

## OTROS TEMAS





# La filosofía contemporánea ante el desafío relativista



**IZTAPALAPA**

*Agua sobre lajas*

Jorge Issa González\*

## Resumen

En el artículo se observa que la filosofía contemporánea ha evolucionado del entusiasmo al pesimismo en materia de fundamentos y que el sentimiento de crisis cultural ha puesto en entredicho la vigencia del legado cartesiano y su concepción de la racionalidad humana. Se revisa el modo en que Husserl y Rorty articulan el que, según su parecer, constituye el gran dilema intelectual de nuestro tiempo, y luego se centra la atención en el desafío relativista para comprender tanto la alianza entre realistas e idealistas, cuanto la estructura bipolar que ha moldeado y deformado la discusión sobre este tema induciéndonos a pensar que las únicas opciones vivas son una suerte de fundamentalismo racionalista y un escepticismo vitriólico. Se arguye que la metáfora cartesiana del fundamento pone al descubierto un aspecto existencial subyacente en la disputa, el cual explica el dramatismo que en muchos momentos la ha teñido.

**Palabras clave:** relativistas, fundamentistas, racionalidad, realismo, antirrealismo, representacionalismo, irracionalismo

## Abstract

This article states that contemporary philosophy has evolved from enthusiasm towards pessimism in terms of foundations and that the feeling of cultural crisis has led to doubt the validity of the Cartesian legacy and its conception of human rationality. The article also deals with the way in which Husserl and Rorty cope with the idea that, according to them, constitutes the greatest intellectual dilemma of our times. Thus, the attention is focused on the relativist challenge in order to understand the alliance between realists and idealists as well as the bipolar structure which has molded and deformed the discussion concerning this topic as well as persuaded us to think that the only alive options are a sort of rationalist fundamentalism and a vitriolic skepticism. Lastly, the discussion is focused on the fact that the Cartesian metaphor of foundation discloses an underlying existential aspect within the dispute, which explains the dramatism shown in moments.

**Key words:** relativists, foundationalists, rationality, realism, anti-realism, representationalism, irrationalism

\* Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. [iagj@xanum.uam.mx](mailto:iagj@xanum.uam.mx)

**E**n el debut de lo que la historia de la filosofía reconoce como su periodo contemporáneo, los filósofos –por lo menos en un área de fuerte influencia anglosajona– claramente le otorgaban un lugar prominente a la necesidad de dirimir la cuestión del realismo. Pues bien, bastantes años más tarde parecían “condenados a terminar el siglo discutiendo el mismo tema –el realismo– que discutían en 1900” (Rorty, 1996: 16).

Al principio, el problema del realismo giraba alrededor de la pregunta acerca de si la mente podía reflejar la realidad y, en caso afirmativo, de acuerdo con qué condiciones. Pero después del giro decidido hacia el lenguaje, el asunto se ha planteado en torno a las dificultades que entraña la idea de que *todos* nuestros enunciados (en consecuencia, no únicamente los de las ciencias naturales) correspondan de alguna manera a los hechos. En el fondo, se trata de la misma cuestión en ambos casos. Asumiendo una distinción metafísica y epistemológica básica entre sujeto y objeto, lo que está en juego es la capacidad del sujeto (armado de las prestaciones que le son connaturales) para representar(se) fielmente un objeto más o menos independiente de él (a saber, el mundo externo). De aquí que a Richard Rorty le parezca que la verdadera pugna de la filosofía contemporánea se ha estado librando entre representacionistas y antirrepresentacionistas.

