pueden no existir o bien permanecer inaccesibles en la Naturaleza. Sin embargo, a manera de objeción Meléndez dice irónicamente que:

Si esta pureza cristalina a la que se aspira no se encuentra en el lenguaje que efectivamente empleamos, entonces, en lugar de abandonar el ideal como vacío, inconducente o poco realista, se opta, en lugar de ello, por *suponer que tal ideal tiene que estar cumpliéndose ya en un nivel oculto profundamente bajo la superficie de nuestro uso cotidiano, vago e impreciso del lenguaje*. Para

⁴³ Ver, Wittgenstein, *Sobre la Certeza*, § 505, pág. 66.

decirlo de otra manera, si no se halla el ideal que “*tendría* que encontrarse”, se lo introduce en un nivel oculto y se pretende que siempre ha estado ahí, fijo invariable, eterno, necesario aunque no lo hubiéramos advertido.⁴⁴

Y de acuerdo con la presunción que queda en este pasaje, y aunque veladamente se sugiera la evasión del problema o a un ardid al estilo de petición de principio o a un argumento circular por parte del segundo Wittgenstein, no obstante, la cursiva de la cita remite necesariamente a esa concepción wittgensteiniana que bien podemos denominar, en todo el sentido de la palabra, «ontológico-pragmática». Pues para ‘suponer’ que el ideal de marras ‘tiene que estar cumpliéndose ya en un nivel oculto profundamente bajo la superficie de nuestro uso cotidiano’, hay que postular como condición necesaria el uso social del lenguaje; y, elementalmente, esto último requiere también como condición necesaria para su *uso* de una ubicación espacio temporal y personas que lo usen (de lo cual ha de seguirse que sí hay un mundo natural). Por lo que entonces resulta pueril perseguir un ‘ideal absoluto’, en tanto que dicho ideal bien puede reposar en el mundo natural, o en un nivel profundo al estar oculto en la relación lenguaje-mundo o, incluso, no existir. Y porque, además, dicho ideal y/o esencia ya no nos importa; ya simplemente nos desinteresamos de él, ya sabemos que con el lenguaje no podemos accederlo.

Wittgenstein caracteriza la cuestión anterior de una manera sencilla: con la idea de “nuestra imagen del mundo”. Dicha ‘imagen del mundo’ resulta ser una convicción básica del ser humano, pero no justificable epistemológicamente desde ningún punto de vista. Dado que es intrínseca, por decirlo de alguna manera, es la base de todo el «sistema» de nuestras creencias y sobre ella descansan nuestras maneras de delimitar lo verdadero de lo falso, o las formas en que pretendemos validar el conocimiento y el saber. En ese sentido, “nuestra imagen del mundo” opera sin que necesariamente tengamos que recurrir a una concepción de correspondencia entre lenguaje y mundo en ningún sentido, y sin que tengamos que deducirla de alguna otra cosa.

No tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso.⁴⁵

El segundo Wittgenstein sugiere, pues, que en tanto el mismo lenguaje limita y amuralla las aspiraciones de universalidad o de generalidad en el conocimiento teórico, lo que queda por

⁴⁴ Ver, Meléndez, *Verdad sin fundamentos*, pág. 99.

⁴⁵ Ver, Wittgenstein, *Sobre la certeza*. § 94, pág. 15.

hacer en filosofía, partiendo de una base ontológica-pragmática, es explorar el funcionamiento del lenguaje en su actividad práctica, es decir, en su funcionamiento real: el uso social. Pues se hace imposible salir ‘fuera del lenguaje o del mundo natural’ para contrastar a la ‘realidad’ con el lenguaje teórico, y luego emitir juicios definitivos y universalizantes mediante el mismo lenguaje. O lo que es lo mismo, resulta imposible asumir la posición del «Ojo de Dios» para luego emitir un veredicto (una teoría) con pretensiones de incondicionalidad. Tal vez por eso arguye, lacónicamente, que “al filosofar debemos bajar al viejo caos y sentirnos bien allí”⁴⁶.

Así, además de someter a dura crítica y rechazar las ideas básicas expuestas en el *Tractatus*, y renunciando a las aspiraciones de una filosofía y/o epistemología que ofrezca generalidades incommovibles o explicaciones y fundamentos teóricos definitivos (últimos y universales), Wittgenstein afirma el nuevo estatus para la actividad filosófica: al filósofo le corresponde inicialmente exponer y describir (aclarar) las confusiones lingüísticas y/o teóricas, y especialmente los ‘problemas’ filosóficos/epistemológicos en el contexto social. Empero, si de algún modo dicha actividad filosófica resulta siendo explicativa o cognoscitiva, de todos modos tal cosa no se hace ahora con una pretensión de universalidad o de justificaciones absolutas, ni por medio de teorías representacionistas/realistas o por medio de modelos teóricos/formales.

Todo parecería indicar, entonces, que estas segundas reflexiones son la consecuencia principal del derrumbamiento del ideal de ‘pureza cristalina’ que orientaba al *Tractatus*. Y con ello, en tanto que en el fondo también es lo mismo que persigue el empirismo y la analítica (concebidos en la Modernidad), la pretensión del conocimiento y el saber fidedignos (verdaderos) para la emancipación y la universalización de la humanidad. Pues la verdad y el significado absolutos, o el acceso a la realidad fidedigna, se hacen imposibles de conseguir racionalmente; primero, porque no podemos salir del lenguaje ni del mundo natural a un punto neutro para verificar su relación referencialista; y, segundo, porque por obvias razones el lenguaje no sirve para aprehender la cosa en sí, ni establece racionalmente el ‘puente’ entre la realidad y lo conceptual (teórico). A lo más, desde este paisaje, el lenguaje, en su función figurativa, sólo sirve para describir lo que hay y sucede en el mundo real, o meramente para hacer modelos y representaciones idealistas y disímiles de la Naturaleza.

Cabe agregar que, al refutar que ‘el lenguaje sirve de espejo innegable de la Naturaleza’, lo que queda claramente en evidencia es que esta creencia estaba basada en las pretensiones de ideales mitificados o de dogmas magnificados; los cuales orientaban a los analíticos y empíricos

⁴⁶ Ver, Wittgenstein, *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, pág. 45.

de la Modernidad en su deseo de lograr el conocimiento absoluto. Por demás, al abandonarse la teoría representacionista y/o figurativa, desde cierto punto de vista, también lo que parece quedar en evidencia es que lo que se consiguió finalmente con esa pretensión de los *a priori* y/o absolutos fue una ‘realidad’ alterna a la del mundo natural. A semejanza de un holograma, con todos los nombres y enunciados lingüísticos se habría ‘edificado’ un ‘mundo virtual’, desde el cual se cree podemos aprehender o acceder la realidad ontológica. Dicho con otros términos, contrariamente a una epistemología naturalizada, y en completo desacuerdo con la intuición del ser humano por conocer y saber sobre lo que observa y percibe, en pro del ideal moderno se habría construido con lo lingüístico un mundo virtualizado, desde el cual se imponen categóricamente las perspectivas y configuraciones de la mayoría de *creencias*; de tal modo que en todos los casos la experiencia sensorial se tenga que ajustar con ellas. Es como si al estar en la parte invertida de unos lentes, o en el interior de un espejo, tuviéramos que observar al mundo natural para intentar aprisionarlo y/o hacerlo armónico con lo que de él se predica⁴⁷.

Pero es precisamente por eso que se insiste en que ‘los problemas filosóficos y/o metafísicos’ son problemas meramente lingüísticos, confusiones conceptuales, que resultan del atrincheramiento de las creencias y de la fe en los dogmas metodológicos/empíricos. Y justamente por ello, también, que al filósofo contemporáneo le corresponde aclarar (describir) todo esos malos entendidos del lenguaje que se llevan a cabo en el uso social y en la práctica del lenguaje. Por cuanto no tenemos una base firme, o una manera universal de validar y justificar los conocimientos más allá de lo figurativo y lo representacional, no se puede teorizar con pretensiones de incondicionalidad, ni mucho menos perseguir idealizaciones metafísicas. A lo más, lo que podemos hacer es describir, relatar los acontecimientos, aclarar los malos entendidos que implica el mal uso del lenguaje y los ‘problemas’ filosóficos/metafísicos exaltados históricamente por el pensamiento occidental. Apuntando a esta conclusión dice el segundo Wittgenstein:

No podemos elaborar teoría alguna. En nuestras consideraciones nada ha de haber de hipotético. Toda *explicación* debe desaparecer y su lugar ha de ser ocupado por la *descripción*. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su propósito último, de los problemas filosóficos. Problemas que no son, por supuesto, empíricos; se resuelven mejor penetrando en la forma de trabajar de

⁴⁷ Esta idea de que con el lenguaje se ha construido “un mundo virtual”, alterno al natural, no resulta traída de los cabellos si tenemos en cuenta, por un lado, que Hannah Arendt en *La condición humana* (1993) habla del ‘mundo’ social y cultural construido artificialmente por el *homo faber*, a partir de los elementos y las condiciones del mundo natural. Véase, Arendt, *La condición humana*, (1993). Y, más recientemente, por el otro, Rodolfo Llinás afirma que lo «mental» es meramente “una maquina de soñar”, un estado funcional para *virtualizar* la realidad y a partir de ello predecir de mejor manera nuestras interacciones con el mundo natural. Véase, Llinás, *El cerebro y el mito del yo*, (2003).

nuestro lenguaje, esto es, penetrando en él de tal manera que la intelección buscada se consiga en *lucha* contra el impulso de mal-entenderlo. Los problemas se solucionan no mediante nueva información, sino reorganizando la ya disponible. *La filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por los medios de nuestro lenguaje.*

[...] Nada menos útil en filosofía que elaborar tesis; por esta vía pocas discusiones se plantearían: todos estarían, desde un principio, de acuerdo con las mismas.⁴⁸

Es de este modo, pues, que se enfatiza en la nueva función de la filosofía. Al caerse el representacionalismo, y al no haber un fundamento sólido y universal para justificar una teoría específica, lo que se sigue es que ‘teorizar’ con pretensiones incuestionables y/o definitivas resulta vano e inútil. Es mejor *describir* el problema, sacar a la luz la confusión lingüística, mostrar que determinados conceptos y/o creencias no refieren nada pero sí exhiben muchas opiniones e interpretaciones (hasta el punto extremo, como veremos más adelante con la noción de «postmodernismo» y/o «crisis de la Modernidad», de hablar de los tiempos contemporáneos en términos de ‘terror y esquizofrenia’ ante el devenir o, simplemente, de una confusión lingüística generalizada en el presente).

Por eso, el lenguaje (en su uso social) debe ser ahora el foco de atención de la filosofía. Dicha atención debe centrarse en examinar su funcionamiento, sin quitarle ni ponerle nada, sacando a la luz los malos entendidos y aclarando las confusiones que se hacen con él. Toda concepción, toda pretensión representacionista, de incondicionalidad, de universalidad, etc., han de rechazarse *prima facie*. De esta manera los ‘problemas filosóficos’ tienen que desaparecer, y las ‘entidades metafísicas’ tienen que quedar reducidas a meras construcciones lingüísticas, a meras idealizaciones, a meros ‘problemas’ que el imaginario cultural-filosófico parece haber reconstruido una y otra vez durante centurias. Tal vez sea esta la manera más directa para ‘curarnos’ de la confusión lingüística, de los ‘problemas’ metafísicos/filosóficos irresolubles; o de escapar del laberinto virtual en el que nos sumió el positivismo/racionalismo.

Con este cambio de perspectiva lo que se señala, en sentido estricto, es que ahora, al estar ‘sin las gafas’, *al estar fuera del espejo*, el mismo lenguaje en su vieja actividad para hacer filosofía encarna una problemática o una confusión fácilmente solucionable mediante el nuevo quehacer filosófico. Desde esta nueva configuración del pensamiento, ya no son los ‘problemas filosóficos’ los que vienen empaquetados con el lenguaje a nosotros; ahora somos nosotros los que vamos a ‘ellos’ para ‘desempacarlos’, para ‘desenmascararlos’; y así llegar a ver que no son más que entidades metafísicas imaginadas, constructos conceptuales ideados y usados por los

⁴⁸ Ver, Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. § 109 y 128.

hablantes de juegos de lenguajes específicos; es decir, para mirar que no son mas que confusiones lingüísticas.

Por ejemplo, vemos que desde la óptica del primer Wittgenstein el problema filosófico ‘genuinamente’ planteado era que había que perseguir hasta alcanzar aquel ideal de pureza cristalina (la ‘Verdad’, el ‘Significado’ o la ‘Realidad’) idealizado por los Ilustrados modernos. El método por excelencia para llevar a cabo dicha empresa era el lógico-positivista, mediante las leyes y reglas que ‘gobiernan’ al lenguaje, las cuales se anclaban en la concepción de que el lenguaje representaba figurativamente la realidad. Incluso, se llegó a creer erróneamente (como se hizo en el *Tractatus*) que los criterios básicos para llegar al significado absoluto o a la verdad definitiva se habían conseguido mediante el atomismo significativo y figurativo. Sin embargo, desde la perspectiva de las *Investigaciones filosóficas*, ese ‘problema filosófico’ subsiste en el mismo juego de lenguaje que se usa en el *Tractatus*, lo cual se puede esclarecer fácilmente. Por una parte, los términos ‘Verdad’, ‘Significado’ o ‘Realidad’ que se usan ahí aluden a entidades metafísicas (abstractas) inaccesibles por definición (esto es, que no podemos accederlas o representárnoslas más que a través del mismo lenguaje, lo cual difiere con la capacidad intuitiva y biológica de nuestros deseos pragmáticos por conocer y saber del mundo que habitamos); y por la otra, la imposibilidad lógica u ontológica de obtener tangiblemente el ‘referente’ de cualesquiera de esos tres términos (u otros similares) es razón de peso para mostrar que la noción de correspondencia lenguaje/mundo no constituye condición necesaria y suficiente de fiabilidad. Claro, no se está negando que dicha noción de correspondencia entre lenguaje y mundo sirva para mostrar a veces algún tipo de significado, de verdad o de realidad, de cosas/eventos que podemos ver, tocar, u oler (ostensivos). Lo que se quiere decir es que el mismo ideal absoluto (Verdad, Significado, Realidad u otros semejantes) resulta derrumbado por el mismo criterio de verificación que utiliza el positivismo racionalista: la correspondencia lenguaje/mundo. Pues es inobjetable que dichas ‘entidades’, cualesquiera que sean sus referentes, no tienen correlato en el «universo» que nos rodea, sino que ‘existen’ como ideas absolutas o platónicas dentro del juego de lenguaje que utiliza el *Tractatus*; y, por tanto, las mismas prédicas que se utilizaban ahí podrían aplicarse a este respecto: “no se debería hablar con términos referencialistas de lo que no sabemos ni conocemos” (véase cita 14, pág. 23).

Lo anterior nos lleva al cambio de perspectiva operado en la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein. Según lo sugiere, las ‘gafas’ fundamentalistas del representacionalismo además de obnubilar las creencias y la manera de reflexionar establecen,

por así decirlo, un punto de vista exclusivo, dogmático e idealizado, lejos de la realidad ontológica y pragmática. Es decir, tales gafas impedirían mirar con claridad la dicotomía lenguaje/mundo y todos los desaciertos que se pueden desencadenar cuando se mal-utiliza el lenguaje. Por demás, dichas gafas, quizás las predilectas de los analíticos y de los seguidores del modelo de las ciencias empíricas, son las que la mayoría de las veces terminan siendo adoptadas por los filósofos; y, tal vez por eso, éstos acaban siendo, como lo sugieren algunos pensadores del post-estructuralismo francés, apresados por “la trampa del lenguaje”. Dice Wittgenstein al respecto:

Nuestra ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y, en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de una generalización. Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad la filosofía es ‘puramente descriptiva’.⁴⁹

Esto quiere decir que, a partir de estas segundas reflexiones y a partir de la nueva función que le corresponde ahora a la filosofía, el oficio de la actividad filosófica también tiene que ser el de la *claridad*. Pero no en términos de ‘resolución’ del problema, sino de su «disolución» en el ámbito que le es práctico: en el uso y funcionamiento lingüístico. Una vez esclarecidos y descritos, mediante la correcta observación del funcionamiento del lenguaje en el contexto de los usos sociales, todos los ‘problemas’ filosóficos/metafísicos tienen que desaparecer necesariamente.

En el sentido estricto de «disolución», la claridad a la que se alude resultaría de nuestro propio entendimiento del ‘problema filosófico’ como tal, y de su correlación/aclaración en el juego lingüístico en el que se inserta. Al describir claramente el problema considerado filosófico/metafísico, o al desentrañar los malos entendidos lingüísticos, tiene que resultar forzosamente lo *terapéutico* en la actividad filosófica, por cuanto el ‘problema filosófico’ se disuelve.

No obstante, se podría objetar que en este caso la claridad y la terapéutica a la que alude Wittgenstein sólo pueden suceder en un ámbito individual, subjetivo y/o aislado, y no en el colectivo social como habría de esperarse; y que, por tanto, no se constituye en una ‘terapia’ muy

⁴⁹ Ver, Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, pág. 46.

útil y provechosa para la sociedad occidental y para los tiempos presentes. Sin embargo, hay que decir de una vez que eso ya es otra discusión, en tanto que el nuevo quehacer filosófico al que alude Wittgenstein sólo es operable a nivel del individuo que dentro de una comunidad de seres humanos, competentes lingüísticamente, hace y practica la filosofía; lo cual, además de implicar unas consecuencias pragmáticas (políticas y sociales) a futuro, requiere como condición necesaria que los individuos se ‘secularicen’ del paradigma moderno. Por lo que requiere, entonces, una discusión aparte, en un debate distinto, a la esfera y a la hipótesis que se quiere validar en este trabajo.

Principalmente por esto último, se espera que haya quedado esbozada la idea sustantiva que nos interesaba enfatizar en esta segunda parte del capítulo: que con el *giro lingüístico* del pensamiento wittgensteiniano se hace clara la tensión entre dos corrientes distintas de pensamiento, y que ello permite diferenciar dos paradigmas cognitivos contrapuestos. Como veremos, todo indica que dicho giro enmarca el final del ideal representacionista de la Modernidad, y señala el surgimiento de un nuevo paradigma anti-representacionista; lo cual indica también, entre otras cosas, el comienzo de una nueva época a la que se le denomina simplemente «post-moderna».

En un sentido neutral, y para finalizar esta parte, cabe señalar que si no hemos hecho un análisis de las obras de Wittgenstein en los términos de la filosofía analítica, ello obedece a que el autor sigue más los ‘lineamientos’ de las reflexiones del segundo que las del primero, desvinculándose quizás de una vez por todas del paradigma representacionista moderno. Pues como lo manifiesta el segundo Wittgenstein, el nuevo quehacer de la filosofía ya no se enfoca en lograr un discurso teórico universalista, una explicación rigurosa e infalible, o una figuración del modo que se relacionan los problemas filosóficos y el lenguaje (o el lenguaje y el mundo). Sino que, como él mismo lo especifica, ahora la filosofía es simplemente un *álbum*⁵⁰ de un paisaje muy amplio, cuya descripción y exploración nos permite visualizar con mayor claridad la relación entre lenguaje y mundo; y/o los ‘problemas filosóficos/metafísicos’ que subsisten a semejanza de una enorme confusión lingüística en el uso social/cultural del lenguaje.

⁵⁰ Véase, , Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, especialmente, “Prólogo”, pág. 17.

3. El giro lingüístico. Connotaciones pragmáticas y epistemológicas.

Es un hecho, pues, que el abandono definitivo de la teoría de la correspondencia llevó al segundo Wittgenstein a concebir que la tarea de la reflexión filosófica debe ser, primero que todo, explorar el funcionamiento del lenguaje en su uso social y en mirar críticamente la manera como lo utilizamos para hablar del mundo y de ‘problemas filosóficos’. Es decir, a partir de adoptar una posición que hemos llamado aquí ‘ontológica-pragmática’ o en su defecto no-representacionista, en principio, y en adelante, a la actividad filosófica le corresponde aclarar/describir la función que cumple el lenguaje cuando es usado por el sujeto para hablar del mundo natural, de sí mismo y del lenguaje como tal.

