
REHABILITACION DEL MUNDO CLASICO

Reflexiones sobre el giro lingüístico

Víctor Samuel Rivera

Mgr. en Filosofía. Docente de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.

Paseílo

En 1960 Hans-Georg Gadamer publicó *Verdad y Método*, un texto que intenta rescatar la idea de verdad en lo que entonces se llamaba, siguiendo una distinción de Dilthey, las “ciencias del espíritu”. En 1962 T. S. Kuhn hizo lo propio con *La estructura de las revoluciones científicas*, obra cuyo propósito era mostrar que la epistemología de la ciencia daba por sentada una visión progresiva (aunque inexacta) de la actividad científica. Kuhn argumentó que, a diferencia de lo que era común pensar entonces, la ciencia no funcionaba como una acumulación de conocimientos y ampliación de criterios en una sola dirección¹. Kuhn demostró que la actividad de la ciencia transformaba la autocomprensión de su trabajo en contextos históricos complejos. Ni Gadamer ni Kuhn (que no se conocían entre sí) podían entonces sospechar que sus respectivos textos iban a constituir los ejes de la transformación radical del quehacer filosófico que daría lugar a esta reflexión. Ellos tenían la pretensión de ofrecer una versión corregida de un universo conceptual en cuya médula estaban la “ciencia” y lo “científico”. Pretendían replantear y resolver aspectos problemáticos de una forma de concebir la racionalidad cuyo quehacer era la ciencia². Sin embargo, la

1. Cf. Kuhn, T.S: *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México, 1985 (1962), cap.

2. Cf. Patrón, Pepi: “Tensión conceptual entre “aplicación” y “lingüística” en la hermenéutica filosófica de H.G. Gadamer”, en *Areté*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, vol. 1, No. 1, 1989, pp. 111 y ss.

significación filosófica de sus esfuerzos terminaría volviendo inviable el universo conceptual mismo desde el que plantearon sus propuestas. En este sentido, la década de 1960 es también el tiempo de la consumación de la historia de su muerte.

Precisamente en la misma década de 1960 Richard Rorty hizo popular la expresión “giro lingüístico” en el conocido ensayo de 1965 que lleva ese nombre. Involuntariamente, Rorty diseñó una panorámica de la muerte que ahora, narrativamente, sabemos que se anunciaba. Y es que dábamos en llamar originalmente “giro lingüístico” a aquello de lo que trataba Rorty, pero ahora sabemos que con ello se desvelaba una verdad de nuestra época que incluía también las intuiciones de Kuhn y Gadamer. Al principio la expresión se refería al desarrollo de la tradición filosófica anglosajona sobre la base de las sugerencias del segundo Wittgenstein. Como se sabe, el segundo Wittgenstein es el que abandonó la teoría figurativa del lenguaje de su *Tractatus Logico-Philosophicus* y se divorció del círculo de Viena al que era afín. A inicios de la década de 1930 Wittgenstein hacía circular entre sus conocidos los cuadernos de notas *Azul* y *Marrón*, que son casi la biografía de sus cambios. Tres décadas después de estos libros Rorty haría un esbozo de reconstrucción narrativa de lo que habían significado para la tradición filosófica anglosajona en la que se insertaron. La práctica filosófica común del medio de la cultura e instituciones a las que Rorty hacía referencia había “girado”, en alusión manifiesta al “giro copernicano” de Kant. Con esta expresión el filósofo de Königsberg había caracterizado antes su propia narrativa de la modernidad en el Segundo Prefacio a su *Crítica de la razón pura*³. La intención de Rorty parecía ser

3. Declara Alejandro Llano que “Ciertamente, se ha puesto gran interés en enfatizar la peculiaridad del giro lingüístico, pero no se han hecho esfuerzos similares para destacar su relieve filosófico”. Y agrega: “A mi juicio, tal empeño no es viable si no se compara el “linguistic turn” con el giro copernicano” (cf. Llano, Alejandro; *Metafísica y lenguaje*. Eunsa, Pamplona, 1984, p. 17). Aunque el propósito de Llano difiere del de este texto, comparto su opinión general. Considero que mi acercamiento al fenómeno pretende, respecto de la modernidad, lo inverso que Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* que aquí se alude (1787). Respecto del texto de Kant de 1787, es importante recordar que es una narrativa, una justificación histórica del significado de la modernidad a través de un relato parcial.