Como bien dice Rorty –luego de aclarar que, en la actualidad, al contendiente del realista se le identifica sencillamente como antirrealista–, el dilema realismo *versus* antirrealismo sólo se le presenta a quien adopta la fe representacionista. En cambio, para el filósofo que –como él– la rechaza, el propio debate en torno al realismo constituye apenas uno de los múltiples equívocos derivados de la aceptación de los supuestos, la jerga, los conceptos y las metáforas que han venido “lastrando” a la filosofía desde el siglo XVII sin que ésta fuese capaz de liberarse del paquete sino cuando ya estábamos bien adentrados en el siglo XX (Rorty, 1979: 5-6).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pienso sobre todo en la aseveración de Rorty de que los filósofos más importantes del siglo XX son John Dewey, Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger en tanto autores –en su madurez– de filosofías

Así, Rorty prefiere plantear la cuestión como una polémica entre quienes aún sostienen que la misión de la ciencia es descubrir la verdad genuina acerca de un mundo en sí y aquellos que piensan que la humana necesidad de habérmolas con la realidad no pasa por el compromiso con nociones tan dudosas (del tipo de las de *fundamento*, *representación*, etcétera) como las que ha tenido que arrastrar la filosofía moderna.

En efecto, todo indica que resulta saludable la proscripción del término “realismo” para caracterizar el principal conflicto intelectual del pensamiento contemporáneo. Y no sólo porque, como dice Rorty, únicamente a quienes manifiestan devaneos representacionistas les puede parecer crucial la elección entre el realismo y la postura contraria. Hay que recordar que el rival natural del realista filosófico, hasta tiempos recientes, era el idealista; y esta oposición de larga data, en la medida en que se interesa en resaltar las discrepancias que sin duda separan a ambas posiciones, puede atemperar e incluso ocultar las muy significativas coincidencias que acaban por alinear a realistas e idealistas en un mismo bando en muchos de los debates actuales. Porque si, en realidad, Kant edificó buena parte de su filosofía rechazando la idea de un mundo en sí (una típica idea realista) por su carácter irremediabilmente aporético, los simpatizantes contemporáneos del idealismo trascendental kantiano se alían con bastante naturalidad a las fuerzas realistas cuando se trata de defender la intuición básica de que hay un mundo “ahí afuera” que –nos guste o no– significa un límite para todo lo que podemos pensar, decir y hacer, y, asimismo, que es posible (y de hecho obligatorio) para la filosofía, aprehendiendo de algún modo enigmático ese exterior que nos constriñe, establecer un contexto último para el pensamiento y, de esa manera, dar un mentís definitivo a los distintos relativismos en boga. Entonces, respecto de esta gran disputa que –según arguyo en este artículo– estructura prácticamente todas las controversias del último siglo, las desavenencias entre realismo e idealismo pasan a un segundo plano frente a la necesidad de formar un frente común que disipe la amenaza del caos disfrazado de antropologismo cultural, irracionalismo, escepticismo o posmodernismo. En suma, sería un error pretender que la discusión alrededor del realismo explica la gran alternativa filosófica del presente.

No obstante, la confrontación que Rorty nos propone entre representacionistas y antirrepresentacionistas, sin ser del todo inexacta, es también algo equívoca, pues sugiere que el *quid* de la disputa se da en torno a un problema de índole exclusivamente epistemológica, a saber: la posibilidad (o no) de mantener y

auténticamente “terapéuticas” que contribuían a vencer la obsesión moderna por encontrar un cimiento definitivo para el pensamiento.

darle sentido al tradicional concepto de una *verdad* unitaria a la luz del cúmulo cada vez mayor de evidencias que nos hablan de una pluralidad humana irreductible. Si, por el contrario, la cuestión se caracteriza como la divergencia entre aquellos que quieren hallar apoyos inamovibles para el pensamiento y quienes se les oponen, entonces aflora un componente existencial del problema (y de la naturaleza de la elección que se nos plantea en consecuencia), que en la percepción de Rorty permanece oculto y que es indispensable identificar tanto para entender por qué esta disyuntiva acaba por hacerse presente en forma más o menos explícita prácticamente en todas las polémicas, cuanto para discernir qué es lo que hace que la discusión al respecto parezca siempre un diálogo de sordos en cuyo desenlace los instrumentos propios de la filosofía acaban por mostrarse sencillamente impotentes.