Como se expuso, el tránsito del primer al segundo Wittgenstein contiene *per se* la *condición* de cómo se solucionan los ‘problemas filosóficos’ (cómo salimos del laberinto virtual) cuando se descartan de plano la concepción de una verdad o de un significado absolutos que supone la correspondencia lenguaje/realidad. En principio, dicha ‘condición’ consistiría en darnos cuenta claramente de que el lenguaje, en tanto que se compone de juegos de lenguajes diversos, es solamente una ‘caja de herramientas’ que le sirve a lo mental para variados usos. Pero sobre todo, radica en darnos cuenta de que con el lenguaje no se puede reflejar fehacientemente la realidad del mundo que nos rodea, ni que se puede establecer una conexión inequívoca entre lo conceptual y lo empírico; pues, a lo más, el lenguaje nos sirve para referir (traducir lingüísticamente) a dicho mundo natural, al mismo lenguaje e incluso a los mismos problemas y confusiones que se desencadenan con y en él.

Sin embargo, y no obstante ese panorama que deja en claro las razones de por qué se abandonó el representacionismo típicamente moderno, y que bien se le podría denominar en todo el sentido de la palabra una consecuencia “benéfica” (positiva), las consecuencias desencadenadas por el pensamiento del segundo Wittgenstein pareciera tener otra connotación que bien se le podría llamar ‘negativista’ y/o escéptica, en tanto que dio pie a lo que hoy conocemos en el ámbito de la comunidad filosófica e intelectual como el relativismo lingüístico y cultural de la “condición postmoderna”⁵¹. Lo que a su vez puede señalar que el giro lingüístico, es decir, el cambio del paradigma representacionista típicamente moderno por uno anti-representacionista post-moderno, no solo indujo consecuencias del orden epistemológico sino también del orden socio-cultural. Y esto también puede revelar, propiamente, no sólo un cambio,

⁵¹ Véase, Lyotard, *La condición postmoderna*, (1994).

un giro o una ‘fractura’ radical en el pensamiento que se venía siguiendo desde la época de la Ilustración sino, también, la emergencia o el tránsito a una nueva época.

Tal vez para mirar ese ‘sentido negativista’ y ‘escéptico’ (y dejar abierta la discusión y la investigación respecto de las consecuencias, del orden sociológico y político, desencadenadas por el giro lingüístico) haya que mirar primero qué se entiende por “giro lingüístico”. Pues probablemente al interpretar correctamente lo que ‘encarna’ el enunciado «giro lingüístico», podamos comprender por qué se le confiere hoy ese sentido negativista y pesimista a lo que se sigue de lo moderno. Y, de paso, hagamos patente el desarrollo (o el ascenso) del pensamiento occidental a través de un nuevo paradigma no-representacionista.

No podemos, sin embargo, comenzar con una definición precisa de lo que llega a significar o personificar la expresión “giro lingüístico”, por cuanto no es fácil obtener una definición técnica, disciplinar o universal que sea ampliamente aceptada, y/o que logre sintetizar claramente lo que se simboliza con ella. Peor aún, quizás todavía no exista mucha claridad en el mundo académico e intelectual, principalmente de nuestro medio y de nuestros días, respecto de lo que se llega a *referir*/describir con dicho enunciado. Pareciera que a lo más podemos decir que luego del giro lingüístico ‘el lenguaje ha cobrado ‘autonomía’, o que ‘ahora resulta ser el factor con el que conocemos y sabemos del mundo y de nosotros mismos’. Quizás podríamos agregar que ahora el lenguaje no es estático ni es atemporal sino que, además de servir como metáfora, es dinámico y coadyuvante del proceso cognoscitivo de la actividad humana, y que por ello se constituye en una multiplicidad y diversidad de interpretaciones, de significados y mundos. En esta óptica podríamos concluir finalmente que de todas formas y de algún modo dicho giro lingüístico alude a un antagonismo filosófico con aquellos que pretendían el ideal de pureza cristalina’ (es decir, al ideal o al proyecto de los representacionistas modernos).

Pero a todas luces, explicaciones de esta índole en lugar de hacernos inteligible ese concepto y las consecuencias que se siguen de él, de hecho, lo que parecen es acentuar el sentido negativista y receloso que se le atribuye a las consecuencias del fracaso de la Modernidad. Pues desde tal apreciación tan oscuro resulta el giro lingüístico y lo que se sigue de él, que se podría argumentar legítimamente que en esta ‘nueva’ concepción del lenguaje y del mundo ‘como ahora todo es lenguaje’ entonces hay que concluir finalmente (como arguyó Nietzsche en su momento) que “todo es representación y mera apariencia”⁵²; es decir, que todo son meras ideas y

⁵² Véase, Nietzsche, *La genealogía de la moral...* (1979).

símbolos abstractos. Veamos desde tal sentido, por ejemplo, la opinión de un filósofo latinoamericano:

Habitamos en el lenguaje. El lenguaje nos habita. Al ‘apalabrar’ el mundo, construimos el sentido. Al darnos cuenta del lenguaje que usamos, que en su esencia es metafórico, podemos descubrir cómo percibimos, cómo pensamos, cómo actuamos. El hablar, la palabra, *es camino del descubrimiento del sí mismo*: el sentido se descubre por un efecto retroactivo, de auto-revelación: caemos en la cuenta después de hablar. Los pensadores que reivindican el ‘giro lingüístico’, en contraposición al pensamiento metafísico, explicitan la diversidad de léxicos y de mundos. Además, enfatizan el hecho de que el lenguaje no es neutral.⁵³

Como vemos en este pasaje, lo que habríamos de entender por “giro lingüístico” en lugar de esclarecer *oscurece* a aquello a que se refiere con tal enunciado. Pues pareciera que en nuestros tiempos el lenguaje ocupa todos los espacios y ámbitos del ser humano; la palabra hablada, por así decirlo, de algún modo resultaría siendo la manifestación ‘ontológica’ del sí mismo y de todo cuanto existe.

Sin embargo, desde el buen uso de la razón y la sana intuición, sabemos *prima facie* que no “habitamos en el lenguaje” sino en un mundo natural, en el cual actuamos y nos desarrollamos como organismos vivos en todos los sentidos. En adición a eso, también nos resulta claro, independientemente de cualquier concepción/discusión teórica/lingüística, que el lenguaje no es nuestro hábitat sino simplemente un elemento de comunicación entre seres inteligentes que viven y comparten un marco ontológico común. Además, ¿de dónde resulta eso de que el lenguaje “es camino del descubrimiento del sí mismo [y de] auto-revelación”?

La experiencia propia y ajena nos indica que, hasta donde se alcanza a entender y por mera intuición, y sin llevarlo a tales extremos, el lenguaje es meramente un elemento de comunicación con el otro. Según la concepción hegeliana, al exponernos frente al Otro y al intercambiar puntos de vista y perspectivas sobre lo que observamos o creemos, nos revelamos *dialécticamente* en ese Otro. O según la perspectiva de Quine y Davidson (como se verá en el siguiente capítulo), al compartir un ámbito de lo público (ontológico), y dentro del marco de la coherencia y la razonabilidad, sabemos que nos diferenciamos de los animales porque somos capaces de crear oraciones observacionales y de comunicarnos lingüística y efectivamente, independientemente del ‘uso’ o del lenguaje que se profese (es decir, somos capaces de traducir coherentemente o interpretar radicalmente al mundo natural y a los otros). Excepto si estuviésemos ‘viviendo’ en un laberinto virtual (lo cual ya resultaría patológico), de ningún modo

⁵³ Ver, Patiño, *Diálogo, metáfora de la vida.....*, pág. 2. (Cursiva del autor).

podríamos desarrollarnos como seres vivos en un ámbito meramente lingüístico; lo lingüístico llega a ser, si se quiere, meramente una herramienta abstracta de comunicación e imaginación. Por eso es que tal vez el pasaje citado oscurece, en lugar de esclarecer, el sentido de la expresión «giro lingüístico»; o quizás exhiba, en cierta forma, aquel “*embrujo de nuestra inteligencia por los medios de nuestro lenguaje*” que diagnosticó correctamente el segundo Wittgenstein (Véase cita 35, pág. 36-37).

En términos muy vagos e históricos, podemos decir que la expresión “giro lingüístico” alude a un vuelco, esto es, a un desplazamiento en la manera como con el paradigma de la Modernidad se venía pretendiendo el conocimiento y el saber en razón de una verdad y/o de un significado absolutos; cuyo criterio de validez y base epistemológica se anclaba en la noción de que el lenguaje o la mente servían como espejos fidedignos para representarnos la realidad del mundo natural. A la manera como el primer Wittgenstein creía que con la teoría figurativa, o con la representación lógica e ‘irrefutable’ de los objetos del mundo a través del lenguaje simbólico, se podía adquirir la verdad y el significado absolutos de la realidad, los modernos se pueden caracterizar de manera global porque creían que a partir de la correspondencia lenguaje/mundo se podría alcanzar en el futuro dicho ideal. Pero como bien lo muestra el segundo Wittgenstein, al ser imposible sostener la teoría figurativa, hay que abandonar la pretensión del ideal de pureza cristalina y, por tanto, la actividad filosófica tiene que tomar un nuevo rumbo. Inicialmente, de esclarecimiento y terapéutica de las confusiones lingüísticas que se producen con el representacionalismo, para luego dar paso a una nueva actividad cognoscitiva, que en tanto rechaza al paradigma moderno tiene que acoger entonces uno no-representacionista.

Desde este panorama, el giro lingüístico consiste, entonces, en el cambio de perspectiva que se operó en los intelectuales y académicos (especialmente en los filósofos) cuando se dieron cuenta de que lo que se había tenido por ‘objetividad’, o por ‘realidad del mundo’, no eran más que meras representaciones lingüísticas y/o discursos subjetivos. O dicho en términos lacónicos, con el giro lingüístico el conocimiento estático y definitivo de la filosofía, a la manera como se ostenta en la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, o en la *Enciclopedia Británica*, perdió el *statu quo* que se le había otorgado social y culturalmente, sencillamente porque el abismo entre lo conceptual y lo empírico se había hecho más insalvable que nunca.

Al caer el representacionalismo, tal y como lo deja ver el segundo Wittgenstein, el efecto más visible entonces es que el conocimiento y el saber, cualesquiera que sean, se pueden concebir como un mero constructo conceptual más; cuya validez e importancia se relativiza ahora

en su contexto espacio/temporal, y en relación a la coherencia y pertinencia dentro del marco al que pertenecen. En esta nueva perspectiva, tal conocimiento y/o tal saber, se entienden ahora como incompletos, como no definitivos, sin validez universal, relativizados y cambiantes en el tiempo y en el espacio (como de hecho se hace o se sigue, por ejemplo, en la *Wikipedia* de la World Wide Web).

En ello consistiría el giro lingüístico: por una parte, en haber desechado aquella creencia que sostenía que las cosas de la realidad podían ser accesibles cabalmente mediante el lenguaje figurativo, y en su lugar haber aceptado que la mayoría de los ‘problemas’ filosóficos/epistemológicos no son más que meras confusiones lingüísticas y/o meras incitaciones a perseguir inútilmente entidades abstractas o fantasmagóricas. Y, por la otra, en haber llegado a darnos cuenta (aunque sin mucha claridad todavía) que dicho giro lingüístico no solamente implica consecuencias del orden filosófico y epistemológico sino también pragmáticas e históricas (políticas y culturales).

Si se acepta esto, lo que mostrarían esas dos síntesis entonces es que, además del surgimiento de un nuevo paradigma anti-representacionista en el pensamiento occidental, también se han inducido (o se están induciendo) consecuencias del orden socio-cultural. Lo cual amerita de hecho, una discusión aparte, en el contexto sociológico/político, ajena a este trabajo de investigación. Dicho de otro modo, si se acepta el giro lingüístico en los términos que lo hemos descrito, habrá que aceptar indubitablemente un giro del pensamiento filosófico y, por ende, epistemológico. Y, de paso, admitir la transición de una época moderna (caracterizada por un pensamiento representacionista) a otra post-moderna (caracterizada por un pensamiento no-representacionista). ¿Pero cómo podemos estar seguros, adicionalmente, que dicho giro se ha dado, o se está dando, en el pensamiento occidental?

La perspectiva de Richard Rorty, además de encarnar y confirmar dicha transición, y en tanto que es uno de los pocos filósofos que actualmente orientan sus reflexiones y debates respecto del giro lingüístico y sus efectos en una óptica completamente pragmática e histórica, nos ofrece una respuesta y, de paso, un ejemplo plausible.

Rorty comienza *El giro lingüístico* (1965) con un texto titulado “Las dificultades meta-filosóficas de la filosofía lingüística”, en el que expone y crítica la aspiración tradicional e histórica de cada filósofo por ‘revolucionar’ la filosofía mediante la estrategia de intentar cambiar la mera opinión (que, según el filósofo, exponían sus antecesores) por el conocimiento ‘cierto y verdadero’ que él maneja desde su presente. A este respecto dice Rorty:

Según Rorty, el nuevo paradigma anti-representacionista manifiesta que en lugar de postular ‘constructos teóricos, explicativos y concluyentes’, lo que hay que hacer es describir histórica y ecuanímente las problemáticas y laberintos que todavía operan como ‘problemas’ filosóficos/metafísicos. A saber, como lo sugiere el segundo Wittgenstein, que tanto en filosofía como en epistemología, en lugar de perseguir los ya caducos ideales del positivismo y del racionalismo moderno, hay que aclarar y terapeutizar los desaciertos conceptuales y las confusiones filosóficas que subsisten en el mismo lenguaje (desencadenados, virtualmente, por la creencia o insistencia en el ideal del lenguaje figurativo). El siguiente pasaje con el que Rorty hace explícito su pensamiento y el accionar del nuevo paradigma (que, entre otras cosas, también es consecuencia del giro lingüístico) ejemplifica muy bien el accionar de esta nueva manera de hacer filosofía:

El objetivo de la obra [*La filosofía y el espejo de la Naturaleza*] es *acabar* con la confianza que el lector pueda tener en «la mente» en cuanto algo sobre lo que debe tener una visión «filosófica», en el «conocimiento» en cuanto algo que debe ser objeto de una «teoría» y que tiene «fundamentos», y en la «filosofía» tal como se viene entendiendo desde Kant. [...] El libro, como la mayoría de las obras de los autores que más admiro, es terapéutico, más que constructivo.⁵⁸

Como bien lo indica el pasaje, el propósito que se persigue en esta nueva perspectiva no es ni más ni menos que hacer una *des-construcción* de los paradigmas teóricos y, sobre todo, de la concepción tradicionalista del empirismo y de la filosofía analítica y sus presupuestos, para mostrar nuevamente, como lo hizo el segundo Wittgenstein, lo absurdo de insistir en las teorías de la referencia o en el viejo problema “mente-cuerpo” (lenguaje/mundo). El objetivo a perseguir no es nada diferente a refutar, una vez más, aquella insistencia en el paradigma y/o los presupuestos modernos para encontrar la ‘verdad y/o el significado’ absolutos. Por ello se le advierte al lector que no espere una teoría que le proporcione las bases y fundamentos de la mente, de la filosofía o del conocimiento. Por el contrario, lo que le señala es que si ya los posee después de leer y comprender el texto probablemente ya no le quedará ninguno.

Según Rorty, la insistencia en el conocimiento verdadero o en el significado absoluto, por parte de los representacionistas, fácilmente puede rastrearse hasta los griegos. Sostiene que es en el siglo XVIII, especialmente con las doctrinas de Descartes y Kant, cuando esta corriente cobra su mayor relevancia social. Sintetizando que de tal modo habría cobrado insistencia y notabilidad la imagen del espejo con esas doctrinas, que la misma tradición filosófica y los

⁵⁸ Ver, Rorty, *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, pág. 16.

pensadores modernos no habrían hecho otra cosa que hacer que el filósofo en lo sucesivo dedicara su tarea meramente “a limpiar y pulir el espejo”; para de esa manera continuar enmarcando en él la referencia de todo posible conocimiento que se pretendiera válido y justificado⁵⁹. Basándose en un examen crítico de toda la tradición epistemológica, pues, Rorty establece el tránsito de una filosofía representacionalista y analítica a un pensamiento que propende por un paradigma enteramente anti-representacionalista.

Reseña, por demás, la crítica al representacionalismo moderno a partir de tres autores claves: el segundo Wittgenstein, con su punto de vista filosófico-ontológico-pragmático sobre la relación lenguaje/mundo; Heidegger, con su original reconstrucción de la conciencia histórica del pensamiento filosófico; y Dewey, con su visión social-histórica y su formulación de cómo el ideal de la cultura no debe estar dominado por el del ‘conocimiento objetivo’ sino por el del desarrollo estético, de tal modo que las ciencias y las artes sean las que lleguen a erigirse en «las flores naturales de la vida».

Rorty argumenta, así, que las críticas y posiciones de esos tres filósofos dejan al descubierto cómo la filosofía representacionalista, en su pretensión rigurosa de fundamentar todo conocimiento y saber, en cierta forma llegó en la Modernidad a constituirse en el sucedáneo de la religión. Aunque sin llegar necesariamente a establecerse como la guía moral de la sociedad o de la juventud, ya que, por un lado, fueron la poesía, la novela y otras muchas formas de arte y literatura las que ocuparon ese lugar. Y, por el otro, porque dicha guía fue exclusividad de los que orientaron el pensamiento intelectual hasta bien entrado el siglo XX (los positivistas y los racionalistas). Según este autor, así es como queda al descubierto el paradigma filosófico de la Modernidad y desenmascaradas las pretensiones del paradigma que llevó a creer que con el racionalismo y/o el positivismo se podían obtener la verdad y el significado absolutos de la realidad; y también como hoy podemos, quizás por *mor* del giro lingüístico, describir claramente las candidas intenciones y fantasías en las que se embarcaron los filósofos de esa época. En este sentido afirma que:

Descartes, Locke y Kant habían escrito en un periodo en el que la secularización de la cultura comenzaba a ser una posibilidad gracias al triunfo de la ciencia natural. Pero, para comienzos del siglo XX, los científicos habían llegado a separarse de la mayoría de los intelectuales tanto como los teólogos. Poetas y novelistas habían ocupado el lugar de los predicadores y filósofos en cuanto maestros morales de la juventud. El resultado fue que cuanto más «científica» y «rigurosa» se hacía la filosofía, menos tenía que ver con el resto de la cultura y más absurdas parecían sus pretensiones tradicionales. Los intentos de los filósofos analíticos y de los fenomenólogos por

⁵⁹ Véase, Rorty, *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*.

«fundamentar» unas cosas y «criticar» otras no encontraron eco en aquellos cuyas actividades trataban de fundamentar o criticar. Los que necesitaban una ideología o una auto-imagen hicieron caso omiso de la filosofía en general.⁶⁰

Lo que quiere decir es que si tenemos en cuenta que los intelectuales modernos acababan de emanciparse (o, si se prefiere, de secularizarse) del pensamiento medieval, era de esperarse que la ciencia llegara a ocupar el lugar de bienestar, armonía y felicidad ofrecidos antaño por la religión y el mito. Y la filosofía no podía quedarse atrás, en tanto que debía convertirse al menos en la base de la ciencia empírica para no ser tachada de ‘charlatana’; o, lo que es lo mismo, el discurso de la filosofía debía legitimar de algún modo las reglas de juego de las ciencias⁶¹, renunciando a cualquier principio metafísico, y acogiendo en cambio la imagen del espejo como guía y luz para sus pretensiones metafísicas.