un recordatorio de que la filosofía del segundo Wittgenstein había terminado significando la disolución, el fin de una forma peculiar de entender la filosofía con la que se había llevado a cabo la historia de una revolución copernicana. La forma en cómo generaciones anteriores de la misma tradición había comprendido la naturaleza de sus problemas y las estrategias para resolverlos había “girado”. Esto parecía indicar también el ingreso de una o varias narrativas rivales e incompatibles con la de Kant.

En ese entonces era ya claro que el Wittgenstein que terminaría las *Investigaciones Filosóficas* (1951) al final de su último periodo había sido protagonista de un relato muy particular. El “primer” Wittgenstein era un epistemólogo y debía incorporarse en una larga tradición de trabajo intelectual que, desde sus predecesores y contemporáneos anglosajones, como George Moore y Bertrand Russell, se remontaba al origen fundativo de la modernidad filosófica con Descartes. Pero las *Investigaciones Filosóficas*, que eran la continuación crítica de su trabajo, habían terminado transformando la tradición anglosajona: en el intento por resolver cuestiones de epistemología, concluirían primero convirtiéndolas en filosofía del lenguaje y luego en la filosofía posanalítica y hermenéutica contemporánea. El universo filosófico cuya tradición intentó disolver ciertos problemas, terminó creando un universo con problemas de naturaleza enteramente nueva. Problemas que acabarían con la epistemología y que, por consiguiente, pondrían en entredicho la viabilidad del proyecto entero de la modernidad con el que ésta se origina. Pero estos problemas reintroducirían además una versión de la racionalidad. Una que había sido perdida en los albores de un proyecto narrativo cuya historia nos había llegado con Descartes.

Ni Wittgenstein ni Rorty se lo habían propuesto, pero ellos ingresaban ya en nuestro relato como heraldos de un mundo y cómplices de una muerte. Y adquirirían este doble derecho en la medida en que la expresión “giro lingüístico” se habría de extender, como ahora sucede, hasta abarcar también las reflexiones de Gadamer y Kuhn, hasta devenir incluso en un

sinónimo para la empresa hermenéutica de Gadamer.

Vemos que en flancos diferentes se producía, en la década de 1960, algo que, siguiendo libremente la terminología de Gianni Vattimo y que éste, a su vez, hereda de Heidegger, llamaré una apertura histórico-epocal. El giro lingüístico inaugura un horizonte de apertura en el cual la verdad se manifiesta en términos de nuestro quehacer con el lenguaje. Cierra la historia de otro en el cual la verdad se manifiesta, en cambio, en términos de “ciencia” y “epistemología”. Se trata de un “giro” en el sentido de “darse vuelta”, uno que es “lingüístico” porque implica el reconocimiento en nuestro ángulo de mirada de que el horizonte que se abre a la vista es el lenguaje⁴. De este modo, en la versión ampliada del giro lingüístico que aquí ofrecemos se presenta al “darse vuelta” un horizonte de comprensión de la naturaleza misma de la filosofía que nos aparta del tipo de narrativa que empieza con Descartes. El “giro” da lugar a posibles relatos que no comienzan con Descartes o que empiezan con él de otra manera. Pero esto quiere decir que el giro lingüístico constituye una transformación de la concepción general de la racionalidad en la tradición filosófica del Occidente⁵. A partir de ahora toda narrativa de la racionalidad debe ser también una narrativa de la racionalidad del lenguaje. Este texto mismo pretende ser una narrativa de este tipo. Volvamos ahora a la muerte anunciada.