La búsqueda de principios últimos o métodos de investigación apodícticos (vale decir, de categorías y referentes definitivos para el pensamiento) no es ajena, desde luego, a la necesidad de aprehender una verdad acerca del mundo que aporte tranquilidad a nuestro espíritu. Como es natural, si sintiéramos que el mundo se vuelve por completo transparente para nosotros, sobrellevaríamos con mayor serenidad las adversidades propias de la vida. Empero, el efecto que el descubrimiento de tal verdad podría tener en el orden existencial se aprecia mejor cuando apelamos a una metáfora distinta: la plena transparencia de la realidad daría, ante todo, estabilidad, más aún, *firmeza* a nuestro andar por el mundo porque nos revelaría en toda ocasión y sin incertidumbres, sin las dudas que suelen ensombrecer nuestro entorno, cuál es el terreno que estamos pisando. En otras palabras, lo que explica que busquemos con tanto afán la verdad incondicionada es la necesidad vital de contar, en todo lo que pensamos, decimos o hacemos, con un suelo firme, esto es, con un *fundamento*. De allí la recurrencia obsesiva del fundamentismo en la filosofía moderna.

Richard Bernstein ha identificado este ingrediente existencial básico y lo ha denominado acertadamente *angustia cartesiana* (véase Bernstein, 1983: Parte 1). Evocando aquel pasaje célebre de su “Segunda meditación” en que Descartes confiesa que la amenaza del escepticismo le provoca la sensación de que “de pronto hubiese caído en unas aguas profundísimas [y en tal condición que] ni puedo afirmar los pies en el fondo ni nadar para mantenerme sobre la superficie” (Descartes, 1984: 98), Bernstein nos propone que leamos las *Meditaciones* como “un viaje del espíritu, una reflexión meditativa sobre la finitud humana a través de la cual profundizamos gradualmente en nuestra comprensión de lo que realmente significa estar limitados” (Bernstein, 1983: 12-13). Y añade que una interpretación que siga esta línea

...nos ayuda a apreciar que la búsqueda cartesiana de un fundamento o punto arquimédico es más que un expediente para resolver problemas metafísicos y epistemológicos. Es la búsqueda de algún punto fijo, de alguna piedra estable sobre la cual podamos poner a buen recaudo nuestra vida contra las vicisitudes que constantemente la amenazan (Bernstein, 1983: 12-13).

Esta misma angustia existencial de cuño cartesiano se despliega con amplitud en el estilo apasionado que utiliza Edmund Husserl en sus últimos escritos. En especial en su influyente obra póstuma *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl deja dramático testimonio del hondo malestar cultural y existencial que aquejaba a Europa y a sus habitantes en la década de los treinta del siglo xx. Aunque el filósofo adelantaba que su preocupación inicial recaía en la pérdida de significado de las ciencias para la vida humana, estaba convencido de que la crisis de las ciencias, en tanto ellas se integran necesariamente en la universalidad filosófica, sólo era un aspecto de la enfermedad, más general, que padecía la filosofía y que a la sazón se expresaba, en su forma más superficial, en el avance del escepticismo y en la proliferación de toda suerte de misticismos e irracionalismos. Su diagnóstico revelaba un retroceso monumental en la confianza que la conciencia humana un día –en la alborada renacentista– depositó en el pensamiento racional para que la proveyera tanto de certezas teóricas como de orientaciones prácticas.

¿Cómo se había producido tal debacle? Según él, por el hecho de que las ciencias humanas en general, y en particular la filosofía, se habían dejado determinar de manera progresiva y a lo largo de la Modernidad por una cosmovisión positivista que no sólo las esclavizaba a un falso ideal de objetividad (el cual, a su vez, las volvía patológicamente ciegas a todo lo subjetivo, esto es, a todo lo verdaderamente humano), sino que acababa por vaciar de todo sentido vital a los éxitos teóricos de las ciencias y empujaba a la filosofía al tobogán de la falta de legitimidad y, a la postre, al silencio. El problema, pues, no era menor: estaba en juego ni más ni menos que el destino de la filosofía y, con éste, el de Europa como origen de una tradición ya extendida a todo Occidente y que, en realidad, afectaba a la humanidad entera.