Ahora bien, según lo muestra Rorty, para entender en qué consiste el anti-representacionismo lo que hay que tener en cuenta es que el pensamiento y las reflexiones del segundo Wittgenstein, Heidegger y Dewey, por nombrar solamente los principales, señalan que la ‘imagen del espejo de la naturaleza’ no es hoy necesariamente una concepción imperante o absoluta en la filosofía y la epistemología, sino que dicha concepción ha entrado en tensión con una nueva forma de concebir la actividad filosófica. Y que eso, como tal, de un modo u otro, lo que muestra es un traslado del pensamiento filosófico occidental, es decir, un *giro* a una nueva manera de concebir el conocimiento y el saber, a través de un nuevo paradigma no-representacionista.

En un sentido estricto, a lo que apunta esta nueva perspectiva no-representacionista del quehacer filosófico es a un *ethnos* particular, en lugar del *ethos* unipersonal que guiaba al cartesianismo. Esto quiere decir que la clarificación a la que apunta la nueva filosofía anti-representacionista conlleva connotaciones sociales y culturales, en el sentido de que alude a una comunidad de individuos que profesan lealtad por la cultura socio-política de la libertad y del libre pensamiento, aquella en la que puedan concebirse como seres libres, razonables e integrales. Aquella misma sociedad de la que son fieles seguidores, según lo reflejan sus obras respectivas, Nietzsche, Foucault, Dewey, el segundo Wittgenstein y otros muchos libre pensadores; y que se contrapone rotundamente a aquellas sociedades totalitarias/absolutistas

⁶⁰ Ver, Rorty. *La filosofía y el espejo de la Naturaleza*, págs. 14- 15.

⁶¹ Véase, Lyotard, *La condición postmoderna*. Especialmente, “Los relatos de la legitimación del saber”, págs. 63–72.

esbozadas literaria y satíricamente por George Orwell (1984) y por Aldoux Huxley (*Un mundo feliz*).

Forzando al máximo la interpretación de Rorty, lo anterior quiere decir que la nueva corriente anti-representacionista no alude a un subjetivismo unipersonal al estilo de Descartes, en el sentido de querer hallar la 'entidad' que soporta al sujeto (es decir, conseguir un individualismo radical); pues es inobjetable que el individuo humano está restringido por una condición biológica tácita: la finitud humana, y que su formación/desarrollo está condicionado a la cultura e interacción social. A lo que apunta el nuevo paradigma, por un lado, es a lograr una actitud crítica y evolutiva del pensamiento de los individuos sociales; con la que se pueda poner en tela de juicio aquello que en situaciones y prácticas anteriores se ha considerado como evidente y trivial. Por el otro, a que sea competente para lograr una autoconciencia, capaz de poner en tela de juicio todo el proceso de aculturación que se soporta para llegar a ser ciudadano, y capaz de entender que la *tensión* o las escisiones del pensamiento filosófico y epistemológico constituyen de algún modo la trascendencia del ser humano (el avance del conocimiento y del saber *per se*). Y que como tal pueda entender que, al no existir «un principio o un criterio teórico universal», las creencias y ciertas nociones que resultan necesarias y pertinentes en determinados momentos de la historia, han de ser revaluadas de acuerdo al desarrollo y a las nuevas condiciones de su presente. Rorty sintetiza esta nueva cuestión de una forma certera.

Una consecuencia del antirrepresentacionismo es el reconocimiento de que ninguna descripción de la forma de ser de las cosas desde la perspectiva de Dios, ningún anclaje celestial ofrecido por una ciencia actual o por surgir, va a librarnos de la contingencia de haber sido aculturados como lo hemos sido. Nuestra aculturación es lo que hace ciertas opciones vivas, importantes o forzosas, volviendo otras muertas, triviales u opcionales. Sólo podemos esperar superar nuestra aculturación si nuestra cultura contiene (o, gracias a alteraciones producidas por una revuelta interior o exterior, llega a contener) escisiones que proporcionan apoyo a iniciativas nuevas. Sin estas escisiones –sin tensiones que hacen a la gente entender a ideas no conocidas en la esperanza de hallar medios para superar esas tensiones- no existe esperanza semejante. La eliminación sistemática de estas tensiones, o de nuestra consciencia de ellas, es lo que aterroriza en *Un mundo feliz* o en *1984*. Así pues, nuestra mejor oportunidad para superar nuestra aculturación es educarnos en una cultura que se enorgullezca de no ser monolítica –de su tolerancia a la pluralidad de subculturas y de su disposición a escuchar a las culturas vecinas.⁶²

Sin embargo, pareciera que es precisamente ese temor a abandonar la «aculturación» y a «acoger iniciativas nuevas» lo que todavía resulta muy problemático en nuestros tiempos. A saber, que aunque el debate entre los representacionistas y los anti-representacionistas

⁶² Ver, Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, pág. 31.

personifica claramente una *tensión* en la filosofía contemporánea, de cualquier manera no es fácil precisar las posiciones de los seguidores de una y otra corriente. Pues, todo parece indicar que los primeros se adhieren y se resisten a abandonar la aculturación de los presupuestos epistemológicos de la tradición positivista/racionalista moderna, pero asumen que el proyecto moderno ya no es posible y tampoco creen en los grandes relatos de la tradición⁶³. Mientras que los de la otra corriente propenden por abandonar definitivamente el ideal de pureza cristalina, sustituyéndolo por una nueva manera de acceder al conocimiento y saber; e infieren el nacimiento de una nueva época «post-moderna», pero abogan, como veremos más adelante, por mantener la racionalidad y la coherencia (herramientas típicamente modernas) como los medios principales para seguir obteniendo un conocimiento y/o un saber válido y legítimo.

Por eso, si se acepta esa dicotomía en cada una de las dos corrientes de pensamiento, las *connotaciones* (consecuencias) epistemológicas y/o pragmáticas del giro lingüístico se pueden especificar entonces en dos sentidos distintos. Por un lado, en el marco de la discusión sobre el «post-modernismo», en el que frente al fracaso de la Modernidad, se le caracteriza como enteramente *negativista y pesimista*, por cuanto no hay un elemento homogenizador, un *focus* que permita vislumbrar un futuro mejor o, si se quiere, un ‘reemplazo’ teleológico más allá del materialismo hedonista, relativista, nihilista y escéptico. Y por el otro, en el marco del surgimiento del nuevo *paradigma* anti-representacionista, cuyo sentido encarna el propósito y la propuesta de este trabajo: afirmar que es enteramente provechoso y propositivo, en tanto que permite explicar el presente, permite entender la transición del pensamiento de una época a otra, y posibilita delinear un nuevo horizonte cognoscitivo para la filosofía y la epistemología.

Miremos entonces, a grandes rasgos, la connotación negativista y escéptica que le atribuye gran parte de los académicos e intelectuales a las consecuencias del giro lingüístico, que infieren principalmente del fracaso del proyecto moderno. Luego esbozaremos el horizonte, a todas luces provechoso y propositivo, del nuevo paradigma anti-representacionista.

Del mismo modo como se percibe difusamente, en la discusión del caso, el enunciado «giro lingüístico», pareciera que el concepto ‘post-modernismo’ tampoco resulta muy claro a la

⁶³ Por ejemplo, aunque Habermas piensa que el proyecto moderno todavía es posible si se consensualiza lo que hay que entender por «racionalidad», sostiene de todos modos que “los grandes pensadores han caído en el descrédito. Así ha sucedido con Hegel desde hace mucho; Popper lo desenmascaró en el decenio de 1940 como enemigo de la sociedad abierta. Lo mismo viene sucediendo una y otra vez con Marx. Últimamente, en el decenio de 1970, los nuevos filósofos se han desprendido de él, considerándolo como un falso profeta. Hoy alcanza ese mismo destino Kant. Si no me equivoco, comienza a tratarsele como un gran pensador, esto es, como prestidigitador de un paradigma falso, de cuya fascinación intelectual hemos de liberarnos”. Véase, Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pág. 11.

hora de examinarlo, o de ver qué es lo que se quiere decir/referir con él. A lo más, se afirma que con este último se alude a “un intento de pensar históricamente el presente en una época que ha olvidado cómo se piensa históricamente”⁶⁴. O que con dicho término se sugiere una nueva época que no se rige por los grandes discursos, sino que por el contrario, al rehuir toda metanarrativa, hay que caracterizarla por la heterogeneidad del lenguaje (por los múltiples géneros discursivos / juegos de lenguaje), por la des-construcción de la lógica modernizadora, y por la fragmentación y disolución de nuestras viejas visiones del mundo. Lo cual, de hecho, nos dice Lyotard, “muestra la llegada de un tipo de sociedad totalmente nueva”⁶⁵.

En cierto modo, desde este panorama ya nos estaría permitido colegir que la mayor parte de las acepciones y concepciones sobre lo post-moderno lo que parecen dejar en claro es que el proyecto moderno *fracasó* inequívocamente. Y que por eso, a lo que se sigue de ello, se le puede adscribir lícitamente características relativistas y escépticas⁶⁶, en tanto que ‘no hay alternativas filosóficas y/o epistemológicas plausibles’ que permitan delinear social e individualmente una nueva teleología como, por ejemplo, las que esgrimía la religión (en el Medioevo) y/o la ciencia (en la Modernidad). Peor aún, parece que desde esta connotación se le puede adjudicar un anarquismo discursivo extremista, o bien por la diversidad de “juegos lingüísticos” subyacentes, o bien por la “heterogeneidad del lenguaje”⁶⁷ a que ha dado lugar la postulación del fracaso de la Modernidad.

Dicho de otra manera, con una adhesión enteramente de pesimismo y de temor respecto del presente y del futuro, pareciera que con ‘justa razón’ se le puede atribuir un negativismo al fracaso de la Modernidad. Por ejemplo, un autor afirma sumariamente que:

El ámbito de este debate [respecto de la crisis de la Modernidad] se enmarca en una consciencia generalizada del agotamiento de la razón, tanto por su incapacidad para abrir nuevas vías de progreso humano como por su debilidad teórica para otear lo que se avecina. Así, en política asistimos al final del Estado de Bienestar y la vuelta a posiciones conservadoras de economía monetarista, en ciencias presenciamos el *boom* de las tecnologías [...] en arte se ha llegado a la imposibilidad de establecer normas estéticas válidas y se difunde el eclecticismo que, en el campo de la moral, se traduce en la secularización sin fronteras de los valores....⁶⁸

Por demás, como lo sugiere el pasaje, en dichas críticas y/o explicaciones sobre las consecuencias del giro lingüístico pareciera revelarse también la confusión y el caos (o si se

⁶⁴ Ver, Fredric, *Teoría de la postmodernidad*, pág. 9.

⁶⁵ Ver, Lyotard, *La condición postmoderna*, pág. 16.

⁶⁶ Como de hecho, por ejemplo, intenta hacerlo Joseph Picó en su *Compilación*. Véase Picó, *Modernidad y postmodernidad...*, Especialmente la “Introducción”, págs. 13-50.

⁶⁷ Véase, Lyotard, “El genero y la norma”, en *La diferencia*, págs. 150-174.

⁶⁸ Ver, Picó, “introducción”, *Modernidad y postmodernidad, compilación...*, pág. 13.

quiere, según el post-estructuralismo francés, el ‘terror’, la ‘esquizofrenia’ y la ‘paranoia’ que produce la falta de una legitimación social y cultural y/o un horizonte teleológico hacia el cual dirigimos colectivamente). En este sentido también se afirma, por ejemplo, que “el momento de la postmodernidad es una especie de explosión de la episteme moderna, explosión en la que razón y sujeto –como guardián de la «unidad» y del «todo»- saltan hecho pedazos”⁶⁹. O que “...en la sociedad postmoderna se disuelven la confianza y la fe en el futuro; ya nadie cree en el porvenir de la revolución y el progreso, la gente desea vivir el «aquí» y el «ahora», buscando la calidad de vida, y la cultura personalizada”⁷⁰. O que “Una de las consecuencias de la condición postmoderna es la inevitable supresión del individuo”⁷¹, en el sobreentendido de que toda ‘individualidad’ o toda subjetividad es ‘absorbida’ por lo social/cultural o por el poder en todas sus manifestaciones. Se afirma, por último, que respecto de nuestra historia “ha habido pocos periodos tan desmoralizados y tan desanimados como el nuestro, donde viene a terminar toda esperanza para el cambio o el progreso...nuestra capacidad para imaginar cambios futuros de cualquier naturaleza radical está virtualmente paralizada”⁷².

Parece que de tal manera esta amplia literatura le adscribe y le acentúa ese sentido negativista y pesimista a lo que se sigue del giro lingüístico (que a falta de un nombre mejor se le llama ‘post-modernismo’), que podríamos seguir citando apartes sin encontrar pronto alguna luz que nos guiara a la salida de todo ese caos de síntesis negativas y sombrías. No obstante, y paradójicamente, parece que es mediante la misma exploración y el examen de dichas perspectivas como logramos obtener, en términos generales y pragmáticos, el ancla de la consecuencia más visible del giro lingüístico (inducido éste por el fracaso del proyecto moderno): una perspectiva académica e intelectual sombría y negativa respecto de los tiempos presentes que, entre otras cosas, pareciera imposible de invalidar.

Pero quizás la clarificación, de que esta perspectiva resulta errada y obsoleta, sólo cobra sentido cuando *invertimos* dicha concepción negativista y pesimista respecto del post-modernismo. Es decir, cuando entendemos o hacemos visible que el giro lingüístico y sus consecuencias también resultan provechosos, en el sentido de que conlleva el tránsito a un nuevo pensamiento o a un nuevo paradigma que sirve para *describir* a nuestro presente; y que, a su vez

⁶⁹ Ver, Wellmer, “Dialéctica de modernidad y postmodernidad”, en *Modernidad y.....*, pág. 105.

⁷⁰ Ver, Picó, *Modernidad y postmodernidad, compilación....*, pág. 37.

⁷¹ Ver, López A., “Relativismo y postmodernidad”, pág. 35.

⁷² Citado en Parra, “Modernidad y postmodernidad: desafíos”, pág. 19.

(como veremos en el segundo capítulo) permite delinear una filosofía y una epistemología anti-representacionalista, acorde y válida académicamente.

En rigor, tal vez sea esta la manera de obtener la otra connotación (consecuencia) epistemológica inducida por el giro lingüístico que mencionábamos atrás: una concepción optimista y propositiva, valga decir comprensiva, del deceso de una época y el comienzo de otra (el tránsito de un paradigma representacionalista a otro anti-representacionalista o, si se quiere, el tránsito de la época moderna a la post-moderna). Vale la pena recordar aquí la obra de Rorty, en tanto que dicho autor esgrime y es partidario de esta segunda connotación pragmática y provechosa del giro lingüístico.

Intentemos, pues, describir desde la óptica del nuevo paradigma al post-modernismo, comenzando por precisar lo que se refiere con el concepto “post-modernidad”, para luego intentar corroborar la «operatividad», la pertinencia y, si se prefiere, el progreso de este nuevo pensamiento/paradigma anti-representacionalista.

Como simplemente lo señala el mismo prefijo “post” (de post-modernidad), en principio este concepto se refiere a una sucesión histórica o una continuación lineal en el tiempo respecto de los modernos; a una época que se sigue de la propia Modernidad. O como lo dice correctamente Lyotard, “postmodernismo se comprende aquí en el sentido de una simple sucesión, de una secuencia diacrónica de periodos, cada uno de los cuales es claramente identificable. El ‘post’ indica algo así como una conversión: una nueva dirección después de la precedente”⁷³. Esto se sustenta en el sobre-entendido de que al no haber una fundamentación y/o una justificación definitiva para algún discurso teórico particular, es dable inferir que el proyecto en conjunto de la modernidad, además de su paradigma idealista, fracasó indubitablemente. Dice Lyotard:

Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, “liquidado”. Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres le sirven como símbolo de ello, “Auschwitz” puede ser tomado como un nombre paradigmático para la “no realización” trágica de la modernidad.⁷⁴

Y esto apunta, sencillamente, al deceso de una época o de un periodo de tiempo en el decurso de la sociedad occidental, y al nacimiento de uno nuevo. Es decir, a un *cambio* radical en el pensamiento de la historia reciente de la sociedad occidental, en el que el nombre del nuevo paradigma que orienta el

⁷³ Ver, Lyotard, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, pág. 90.

⁷⁴ Ver, Lyotard, *La postmodernidad...* pág. 30.

pensamiento filosófico/epistemológico se le ha antepuesto el prefijo “post” para señalar la diferencia con aquel otro que dejó atrás: el representacionalismo moderno.

Por eso, del fracaso del proyecto moderno no se sigue que en el post-modernismo todo sea ‘relativismo’, ‘caos’, ‘terror’ o cualquier otra cosa, implicados por el temor a la contingencia, y derivados del abandono del paradigma moderno. Pues, de hecho, lo único que se puede plantear con el concepto «post-modernismo» es que histórica y simplemente, y querámoslo o no, el paradigma moderno ya no es plausible ni operable en nuestros tiempos; y, que por tanto la adopción de un nuevo paradigma se hace ineludible y obligatorio. Lo que señala que, a estas alturas, ya tenemos razones de peso para no seguir persiguiendo y/o discutiendo sobre la viabilidad del proyecto moderno; y para comprender también que la objetividad científico/analítica (y mucho menos la religión) ya no constituye el telar o la teleología de la sociedad contemporánea. De esta manera, y por ello, es que no se debiera ‘objetivizar’ el presente en términos de «postmodernismo», tal y como se ha venido haciendo; pues, en últimas, eso contribuye encubiertamente a ‘expandir’ el negativismo/escepticismo que se le confiere en la discusión, y a aumentar la confusión, la desconfianza y el temor.

Por eso, si sencillamente *invertimos* esa connotación negativista/escéptica/temerosa, seguramente obtendremos la solución al problema de la ‘crisis de la modernidad’ y/o del ‘post-modernismo’; o dicho explícitamente (y aquí llega la propuesta de este trabajo), eventualmente resulta más fructífero y provechoso diagnosticar al presente en los términos descriptivos y aclarativos de la perspectiva anti-representacionista.

Como veremos en el siguiente capítulo, con Lyotard, Quine y Davidson (quienes junto con Rorty, a mi juicio, se constituyen en los mejores exponentes del nuevo paradigma anti-representacionista) se puede establecer lícitamente por qué hemos de desistir de aquella ‘Unidad’ en el conocimiento y el saber (aquel ideal de ‘pureza cristalina’), y por qué hemos de abandonar los presupuestos modernos. Pues sólo así podremos comprender cómo los ‘problemas filosóficos y/o metafísicos’ no resultan ser otra cosa que meras confusiones y malos entendidos lingüísticos; y también la manera como podemos establecer un nuevo horizonte para un conocimiento y un saber personalizado y fidedigno. Dicho propiamente, en contra vía del sentido negativista y pesimista que se esbozó arriba para el ‘post-modernismo’, veremos que desde estos tres autores se puede entender que el abandono del ‘ideal’ moderno lo que lleva es a concebir que la contraposición al representacionalismo no resulta ser otra cosa que el llegar a darnos cuenta que con la pretensión del conocimiento epistemológico-filosófico típico de la Modernidad no se

había estado más que, dicho con una de las imágenes del segundo Wittgenstein, “revoloteando en el interior de una botella”⁷⁵.

Desde esta nueva óptica, por ejemplo, podremos entender que el lenguaje, al constituir la mayoría (si no todas) nuestras creencias, y al constituirse en la materia prima para *reificar* la Naturaleza e incluso a los mismos ‘problemas filosóficos’, se convierte entonces en la ‘piedra de toque’ de casi todos los problemas filosóficos y metafísicos. Y que, por tanto, la solución o la claridad cognitiva resulta fácil de conseguir. Probablemente basta con sólo olvidarnos del paradigma moderno, y asumir la nueva perspectiva anti-representacionista. Así podremos entender, por ejemplo, que aquella creencia moderna de que el ‘universo’ es un gran sistema tridimensional, compuesto de otros subsistemas, que ‘puede ser aprehendidos a través de modelos formales/representacionistas’, es cuestionable, entre otras cosas, porque Albert Einstein le aportó con su teoría de la Relatividad otra dimensión más: el Tiempo. De tal modo que ahora el ‘universo’ no es solamente alto, profundo y ancho, sino también *temporal*; lo que implica que no es estático ni imperturbable, sino exactamente lo contrario: contingente y accidental (y por consiguiente, susceptible de más dimensiones). Lo que lleva a postular la imposibilidad racional de su aprehensión, o a hacer explícito el obstáculo insalvable que impide que podamos elaborar un modelo fiel, perenne o estático de tal ‘universo’.