Quienes han dado lugar al giro lingüístico han ingresado a una dimensión narrativa de autocomprensión de la filosofía que significa un cambio dramático, no del tipo de problemas o estrategias de la práctica filosófica solamente, sino del sentido más general de ésta como interpretación de la racionalidad y la verdad. La tradición intelectual iniciada en el siglo XVII por

4, En parte este ensayo intenta ser una reconstrucción narrativa para el célebre apotegma de Gadamer, “*el ser que puede ser comprendido es lenguaje*”. Para nosotros esta afirmación es un vuelco al lenguaje, y es también una renuncia a la modernidad. Cf. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca, 1970 (1960), p. 567.

5. Es así como interpretamos la dimensión ontológica que Gadamer atribuye al lenguaje y a la universalidad del fenómeno hermenéutico. Cf. Gadamer: *op. cit.* pp. 567-568.

Descartes tenía por núcleo la suposición de que la racionalidad es algo semejante a lo que se llamó después “epistemología”. La tradición moderna depende de una concepción de la verdad cuyo origen involucra, así, un exilio del lenguaje. Los modernos justificaban su versión de la racionalidad por recurso a una narrativa cuyo cumplimiento en la verdad era la completa exclusión de cualquier alternativa como irracional. En esto toda narración moderna de la modernidad, como la de Kant en el Segundo Prefacio, resulta ser siempre una metanarración y, por lo mismo, una narración inapelable. El lenguaje mismo estaba en la frontera contraria, separado del quehacer racional y transformado en un “otro” de esta narración única, en un incómodo lugar compartido junto a la tradición o la religión. Desde ese lugar, sin embargo, Kuhn, Gadamer o Wittgenstein hicieron volver al lenguaje para hacerlo comparecer. El giro lingüístico es un evento en el cual la racionalidad se manifiesta como la verdad de nuestro lenguaje, una verdad que le había sido conculcada en el universo conceptual precedente y en cuya aparición como horizonte se rehabilita como realidad.

Y es en el despliegue y la consumación del mundo moderno que se da lugar al girar de la mirada. Y es aquí donde el giro consume la estocada de la muerte.

Primer tercio

El mundo moderno se define negativamente. La modernidad, como acontecer histórico-epocal, como evento, es el acontecimiento de una negación. Desde un punto de vista narrativo, podemos retrotraer la modernidad hasta el primer uso relevante conocido del vocablo *modernus* para significar el horizonte hermenéutico en el que reconocemos ahora la modernidad filosófica. Es Giorgio Vasari, ese conocido crítico de arte y pintor del siglo XVI quien dice *modernus* para significar algo contemporáneo suyo, que se estaba gestando y que era constitutivamente el acontecer de una negación: de la negación de la manera *antica* de hacer arte por los clásicos grecolatinos y la

vecchia del arte bizantino⁶. En los relatos modernos de la modernidad lo “moderno” es siempre lo que acontece de “nuevo” frente a lo “antiguo”, al proyecto “de antes”. El partido de los “modernos” se enfrenta al de los “antiguos” para imponer su proyecto y su pugna se relata como la historia del triunfo de la modernidad⁷. En el siglo XVIII ésta será la marca secular del relato de la ilustración.

El acontecer de lo moderno adquiere una carga dramática, un *pathos* trágico con la revolución copernicana. Nicolás Copérnico, contemporáneo de Vasari, se vio obligado a crear una reconstrucción del horizonte del mundo desde el punto de vista de lo que podemos llamar la prioridad de las matemáticas. Copérnico, como es de todos sabido, se vio forzado a postular la inviabilidad conceptual de la cosmovisión clásica al descentrar a la Tierra de la argumentación astronómica con el fin de corregir el calendario Juliano. La elaboración de un calendario matemáticamente adecuado significaba la renuncia a nuestro sentido común en provecho de la verdad. Una inaudita e inusitada noción de verdad. Precisamente en el sentido en que no es *antica* ni *vecchia*, sino moderna. El triunfo final del copernicanismo, en el siglo XVII, significaba la apertura a un horizonte en el cual el mundo es el lugar de la verdad y la verdad la autorrevelación de las matemáticas. El quehacer matemático, así, adquiere el carácter fundante de lo nuevo y lo moderno. Lo moderno se convierte en el acontecer de la verdad matemática. Una verdad inaudita, insospechada. Esto es: moderna.