Tal como Husserl la describe, la filosofía enfrentaba en el siglo xx una grave encrucijada: o admitía que se desterrase del mundo todo vestigio de Razón, que era el cometido histórico de las “no filosofías” (así denominadas porque, a su juicio, sólo habían conservado el nombre mas no la tarea); o bien reasumía su vocación de “filosofía verdadera” enderezada a la consecución de un conocimiento absoluto a través de un método único y apodíctico. En caso de decidirse por este último

camino, se vería obligaba básicamente a tres cosas: 1) volver la vista a su propia historia a fin de rescatar su sentido originario, 2) acreditar otra vez la importancia del propósito –primero clásico y luego renacentista– de llevar una “existencia filosófica” y 3) reivindicar la pretensión universalista que, según Descartes, era consustancial a su propio concepto.

La primera de estas tareas se justificaba porque –decía Husserl– “sólo podremos conquistar la comprensión de nosotros mismos, y con ello un sostén interior, mediante el esclarecimiento del sentido de unidad de [nuestra] historia”. La segunda, porque la esencia de la libertad reside en dirigir todos nuestros esfuerzos a “exteriorizar” el principio racional que nos es congénito como seres humanos. Y la última, en virtud de que la humanidad europea había decidido atar su sino a la realización del proyecto cartesiano de “abrazar, en una forma rigurosamente científica y en la *unidad de un sistema teórico*, absolutamente todos los problemas significativos, por medio de un método apodícticamente evidente y en un proceso infinito pero racionalmente ordenado de la investigación” (Husserl, 1984: 14).

Sacar a la filosofía de su atolladero contemporáneo implicaba, pues, encaminarla hacia una transformación radical que consistía en reeditar la añeja búsqueda de apodicticidad o certeza absoluta, vale decir, virtualmente, en volver sobre lo andado para situarse otra vez, si bien cientos de años más tarde y ya algo más escarmentados, en el origen de la Modernidad. En caso contrario, no sólo quedaría demostrado que Europa (la Europa racionalista) no portaba en sí una “idea absoluta” de validez para toda la humanidad, sino que nos veríamos empujados a “naufragar en el diluvio del escepticismo”.

Cuando Husserl articula de esta manera el que, según su parecer, es el gran dilema de la filosofía contemporánea, nos presenta una elección que no es inédita en la historia de la filosofía, pero que sin duda adquirió rasgos dramáticos y obsesivos particularmente acusados en el siglo xx.

En efecto, la rivalidad entre fundamentalistas y relativistas<sup>2</sup> ha perseguido a la filosofía cuando menos desde que Platón retrató a Sócrates polemizando con los sofistas. Sabemos que luego, en el siglo xvii, Descartes asumió la encomienda de propinar una refutación definitiva al escepticismo. Y tres siglos después, ya entrando en lo que hoy catalogamos como periodo contemporáneo, la filosofía continuaba

<sup>2</sup> En la *Crisis* Husserl habla en concreto de una lucha entre “filosofías escépticas” y “filosofías verdaderas”, pero es posible reconstruir toda su filosofía madura como si su hilo conductor fuese la conciencia de que, en la disputa del relativismo, la filosofía se juega, “no únicamente la solución a un problema filosófico técnico específico, sino el bienestar intelectual, ético y espiritual de la civilización humana en su totalidad” (Soffer, 1991: xii; en este libro, Soffer examina el pensamiento husserliano siguiendo precisamente este *leitmotiv*).

a la busca de un punto arquimédico, ora fuese para apoyar sobre él toda una *ciencia universalis* –como era la aspiración de Husserl–, ora bien afinando los contornos de una metodología sistemática que presuntamente nos permitiría hacer genuinos progresos intelectuales –según fue la pretensión de la escuela analítica.