Pero al poner entre comillas el ‘universo’ legado por el representacionismo de la Modernidad (o lo que es lo mismo, de la Ilustración), ello no quiere decir que desde el nuevo paradigma se pueda postular entonces un «multiverso» u otra cosa semejante. En realidad no sería claro qué se quiere decir, ni a qué nos estamos refiriendo, o qué ganaríamos. Tal cosa, en últimas, sería solamente cambiar un término (nombre) por otro; pues un ‘multiverso’, al igual que el tradicional ‘universo’, de alguna manera tendría que estar compuesto de partes y como tal se ameritaría explicarlo o reflejarlo fidedignamente con el lenguaje. Pero como ya sabemos que el lenguaje no sirve de ‘espejo’ o ‘imagen’ de la Realidad, entonces también es claro que no podemos armar fehacientemente modelos representativos; y, por tanto, renunciamos a obtener y perseguir imágenes figurativas/explicativas totalizantes. O lo que es lo mismo, predicar desde el nuevo paradigma un ‘multiverso’ en lugar del ‘universo’ tradicional, para intentar explicar una realidad más allá de lo observable, sería continuar persiguiendo el ideal moderno que gran cantidad de problemas y confusiones ha ocasionado en el quehacer filosófico; o, como se predica en el post-estructuralismo francés, sería igual a continuar ‘cautivos’ en “la trampa del lenguaje”;

⁷⁵ Citado en Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, págs. 22-23.

es decir, perdidos en el laberinto virtual del quehacer epistemológico, persiguiendo ideales/entidades inaccesibles.

Desde esa óptica, hay que agregar que con el anti-representacionalismo se aclara, de mejor manera, por qué la nueva tarea del quehacer filosófico/epistemológico es ante todo mirar y explorar la forma como funciona el lenguaje en su praxis; pues éste no constituye en principio más que la caja de herramientas con la que intentamos configurar el «universo» (sus partes y sus relaciones) y a nosotros. Lo que, de hecho, nos ubica nuevamente en el marco ontológico y pragmático que nos sugería el segundo Wittgenstein para ‘escapar del embrujo lingüístico’. Pues mediante esta estrategia se nos retorna a esa concepción intuitiva y tripartita de la realidad: sujeto, lenguaje y mundo natural. De lo cual puede inferirse o entenderse, fácilmente, cómo mediante la praxis filosófica (la pragmática) utilizamos los discursos teóricos (la lingüística) para hablar de esos tres elementos ‘simples’ que conforman la realidad del sujeto (una ontología tripartita).

Así mismo, hay que decir que, excepto si estamos confundidos o *embruados por el lenguaje*, resulta claro que desde ninguna perspectiva teórica/lingüística se puede esgrimir una pretensión de incondicionalidad o arrogarse una universalidad significativa. A este tenor, aclarar nuestras confusiones lingüísticas ante todo parece ser condición ineludible para continuar aquel impulso intrínsecamente humano que Aristóteles enalteció con su enunciado “todos los seres humanos por naturaleza desean saber” (*Metafísica*, A 980 pág. 20). De tal modo que el “devenir” o la “trascendencia del ser humano”, lo que sea que eso signifique, ha de retornar nuevamente al ámbito de la filosofía natural (escapando de las garras de la ciencia empírica y de la analítica metodológica, al igual como ya lo hizo una vez de las de la religión y el mito que operaba en el Medioevo)⁷⁶, es decir, al ámbito ontológico del deseo o la necesidad intrínseca del ser humano por saber de sí mismo, del universo que le rodea y del futuro que le espera.

En síntesis, para este nuevo paradigma anti-representacionista el propósito inmediato no es descubrir nuestros orígenes o nuestro pasado, o acceder la ‘Verdad’ y el ‘Significado’ de la ‘Realidad’. Lo que ahora resulta de suma importancia, después de esclarecer la amplia gama de nuestros ‘problemas’ filosóficos/metafísicos, es dirimir nuestra relación con la naturaleza y, sobre todo, clarificar lo que queremos que sea social e individualmente «nuestro futuro». Y esto apunta a que hay que, necesariamente, clarificar nuestras creencias culturales, filosóficas y epistemológicas; reflexionar agudamente qué estamos haciendo con el mundo en el que nos

⁷⁶ Véase, Rorty, *El giro lingüístico*, pág. 20.

desarrollamos, hacia dónde nos dirigimos, qué tipo de sociedad o de seres humanos queremos, etc. Y para ello ya es claro que el punto de partida, según lo señala la historia reciente y la experiencia directa, es que no podemos desconocer que el lenguaje juega un papel central en lo que somos o creemos ser tanto antropológica como epistemológicamente; y que, por tanto, lo que hay que dirimir (diluir/desaparecer) en primera instancia son nuestros ‘problemas’ filosóficos/metafísicos y/o las confusiones lingüísticas que se originaron con los juegos de lenguaje ‘inconmensurables’; o, en los términos de Lyotard, con los géneros discursivos heterogéneos⁷⁷.

En aras de aterrizar en un mejor sentido el carácter *provechoso* que (según esta propuesta) se genera con el nuevo paradigma, nada mejor entonces que mirar cómo opera el nuevo paradigma. Es decir, nada mejor que caracterizar el nuevo horizonte filosófico y epistemológico desde la perspectiva de los propios autores que encarnan el nuevo paradigma anti-representacionalismo post-moderno.

⁷⁷ Véase, Lyotard, *La diferencia*, (1991).

Capítulo 2

Lo que perturba y alarma al hombre no son las cosas, sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas.

Epicteto

Si los hombres definen ciertas situaciones como reales, ellas acaban siendo reales en sus consecuencias.

El Teorema de Thomas

La perspectiva filosófica y epistemológica del nuevo paradigma anti-representacionista

Como hemos visto, parece ser un hecho que el *giro lingüístico* ha introducido un viraje radical en las concepciones filosóficas y epistemológicas del pensamiento occidental contemporáneo. La salida del laberinto virtual (originado indudablemente por el representacionismo moderno) que nos facilitó Wittgenstein, el rechazo de la creencia en ‘la imagen del espejo’ que hace explícita Rorty, es decir, el fracaso del proyecto moderno y el surgimiento del anti-representacionismo post-moderno, pusieron en tela de juicio a todo el «sistema» de los conocimientos (y creencias) conseguidos a partir de la Modernidad; especialmente, a las dos estrategias filosóficas-epistemológicas más importantes que se han utilizado desde entonces para obtenerlos y validarlos: el positivismo empírico y la analítica metodológica.

Dicho con otros términos, parece que luego del giro lingüístico la ciencia empírica y la analítica, como las estrategias privilegiadas desde la Ilustración para alcanzar y justificar definitivamente y racionalmente el conocimiento de nosotros y del mundo que nos rodea, perdieron definitivamente su estatus y autoridad frente a otras formas de saberes y discursos, como por ejemplo la hermenéutica, la ontología, la pragmática, o el Arte. Pues en tanto que pueden hoy ser puestas en igualdad de condiciones epistemológicas con éstos, lo mismo que con cualquier otro discurso, y por cuanto no pueden esgrimir un principio o un criterio decisivo y válido universalmente, se puede concluir que no hay ninguna razón de fondo para otorgarles preeminencia absoluta o infalibilidad incuestionable.

Sin embargo, el pensamiento filosófico anti-representacionista emergente, fiel a la nueva tarea delegada por el segundo Wittgenstein, especifica una vez más por qué la filosofía es el ‘guardián’ del conocimiento por el conocimiento y del saber por el mero saber; y por qué es la

disciplina por excelencia del ser humano. Pues tal vez basten algunos de los filósofos más representativos del pensamiento contemporáneo para mostrar que, en tanto personifican la existencia de perspectivas y alternativas plausibles para seguir pretendiendo un conocimiento y un saber válido y legítimo, son buen ejemplo de la superación del representacionalismo moderno y del desarrollo del pensamiento filosófico y epistemológico occidental.

En este sentido, y apuntando a enfatizar el carácter enteramente positivo (provechoso) del paradigma anti-representacionista post-moderno, abordaremos primero el argumento de Lyotard sobre la *heterogeneidad* de lenguajes, ya que en cierto modo este autor nos presenta la misma tesis que exponía el segundo Wittgenstein para rechazar de plano al representacionalismo moderno; mostrando una vez más el *giro* a un nuevo paradigma y, por ende, el comienzo de una nueva época para la cultura de Occidente. En la sección 2 se intentará reseñar la *epistemología naturalizada* de Quine, en tanto que su perspectiva, a partir del hecho de que las oraciones observacionales se pueden fundamentar en la experiencia sensorial del sujeto, parece solucionar plausiblemente el relativismo lingüístico al que puede llevar las conclusiones de Lyotard. En la última sección se mostrará cómo Davidson describe por qué hemos de abandonar aquel dualismo tradicional que buscaba distinguir entre esquema conceptual y contenido empírico, y en cambio aceptar que así como la mente está determinada por la realidad del mundo natural, asimismo no existen ‘entidades objetivas’ que medien en la relación de dicho mundo natural con nuestra subjetividad. De este modo, veremos que desde la perspectiva ontológica davidsoniana la verdad y/o el significado, sin ser entidades idealistas o fantasmagóricas, resultan ser nominativos externos a lo mental, y se hacen asequibles lícitamente a través de la coherencia y la interpretación radical tanto del mundo natural como de las otras mentes; y sin tener que acudir a ninguna teoría representacionista y/o ‘realista’.

Se espera mostrar así, en este segundo capítulo, cómo la actividad filosófica de estos tres autores refuta lícitamente al escepticismo, al relativismo, al anarquismo y al fatalismo. Pues al abordar el viejo problema epistemológico entre lenguaje (mente) y mundo (realidad), en una perspectiva distinta a como se ha hecho tradicionalmente, muestran una nueva manera de encarar el conocimiento y el saber filosófico/epistemológico, tanto del mundo natural como de los seres humanos como tales. O dicho con otros términos, lo que esperamos mostrar es que las reflexiones de dichos autores dejan al descubierto el desarrollo del pensamiento filosófico y epistemológico después de ocurrido el giro lingüístico, en tanto que impugnan lícitamente las creencias, bastante generalizadas en nuestros tiempos, de que ‘hoy no puede haber nada

epistemológicamente verdadero’ o de que ‘lo que hay que aceptar en adelante es la inconmensurabilidad y el relativismo lingüístico’.

1. Lyotard y la heterogeneidad del lenguaje.

Jean-François Lyotard (1927–1998) es tal vez uno de los pensadores contemporáneos que más tienen que ver con la formulación de aquello que hoy denominamos «post-modernidad»; y también con la descripción del estado ‘desfragmentado’ de la filosofía y la epistemología luego del giro lingüístico, es decir, de la idea revolucionaria de una enorme disparidad en los múltiples discursos contemporáneos. Por demás, así como a este filósofo se le imputa el ser “el principal responsable de la popularización de la noción de postmodernidad”⁷⁸, también se dice de él, en palabras de Habermas, que es uno de aquellos “jóvenes neoconservadores que recapitulan la experiencia básica de la modernidad estética, reclamando como propias las revelaciones de una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esa experiencia se salen del mundo moderno”⁷⁹. Lo cual parece mostrar, entonces, que en el mundo académico contemporáneo todavía no es muy claro el sentido y el carácter que persigue Lyotard con su obra filosófica; señalando, en cambio, que lo que hacen sus detractores es malinterpretarlo desde una perspectiva enteramente modernista.

De hecho, en *La condición postmoderna* (1994), Lyotard plantea que la “postmodernidad” es la conciencia (el haber llegado a darnos cuenta) de la imposibilidad de fundamentar definitivamente todo conocimiento y saber; y que, por ello, dicho término “designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, la literatura y de las artes, a partir del siglo XIX”⁸⁰. Según este autor, la condición postmoderna estaría signada por la deslegitimación o por el *desvanecimiento* de los ‘grandes relatos’ que englobaban y legitimaban en la historia del ser humano una explicación racionalista del principio y del fin, esto es, por aquellos grandes discursos teoréticos que intentaban aportar un origen (un pasado determinista) y una finalidad escatológica (un futuro predecible, explicable y feliz). Como consecuencia, a raíz del desvanecimiento de dichos relatos, la fe en la ‘otra vida’, en la felicidad absoluta, en el progreso científico, o en un futuro de bienestar, tranquilidad y armonía para la humanidad, parecieran desplazarse a otros ámbitos; o, peor aún, sencillamente tendieran a

⁷⁸ Ver, Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, pág. 16.

⁷⁹ Véase, Habermas, “Modernidad vs. postmodernidad”, pág. 101.

⁸⁰ Ver, Lyotard, *La condición postmoderna*, pág. 9.

desaparecer. Y esto, probablemente, sea lo que los críticos de Lyotard se niegan a aceptar, en tanto que las inferencias pragmáticas que se siguen ya no son del orden epistemológico sino también del orden socio-político; lo cual, probablemente creen, ‘no puede ser bueno en ningún sentido para la cultura occidental’.

Lo anterior tal vez sea la conclusión ingenua a la que puede llevar la mal-interpretación de la noción de post-modernidad, que Lyotard señala como la “época signada por el diferendo de los *lenguajes heterogéneos*”. Es decir, la época en la que la ciencia, la religión, la filosofía, o cualquier otro discurso no poseen un lugar privilegiado o un estatus de ‘autoridad suprema’ o de homogenizador (universal) explicativo.

En contexto, lo que especifica Lyotard es que, al no existir una instancia (gran relato) que sirva para legitimar (o refutar) los conocimientos adquiridos o que se están adquiriendo, y por cuanto dichos conocimientos tan sólo llegan a servir meramente para decidir y controlar (es decir, para ejercer de mejor manera el poder y el control), todos los saberes y conocimientos se persiguen y se utilizan hoy meramente como *mercancía informacional*; o, lo que es lo mismo, se estudia y se investiga solamente aquellos conocimientos y saberes que socialmente sirven para la ganancia y el incremento del control y el poder.

De este modo, los conocimientos ya no se darían en el ámbito de la filosofía o de las ciencias por el deseo legítimo de saber y conocer sino con finalidades principalmente económicas y políticas. Lo que muestra, de paso, que los fines trascendentes (universalizantes) perseguidos por la Modernidad ya no constituyen el telar de la sociedad o el elemento cultural homogenizador. Y esto lleva a concluir, inevitablemente, que la historia reciente del pensamiento occidental ha sufrido un viraje radical, un cambio tajante en su orientación. Y, de una vez, a mostrar el surgimiento de una nueva época que se contrapone a la moderna: la «post-moderna».

La perspectiva de Lyotard parece señalar, pues, que el pensamiento de nuestros días nada tiene que ver con los ideales que perseguían los modernos, los cuales se legitimaban mediante un gran discurso explicativo o que buscaban homogenizar todas las creencias, es decir, que buscaban o bien la emancipación del ciudadano, o bien la sociedad sin clases o bien la emancipación del Espíritu. Desde esta óptica, estaríamos asistiendo a una época en la que la historia y el presente del ser humano carecen de una teleología y de una escatología preestablecida, imposibilitándose trazar alguna noción de progreso (o de ascenso) para el ser humano y la humanidad. Frente a la heterogeneidad de los discursos, y ante la ausencia de un principio explicativo universal, la culminación del proyecto moderno, aquella pretendida Unidad

en el conocimiento, aquel pretendido conjunto del ‘Todo’, se hace improbable e imposible de conseguir. Lo que puede llevar a inferir fácilmente que, frente a dicha heterogenización de los discursos teóricos, se despliega entonces un horizonte (un presente y un futuro) indeterminado, de desencanto, de temor y desconfianza.

Ahora bien, si tenemos en cuenta ese panorama aparentemente ‘desalentador, sombrío, y deprimente’ que se podría deducir de las reflexiones de Lyotard (frente al fracaso de la modernidad), es decir, de la caracterización de una época que se contrapone a ‘la racional y coherente época moderna’, tal vez se aclara por qué sus ideas y afirmaciones han sido tachadas muchas veces, como lo manifiestan sus editores (y, principalmente, sus críticos en la discusión contemporánea), de ‘terrorismo intelectual’, de ‘neoconservadurismo’ o de ‘liberalismo cándido’⁸¹.

Pero si asumimos que los esfuerzos de Lyotard se orientan especialmente a enseñar cómo puede pensarse en esta nueva época, a cómo soportar la ‘fragmentación’ y la disolución de nuestra vieja representación del mundo, a cómo concebir la heterogeneidad de lo lingüístico, a cómo no desconocer el advenimiento de una nueva época que contrasta con la de los modernos, comprendemos entonces que su propósito se orienta también, y especialmente, a criticar y diluir aquella pretensión moderna que buscaba lograr un ‘Todo orgánico’ (un conocimiento absoluto). Dicho de otro modo, el propósito principal de Lyotard no es nada diferente a disolver, de una vez por todas, aquel viejo ideal (a todas luces, todavía operante) que buscaba los conocimientos y saberes absolutos. Por lo que de ningún modo se podría acusar a Lyotard de fomentar una ‘anti-modernidad’ o de intentar ‘implantar forzosamente’ un ‘post-modernismo’ caracterizado por el relativismo, el escepticismo y el pesimismo. De hecho, al mostrar el diferendo de los variados géneros discursivos, lo que hace este autor es nuevamente una *deconstrucción* (o, si se quiere, una crítica aguda) del pensamiento de la Modernidad; y, de cierta manera, del *presente*, en el sobre entendido de que hay autores que, como por ejemplo Habermas, creen que el proyecto moderno todavía es posible⁸². Lo que eventualmente aclara que, al igual como el segundo Wittgenstein mostró la imposibilidad del ideal de ‘pureza cristalina’, y al modo como se hace patente en nuestros días la futilidad de la teoría figurativa para nuestras pretensiones cognoscitivas, desde la perspectiva de Lyotard lo que se pretende es refutar una vez más aquella

⁸¹ Véase, Lyotard, *La postmodernidad explicada a los niños*, especialmente, la Contraportada. O, en su defecto, Habermas, “Modernidad *versus* postmodernidad” (1988).

⁸² Véase, Habermas, “Modernidad *versus* postmodernidad”, pág. 86.

pretensión epistemológica o filosófica que pretendía salvar el ‘abismo’ entre los juegos de lenguaje heterogéneos, y entre éstos y la realidad.

En esta lógica, especialmente en *La diferencia* (1983), Lyotard especifica una vez más el problema de fondo que subsiste a los diferentes géneros de discurso; o, lo que es lo mismo, entre los distintos juegos lingüísticos que especificaba el segundo Wittgenstein. Dicho problema se ancla en el presupuesto de que no es posible encontrar una regla de juicio universalizante que permita dirimir imparcialmente la validez (o la refutación) que uno y otro género conlleva, aparte de su contenido y contexto. Esto quiere decir que en tanto que lo que se pretende en cada uno de los géneros discursivos es validar o invalidar objetivamente algo que subsiste como verdad o falsedad, es imposible hallar un criterio o un principio inobjetable para decidir que ‘éste discurso, y no aquel, es el que esgrime la verdad/realidad’. Por eso, y dado que el problema de la justificación irresoluble para el conocimiento/saber (el *diferendo* irresoluble para los distintos géneros discursivos) es el resultado central de las reflexiones de Lyotard, se puede concluir que esta es la respuesta a la pregunta central de sus investigaciones: ¿dónde reside la legitimación o la justificación definitiva después de los grandes meta-relatos⁸³ (es decir, después del giro lingüístico)?