La modernidad, sin embargo, no puede ser comprendida como una mera prioridad del quehacer matemático. Como queda

6. He tomado esta información de Ballesteros, Jesús. *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Tecnos, Madrid, 1994 (1989), p. 17.

7. Afirma categóricamente Franklin Baumer, historiador de las ideas, que en el siglo XVII “los hombres educados, en número creciente, empezaron a pensar en sí mismos conscientemente como “Modernos”, en contraposición con los “Antiguos”...”. (*El pensamiento europeo moderno*. FCE, México, 1985 (1977), p. 39). Se trataba de un “partido” con el que pronto se identificaron quienes defendieron el ideal que aquí consideramos la versión moderna de la racionalidad (cf. *ibid.* pp. 40 y ss.).

establecido desde la Segunda Meditación de Descartes en su intento de dar un “fundamento” a la física matemática, en la modernidad las matemáticas constituyen la esencia del mundo. Pero esto sólo marca un horizonte de apertura histórico-epocal porque se asocia con la idea de fundamentación. Y ésta, a su vez, con la versión que tienen los modernos de la racionalidad. La noción de verdad de los modernos tiene sentido porque cumple la función de justificar la novedad que lo moderno trae al mundo. Y esa novedad es una versión inaudita, jamás antes oída, de lo que es la racionalidad. Así, la modernidad se convierte en el acontecer de una versión de la racionalidad impensada anteriormente y que, justamente por eso, requiere de un fundamento. Éste es el inicio de un relato en el cual la versión moderna de la racionalidad se va a enfrentar a la *antica*. No sólo se presentará diferente en tanto nueva, así como la *vecchia* lo es respecto de la *antica*. La modernidad intentará sustituir y, por lo tanto, excluir la diferencia por medio de la noción de fundamento. En un inicio, la fundamentación de lo moderno es sólo su justificación frente a lo que estaba antes, con una clara función persuasiva. Pero muy pronto su razonamiento será como sigue: el que tiene fundamento tiene la verdad, yo tengo fundamento, luego... Su contrapartida en un silogismo práctico sería: tú quedas excluido⁸.

En este contexto desventajoso la modernidad se inicia como la narración de una *querelle des anciens et des modernes*. Dos versiones de la racionalidad, la *antica* y la moderna, compiten por la lealtad racional de sus eventuales suscriptores⁹. El relato, por

8. Varios autores han planteado la cuestión en términos semejantes, especialmente A. MacIntyre. Cf. MacIntyre, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*. Notre Dame University Press, Notre Dame, 1990, pp. 59 y ss, 200 y ss; Lyotard, J-F: *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1994, pp. 114 y ss; Muguerza, Javier; “Kant y el sueño de la razón”, en: *La herencia ética de la ilustración*, Crítica, Madrid, 1991, p. 25; Vattimo, Gianni: *Ética de la interpretación*. Paidós, Madrid 1992, pp. 124, 136, 139, 197.

9. Aquí adopto explícitamente la evaluación de MacIntyre sobre la modernidad, así como su interpretación kuhniiana del presente como una pugna entre tradiciones rivales inconmensurables que disputan nuestra lealtad racional. Del mismo modo, asumo sus críticas al modelo ilustrado de racionalidad. Para lo primero cf. MacIntyre, Alasdair: *After virtue*. Notre Dame University Press, Notre Dame, 1984 (1981), cap. 1. Para lo segundo cf. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame University Press, Notre Dame, 1988, caps. I, XVIII-XX.

cierto, puede contarse teniendo como narradores a uno u otros porque, como ha señalado adecuadamente Alasdair MacIntyre, los relatos no pueden ser neutrales¹⁰. Pero la verdad de los relatos depende del poder de quien los narra. Así que sólo contamos con una versión moderna. Y en una versión moderna del relato, los sin fundamento serán siempre los otros narrativos, que tendrán como único sentido dar lugar a la modernidad como una tarea, como un proyecto, como una obligación, en las que se imponga una versión de la racionalidad que tenga fundamento. El acontecer del mundo moderno será el de una epopeya racional, y su triunfo el triunfo de la verdad. Las matemáticas se impondrán como mundo y el mundo como realización de la racionalidad. Ella misma, por tanto, se identificará como verdad. Pero, para entender el verdadero *pathos* de la epopeya moderna, debemos dar paso a lo negado. Después de todo, la modernidad es el acontecer de una negación. La negación del mundo clásico.