De este modo, a despecho de las enormes diferencias que separaron a ambas corrientes en múltiples temas específicos, la fenomenología husserliana y la filosofía lingüística reivindicaban de manera simultánea un mismo logro: haber puesto a la filosofía en el camino incorregible del progreso. Husserl dijo estar seguro de que había descubierto un nuevo trascendentalismo que portaba en sí la tan ansiada apodicticidad y que daría a la postre su forma final a la filosofía. En tanto, en el bando analítico, Moritz Schlick declaraba: “Estoy convencido de que nuestra concepción de la naturaleza de la filosofía recibirá en el futuro general aceptación [...] desarrollaremos la mente filosófica de las generaciones futuras. Esto es todo lo que podemos hacer, pero ello constituirá un gran paso en el progreso mental del género humano.” (1974: 293).

Se advierte en estos juicios un talante de marcado optimismo y aun de entusiasmo ante lo que parecía bosquejarse en perspectiva. Y no era para menos: la fenomenología sentía que estaba conquistando para la Razón, con su “método verdadero”, un territorio cuya posesión era ya definitiva. Por su parte, Schlick, luego de caracterizar como un auténtico caos el panorama que dejaban los sucesivos fracasos de las filosofías sistemáticas de todos los tiempos, creía estar abonando una nueva esperanza para el filósofo sincero que no podía menos que manifestarse “descorazonado al contemplar la historia de la filosofía” (Schlick, 1974: 279).

En los dos latía, sin embargo, el inquietante presentimiento de que, si sus respectivos empeños no suscitaban el anhelado acuerdo universal dando inicio así a una nueva época del pensamiento, sobrevendría un desplome aún mayor de nuestra confianza en la filosofía e, inclusive, el desamparo radical. Schlick avizoraba, en tal situación posible, un desazonador eternizarse de las contradicciones que acostumbraban oponer a los filósofos, si es que no podía escaparse a la “extraña idea” de corte historicista (y a la postre escéptica) de “que no hay progreso filosófico y [que] la filosofía consiste solamente en su propia historia” (Schlick, 1974: 280). Husserl, de su lado –y, por cierto, apenas unos cuantos años después de sus declaraciones triunfalistas–, sostenía que los hombres del presente enfrentamos “el mayor de los peligros: el de naufragar en el diluvio del escepticismo” (1984: 20) y que perderíamos incluso todo sostén interior si se frustraba el proyecto racionalista.

Este tono dramático que comportaba una auténtica angustia existencial se extendió en poco tiempo a una gran parte de la filosofía contemporánea. A través

de la enorme diversidad aparente de los temas abordados en las controversias filosóficas surgía siempre, más tarde o más temprano, la misma disyuntiva, como si todos nuestros pensamientos nos llevaran finalmente y de manera ineluctable a comprometernos de nuevo en la tarea platónica de hacer de la filosofía la ciencia de los primeros principios, o bien admitir que no podemos cerrarle el paso al caos bajo su antigua forma de escepticismo o con alguno de sus perfiles más modernos (como relativismo, anarquismo epistemológico o nihilismo). El llamado cartesiano a fundamentar el conocimiento, extendido esta vez a la pesquisa de un contexto último también válido para el lenguaje y la acción, y asimismo teñido de mayor angustia que nunca, reestructuraba todas las polémicas filosóficas presentándose como única opción ante la entrega de la plaza al dogmatismo fanático o al irracionalismo disolvente. Se imponía, de este modo, un molde bipolar a la filosofía, superficialmente semejante al que resalta en el discurso husserliano<sup>3</sup> y que parece extender su vigencia a casi todo el siglo pasado.

Al estilizar apenas un poco esta idea, es más o menos fácil concluir que los grandes paradigmas que han competido por la supremacía intelectual en nuestro tiempo han sido el relativismo (a menudo caricaturizado como protoirracionalismo irresponsable) y el fundamentalismo racionalista. Frente al optimismo intelectual que distinguió a la filosofía moderna en diversos momentos y también a principios del siglo XX, es incuestionable que ha ido creciendo de forma paulatina la desconfianza en torno a la posibilidad de lograr una fundamentación última del conocimiento, la acción y el lenguaje, con el resultado consecuente –se nos dice a veces con temor– de vernos arrasados por el relativismo extremista. Pero una y otra vez el miedo –ya fuera sensato o no– al caos potencial ha engendrado una nueva afirmación de que la filosofía finalmente ha alcanzado su tradicional propósito de definir su objeto de estudio y el procedimiento correcto para solucionar todos sus problemas.