Ahora bien, la segmentación del lenguaje, en el *diferendo* de los géneros discursivos heterogéneos, según dicho autor, se puede expresar en tres géneros básicos: narrativos, prescriptivos y científicos. De este modo, en la medida que sus proposiciones o enunciados lingüísticos obedecen a regímenes heterogéneos performativos diferentes (expresar, mostrar, razonar) y a géneros discursivos inconmensurables por sus finalidades (convencer, ser justo, hacer reír, justificar, etc.), entonces no puede haber un criterio válido y definitivo para solucionar tal *diferendo* entre los discursos heterogéneos.

Pero como es un hecho que en el uso que hacemos de lo lingüístico la falta de un criterio universal no impide que podamos pragmáticamente concatenar, coordinar o eslabonar proposiciones de diferentes regímenes y géneros (conocer, preguntar, describir, relatar, interrogar, mostrar, etc.) para nuestros humanos fines, y por cuanto racionalmente no son traducibles los unos a los otros, se amerita entonces explicar cómo sucede o cómo se relacionan efectivamente dos o más proposiciones heterogéneas, o de regímenes diferentes, cuando ellas se ‘cruzan’ en el discurso lingüístico de nuestro uso cotidiano.

⁸³ Ver, Lyotard, *La condición postmoderna*, pág. 6.

Lyotard señala que en principio “dos proposiciones de regímenes heterogéneos no son traducibles la una a la otra [pero] pueden ser coordinadas, eslabonadas, la una a la otra, según un fin fijado por un género del discurso”⁸⁴. Esto quiere decir que inicialmente cada género de discurso por sí mismo suministra las reglas de coordinación de las proposiciones heterogéneas, en tanto que dichas reglas se imbrican en los fines que persigue cada discurso. Y que algunas veces dichas reglas, o regímenes de géneros de discursos distintos, apuntan a un mismo fin o coinciden en un mismo referente, de tal manera que ambos discursos llegan a tolerarse en la diferencia de uno y otro régimen. Por ejemplo, en un diálogo cualquiera pueden eslabonarse proposiciones de un régimen ostensivo (es decir, de un discurso que pretenda describir o mostrar) con proposiciones de un régimen interrogativo (es decir, de un discurso que pretende indagar), en tanto que ambos apunten al mismo referente o en el mismo sentido.

Sin embargo, esa coordinación o eslabonamiento de proposiciones heterogéneas, impuesta por la finalidad de los discursos, conlleva dos problemáticas que no son triviales. Por un lado, existe la imposibilidad de soslayar el conflicto entre proposiciones de regímenes diferentes cuando se cruzan dos géneros de discursos con finalidades distintas. Es decir, en tanto que un género de discurso aporta un conjunto de proposiciones, en el que cada una de ellas conlleva un régimen que apunta a una misma finalidad, éstas entran en conflicto con otro régimen de otras proposiciones, cuando éstas apuntan a una finalidad diferente. Por ejemplo, tenemos dos géneros de discurso distintos: el científico y el religioso, que convergen cuando ambos intentan hacer comprensible el mundo en el que habitamos. La finalidad en el régimen del primero se encamina a proporcionar una explicación racional del mundo natural, y tiene en cuenta los objetos empleados, los instrumentos, los principios y/o leyes, las metodologías e incluso a la misma subjetividad; mientras que el régimen del segundo prescribe o postula a una entidad divina y estática como principio y fin de todas las cosas. El conflicto surge cuando lo que nombra a dicha entidad divina se ve enfrentado con los postulados de la ciencia en tanto que ésta no puede verificarla o mostrarla, o cuando los postulados estáticos de la divinidad se ven enfrentados con los evolutivos de la ciencia. Y más exactamente, cuando el discurso de ésta última se hace incompatible con el religioso, por cuanto las explicaciones que recopila no son compatibles con las prescripciones de éste.

De este modo es como resulta la segunda problemática, pues al no haber un género que permita solucionar el conflicto que surge entre los dos regímenes que mandan las reglas de cada

⁸⁴ Ver, Lyotard, *La diferencia*, pág. 10.

discurso (es decir, un criterio válido y universal de resolución), resulta la necesidad o el reto de encontrar la manera en que podamos decir que ‘estamos pensando bien’ o que, de este modo, ‘hemos logrado un buen juicio’. Y esto abre, necesariamente, una multiplicidad de planos y de perspectivas que fácilmente pueden llevar a una confusión conceptual o de creencias y declaraciones completamente heterogéneas (vale la pena aquí recordar el ‘laberinto virtual’ del que nos hablaba el segundo Wittgenstein).

En esto consistiría, entonces, el diferendo de la gran variedad de géneros discursivos y de regímenes normativos diferentes. Y es así como Lyotard pone sobre el tapete de la discusión el problema que subyace a la heterogeneidad del lenguaje, es decir, el diferendo de los discursos. Pues dado que la coordinación de una proposición con otra resulta problemático racionalmente, y en tanto que se hace imposible la justificación o la *manera* de llevar a cabo dicha coordinación/eslabonamiento, los discursos universalistas (como, por ejemplo, el de la ciencia, la religión y/o el mito), los discursos del progreso (como, por ejemplo, el de la tecnología, o el de las ‘ciencias exactas’), los discursos socialistas (como, por ejemplo, los basados en las nociones de la ‘libertad’, la ‘justicia’, la ‘democracia’), o cualquier otro tipo de discurso, pueden ahora ponerse en cuestión. Y por tanto, tienen que ser relativizados en relación con sus contextos o a los fines perseguidos por ellos.

En esto consistiría, según se puede colegir de las reflexiones de Lyotard, la «post-modernidad». En el ocaso de las doctrinas universalistas; en la variedad y multiplicidad de teorías; en el derrumbe de aquellos términos (como por ejemplo, realidad, objetividad, comunidad, finalidad, libertad, etc.) con los que se pretendía subsanar el conflicto de las diferencias de regímenes proposicionales y géneros discursivos heterogéneos. En el haber llegado a darnos cuenta de esa dificultad insalvable, consistiría el obstáculo racional para seguir persiguiendo un ‘Todo’ coherente y sistemático. Y en tener que aceptar, por el contrario, la *fragmentación* tanto del mundo como del lenguaje, junto con la emergencia de una nueva época.

Sin embargo, en cierto sentido ¿no es ésta perspectiva de Lyotard una disertación que nos resulta demasiado familiar, en tanto que pareciera que ya lo hemos escuchado en otros términos?

Efectivamente, si pensamos que Lyotard centra todo el problema en la carencia de un criterio universal que sirva para dirimir el conflicto entre géneros de discurso y regímenes de proposiciones diferentes, y si recordamos que el segundo Wittgenstein también centra toda la problemática filosófica y epistemológica en la imposibilidad lógica y ontológica de fundamentar la ‘conexión’ entre los diferentes juegos de lenguaje y el mundo natural, nos resulta claro que en

el fondo estas dos perspectivas abordan el mismo problema: que no se puede establecer válidamente un principio o un *a priori* definitivo para justificar al conocimiento como un Todo, como una Verdad infalible. Dicho explícitamente, tanto en la perspectiva del segundo Wittgenstein como en la de Lyotard podemos apreciar que no es posible hallar el ‘puente’ para salvar el ‘abismo’ entre los límites de un juego de lenguaje y otro. Y peor aún, que no podemos establecer racionalmente un *link* entre los límites del lenguaje teórico y los límites de lo ontológico. Lo cual señala, de una vez, la imposibilidad de establecer epistemológicamente el ‘enlace’ entre la realidad y lo lingüístico (¿será porque al estar *embruados por el lenguaje* no nos damos cuenta de que son dos cosas distintas: ostensiva u ontológica la una y teórica e instrumental la otra?).

Dicho con otros términos, la «heterogeneidad del lenguaje» de Lyotard, como problemática básica para explicar el tránsito de la Modernidad a la post-modernidad, parece resultar enteramente equivalente a aquella otra problemática de los «distintos juegos lingüísticos» con los que el segundo Wittgenstein criticaba al ‘ideal de pureza cristalina’ pretendido por los modernos, y que llevó a inferir el fracaso del representacionalismo y la emergencia del nuevo paradigma anti-representacionista. No obstante, hay que decir de una vez que esta coincidencia en las reflexiones de los dos autores, en lugar de constituir una posible objeción, lo que establece es un criterio para reafirmar que la confusión generada por la ‘crisis de la modernidad’ o por el ‘advenimiento de lo post-moderno’ pareciera no obedecer más que a la persistencia del paradigma moderno o, en el caso extremo, a una confusión conceptual generalizada. Pues, como veremos con Quine y Davidson, mientras se siga persiguiendo un conocimiento y un saber, por decirlo de algún modo, meramente teórico/lingüístico, y estipulando la distinción entre esquema conceptual y/o contenido empírico, la Naturaleza o la Realidad seguirán siendo ajenos y contrapuestos a nosotros.

Con base en lo anterior, de ningún modo se podría desmeritar la obra de Lyotard diciendo que lo que hace este ‘joven neoconservador’, como dice Habermas, es generalizar el terror y el caos con sus perspectivas des-construccionistas, y sus panoramas de des-fragmentación del ‘sujeto’ y del ‘universo’ que nos legaron los modernos. De hecho, lo que nos dice Lyotard es que la meta de su obra es: i) “convencer al lector de que el pensamiento, el conocimiento, la ética, la política, la historia, el ser, según el caso, están en juego en la coordinación de una proposición con otra proposición. [ii] Refutar el prejuicio, anclado en el lector por siglos de humanismo y de ‘ciencias humanas’, de que existe el ‘hombre’, de que existe ‘el lenguaje’, de que aquel se sirve

de este para sus fines, de que si aquel no logra alcanzarlos ello se debe a la falta de un buen control sobre el lenguaje mediante un lenguaje ‘mejor’. [iii] Defender e ilustrar la filosofía en su desacuerdo con sus dos adversarios: en el exterior, el género del discurso económico (el intercambio, el capital), y en el interior de sí misma, del género del discurso académico (el magisterio)”⁸⁵.

En suma, en el mismo sentido del segundo Wittgenstein, a lo que apunta Lyotard es también a una terapéutica; a que el lector despierte de los dogmas que impuso la Modernidad; a que escape *del embrujo del lenguaje*; a que encuentre la salida de la confusión conceptual en la que estamos inmersos por la dispersión y la heterogeneidad de oraciones y regímenes lingüísticos/normativos, valga decir, por los múltiples juegos de lenguaje que creemos representan/reflejan la ‘realidad’.

Sin embargo, si como lo sugiere Lyotard (al igual que lo hace el segundo Wittgenstein) estamos ‘atrapados por el lenguaje’, sin que el diferendo o los límites del lenguaje con la realidad se puedan dirimir racionalmente, ¿cómo hacer filosofía/epistemología válidamente; es decir, qué hacer para seguir pretendiendo conocer/saber válidamente sobre lo que se dice con el lenguaje del mundo, de nosotros y del mismo lenguaje?

2. Quine y la naturalización de la epistemología.

Willard van Orman Quine (1908–2000) es uno de los filósofos contemporáneos que más han hecho énfasis en que, a diferencia de cualquier otro discurso, las ciencias empíricas debe continuar siendo el método más idóneo para conocer del mundo natural y de nosotros mismos. Hay que agregar desde ahora, que este filósofo preconiza a la “pragmática”, y sobre todo a la “epistemología naturalizada”, como la manera de evitar que (frente a otras formas de discurso) se pueda poner en tela de juicio el conocimiento observacional o empírico.

A partir de la distinción entre objetos físicos y abstractos (teóricos)⁸⁶, y anclado en la praxis de la observación empírica, Quine postula este nuevo enfoque epistemológico naturalista. Lo cual es una nueva manera de continuar centrados en la tarea que le es propia a la epistemología: la obtención de conocimiento y saber veritativos de la realidad, partiendo de la *evidencia* que debe justificar razonablemente los términos y las oraciones proposicionales emitidas.

⁸⁵ Véase, Lyotard, *La diferencia*, pág. 11.

⁸⁶ Véase, Quine, “Hablando de objetos”, *La relatividad antológica y otros ensayos*, pág. 13 y ss.

Dicha evidencia, según Quine, se constituye a partir de la experiencia sensorial de cómo nosotros observamos al mundo natural, y luego emitimos un torrente de palabras y oraciones respecto de él; es decir, de cómo al sentir/percibir los hechos y las cosas nos estimulamos sensorialmente y luego los representamos lingüísticamente mediante oraciones observacionales. Argumenta que es innegable que la ‘objetivación de la realidad’ sólo es posible a través de la observación y de la experiencia sensible; y que dicha realidad cobra sentido sólo mediante las oraciones y términos en que traducimos los hechos y las cosas del mundo natural. Pues “el término designa al objeto que estimula aquellos receptores sensoriales que despiertan la atención del sujeto”⁸⁷. Por lo que, en términos de percepción y de experiencia (en oposición a las actitudes proposicionales), sólo tiene sentido decir “que p” cuando percibimos u observamos las cosas y hechos del mundo.

Así, el propósito central de este filósofo se enfoca en tratar de establecer cómo las *oraciones observacionales* se constituyen, en términos generales, en la base que permite desocultar la relación entre nuestros estímulos perceptivos y la teoría científica. Desde su perspectiva esta estrategia pragmática parece ser la mejor manera de especificar, o de ‘salvar’, la frontera entre la experiencia sensible y el esquema conceptual de los conocimientos que hemos construido como cultura.

En este sentido, la perspectiva quineana preconiza una teoría de la verdad desentrecorillada; esto es, concibe a la verdad en el mismo sentido de Tarski⁸⁸: a partir de la experiencia sensible y lejos de lo meramente teórico, como una correspondencia fiable de las oraciones que resultan de nuestros estímulos sensoriales con los hechos y cosas del mundo natural. Con el ejemplo del mismo Tarski, cuya oración “‘la nieve es blanca’ es verdadera si y sólo si la nieve es blanca”, se aclara la noción de dicha verdad; pues “la nieve es blanca” será una oración verdadera de acuerdo a nuestra experiencia y percepción de la blancura de la nieve. Sin que necesariamente haya que deducirla de un sistema lingüístico racionalista, que implique o haga inferible dicha verdad. Dicho de otro modo, la “verdad” desde esta perspectiva ya no está dada en los términos de verdadero o falso, como la que le concierne a las oraciones de un sistema lógico/deductivo, sino en la constatación y la experiencia que tenemos sobre los hechos y las cosas del mundo natural. Y esto se fundamenta mediante la manera como *reificamos* a este último por medio de términos y de oraciones. Dicha reificación, en esta óptica enteramente

⁸⁷ Ver, Quine, *La búsqueda de la verdad*, pág. 101.

⁸⁸ Ver, Quine, *La búsqueda de la verdad*, pág. 123.

pragmática, consiste en el torrente de estímulos y percepciones sensoriales que *ingresan* al pensamiento y luego *salen* en forma de oraciones observacionales (enunciados y conceptos); que por demás, es un proceso común a toda la comunidad de usuarios competentes de lenguaje. O lo que es lo mismo, es intersubjetiva.

Lo anterior quiere decir que cada vez que se den cierta gama de estímulos en el observador, ello ha de estar relacionado directamente con la oración del caso; y como esto es una característica de la intersubjetividad (de todos los hablantes), el observante ha de asentir o disentir independientemente de sus creencias o de lo que esté haciendo. Por demás, pragmática u ontológicamente la validez o la refutación de dichas oraciones observacionales se puede comprobar mediante pares de observaciones: una afirmativa y la otra negativa. Por ejemplo, tomando uno de los ejemplos del mismo Quine, la oración «Cuando el sol sale los pájaros cantan» “se refuta mediante la observación de un amanecer en medio del silencio de los pájaros”⁸⁹; o, por el contrario, se valida mediante la observación de un amanecer en el que las aves entonan sus trinos y cantos.

Con la anterior perspectiva, el propósito de Quine resulta, entonces, afinadamente claro. En el fondo lo que le interesa es dejar sentada una epistemología naturalizada a partir de la observación del mundo natural, sin que necesariamente los términos y las oraciones que presumen a las cosas y hechos de la naturaleza sean los protagonistas en el estudio que se hacen sobre estos. Lo novedoso aquí es que tales ‘hechos y cosas’ del mundo natural tampoco resultan ser los actores principales en esta perspectiva. En concreto, son los *estímulos sensoriales* del observador lo que resulta el foco central de interés; pues éstos, al ser activados por la observación del mundo natural, emergen como el eslabón que conecta el mundo natural con las representaciones conceptuales que nos hacemos de él.

Nos hemos propuesto estudiar en que consiste el respaldo evidencial de la ciencia. Este respaldo, lo llamemos como lo llamemos, se ha convertido a nuestros ojos en una relación entre los estímulos y la teoría científica. La teoría consiste en oraciones o, al menos, se expresa mediante ellas; y la lógica conecta unas oraciones con otras. Así pues, lo que necesitamos es encontrar oraciones, directa y firmemente asociadas con nuestros estímulos, que actúen como eslabones iniciales de esa cadena que conectan estímulos y teoría.⁹⁰

Lo que parece sugerirnos Quine, respecto al naturalismo cognoscitivo que propone, es que inevitablemente y de cierta manera hemos de seguir en y con la representacionalidad, en tanto

⁸⁹ Ver, Quine, *La búsqueda de la verdad*, pág. 32.

⁹⁰ Ver, Quine, *La búsqueda de la verdad*, pág. 19.

que no tenemos otra manera de hablar del mundo más que en los términos de las representaciones lingüísticas que surgen de los estímulos sensoriales de las observaciones de la realidad. Sólo que ahora no hemos de estudiar al mundo exclusivamente a través del lenguaje (de la teoría) sino que en tanto que tenemos las herramientas de la lógica y de la psicología, entre otras, hemos de ser capaces de traducir en oraciones formalmente correctas los estímulos sensoriales que resultan de nuestras observaciones del mundo natural. Sin embargo ¿no es eso, en últimas, el mismo propósito que perseguía el primer Wittgenstein con el *Tractatus*?

En respuesta a esta pregunta se podría objetar que Quine ha reducido sus reflexiones meramente a la ciencia empírica, y no a los otros discursos y perspectivas (como la poesía o la literatura, por ejemplo). Sin embargo, ¿no está acaso, en el sentido principal, todavía persiguiendo aquel ideal moderno de ‘pureza cristalina’ que, como lo estipula el segundo Wittgenstein, resulta a todas luces errado?

De ninguna manera se podría responder afirmativamente a esa cuestión. Pues ya sabemos que no hay otra forma de traducir o interpretar al mundo natural que no sea la meramente lingüística. Y en ningún caso Quine afirma que haya una manera, o ‘la manera’, de hacerlo. De hecho, lo que afirma es que las oraciones observacionales resultan de las estimulaciones sensoriales que produce el medio natural en nosotros, y que dicho lenguaje, es decir, los términos y las oraciones usadas, son un acervo obtenido culturalmente, y que por tanto lo que hay que hacer, en el mismo sentido que lo postuló el segundo Wittgenstein, es mirar cómo los hablantes aplican pragmáticamente el lenguaje a las cosas de la realidad.

Ahora bien, de tal forma Quine expone sus reflexiones que parece quedar implícito (no obstante la ‘indeterminación de la traducción de un lenguaje a otro’, lo cual, como veremos más adelante, se soluciona plausiblemente con la perspectiva davidsoniana mediante la noción de “interpretación radical”) que de cualquier manera los enunciados observacionales, y el estudio de estos, continúan constituyéndose en la mejor herramienta para el conocimiento predictivo y para el manejo de la experiencia sensible. Dice que, como “...estamos forzados a adaptar al nuestro cualquier modelo ajeno en el proceso mismo de entender o traducir las sentencias ajenas”⁹¹, ello mostraría que dichas *oraciones observacionales* no aluden meramente al intento de representarnos directamente los objetos físicos sino también al significado último que ellas poseen, independientemente del lenguaje que se use. A saber, que del mismo modo como nuestras oraciones observacionales resultan de nuestra experiencia sensible de los objetos del

⁹¹ Ver, Quine, “Hablando de objetos”, *La relatividad antológica y otros ensayos*, pág. 13.

mundo natural, también obtenemos oraciones observacionales significativas mediante las traducciones que hacemos de las observaciones que hacen otros usuarios de lenguajes. En este sentido, este filósofo sostiene que “para iluminar la naturaleza del significado, debemos pensar mas bien en la *traducción radical*, es decir, en la traducción correcta de la lengua de un pueblo que ha permanecido aislado hasta ahora. Aquí es donde, en el caso de que ello sea posible, el significado estrictamente empírico se separa de las palabras que lo poseen”⁹². Por ejemplo, ‘Gavagai’, en el idioma de ese pueblo que ha permanecido aislado; ‘rabbit’, en el inglés; ‘conejo’, en el castellano; o cualesquier otro término que se utilice para designar a este animal mamífero-roedor terminan por significar, de acuerdo con su referencia observacional, lo mismo. Lo que indicaría que el significado y/o la verdad no residen en el sujeto, ni en el lenguaje que nombra, sino en la correspondencia del objeto empírico y la oración observacional que se hace de ello.