Segundo tercio

En el mundo clásico, el *antico* de los griegos y los romanos, hubo quien concedió prioridad a las matemáticas en un sentido semejante a Copérnico. En efecto, el platonismo instauró la idea de que el carácter de verdad de las matemáticas es análogo al carácter de lo que es verdadero en general. Platón había ya antes de la modernidad subordinado la interpretación del mundo a una concepción matemática de la verdad. Hay quienes, de este modo, retrotraen el carácter de evento de la modernidad al platonismo, como es el caso de Nietzsche o Heidegger¹¹. Pero creo que están errados en algo determinante. Cuando Platón pretende que el mundo debe interpretarse de acuerdo a un modelo matemático, el “mundo”, su “mundo”, no es un horizonte de autorrevelación matemática, como sí ocurre en Copérnico. Es más bien un mundo en el cual la noción de la racionalidad está ligada al cultivo y

10. Cf. *After virtue*, Introducción.

11. Suscribo la crítica de Gadamer a la interpretación que hace Heidegger de Platón, en “Autopresentación de Hans-Georg Gadamer”, en *Verdad y método II. : Sigüeme*, Salamanca, 1992, pp. 496-397.

desarrollo de ciertas prácticas y, por decirlo con cierta malicia wittgensteiniana, ciertas “formas de vida”. Es un mundo de formas de vida. El mundo del platonismo no es, por paradoja, un mundo platónico¹². En este sentido es un mundo que es él mismo constitutivo de su verdad y por eso no tiene verdad constitutiva. Una forma grandilocuente de decir: el mundo clásico no requiere de fundamentación.

Para usar una expresión de Aristóteles, la noción clásica de mundo es la de lo “dado”. Dice Aristóteles: el *arjé*, el principio, es lo que está dado de antemano¹³. Eso quiere decir: aquí no hay propiamente una noción de “fundamento”, porque el punto de partida de la apertura al mundo es reconocer ese mundo mismo como sustancia. Y ese mundo es aquella dimensión en la que uno se autointerpreta y reconoce en un horizonte de sentido porque lo “dado”, precisamente, son las formas de vida. Ese horizonte articula todo lo que puede ser dicho o pensado con sentido, y esto de una manera radical. Esto es: este horizonte de sentido dado en formas de vida marca la racionalidad de la pregunta por el sentido racional de nuestras preguntas. Esto nos conduce a lo que llamaré “la objeción persa”.

En un fragmento del *Gorgias o sobre la retórica* Platón pone en boca de Polo una curiosa pregunta a Sócrates. Polo pregunta cómo es posible, asumiendo que la descripción de la racionalidad práctica que estamos haciendo fuera la correcta, que los hombres conciban la realización ética de un modo diferente en Persia. La objeción es importante, pues sugiere que esta diferencia se sostiene en una eventual concepción persa de la racionalidad. Mientras entre los griegos hay ciudadanos cuyo sentido es la participación en formas de vida compartidas, en Persia el hombre se realiza sometiéndose a la voluntad del tirano. Hay una sospecha implícita que afecta aquí la pretensión de racionalidad de quien suscribe una versión clásica. Aparentemente, el suscriptor debe

12. Debemos recordar a este respecto cómo Platón describe la racionalidad en términos de virtudes adquiridas en un contexto comunitario, por ejemplo, en la *Carta VII* o el “mito de la caverna”. Cf. *Carta VII* 344 A, 341 C-E. También *La República* 418 C-D.