Cuando parece que las voces de los defensores de cualquier tipo de realismo, representacionalismo o fundamentismo por fin se van apagando, nos encontramos con una versión actualizada de la ansiada apodicticidad. No hace treinta años todavía que Michael Dummett, por ejemplo, reconocía que éste era el desafío principal de la filosofía y solicitaba que se diera a Frege reconocimiento por haberlo enfrentado con éxito. De acuerdo con Dummett,

<sup>3</sup> “Superficialmente”, digo, porque Husserl se halla convencido de que el positivismo –por entonces dominante– forma filas entre sus enemigos, sin acertar a notar que dicha postura, al igual que la de Kant y las de otros filósofos de los que con vehemencia se deslinda, convergen con la fenomenología en la obsesión fundamentalista.

sólo con Frege se estableció finalmente el verdadero objeto de la filosofía, a saber: en primer lugar, que el objetivo de la filosofía es el análisis de la estructura del pensamiento; en segundo lugar, que el estudio del pensamiento ha de distinguirse nítidamente del proceso psicológico de pensar; y, finalmente, que el único método apropiado para analizar correctamente el pensamiento consiste en el análisis del lenguaje (1978: 458).

El propio Dummett aceptaba que esta declaración tendría que ser recibida con incredulidad, pues muchas veces antes se había anunciado el descubrimiento de una metodología sistemática en filosofía y todo se había revelado a la postre como un puro espejismo. Sin embargo, insistía en que esta vez él no era víctima de una ilusión engañosa y que, como a los auténticos profetas, el tiempo acabaría dándole la razón.

Me parece que también la escuela analítica, asentada en buena medida en los principios fregeanos enunciados por Dummett, ha venido evolucionando poco a poco y no sin zigzagueos hacia una actitud y unas pretensiones bastante más modestas; y son ya muchos los pensadores –como Lyotard, por ejemplo– que han señalado el clima general de pesimismo acerca de las posibilidades que tiene la filosofía de pretensiones absolutistas para sobreponerse a tantas derrotas.

Richard Rorty asimismo arremetió en forma devastadora contra el concepto de filosofía prohijado por Dummett. Arguyó que el auténtico escándalo no era la falta de una metodología sistemática en filosofía, sino que siguiéramos buscándola, y apuntó en dirección a quienes han ayudado a desasirnos de la obsesión fundamentalista. Pero a Rorty se le ha interpretado como si sólo estuviera tratando de llevar agua hacia el molino del relativismo, que amenaza con hundirnos en la Babel de la arbitrariedad y el capricho.

Ya hemos visto que esta acusación surge cada vez que una voz se levanta para señalar que hay algo esencialmente equivocado en el proyecto de encontrar una estructura categorial desde la cual se pueda proporcionar fundamento definitivo al conocimiento, las normas de la acción y, en general, a toda la racionalidad humana. La estrategia habitual que sigue el fundamentismo para descalificar a sus oponentes consiste en sostener y repetir que, a menos de que podamos dotar de una base inamovible al pensamiento, seremos incapaces de evitar el escepticismo radical, el cual putativamente constituye un destino atroz.

Pero el relativismo sigue una pauta argumentativa simétrica a la anterior: no sólo insiste en que hay una pluralidad irreductible de esquemas conceptuales para interpretar el mundo –materializados en culturas, formas de vida o lenguajes diversos–, sino que considera que la obsesión por hallar ideas claras y distintas

o principios trascendentales o, en suma, criterios fijos, precisos y universales para la teoría o la práctica rebasa las fronteras de una ilusión inocua para internarse en los peligros del terror y el dogmatismo.