En consecuencia, a partir de esta nueva estrategia epistemológica, podemos concluir que ya no podemos confundir los objetos y los hechos observacionales con las palabras y los términos con los que nos los representamos, por cuanto tenemos que ser capaces de inferir que tal reducción la hacemos nada más que para manejar de mejor forma la experiencia sensible.

Como empirista, sigo concibiendo el esquema conceptual de la ciencia como un instrumento destinado en última instancia a predecir experiencia futura a la luz de la experiencia pasada. Introducimos con razón conceptualmente los objetos físicos en esta situación porque son intermediarios convenientes, no por definición en términos de experiencia, sino irreductiblemente puestos con un estatuto epistemológico comparable al de los dioses de Homero.⁹³

Esto quiere decir que, aunque seamos conscientes de que con el lenguaje no podemos acceder fidedignamente a la ‘naturaleza’ de los objetos/eventos físicos, de todas maneras se hace necesario introducirlos en el *sistema* lingüístico (aunque sea sólo conceptualmente) para nuestra conveniencia o para predecir su comportamiento; el problema es que una vez insertados en dicho sistema obtienen el mismo estatus epistemológico que los ‘objetos’ no físicos: al igual que los ‘dioses’ de Homero, los convertimos en entidades ‘metafísicas’. No obstante, con esta maniobra se obtiene una ventaja pragmática: se pueden predecir eventos de la experiencia sensible ‘manipulando’ adecuada y coherentemente el sistema conceptual que nos hemos forjado con nuestras oraciones observacionales. ‘Sistema’ que, por demás, es producto de una creación

⁹² Ver, Quine, “Significado y traducción”, *La búsqueda del significado*, pág. 271.

⁹³ Ver, Quine, “Dos dogmas del empirismo”, *La búsqueda del significado*, pág. 268.

cultural colectiva que generación tras generación se ha ido acumulando a partir de las impresiones observacionales y/o estimulaciones sensibles⁹⁴.

Con esta nueva estrategia, entonces, en la que los objetos físicos no obtienen mayor estatus epistemológico que las entidades abstractas (estados, cualidades, atributos, números, clases, etc.), y cuando ya ambos operan como conceptos dentro del sistema lingüístico, podemos concebir claramente que la distinción filosófica tradicional del empirismo, entre afirmaciones sintéticas (proposiciones empíricas o basadas en hechos) y afirmaciones analíticas (proposiciones ‘necesariamente verdaderas’), si se quiere, no son más que una frontera imaginaria trazada por una creencia o manera heredada de compartimentar al lenguaje para el uso que necesitaba cierta ideología (el positivismo y la analítica). No hay ningún criterio, ajeno a los meramente lingüísticos, que sirva para justificar razonablemente (empírica y observacionalmente) una escisión entre proposiciones analíticas y sintéticas. Filosófica y epistemológicamente hablando, hoy sabemos que no hay manera de acceder a la naturaleza, al significado ni a la justificación empírica de las distintas entidades del mundo natural, más que proponiéndolas en el mismo esquema conceptual (de acuerdo con nuestras estimulaciones sensitivas) con distintas etiquetas: “objetos físicos” (microscópicos y macroscópicos); “fuerzas” (vectores, energía); “matemáticas y/o lógicas” (números, leyes, clases); “míticas” (dioses, espíritus); etc. Por eso, y tal vez emulando al segundo Wittgenstein, Quine afirma que una teoría del significado, de un lenguaje cualquiera, ha de resultar de la investigación empírica de la conducta lingüística de aquellos que utilizan el lenguaje para hablar del mundo natural y de lo que dicen los otros.

De esta manera, más allá del mero análisis del lenguaje con el que infructuosamente se ha intentado justificar las entidades físicas y no físicas, lo que importa ahora es estudiar la manera como aquellas creencias heredadas culturalmente se cruzan con aquellas otras que resultan de los estímulos del entorno. Pues esto permite delinear pragmáticamente una epistemología naturalizada que, de la mano de la psicología y otras disciplinas, puede ayudar a esclarecer la manera como el sujeto observa al mundo y luego emite un torrente de representaciones en forma de oraciones y conceptos sobre él⁹⁵ (es decir, de este modo podemos establecer racionalmente el proceso de reificación de la realidad). Esto, indudablemente, permite una mejor comprensión tanto del entorno como de las maneras en que adquirimos los conocimientos.

⁹⁴ Véase, Quine, *La búsqueda de la verdad*, pág. 18.

⁹⁵ Compárese con Quine, “Naturalización de la epistemología”, *La relatividad antológica y otros ensayo*, págs. 109, 110 y ss.

En principio, en esto consistiría el pragmatismo cognoscitivo que propone Quine: en rechazar el estudio del mundo desde la perspectiva meramente lingüística-analítica, y en cambio enfocar la reflexión en la manera como obtenemos conocimientos a partir de una herencia cultural que luego se cruza con nuestras propias observaciones de la realidad.

Al repudiar esta frontera [entre lo analítico y lo sintético] expongo un pragmatismo más completo: Todo hombre recibe una herencia científica más un continuo y graneado fuego de estímulos sensoriales; y las consideraciones que le mueven a moldear su herencia científica para que recoja sus continuos estímulos sensoriales son, si racionales, pragmáticas.⁹⁶

Parecería entonces, desde la perspectiva anterior, que la propuesta de Quine incita, por decirlo de alguna manera, a retomar la manera más básica como hemos pretendido desde tiempos inmemoriales el conocimiento y el saber; pero ahora agregándole un ‘plus’. Esto es, que a partir de la base intuitiva tripartita que portamos naturalmente (pensamiento, lenguaje y mundo) comprendemos que podemos acceder al mundo natural por medio del lenguaje, pero sin desconocer que el pensamiento (es decir, nuestro conocimiento y nuestros saberes) llegan a estar moldeados por la herencia lingüística-cultural, y por nuestras propias estimulaciones sensoriales del medio. Aceptado eso, tales ‘estimulaciones sensoriales’, en tanto que son intersubjetivas y en tanto que pueden ser traducidas a oraciones observacionales, resultan siendo el ancla del conocimiento y el saber racional/inteligible que obtenemos del mundo natural.

Con esta base, habría que concebir lícitamente que el criterio de justificación que respalda a la teoría estaría dado por la gama de *estímulos* sensoriales de los sujetos; los cuales son transformados en *oraciones observacionales* (tanto del mundo natural como de la herencia cultural recibida); pues esto es lo que permite (de acuerdo a la *intersubjetividad*, o, lo que es lo mismo, de acuerdo a la comunidad de individuos competentes lingüísticamente) asentir o disentir sobre los sucesos y objetos en el mundo⁹⁷. Por ejemplo ¡Está lloviendo! o ¡Mira, un conejo!, son oraciones observacionales en tanto que su asentimiento o disentimiento por parte del sujeto y su comunidad se limita a las estimulaciones sensoriales de si efectivamente está o no lloviendo o de si hay o no un conejo. Es poco creíble (excepto en situaciones patológicas) concebir que los sujetos de una comunidad de hablantes estén dispuestos a asentir que “está lloviendo” cuando lo que se percibe es un día soleado, o que “hay un conejo” cuando en realidad lo que se observa es una vaca.

⁹⁶ Ver, Quine, “Dos dogmas del empirismo”, *La búsqueda del significado*, pág. 269.

⁹⁷ Ver, Quine, “Naturalización de la epistemología”, *La relatividad antológica y otros ensayos*, pág. 114.

Hay que anotar, además, que a dichas oraciones observacionales Quine les denomina *ocasionales* en tanto que unas veces serán falsas y otras verdaderas, de acuerdo a las observaciones de la situación correspondiente⁹⁸. Del otro lado, las oraciones “observacionales *fijas*” de la ciencia, o “categóricas observacionales”, estarían formadas en principio por oraciones observacionales ocasionales; y aludirían “a toda generalización que resulta de combinar los observables”⁹⁹ en términos de que «siempre que ocurre esto, ocurre lo otro». Es decir, una categórica observacional resulta de una generalización que el observador siempre puede poner a prueba en las circunstancias y condiciones especificadas por las dos oraciones observacionales ocasionales que llegan a conformarle. Por ejemplo, la oración «al elevar la temperatura del agua a 100 C°, ésta hierve» es una categórica observacional fija, en tanto que muestra una relación de implicación entre dos oraciones observacionales ocasionales: si «la temperatura del agua se eleva a 100 C°» (verificable en un momento mediante la lectura del termómetro), ello implica que “«el agua hierve» (constatable observando cuando el agua hace burbujas y bota vapor).

Ahora bien, de tal modo son implicadas por la teoría científica estas categóricas observacionales que, a todas luces, “el recurso a dichas categóricas observacionales soluciona el problema de la conexión lógica entre teoría y observación, a la vez que nos proporciona un buen esquema de la situación experimental”¹⁰⁰. Esto quiere decir que el enfoque de oraciones ocasionales y oraciones fijas, según Quine, sirve plausiblemente de ‘puente’ entre el esquema conceptual y las entidades no lingüísticas porque proporciona criterios de verificabilidad para hacer inteligibles o significativas las oraciones observacionales que resultan de nuestras estimulaciones sensoriales. Claro, con esto se entiende por qué Quine hace hincapié sólo en la ciencia empírica, pues aquello que es ajeno al empirismo, como por ejemplo las actitudes proposicionales que están dadas por deseos, creencias, emociones, etc., no son ‘oraciones observacionales’ sino que serían adscripciones psicológicas o, en el caso extremo, metafísicas, que han de ser resueltas por la observación de la conducta del hablante (por la sicología, la etología u otras semejantes).

A raíz de lo anterior, Quine infiere que con este enfoque naturalista se hacen innecesarias nociones como las de analiticidad u otras más elaboradas, en tanto que las oraciones observacionales proporcionan un sencillo atributo que la comunidad acepta globalmente como representaciones de cuerpos o eventos adyacentes (que de no ser así, serán negadas

⁹⁸ Ver, Quine, *La búsqueda de la verdad*, pág. 20.

⁹⁹ Ver, Quine, *La búsqueda de la verdad*, pág. 29.

¹⁰⁰ Ver, Quine, *La búsqueda de la verdad*, pág. 29.

implícitamente). Y de las que a su vez resultan, inferencialmente, oraciones categóricas fijas u oraciones teóricas usadas por la ciencia. Pues dichas categóricas observacionales fijas, por decirlo de alguna manera, llegan a constituirse en el vehículo de la evidencia de la ciencia empírica, en tanto que es a través de la observación objetiva e intersubjetiva que se verifica si lo referido por dichas oraciones observacionales son o no verdaderas, y si se corresponden o no con los estímulos recibidos (esto es, si se corresponden o no con lo que enuncian).

En resumen, desde una concepción global, y a la manera del segundo Wittgenstein, Quine afirma que el modo en el que una cultura establece qué clases de objetos son los que existen, estaría determinado por la manera en que esa cultura utiliza el lenguaje para nombrarlos y para hablar sobre ellos. La aceptación de unas concepciones en lugar de otras, o la aceptación de un modo de hablar en lugar de otro, se explicarían válidamente por el esquema conceptual que utilizan los individuos de esa comunidad lingüística.

Ahora bien, objetar que desde esa perspectiva la noción de ‘oraciones observacionales’ estaría cargada de teoría, según Quine no es procedente en modo alguno, en tanto que ello se puede clarificar de una manera si se quiere ‘holofrástica’ (pragmática u ontológica). De la misma manera a como en la primera etapa de nuestro aprendizaje del lenguaje asociamos oraciones observacionales de un sólo término (‘mamá’, ‘tetero’, ‘agua’) con estímulos sensoriales, de la misma manera continuamos en nuestra vida adulta asociando oraciones observacionales complejas con lo que percibimos del exterior. Sólo que en esta nueva etapa, en un sentido diferente (el teórico), vuelven aparecer aquellas oraciones de un sólo término que utilizábamos en la niñez. Por ejemplo, la palabra «agua» al estar ligada a una situación sensorial-estimulativa, carece de teoría; pero si es descrita por un investigador como H₂O, es obvio que estará cargada de teoría. Por eso es que en principio hay que tener claramente establecida la diferencia entre oraciones observacionales y oraciones teóricas, para procurar una epistemología naturalizada; pues lo que se quiere, en últimas, es hacer avanzar el conocimiento del mundo (incluidos nosotros) que percibimos sensorialmente.

Según Quine, tener en cuenta esa distinción que se hace entre las oraciones observacionales y las teóricas resulta beneficioso, en tanto que nos da la “posibilidad de investigar la adquisición y uso de las oraciones observacionales sin prejuizar a qué objetos hacen referencia (si es que hacen referencia a alguno) las palabras que forman parte de ellas”¹⁰¹. Esto es, que desde una posición ontológica-pragmática, y sin pretender en modo alguno la

¹⁰¹ Ver, Quine, *La búsqueda de la verdad*, pág. 27.

referencia objetiva de las partes significativas que constituyen a las oraciones, Quine afirma que lo que llegan a significar las palabras y los enunciados depende de la manera como usamos el lenguaje y de la manera como nos representamos el mundo natural; y que por eso *prima facie* lo que hay que investigar es cómo los hablantes utilizan el lenguaje a partir de sus estimulaciones sensoriales.

Cabe agregar que, aunque dicho filósofo acepta abiertamente que continuar con el estudio del atomismo de las oraciones (al modo como lo hace la analítica) probablemente no conduzca a ningún lado, de todos modos incita a seguir investigando sobre el lenguaje y su uso, en tanto que el mismo lenguaje es por excelencia la herramienta con la que se puede esclarecer la manera como *reificamos* el mundo natural a través de lo lingüístico. Apuntando posiblemente a que en todo conocimiento y/o saber lícito se han de tener en cuenta, además del usuario de lenguaje, tanto el objeto de estudio como el lenguaje con el que se le nombra, dicho filósofo dice que:

Cuando la epistemología andaba a vueltas con el *giro lingüístico*, se dejó de hablar de objetos observacionales para pasar a hablar de términos de observación. Esta fue una buena maniobra, pero no lo bastante buena.¹⁰²

Y no era lo bastante buena, precisamente, porque el giro lingüístico pareció dejarnos en el limbo. Al abandonar aquella creencia de que el lenguaje nos servía de ‘espejo’ para representarnos fielmente al mundo externo (conocer los objetos de la realidad), abandonamos también toda pretensión de aprehender los objetos de dicho mundo y nos quedamos entonces hablando meramente de los términos que utilizamos para referirnos a ellos. Pero esta estrategia no nos proporcionó una mejor manera de conocer la Naturaleza que, en el fondo, pareciera ser el propósito más general que persigue el deseo innato por el conocimiento o el saber. De hecho, todo parecería indicar (recordemos al segundo Wittgenstein y a Lyotard) que dicha estrategia nos llevó a una mera confusión conceptual, e incluso a postular un *diferendo* irresoluble de los distintos géneros discursivos.

Por eso Quine, a partir de su noción de “oraciones observacionales”, pareciera provocarnos desde la primera persona a comparar y a contrastar minuciosamente los enunciados y términos que utilizamos con los acaecimientos y objetos del mundo natural. Pues explica que del mismo modo como el niño aprende los sonidos del lenguaje escuchando a las personas de su alrededor, los cuales asocia con los estímulos sensoriales de su entorno, de la misma manera nosotros, ya adultos, continuamos accediendo a los objetos del mundo exterior mediante el

¹⁰² Ver, Quine, *La búsqueda de la verdad*, pág. 26.

lenguaje heredado (las ‘oraciones observacionales’ de nuestros predecesores). Lo que parece sugerir, de hecho, que hay que adoptar esa posición que él denomina pragmática y que en la segunda y tercera parte del primer capítulo denominamos ontológica-pragmática. Quizás es por esta vía como logramos encarar de mejor manera a la conexión y/o los ‘límites insalvables’ entre el conocimiento teórico y los hechos y cosas del mundo natural que observamos.

Así pues, la expresión “epistemología naturalizada” de Quine se refiere no a una fundamentación del conocimiento basada en la justificación matemática o lógica, como pretendían antaño los positivistas y analíticos, sino a una epistemología del conocimiento natural; la cual se ancla en la *experiencia sensorial* de los sujetos. Esto significa que Quine no pretende, una vez más, deducir o justificar todo el constructo de los conocimientos del mundo externo a partir de la evidencia sensorial. Esto fue un propósito que ya los positivistas y racionalistas como, por ejemplo, Hume y Carnap recorrieron, y principalmente, como ya vimos, el primer Wittgenstein, concluyéndose de ello la imposibilidad de traducir las sentencias de la ciencia empírica observacional a los términos y enunciados formales de la lógica y teoría de conjuntos¹⁰³. De hecho, lo que está sugiriendo Quine es centrar la tarea de la epistemología en el primer elemento de la noción intuitiva tripartita que se especificaba arriba; es decir, cómo lo mental *reifica* al mundo natural, en tanto que lo que queda en evidencia es que el lenguaje, como vehículo del pensamiento y de la ciencia para el conocimiento del mundo natural, resulta ser el factor principal o la ‘materia prima’ de dicha reificación.

En este sentido, y teniendo en cuenta que podemos verificar intersubjetivamente dichas oraciones observacionales (hasta ahora, por la mera experiencia observacional y/o por el consenso social), todo el problema estriba entonces en saber fidedignamente cómo se da el proceso de *reificación* del mundo natural a través del lenguaje. Es decir, cómo podemos estar seguros de que a través de la experiencia sensorial, tanto subjetiva como intersubjetiva, podemos obtener un conocimiento y/o un saber fiable; y no meras ‘creencias’ u ‘observaciones subjetivas’, proferidas en y por algunos de los géneros discursivos que intervienen en el *diferendo*.

La reflexión davidsoniana, que abordaremos a continuación, nos da luces y nos ofrece la perspectiva adecuada para la solución de dicho problema.

¹⁰³ Ver, Quine, “Naturalización de la epistemología”, *La relatividad antológica y otros ensayos*, pág. 102.

3. Davidson y el abandono de la distinción entre esquema conceptual y contenido empírico.

Donald Davidson (1917-2003) es otro filósofo contemporáneo que, en la misma línea del pensamiento de Quine, aboga por la praxis y por la naturalización del conocimiento (es decir, por una pragmática-ontológica cognoscitiva en el sentido del segundo Wittgenstein); pero sin llegar esta vez a otorgarle a la ciencia empírica el privilegio y la relevancia que le confiere la expresión quineana. Desde la perspectiva de Davidson ahora es lo mental del ser humano, como otra parte del seno de la Naturaleza y no como algo aislado de ella, lo que ha de ser explicado por sus acciones causadas e intencionales y/o por las interpretaciones racionales/coherentes que se hace de los eventos del mundo y de las otras mentes.