13. Cf. *Ética a Nicómaco*, 1095b.

reconocer que no puede proyectar su propia idea de racionalidad en otras eventuales. La noción clásica de lo que es racional admite la pluralidad de versiones de qué lo es. El asunto es complejo, porque parte de la idea de que un mundo de formas de vida se constituye como horizonte de sentido hermenéutico bajo el presupuesto de la imposibilidad de la comprensión de otro horizonte posible si no es desde los criterios del de uno. Es una sospecha del tipo que conduce a la postulación del etnocentrismo epistémico contemporáneo del estilo de Rorty.

La respuesta es *ellos tienen otra paideia*¹⁴. Esto es, ellos tienen un horizonte diverso del nuestro y esto porque su mundo, su mundo de formas de vida, es otro. Esto no pasaría de ser una trivialidad si no implicara una consecuencia relevante: uno puede pensar en otro porque la pertenencia a un horizonte es, de antemano, algo dado que podría estar dado de otra manera. Implica el reconocimiento, a través del otro, de una facticidad y una contingencia cuyo único anclaje es el carácter dado de nuestras formas de vida. El significado de la objeción persa es ser una demostración del irremediable carácter fáctico de nuestro horizonte. Y esto es en la práctica el caso siempre que leemos los reportes de los viajeros, los anales de los antropólogos, o vemos costumbres extrañas por el sistema de televisión de cable. Pero esto no es un problema racional mientras no haya un mundo compartido de formas de vida, un mundo que sea el nuestro. De esto dedujo Aristóteles, por ejemplo, que carece de sentido racional plantearse problemas humanos “universales” en general. Uno puede pensarlos, pero en un sentido tal que no implica la idea de resolverlos. Carecen de sustancia, no porque no sean problemas, sino porque no se han abierto como sentido en formas de vida. Esto es, no son el tipo de problemas que hay que considerar racionales en la versión que estoy arguyendo que los clásicos tienen de la racionalidad.

14. Cf. Gorgias 470 E. También *La República*, 498 A 1 y ss.

El mundo como horizonte dado de autointerpretación de sentido, por lo tanto, marca la frontera de la racionalidad en general. Esta noción de mundo es la que está presupuesta en la versión *antica* de la racionalidad. Los griegos llaman la apertura al mundo como sustancia Logos. Esta apertura al mundo dado de formas de vida es lo mismo que la racionalidad. Y hay un sentido importante en que en esta apertura no hay verdad. Por lo menos no un sentido moderno de verdad. Veamos.

Logos es, como se sabe, un término griego que implica de modo simultáneo las nociones de “lenguaje” y “racionalidad”. Como es conocido, no se hace una distinción clara entre una cosa y la otra desde los griegos hasta Cicerón. El hecho es que ni el lenguaje ni la racionalidad son meros conceptos formales. En realidad, se refieren a prácticas comunitarias determinadas y, en último término, a “formas de vida” en las que el lenguaje se usa y la racionalidad se pone en práctica. Así, el Logos es la práctica de la racionalidad entendida como la puesta en práctica del lenguaje y en el sentido, fuerte, en el que una y otra son inseparables. Pero esta descripción puede complementarse recordando la sentencia DK2 de Heráclito: “el Logos es lo común”. No se trata aquí del lenguaje o la razón como cualidades de un sujeto, cual es el caso de la modernidad. Los griegos definen la racionalidad como lo “común”, lo “compartido”. Ellos decían del Logos que es *koinós*, “compartido”, como lo contrario de lo *idion*. Sería quizás un error entender “común” aquí sólo como “común a la especie humana”. *Koinón* es lo compartido por una comunidad humana específica, con un cierto lenguaje específico. La racionalidad, pues, tiene una dimensión comunitaria. Frente a lo particular (*idion*), que es irracional, está lo común (*koinón*), lo compartido por una comunidad de formas de vida (*koinonía*)¹⁵. En este sentido, decía también Heráclito que el mundo es “uno y el mismo para todos”. Uno y el mismo en la práctica de una comunidad de formas de vida sustantivas.