No cabe duda de que nunca se había sentido con tanta fuerza ni la inminencia ni el carácter vigorosamente polarizador de la oposición entre estas dos tradiciones de la filosofía. Si nos ubicamos de nuevo en el seno de la filosofía analítica, no hace todavía medio siglo que surgieron dos obras a cual más estimulantes que, con seguridad, conformaban un poderosísimo incentivo para repensar con genuina apertura las metáforas y los supuestos básicos de la visión moderna del mundo y que, sin embargo, fueron encasilladas de inmediato en esta dialéctica de suma cero que busca reducir nuestras perspectivas intelectuales a apenas dos opciones igualmente insatisfactorias y recíprocamente excluyentes. Me refiero a los escritos de Peter Winch sobre nuestro acercamiento a otras culturas<sup>4</sup> y en torno a las afinidades conceptuales de las disciplinas sociales con la filosofía (véase Winch, 1980), y al muy influyente y polémico libro de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. Era tal la susceptibilidad de los filósofos en relación con todo lo que implica la obsesión fundamentalista, que la primera recepción de las ideas de Winch y Kuhn fue una estentórea protesta por las que se consideraron, respectivamente, aportaciones a la subjetivización de las ciencias sociales y a la conversión de las ciencias naturales en empresas sustancialmente irracionales. Tuvo que correr mucha tinta en las revistas de filosofía antes de que se empezara a calibrar el auténtico significado de estas obras, a saber: como indicaciones de la urgencia de dirigir nuestra reflexión sobre la racionalidad hacia la búsqueda de un concepto menos cerrado y más flexible, en especial dinámico y “montado” en la historia, de nuestra experiencia tanto de la naturaleza como del mundo cultural.

En efecto, si dejamos caer las perspectivas de Winch y Kuhn en el molde de la confrontación entre fundamentalismo y relativismo, se oscurece su importancia como llamados a revisar tanto nuestra visión de la actividad científica cuanto nuestra noción de la naturaleza y los alcances de la racionalidad humana.

El caso de Kuhn es modélico. Cuando sostuvo que no existen pruebas lógicas ni evidencias empíricas posibles que permitan dirimir una disputa entre paradigmas rivales en periodos revolucionarios, o cuando aseveró que luego de pasar por una revolución los científicos ya trabajan en un “mundo distinto”, el diluvio de impugnaciones que cayó sobre él apuntaba más o menos de manera uniforme a caracterizarlo como un alegre defensor de la irracionalidad en los empeños de la ciencia y a identificarlo como un soldado más de los ejércitos relativistas. Si bien

<sup>4</sup> En particular su artículo “Understanding a Primitive Society”.

el libro de Kuhn citado no abordaba en forma abierta el concepto de racionalidad, se insertaba en el debate en curso sobre las normas que gobiernan las decisiones teóricas y los criterios de validación de hipótesis en contextos científicos; y tal debate, en aquel momento, además de presentarse como el foro crucial para esclarecer los contornos de la racionalidad humana (ya que revisaba esta facultad aplicada a su producto más emblemático), había permitido definir con precisión dos bandos opuestos (el de los realistas y el de los antirrealistas) que parecían cubrir todas las posturas posibles. Era natural, pues, que su aserto de que no existe ningún algoritmo para la elección entre teorías fuera considerado un cuestionamiento a la racionalidad misma de la ciencia, y también que los polemistas ya comprometidos con una opinión fuesen incapaces de advertir que Kuhn no estaba tomando partido en la disputa, sino llamándonos a revisar la estructura entera del modo de pensar que la hacía posible.

Hoy, con algo más de distancia temporal de por medio, podemos ver con claridad que su intención jamás fue contraponer al análisis ortodoxo positivista una jocosa imputación de irracionalidad a la investigación científica. Antes bien, al hacernos conscientes de que los criterios de validez científica se hallan sujetos a la interpretación y son cambiantes, que se aplican de manera ponderada y que forman parte de tradiciones con un desarrollo histórico (y, por tanto, contingente), apreciamos que, en realidad, Kuhn sí estaba tratando de dar cuenta de la racionalidad de la ciencia, pero sin comprometerse con las presuposiciones centrales que habían embrollado el análisis tradicional y que terminaron por volverlo a todas luces inoperante.