Davidson sitúa como base de su perspectiva filosófica y epistemológica las nociones de “*interpretación radical*” (el principio de caridad) y “*racionalidad*” (causalidad y coherencia), en lugar de las ‘oraciones observacionales’ y la ‘traducción radical’ que utiliza Quine. Esto parece implicar, entre otras cosas, y además de la refutación del relativismo conceptual y del escepticismo respecto de la verdad de las creencias y saberes, dos consecuencias diferentes. Por un lado, que el punto de vista importante para el conocimiento y el saber no es el de la primera o tercera persona (como ha sido la costumbre en la discusión filosófica tradicional), sino aquel que resulta de la imparcialidad, de la coherencia y la interpretación radical. Y por el otro, que la mente, en tanto que está conformada por el contenido de las creencias más básicas del agente, está regida por los rasgos objetivos del mundo y de la historia cultural, y no como lo señalaba usualmente la tradición cartesiana y kantiana: por ‘substancias misteriosas’ o por instancias *a priori*.

A raíz de esas nociones fundadoras, y por su relevancia en la filosofía y la epistemología contemporánea, a Davidson se le puede catalogar en nuestro tiempo como una de las expresiones positivas más encumbradas del anti-representacionalismo. Otras razones de suma importancia son: i) porque rechaza la concepción de que existan entidades metafísicas *mediadoras* en la relación de la subjetividad con el mundo objetivo, como de hecho ha sido la concepción de la epistemología-filosofía tradicional¹⁰⁴; ii) porque señala que lo mental, en tanto

¹⁰⁴ “Desde Descartes hasta nuestros días, esta concepción [la concepción tradicional de las relaciones entre la subjetividad y el mundo objetivo] se ha basado en la postulación de entidades mediadoras entre ambos términos de la relación: las ideas de Descartes y Locke, las impresiones e ideas de Hume, las intuiciones y conceptos de Kant, los datos sensoriales del positivismo lógico”. Véase, Davidson, *Mente, Mundo y Acción*, “Introducción”, pág. 10.

que se puede explicar causalmente por las estimulaciones sensoriales, tiene que ser considerado como algo enteramente perteneciente a la Naturaleza; y iii) porque en tanto que explicativamente el conocimiento o el saber tienen que seguir atados a la coherencia de la razón y a la interpretación radical, el sin sentido, el escepticismo, el nihilismo, o cualquier otro discurso, resultan injustificados.

Con ese horizonte, hay que comenzar diciendo entonces que la reflexión de Davidson nada tiene que ver con la ‘referencia objetiva’ de ‘objetos representados lingüísticamente’, ni de la discusión de si ‘hecho y lenguaje se corresponden o no fehacientemente’. Su reflexión, sin lugar a dudas, lo que enmarca es un nuevo rumbo del pensamiento filosófico y epistemológico, por cuanto lo que interesa ahora es desentrañar la(s) manera(s) como lo cognoscitivo/pensante opera en la Naturaleza, y explicar cómo un evento cualquiera (incluidos los mentales) se justifica razonablemente en las mismas cadenas causales de las estimulaciones y acciones, lejos de la discusión de si lenguaje y mundo se corresponde fehacientemente o no.

De esta manera, “uno de los aspectos fundamentales del pensamiento davidsoniano [...] está constituido por la crítica a la separación entre los conceptos y un material neutro, no conceptualizado”¹⁰⁵. Esto quiere decir que el punto central de Davidson es la crítica y el rechazo que hace del modelo dualista del conocimiento tradicional; el cual propendía por hallar claridad explicativa diferenciando entre la representación de la realidad (el esquema conceptual) y la realidad en sí (el objeto). Probablemente cada uno de estos elementos, por separado, se hacen plenamente visibles en las dos corrientes modernas de pensamiento que en su momento abogaron respectivamente por uno y otro cuerno de la división: el positivismo-empirismo, que desde Bacon abogaba por conocer y aprehender la ‘cosa en sí’; y la analítica metodológica que, principalmente desde Descartes y Kant, abogaba por aprehender las nociones fundamentadoras, o los *a priori*, mediante el lenguaje conceptual. Sin embargo, es justamente esta división la que Davidson critica y rechaza, por cuanto resulta, además de vacía y confusa, un tanto innecesaria para nuestras pretensiones naturales de lograr un buen conocimiento o para alcanzar un saber legítimo. Para este filósofo, dicho dualismo “es él mismo un dogma del empirismo, el tercer dogma. El tercero y tal vez el último, pues si lo abandonamos no resulta claro que quede algo distintivo que merezca el nombre de empirismo”¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Ver, Davidson, *Mente, Mundo y Acción*, pág. 10.

¹⁰⁶ Véase, Davidson, “De la idea misma de un esquema conceptual”, en *De la verdad y de la interpretación*, pág. 189.

Pero al rechazar esa concepción del dualismo tradicional, que al estilo cientista de Quine aboga por un *esquema conceptual* (oraciones observacionales) y un *contenido no conceptual* (empirismo), y en tanto que en esa concepción tradicionalista del empirismo-racionalismo el elemento conceptual del conocimiento resulta inteligible en acuerdo con el elemento observacional, entonces pareciera ponerse en duda la idea de ‘dato sensorial libre de teoría’ y la comprensión de los conceptos como tales. Pues sin esta dualidad, la organización y el contenido de dichos conceptos, dentro del sistema conceptual, no resultan para nada claros. Por eso, la pregunta que resulta obligatoria a esta alturas es ¿Cómo ha de pretenderse entonces el conocimiento y el saber, y la organización de éstos, si hemos de rechazar el modelo cognoscitivo dualista típico de lenguaje/mundo?

En primera medida, pareciera que intentar desprendernos de esta creencia del modelo dualista, y al estar tan atrincherada en nuestro esquema mental/cultural, resulta al principio igual de complicado y desconcertante a como nos parecía cuando el segundo Wittgenstein nos decía que debíamos abandonar la imagen del espejo si queríamos salir de la ‘botella’ en la que nos habíamos sumido en procura del ideal moderno. Pero no obstante, parece que así como nos dimos cuenta, al abandonar la creencia de que la mente y/o el lenguaje sirven como espejo de la realidad, que el ideal moderno condujo a una confusión conceptual en la que terminamos confundiendo lo representado con la representación¹⁰⁷, todo parece indicar que una vez que entendemos la futilidad de dicho dualismo se aclara que ello no es otra cosa que un producto o un evento más de nuestros confusos e históricos estados y actitudes mentales (causados por creencias, deseos, anhelos, intenciones, actitudes, de ‘algo’). Y eso lo que indica es que una vez que abandonamos dicho dualismo resulta claro, en tanto que como estrategia epistemológica en su momento se creía que uno u otro cuerno debía servir para conseguir aquella verdad o aquel significado absolutos de la ‘Realidad’, que tal modelo no es otra cosa que un producto (o una estrategia) de las creencias y deseos accionado por las pretensiones de conseguir el ideal de ‘pureza cristalina’.

En segunda medida, pareciera que sin esa estrategia que presume la distinción entre esquema-contenido nos quedamos entonces sin un método o mecanismo cognoscitivo y

¹⁰⁷ Respecto de dicha confusión, por ejemplo, y aludiendo a una paradoja filosófica probablemente irresoluble, se dice en el marco reciente de la discusión que “desearíamos poder decir que nuestros conceptos y representaciones se corresponden de alguna manera con el mundo real, pero al mismo tiempo tenemos que admitir que lo que llamamos el mundo real no nada que podamos identificar al margen de nuestros conceptos y representaciones”. véase, Putnam, Hillary. *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós, 1994. pág. 21.

epistemológico para seguir pretendiendo el conocimiento y el saber verdadero. El irracionalismo, el escepticismo, el materialismo, el sin sentido o el relativismo parecerían ser las únicas alternativas a la renuncia de ese modelo dualista concebido en la Modernidad.

Pero hay que decir de una vez que el rechazo de la distinción entre contenido empírico y sistema conceptual, que en la perspectiva de Davidson lleva al rechazo del empirismo metodológico, le retorna a la investigación filosófica su estatus de herramienta cognoscitiva *a priori*. Como era lo usual antes de que en el medioevo la religión subsumiera al pensamiento en las creencias deíficas y divinas, o que en la Modernidad el pensamiento científico domeñara a la filosofía con la imagen del espejo. Dicho con otras palabras, desde esta nueva perspectiva, al igual como la reflexión filosófica se secularizó en la Modernidad del pensamiento religioso/político del medioevo, todo indica que ahora nuevamente se ‘seculariza’ respecto del discurso analítico-científico moderno; retornando de este modo al deseo del conocimiento por el conocimiento y al del saber por el mero saber. Desde esta nueva perspectiva que nos ofrece Davidson, en lo que respecta al ámbito de lo cognoscitivo, se regresa nuevamente a la perspectiva ecuaníme del observador que en condiciones normales de razonabilidad y coherencia ha de ser capaz de interpretar radical, correcta e intersubjetivamente al mundo y a las otras mentes.

La reflexión y la investigación filosófica parece recobrar así su autonomía, por cuanto no tienen que depender para su accionar del discurso de la analítica ni del científico-empírico como, de hecho, hemos visto parecía suceder con Quine. Esto quiere decir que lo que importa ahora es describir puntualmente la *interacción* directa entre los usuarios competentes de lenguaje y los objetos y eventos de la naturaleza percibidos; para así mostrar que no hay cabida para perspectivas ‘relativistas,’ o para argüir que ‘hay modelos distintos de la realidad que resultan verdaderos según su perspectiva’ o que ‘hay maneras y formas inconmensurables de ver las cosas’.

La vieja discusión y/o problemática sobre el ‘verdadero significado’ de los conceptos/enunciados, o de ‘lo que ellos verdaderamente representan’, ya no es operante en esta nueva configuración del pensamiento cognoscitivo. Es decir, la discusión sobre el estudio y/o ‘análisis’ del lenguaje, o sobre lo que verdadera y significativamente ‘refieren los conceptos de lo físico y no físico’ se abandona de una vez por todas. Ya sabemos que tal pretensión llevó a una enorme disparidad discursiva o, si se quiere, a una enorme confusión conceptual que hasta ahora empezamos a dirimir/diluir.

La “verdad” resulta desde esta nueva configuración cognoscitiva como una noción primitiva, como equivalente a la de “significado”, sin necesidad de ser explicada por otros conceptos; del mismo modo como lo presupone Quine en la relación de la “oración observacional” y el “mundo natural”. Recordemos el ejemplo de la correspondencia lenguaje-mundo que formulaba Tarski con el enunciado “la nieve es blanca”. Lo que se señala, de hecho, es que no hay que seguir en y con el viejo ‘representacionalismo’ que mantenía en su base la imagen del espejo. Lo que hay que asumir ahora, como lo dice el mismo Davidson, es una “correspondencia sin confrontación” entre aquello que creemos y la realidad¹⁰⁸. Y a lo que apunta esto es que hay que mantener algo así como un esquema general de coherencia, según el cual la mayoría de creencias que conforman nuestro sistema mental son verdaderas en acuerdo a lo que significan las palabras y el modo en que está dispuesto el mundo. Por ejemplo, la creencia en forma de oración de que la “nieve es blanca”, resulta verdadera y significativa en acuerdo de la blancura de la nieve que hay en el mundo natural; sin que haya lugar para ponerla en duda, en tanto que dicha oración es una noción que pertenece al ámbito y al espacio público (es decir, al espacio intersubjetivo). De esta manera, en un sentido si se quiere platónico, la verdad o el significado, al no estar como dice Hilary Putnam “en la cabeza”¹⁰⁹, resultan ser nominativos que se constituyen en el mundo natural (en la relación del concepto y lo que nombra); pero sin llegar a constituirse en ‘entidades’ subjetivas, idealistas o fantasmagóricas (como se argüía regularmente). Dice Davidson a este respecto:

Mi lema es: correspondencia sin confrontación. Dada una epistemología correcta, podemos ser realistas en todos los campos. Podemos aceptar las condiciones objetivas de verdad como la clave del significado, podemos aceptar una concepción realista de la verdad y podemos también insistir en que el conocimiento lo es de un mundo objetivo, independiente de nuestro lenguaje o pensamiento.¹¹⁰

Es decir que, en el mismo sentido de Quine, la continuidad del significado o de la verdad se mantienen en la relación de la oración observacional y del acaecimiento al que se le aplica, independientemente de la traducción, de la subjetividad o de la *interpretación* que hagan los usuarios competentes de lenguaje. Sin embargo, lo *subjetivo*, en tanto que ahora no es algo aislado del mundo natural sino una parte de él, requiere un nuevo tratamiento o una nueva forma de concebirse, para así entender de una manera pragmática, y si se quiere realista u ontológica, la relación correcta de nuestras creencias con el mundo natural. Y esto apunta a que, contrariamente

¹⁰⁸ Véase, Davidson, “Verdad y conocimiento”, *Mente, Mundo y Acción*, pág. 74.

¹⁰⁹ Citado en Davidson, “El conocimiento de la propia mente”, *Mente, Mundo y Acción*, pág. 124.

¹¹⁰ Ver, Davidson, “Verdad y conocimiento”, *Mente, Mundo y Acción*, pág. 74.

a lo que se cree tradicionalmente, aquí lo subjetivo no es algo disperso, heterogéneo y/o particularista sino ‘algo’ unificado, homogéneo y generalizado, en tanto que está determinado (inducido) y multiplicado por la Naturaleza para un mismo espacio/tiempo. Veamos cómo lo expresa Davidson.

Dicho filósofo argumenta, en un sentido contrario al kantiano, que lo objetivo del mundo natural es lo que le proporciona el contenido (las creencias) a lo mental. Postulando abiertamente que ‘no hay objetos de la mente’ que medien relacionamente al pensamiento con el mundo exterior; y negando que haya objetos de ningún tipo que ‘conecten’ al pensamiento con el mundo natural. Sostiene que “no hay objetos semejantes, ni públicos ni privados, ni abstractos ni concretos [...] La explicación se vincula a la comprensión de que el significado de las palabras de una persona depende, en los casos más básicos, de los tipos de objetos y eventos que han causado que las personas consideren aplicables esas palabras; y algo similar sucede con aquello de que versan sus pensamientos”¹¹¹. Dicho explícitamente, en la perspectiva de Davidson lo mental resulta ser un producto causado por la Naturaleza, y expresado, en términos quineanos, por las oraciones observacionales y por la tradición lingüística-cultural. Por tanto, lo mental no tiene en esta concepción ‘a priori’, al estilo kantiano, o ‘substancias’ extrañas, al estilo Descartes.

Por lo demás, la perspectiva y el carácter omni-abarcante de la ciencia empírica que hacía visible Quine, y que dejaba por fuera las instancias mentales (creencias, intenciones, actitudes, deseos), ya no es operante en la concepción davidsoniana. Por el contrario, en esta nueva perspectiva tales instancias mentales son ahora susceptibles de explicarse, si se quiere, causal y lícitamente; y sin tener que reducirlas meramente al discurso fisicalista o conductual (esto es, al discurso neurofisiológico, psicológico o funcionalista). Pues Davidson postula que tales instancias (estados y eventos) mentales pueden ser descritas y explicadas causal y legítimamente desde la perspectiva epistemológica.

Lo anterior se entiende claramente si tenemos en cuenta que Davidson sentó las bases de su concepción causal de la acción humana cuando estipuló (en su artículo *Acciones, razones y causas*, 1963) que “las explicaciones de una acción mediante razones constituyen una forma de explicación causal, siendo las razones causas de la acción”¹¹². Pues de este modo se hace posible explicar una acción humana cualquiera como una *acción intencional*, la cual se caracteriza por

¹¹¹ Ver, Davidson, “El conocimiento de la propia mente”, *Mente, Mundo y Acción*, pág. 151.

¹¹² Véase, Davidson, *Mente, Mundo y Acción*, pág. 14.

tener una explicación y una justificación que resultan ciertas en tanto que tiene una explicación coherente en las razones que la causan. Por ejemplo, el que “Pedro haya ido al cine el viernes pasado”, se explica y justifica en las razones que causaron que Pedro tuviera la intención de ir al cine; pues dicha intención bien pudo desencadenarse por el deseo o las sensaciones estimulativas externas por querer ver un película específica o por querer estar con su novia, o por cualquier otro motivo. Lo que de cualquier modo resulta ser una justificación lícita de la conducta (acción) de Pedro, por cuanto ésta deviene de una configuración neuronal que es intencionada, estimulada o desencadenada desde el exterior.

Por eso, al ser las razones causas de la acción intencional (además de la justificación), Davidson pareciera comprometerse con una concepción materialista de la mente, en la que lo mental y lo ‘físico’ de ella adoptan una misma iden

longitud”¹¹³: así como adscribimos medidas de longitud a los objetos para postular que aquel es menos o más largo que aquel otro, y sin que resulte necesario establecer una ‘conexión empirista’ entre las medidas de longitud y los objetos que son susceptibles de medida para validarlas y hacerlas comprensibles, asimismo adscribimos predicados mentales sin que necesariamente haya leyes formales que conecten a los diferentes estados mentales, y a estos con las acciones intencionales del organismo. De este modo, así como sin dicho principio adscriptivo se haría imposible la inteligibilidad y la validez de las medidas de longitud para los objetos; asimismo, sin la adscripción de lo mental resultaría imposible la inteligibilidad o la explicación de las acciones causadas por el agente racional.

En suma, cabe decir que la reflexión davidsoniana amalgama una concepción naturalista de la mente con una concepción causalista de la acción humana. Pero sin que se tenga que reducir, necesariamente, las *adscripciones* mentales a nociones conductistas, neurofisiológicas o funcionalistas, por cuanto su perspectiva no acepta ni busca establecer un ‘puente’ entre lo abstracto (lo mental, el esquema conceptual, etc.) y lo fisicalista (el organismo, el objeto, el mundo, etc.). Ciertamente, desde la perspectiva del autor, lo que necesitamos mantener como base es *la racionalidad y la coherencia* que, como seres pensantes y usuarios de un lenguaje sofisticado y complejo, manejamos y nos dispensamos *empáticamente*. Y esto apunta a que racionalidad y coherencia resultan fundamentales para la inteligibilidad de los eventos del mundo natural y para describir el proceso de interpretación de la conducta y/o las acciones intencionales de las ‘otras mentes’.

Dicho concluyentemente, las descripciones y adscripciones, tanto del mundo natural como de las otras mentes, tienen que llevarse a cabo en el marco de la coherencia y la racionalidad, en tanto que como agentes pensantes y coherentes tenemos que dispensarnos cierta *empatía* para describir/adscribir coherente y racionalmente a lo mental (la conducta/acciones desencadenadas del otro) y las propiedades (predicados) causales de las acciones de los eventos en el mundo natural.

Ahora bien, en ambos casos dicho proceso de empatía ha de estar dado en términos no de observación o de traducción radical sino de *interpretación radical*. Lo cual quiere decir que si en principio les adscribimos racional y coherentemente la posibilidad a los otros de nuestras propias actitudes y estados mentales, y si sabemos que éstos son aportados por las condiciones del medio espacio/tiempo y la cultura heredada, y si sabemos que los otros han de dispensarnos lo mismo de

¹¹³ Compárese con Davidson, *Mente, Mundo y Acción*, pág. 25.

acuerdo a esas mismas condiciones, tendremos que aceptar indubitablemente que existe un vínculo pragmático y racional (coherente) respecto del mundo natural y de nosotros mismos, y por tanto ha de haber una completa inteligibilidad y comunicabilidad. De este modo, es legítimo esperar una interpretación radical, racional y coherente tanto en el observador como en el interpretado.