15. Cf. *La República*, 462 B.

La racionalidad es el quehacer en el lenguaje de una comunidad que, así, se constituye en mundo. El mundo es el resultado de la realización de una actividad que es esencialmente lo mismo que la racionalidad, y es la actividad de interactuar con el lenguaje. Esto sólo ocurre cuando conversamos. El mundo es constituido en la práctica de conversar acerca de él. Pero para que esto ocurra la *koinonía* presupone la existencia de desacuerdos, esto es, de puntos de vista particulares en conflicto, hechos famosos por Platón con el término *doxa*. De allí que, en el mundo clásico, la racionalidad se entienda como una práctica de conversar acerca de desacuerdos, como una conversación acerca de las *doxai*. La idea de una comunidad que conversa y se realiza conversando, implica la existencia de desacuerdos (*doxai*) como una condición del ejercicio la racionalidad. Es así como yo interpreto los escritos políticos de Platón y Aristóteles: como un esfuerzo por mostrar la racionalidad de los desacuerdos y el carácter impensable de una vida racional donde los desacuerdos estén ausentes. Pero esto supone que nadie, en el mundo clásico, puede alegar para sí la verdad. La verdad es el acontecer de la conversación que se imprime como mundo. Como dice el coro de *Antígona*: *buenas son las razones de ambos*. La racionalidad es la práctica misma en que los desacuerdos tienen lugar. El Logos presupone una versión de la verdad cuyo carácter fáctico se despliega en el acontecer de los desacuerdos.

La noción de Logos implica la idea de que todos los desacuerdos son racionales en la medida en que pueden ser resueltos sobre la base de la práctica de conversar. Pero es precisamente por el mismo motivo que las diferencias expresadas en ellos son inagotables, en el sentido fuerte de que la idea de una vida racional implica la continuidad de los desacuerdos como el sentido mismo de la *koinonía* que los lleva a cabo. Es en el disenso y en el desacuerdo que radica la racionalidad que, así, se realiza como una práctica comunitaria. Parte del sentido de lo “dado” es que hay desacuerdos y que la comunidad conversa acerca de ellos en un horizonte común de sentido. La propuesta de un acuerdo tal

que fuera la feliz esperanza de una Paz Perpetua sería simple y sencillamente impensable. Y esto porque presupone sustraer la idea de desacuerdo del ámbito de la racionalidad.

Sólo llamamos aquí “rationales” a los desacuerdos que pueden ser interpretados desde un punto de vista común, esto es, aquellos que permiten una conversación con buenas razones. Y esto implica la idea de ciertos criterios compartidos cuya función es evaluar los argumentos para saber cuándo una razón es buena y cuándo no. Para esto debe contarse con una disposición previamente adquirida, que con Aristóteles y Platón llamaré *frónesis* y que, por lo general, se traduce por “sensatez”, “sentido común” o “prudencia”. Si bien la racionalidad consiste en una práctica de conversar acerca de desacuerdos, esa práctica sólo es posible sobre estándares de competencia previos que los griegos llamaban *frónesis*. Debemos aclarar que esta competencia es previa porque intervenir en la conversación como una práctica involucra, en este modelo, participar de una vida racional en una comunidad específica de formas de vida¹⁶. Y esto en el sentido de que tomar parte en ciertos desacuerdos sólo tiene significado para quien está ya incorporado en esa comunidad y la asume como horizonte de mundo. En este sentido, la *frónesis* tiene prioridad sobre la práctica de los desacuerdos. Es la facultad anterior cuyo aprendizaje es condición del ejercicio de la racionalidad. Los desacuerdos son racionales sólo si pueden ser sustentados, y esto es así sólo si se es competente primero en el ámbito de la *frónesis*. Es en este contexto que los criterios compartidos son criterios de competencia. Esto trae una consecuencia cuyo significado es esencial en la versión *antica* de lo que es racional.