En cuanto a Winch, dejando de lado su convalidación ingenua y silenciosa<sup>5</sup> de los prejuicios empiristas acerca de la ciencia natural, primero dirigió sus energías a mostrar que lo social tenía una gramática lógica peculiar y que los datos adecuados para contrastar las interpretaciones sociológicas eran irreducibles a los que podían extraerse de una perspectiva naturalista. Cuando profundizó en los rasgos distintivos de las disciplinas sociales, descubrió la pertinencia de llevar las aportaciones que había hecho la filosofía lingüística para la comprensión del significado al análisis de la vida social. Sin embargo, su planteamiento fue estigmatizado muy pronto pues, al introducir las nociones wittgensteinianas de *juegos de lenguaje y formas de vida* en su estudio de la sociedad azande, concluía que un auténtico ejercicio de intelección antropológica exigía no sólo el abandono de los

<sup>5</sup> O acaso sería más exacto decir *omisa*, pues sencillamente se concentró en criticar la visión empirista de la investigación social sin decir una palabra sobre el enfoque que había dado esta escuela a la investigación de la naturaleza, con lo cual sugería que lo estaba convalidando.

prejuicios del investigador, sino la puesta en suspenso o el “enconchertamiento” de los patrones occidentales de racionalidad. Incluso se permitió hablar, a este respecto, de “sus criterios” y “nuestros criterios”, cuestionando el etnocentrismo hasta entonces casi siempre presente en la etnografía occidental y rechazando que hubiese un cartabón único y universalmente aplicable a la hora de hacer juicios sobre la racionalidad humana.

Winch tuvo que soportar imputaciones de “subjetivismo” y “relativismo” irresponsable procedentes de muchos frentes al señalar cuán radical podría ser la “conversión” requerida para lograr un verdadero entendimiento del sentido y el propósito de las actividades de una sociedad ajena. No obstante, más tarde pudo reconocerse que su trabajo mostraba en esencia su compromiso por vencer la obsesión que nos lleva a una búsqueda simplista de criterios de racionalidad, ya sean rígidos o flexibles, que puedan aplicarse transculturalmente. Se evidenció que su verdadero problema estribaba en lograr una apertura mental suficiente que nos permitiese acercarnos a sociedades y formas de vida que nos son ajenas sin afectar nuestras posibilidades de “hacerles justicia”, es decir, de comprenderlas sin distorsionarlas y, ante todo, sin que sufra merma nuestra capacidad de *aprender* de ellas.

Concluyo, pues, que el sentimiento de crisis cultural que impregnó el siglo XX y que nos ha perseguido hasta hoy proviene del hecho de que está a la vista el carácter por demás problemático de los supuestos fundamentales de la filosofía moderna. Si enfrentamos esta crisis como si aún estuviera en juego la vigencia del legado cartesiano, esto es, dando vueltas en torno a la convicción de que la Razón puede ser universal y que la pesquisa de criterios ahistóricos y transculturales de racionalidad sigue siendo legítima, nos mantendremos limitados por las únicas dos posturas intelectuales que pueden asumirse frente a este problema.

Antes bien, debemos tomar en serio la experiencia de que en nuestro mundo no hay nada indestructible y, a la vez, cobrar conciencia de que tanto la absolutización del racionalismo como su completa erradicación constituyen amenazas para nuestro progreso y nuestra convivencia. Tal vez a esto se refería Valéry cuando dijo que son dos los peligros que nos acosan: el orden y el desorden.

## Bibliografía

Bernstein, Richard

1983 *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.

Descartes, René

1984 *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, México.

Dummett, Michael

1978 *Truth and Other Enigmas*, Gerald Duckworth, Londres.

Husserl, Edmund

1984 *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México.

Kuhn, Thomas S.

1981 *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rorty, Richard

1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.

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

Schlick, Moritz

1974 "El futuro de la filosofía", en Javier Muguerza (comp.), *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid.

Soffer, Gail

1991 *Husserl and the Question of Relativism*, Kluwer, Dordrecht.

Winch, Peter

1972 "Understanding a Primitive Society", en *Ethics and Action*, Routledge & Kegan Paul, Londres, pp. 8-49.

1980 *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.