Respecto a esta concepción de racionalidad y coherencia, que ha de resultar recíproca tanto para el interpretador como para el interpretado, pudiera objetarse que no hay criterios claros para la ‘adscripción’ o la descripción de la conducta del otro, ni para la ‘atribución’ de las ideas y creencias que la desencadenan; y así, dicha interpretación/adscripción pudiera terminar siendo ‘subjetiva’ y ‘relativizada’ al modo que una persona describe la conducta de otra. De hecho, esto es lo que parece sugerir un intérprete y prologuista de una de las obras de Davidson:

Creencias y deseos, por ejemplo, son estados que atribuimos a los demás en el proceso de interpretación de su conducta, y en este proceso el contenido de estos estados ha de ser tal que la conducta aparezca como *racional* en relación con ellos, o al menos como *inteligible*; de otro modo no hemos conseguido entenderla como acción intencional; por ello es esencial la forma en que *describimos* las creencias, los deseos y las acciones. Una acción puede estar justificada a la luz de ciertos deseos y creencias cuando se describe de cierta forma y no cuando se describe de otra. Y lo mismo sucede con las creencias y deseos: pueden justificar la acción bajo cierta descripción y no bajo otra. El énfasis en la concepción de la mente y de la conducta intencional se sitúa, pues, en la descripción que una persona hace de otra con el fin de entenderla.¹¹⁴

Sin embargo, contrariamente a lo que sugiere Moya, para una interpretación radical de la conducta del otro, no se trata de ‘adscribir’ a lo mental atribuciones *ad hoc* o contenidos *per se* o de asumir posiciones relativistas/subjetivistas sino, por el contrario, lo que hay que desentrañar inteligiblemente son las razones que causan la conducta, el comportamiento o las acciones mediante un proceso plausible que presupone unas condiciones básicas. Por ejemplo, una de dichas condiciones es que, como seres usuarios de lenguaje y comunicación, hemos de dispensarnos, ante todo y empáticamente, las nociones de racionalidad y coherencia en acuerdo a como las acciones intencionales son desencadenadas por las actitudes y estados mentales; las cuales, a su vez, son accionadas por las situaciones y contextos externos. Y es en esto, justamente, que reside la *empatía*: en conocer *a priori* el modo como los otros hacen verdaderas las palabras y las oraciones, y en acuerdo a como observan e interpretan el mundo. De ahí que una buena comunicación o una interpretación radical, mediante la racionalidad y la coherencia, resulten primordiales para explicar las conductas y los comportamientos de los otros (incluso de uno

¹¹⁴ Véase, “Introducción a la filosofía de Davidson” (Carlos Moya), en Davidson, *Mente, Mundo y Acción*, pág. 20.

mismo). Pues lo que no debemos olvidar es que, desde esta perspectiva, lo subjetivo (valga decir lo mental), como mecanismo natural y causalista, resulta equivalente para todos los usuarios competentes de lenguaje.

En síntesis, en el sentido de una «empatía» en la que se comparten emociones, creencias, deseos o estados mentales (racionales o no), es como se aclara y ancla los dos principios davidsonianos: el de la racionalidad y el de la interpretación radical.

No obstante, dicha perspectiva pareciera connotar todavía una problemática epistemológica, en el sentido que desde ella se hace una doble adscripción de lo racional y lo coherente. Es decir, por cuanto dichas nociones de racionalidad y coherencia han de estar presentes tanto en el agente observador e interpretador como en el agente observado e interpretado, ello pareciera llevar a un problema: ¿Cuál perspectiva cognoscitiva, entonces, es la que debemos privilegiar: la de la primera o la de la tercera persona?

En *El conocimiento de la propia mente*¹¹⁵ Davidson sostiene que la adopción de objetividad para interpretar los estados mentales de los demás no tiene por qué negar la autoridad de la primera persona. El argumento es que las perspectivas, tanto de la primera como de la tercera persona, tienen que converger en un evento o situación común a ambos (espacio/tiempo públicos); como, por ejemplo, lo hace el niño cuando aprende a hablar, o como lo hace el maestro cuando le enseña al discípulo. Las perspectivas del interpretador y del interpretado, en el caso del maestro y del discípulo, por muy disparejas que parezcan, tienen que converger finalmente en el ámbito público e intersubjetivo para establecer un aprendizaje o una comunicación inteligibles. Y esto, además de evitar que la objetividad aludida amenace la autoridad de la primera persona, antes por el contrario permite explicarla; pues al no haber ‘objetos mentales’ intermediarios, o ‘conectores’ de lo mental y lo real, la explicación tiene que vincularse al tipo y clase de objetos y eventos a los cuales el agente aplica sus palabras del caso; lo que a su vez permite determinar y/o explicar sus creencias y estados mentales desde el punto de vista del observador. Además, la consideración de lo mental como parte de lo ontológico obliga a poner a la mente en el mismo estatus de los eventos físicos y, por tanto, a explicar y justificar su accionar en los términos de causalidad, según las creencias, deseos y/o estados mentales del agente. Por eso, se hace innecesaria la distinción o la discusión sobre perspectivas de primera y/o de tercera persona.

Habiendo salvado, pues, las condiciones de verdad y significado (esto es, lo impersonal/objetivo del mundo natural que ha de percibir lo mental) para el sistema que forma

¹¹⁵ Véase, Davidson, “El conocimiento de la propia mente”, *Mente, Mundo y Acción*, págs. 119-152.

nuestras creencias, según Davidson, lo que importa primero que todo es tener claro las condiciones que han de tenerse en cuenta de manera global para una interpretación correcta. Como se presupone las condiciones de racionalidad y coherencia, tanto para el interpretador u observador como del interpretado u observado, dicho propósito resulta fácil de conseguir. En primera medida, habrá de aceptarse que los rasgos objetivos del mundo natural proporcionan (causan) el contenido de las creencias verdaderas del agente; en segunda medida, hay que aceptar también que en lo más básico las creencias del agente interpretador y del interpretado han de resultar en su consideración objetiva igual de verdaderas; y en tercera medida, que las acepciones de coherencia y racionalidad han de resultar semejantes o iguales para el agente interpretador y el interpretado. Así, estos supuestos resultan más que básicos para que la interpretación radical¹¹⁶ resulte correcta o al menos para que llegue a ser inteligible. O, lo que es lo mismo, para que la interpretación resulte correcta en la traducción, y útil e inteligible para la comunicación entre seres racionales. De no tenerse en cuenta cualquiera de dichos supuestos, puede resultar una interpretación incorrecta, y por tanto dos acepciones distintas sobre la misma cosa: la que-hace-verdadera el interpretado y la traducción incorrecta que hace el interpretador.

Esa doble adscripción de racionalidad y coherencia tanto para el interpretador como para el interpretado garantiza por sí misma el *principio de caridad*. Al estar dentro de un marco de racionalidad y coherencia, al interpretador no le resulta posible asumir la posición del ‘ojo de dios’, ni asumir una posición externalista y meramente ‘contemplativa’; pues en tanto que la adscripción de racionalidad y coherencia lo subsume automáticamente en una posición de observador/participante, ello le señala, además de una reciprocidad con el interpretado, una coincidencia en una misma forma de vida y un marco ontológico compartido. Por tanto, una teoría de la verdad o del significado puede verificarse antes de la traducción, en tanto que seamos capaces de identificar (como interpretadores radicales) aquella conducta del interpretado en el mismo contexto y situaciones en que éste hace-verdaderas sus creencias/oraciones. Y es esto, precisamente, a lo que alude el principio de caridad para, en el mismo sentido quineano de ‘traducción radical’, conseguir una *interpretación radical* significativa y/o verdadera.

Resulta claro, así, que desde la perspectiva de Davidson se sigue como consecuencia, además de que podemos obtener un conocimiento verdadero o significativo a través de una interpretación radical (racional y coherente), que podemos establecer una comunicación eficiente

¹¹⁶ Véase, al respecto, la aclaración y defensa que hace Rorty de la noción de “interpretación” que utiliza Davidson, en “La indagación como recontextualización”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, págs. 142 a 153.

con nuestros semejantes, independientemente de la cultura o del idioma que se profese. Especialmente, porque los estados mentales están regidos principalmente por normas de coherencia y racionalidad, y ello las hace intersubjetivas (empáticas); y, en segunda medida, porque la mayor parte de las creencias provienen del contenido de los rasgos del mundo natural.

Por lo que es lícito pensar, entonces, que al abandonarse la concepción que distingue entre esquema conceptual y contenido empírico, la posibilidad misma de esquemas y mundos ‘incommensurables’ resulta excluida; pues como lo muestra el aprendizaje o la interpretación radical de un lenguaje cualquiera, la posesión de creencias, oraciones y significados únicamente se hace inteligible y operable si se comparte racional, empática e intersubjetivamente las condiciones ontológicas (espacio/temporales) del mundo natural que habitamos. Por lo que seguramente ‘otras acepciones’ del mundo natural, que impliquen perspectivas que apunten a ‘otros esquemas’, a ‘otros mundos’, a ‘otros significados’, más allá de los que ontológica, razonable y radicalmente podamos interpretar, parecieran pertenecer, en el mejor de los casos, al ámbito de la literatura (a la ficción) o, en el peor, al de lo patológico (al de la irracionalidad y la incoherencia). Y claro, en tanto que ello es un debate que hasta ahora comienza, y en tanto que apenas estamos comenzando con el paradigma anti-representacionista, también es dable pensar que sólo el transcurso del tiempo y el desarrollo de la discusión respectiva se encargarán de probar o negar dicha síntesis.

Por lo anterior, pues, las implicaciones filosóficas y epistemológicas de la reflexión davidsoniana resultan de gran importancia en la discusión académica contemporánea. Desde esta nueva óptica se hace posible inferir, en primer lugar, que la idea tradicional, al estilo de Descartes, de que la mente llega a ser un conjunto de representaciones internas, un sistema compuesto por objetos desconocidos o ‘substancias extrañas’, o un espectáculo subjetivo del ‘ojo interior’, resulta errada. En segundo lugar, que la acepción de ‘un relativismo lingüístico’ respecto de las cosas de la Naturaleza, resulta equivocado. Y en tercer lugar, que el escepticismo global sobre el ‘verdadero significado’ de nuestras creencias o de la «realidad», también resulta desacertado.

Para finalizar, cabe agregar que una vez desechado el paradigma de la Modernidad (especialmente el dogma de esquema/contenido), y una vez entendida la ‘naturaleza’ de ‘la confusión lingüística’ generada por dicho paradigma, podemos comprender la importancia y el valor que tiene la nueva propuesta de la filosofía para dirimir el ‘problema’ del «post-modernismo». Es decir, la importancia del nuevo paradigma, como una consecuencia pragmática del giro lingüístico, que deviene útil y oportuna para sanar la confusión y el temor que se ha

generado con la connotación negativista, escéptica y cuasi-apocalíptica respecto del fracaso y/o ‘crisis’ de la Modernidad.

Conclusiones.

Hemos visto que el *Tractatus* del primer Wittgenstein connotaba la teoría pictórico-figurativa (la imagen del espejo) para fundamentar la ‘Verdad’ y/o el ‘Significado’ de la Realidad (con mayúsculas). Con esta concepción parecía alcanzarse por fin el ideal de la Época moderna: los fundamentos definitivos para alcanzar los conocimientos y saberes necesarios que habrían de llevar a ‘emancipación y/o el progreso de la humanidad. Es decir, parecía lograrse las bases definitivas para aquel ideal que se había perseguido (o quizás todavía se persiga) mediante dos estrategias cognoscitivas básicas: la filosofía analítica y las ciencias empíricas.

Pero como se encargó de mostrarlo el segundo Wittgenstein, tal propósito y tal idealismo resulta imposible de conseguir, en primera medida, porque no se puede fundamentar y/o generalizar válidamente un isomorfismo entre el mundo natural (lo objetivo) y el lenguaje (lo teórico), ni tampoco es posible conseguir un lenguaje puro y cristalino capaz de subsumir a todos los otros lenguajes (incluido el natural). Esto dio pie, por un lado, para poner en entredicho a todo el constructo teórico de los conocimientos y saberes alcanzados por la cultura occidental; y, por el otro, para demarcarle inmediata y pragmáticamente una nueva función a la filosofía: desenmascarar y/o disolver la enorme confusión lingüística, implicada por el viejo propósito de ‘objetivizar’ mediante la ciencia y la analítica las entidades físicas y no-físicas (idealistas y/o metafísicas) del mundo.

A la postre, este cambio de perspectiva habría de conocerse como el *giro lingüístico*, marcándose con ello el surgimiento de un nuevo paradigma anti-representacionista para la filosofía y la epistemología y, a su vez, el nacimiento de una nueva época que se contrapone a la de los Ilustrados: la «post-modernidad». De hecho, las reflexiones wittgensteinianas caracterizan razonablemente a dicho giro lingüístico: el primer Wittgenstein parece encarnar el punto más alto de la Modernidad, cuyo base para el ideal representacionista de pureza cristalina creyó hallar con el *Tractatus*; mientras que el segundo, al mostrar la imposibilidad lógica y ontológica de extender un ‘puente’ entre el lenguaje figurativo y el mundo natural, selló el nacimiento de un nuevo paradigma relativista y anti-representacionista, lo cual a su vez dio cabida para postular

una nueva época post-moderna, en la que el *diferendo* de los discursos está a la orden del día (Lyotard).

Sin embargo, a la luz de la discusión académica actual, parece que todo el desarrollo histórico y epistemológico que implica el giro lingüístico no resulta tan claro como quisiéramos. Como se expuso en la introducción, todo indica que en principio a la filosofía se le sigue relegando todavía a la función meramente de analizar/justificar conceptos y enunciados atendiendo a su forma lógica, a pesar de que ya estamos a más de medio siglo de haberse iniciado el giro lingüístico. En segunda medida, también todo indica que las reflexiones de Wittgenstein, que desde mi óptica son las que mejor encarnan el cambio de un paradigma representacionista a otro anti-representacionista, no han sido entendidas ni tenidas en cuenta mayoritariamente por los filósofos y demás intelectuales para hacer comprensible tanto al mismo «giro lingüístico» como a los tiempos actuales (es decir, al presente). En tercera medida, pareciera que las consecuencias del giro lingüístico tampoco han sido precisadas ni comprendidas; pues como lo dejan ver los apartes citados del debate contemporáneo la mayor parte de los intelectuales que intervienen en esa discusión continúan con las ‘gafas’ que se utilizaban en el *Tractatus*, es decir, las mismas de la Modernidad. A pesar de que dichos autores aceptan que el proyecto moderno fracasó o que ‘está en crisis’, sólo tienen en cuenta para la discusión respectiva el carácter negativo que implica el abandono del idealismo y/o paradigma moderno. Por demás, también todo parece indicar que desconocen o tratan de ignorar las consecuencias pragmáticas (históricas y sociales) de dicho giro lingüístico; aquellas mismas que sólo unos pocos autores (como Rorty, por ejemplo) se encargan de mostrar y poner sobre el tapete de la discusión. En cuarta medida, y por último, dicha discusión contemporánea, que refleja sólo el carácter negativista de las consecuencias epistemológicas y pragmáticas del giro lingüístico, pareciera poner en entredicho el surgimiento de la post-modernidad, al decir de esta nueva época que apenas es la ‘crisis de la modernidad’, negando así que el propósito o el ideal moderno haya fracasado indubitablemente; y obstaculizando, en cambio, el accionar o la operatividad del nuevo paradigma filosófico/epistemológico.

Pero si se *invierte* ese ‘sentido negativista y receloso’, inducido por el fracaso del proyecto moderno, lo que se logra percibir es un nuevo resurgir del pensamiento intelectual. Al abandonarse el modelo de pensamiento legado por la Modernidad, y al estudiar históricamente el proceso y el cambio reciente del pensamiento occidental, logramos comprender que la ‘post-modernidad’ lo que ofrece es una nueva y provechosa perspectiva cognoscitiva. Pues además de

hacer explícito qué es, cómo y por qué ocurrió el “giro lingüístico”, por un lado, permite precisar por qué se le ha adjudicado (con la noción de ‘postmodernismo’) una connotación negativista y pesimista al fracaso del proyecto moderno; permitiendo, por el otro, desvelar el desarrollo del pensamiento occidental y/o el sentido pragmático que llevó de un paradigma representacionista a otro anti-representacionista. En adición, dicha «inversión» tiene otro corolario que también en mi opinión resultará muy importante tanto para la filosofía y la epistemología como para la sociedad y el individuo. Pues el estudio de la ‘crisis de la Modernidad’ y/o la ‘post-modernidad’ tendrá que mostrar, necesariamente, las consecuencias e implicaciones (sociales e históricas) que se han y se están desencadenando con el cambio de paradigma; hasta el punto que tendrá que inducirnos a ‘ajustar’ los propósitos y compromisos (o a encontrar los despropósitos sin compromisos), que tradicional y socialmente se le han conferido al conocimiento y al saber.

Para terminar, quizás resulte redundante argüir que dicho avance del pensamiento se encarna en las reflexiones de los cuatro mejores exponentes del anti-representacionismo contemporáneo: Rorty, Lyotard, Quine y Davidson. Los cuales manifiestan, en los términos de Foucault, y según lo expuesto, el mejor *diagnóstico* filosófico de los tiempos actuales. Y que, en mi opinión, prueban *in toto* el carácter cognoscitivo, enteramente pragmático y desarrollado, del pensamiento de una nueva época que a falta de un nombre mejor se le ha denominado simplemente como «Post-moderna».

Bibliografía.

- Dancy, Jonathan. *Introducción a la epistemología*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Dávalos, Elisa. “El proyecto moderno del saber científico y la postmodernidad”. En: *Revista Aportes*. Septiembre-diciembre, año/vol. VII, No 021. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002. Págs. 127-137.
- Davidson, Donald. *Mente, mundo y acción: claves para una interpretación*. Barcelona: Paidós, 1992.
- *De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1994.
- Foucault, Michel. *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1991.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1996.
- *El discurso filosófico de la modernidad: (doce lecciones)*. Madrid: Taurus, 1989.
- *Teoría de la acción comunicativa*. Barcelona: Taurus, 2003.
- “Modernidad versus postmodernidad”. En: *Modernidad y Postmodernidad, compilación de Josep Picó*, Madrid: Cátedra, 1998. Págs. 87-102.
- Hartnach, Justus. *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Prólogo y traducción castellana de Jacobo Muñoz. Barcelona: Ariel, 1972.
- Jameson, Fredric. *Teoría de la postmodernidad@d*. Valladolid: Trotta, 1998.
- L. Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza, 1980.
- *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.
- *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, 1985.
- *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- *Gramática Filosófica*. México: UNAM, 1992.
- López, A. José. “Relativismo y postmodernidad”. En: *Revista Ciencia Ergo Sum*. Marzo, Volumen 7. No. 1. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000. Págs. 29-49.
- Lyotard, J. F. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1994.
- *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona, Gedisa, 1996.

*

Llinás, Rodolfo. *El cerebro y el mito el yo: el papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humano*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2003.

Meléndez A., Raúl. *Verdad sin fundamentos*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza, 1979

Parra C., Fredy. “Modernidad y postmodernidad: desafíos”. En: *Revista Semestral Pharos*. Mayo/junio, año/vol. 11, No 001, Chile: Universidad de las Américas. 2004. Págs. 5-22.

Patiño L, Gustavo. *Diálogo, metáfora de la vida. Contextos de democracia en el quehacer educativo*. En: <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev31/dialogo.htm>

Picó, Joseph. *Modernidad y postmodernidad, compilación de Joseph Picó*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Quine. W. V. *La búsqueda del significado*. Barcelona: Crítica, 1992.

----- *La relatividad ontológica*. Madrid: Tecnos, 1986.

----- “Dos dogmas del empirismo”. En: *La búsqueda del significado*. Valdés V., Luis M. (Comp.) Madrid: Tecnos, 2000.

Rescher, Nichollas. *La lucha de los sistemas*. México: UNAM, 1995.

Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1979.

----- *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós, 1996.

----- *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1990.

Routledge Encyclopedia of Philosophy –CD- ROM / General Editor Edward Craig, Londres: Routledge, 1998.

Valdés V., Luis M. (Compilador). *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos, 2000.

Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1986.

Wellmer, Albrecht. “La dialéctica de la modernidad y la postmodernidad”. En: *Modernidad y Postmodernidad, compilación de Josep Picó*. Madrid: Cátedra, 1998. Págs. 103-140.

Zilli M., José B. *LYOTARD Y LA POSTMODERNIDAD*. En: <http://www.geocities.com/fdomauricio/lyotardylapostmodernidad.htm>

** Este documento se terminó de digitar en diciembre de 2008. nensotto@gmail.com