Los criterios compartidos están presupuestos en la actividad de conversar, pero esto es así porque, a su vez, están implícitos en la noción de *frónesis* como una competencia. Si la *frónesis* es una

16. En este sentido la racionalidad de la episteme descansa en general en la *frónesis*. Cf. *Menón* 88 C5. La prioridad racional de la *frónesis* está expresado claramente en *La República*, 618 C.

disposición para llevar una vida racional y es el resultado de la propia incorporación a una comunidad de formas de vida, debemos esperar que la *frónesis* sea incomunicable, en el sentido de “intransferible”. Yo no puedo darle mi *frónesis* a otro, sino que cada uno deberá adquirirla por sí mismo. Un resultado conceptual de lo anterior es que los criterios compartidos, a los que tenemos acceso por la *frónesis*, no se pueden explicitar¹⁷. Una forma abreviada de explicar esto es afirmar que los criterios que aquí se aluden son por definición los criterios de formas de vida, esto es, de actividades en las que hay que participar primero para comprender sus criterios. Creo que esto está muy claramente explicado en la *Carta VII* cuando Platón usa la expresión *árrethon* para calificar a lo que aquí he llamado criterios compartidos. Éstos son “*arrethon*” (sin lenguaje) porque sólo el que los ha aprendido conoce lo que son¹⁸. Y, a pesar de eso, son compartidos, porque son los criterios que uno ha aprendido al incorporarse a un mundo de formas de vida que es “común” (*koinón*). El acceso a los criterios compartidos, que es el resultado del cultivo de la *frónesis*, no cancela los desacuerdos, sólo es una prueba de su racionalidad.

Platón sostiene en *Las Leyes* que estos criterios compartidos deben ser preámbulos de “las leyes” en el sentido en que en el derecho positivo nos referimos a ciertas reglas de comportamiento convencionalmente estatuidas para mantener el orden social. Mientras estas últimas son el resultado de acuerdos convencionales y son, por tanto, accidentales y revocables, los criterios compartidos están presupuestos *kata fysin*, para usar una

17. En efecto. Éste parece ser el tópico del diálogo *Protágoras*. Aunque la postura de Sócrates frente a Protágoras es que la virtud no puede ser enseñada (cf. 320 B, 360 E6), aun así se la considera una episteme (*Protágoras*, 361 A, cf. *Teeteto*, 155 A). Y esto se explica por la razón de que, aunque no pueda enseñarse, debe aprenderse. Cf. *Carta VII*, 343 E-344 B.

18. En este sentido, el qué de los criterios es incomunicable. Cf. *Carta VII*, 341 C. Esta es la lección también en el mito de la caverna. Cuando el interlocutor de Sócrates le reprocha arrogarse conocimientos que, después de todo, no se pueden comunicar con palabras, Sócrates asiente. Cf. *La República*, 517 B. En el mismo sentido se expresa en el *Timeo* la imposibilidad de traducir en el lenguaje de la koinonía los criterios de la esencia. Cf. *Timeo*, 28 C. La racionalidad de los desacuerdos, pues, los excede.

expresión platónica, por naturaleza¹⁹. Son por naturaleza porque están presupuestos en el sentido mismo para cuya participación se requiere de la *frónesis*. Y es por eso que no pueden ser dichos, estatuidos. En el mundo clásico no hay ni puede haber una lista, un catálogo de esos criterios. Si la hubiera, ocurriría con ella un fenómeno anómalo muy interesante: cualquiera que supiera hablar, incluso sin participar del mundo como horizonte de sentido, podría entender de qué se trata. Tendría acceso a la racionalidad sin necesidad de tomar parte en la *frónesis*. Pero esto era impensable para los griegos entre quienes Platón debe estar incluido. Platón llamaba al reconocimiento de los criterios compartidos *episteme*. Su pensamiento es que uno sólo llega a tener acceso a la *episteme* como consecuencia del desarrollo de la *frónesis*. Sólo quien es competente en llevar una vida racional puede reconocer los criterios compartidos. Ésta es, por lo demás, la lección de su *Carta VII*. Si estos criterios fueran comunicables, como es manifiesto que lo son las matemáticas y las teorías de Copérnico, entonces la racionalidad podría independizarse de todo quehacer comunitario, se extraviaría del horizonte de las formas de vida, trasladándose, sin más a un ultramundo.

No hay, pues, lista epistémica de criterios. Es más: Ésta es la garantía de la racionalidad de los desacuerdos. Lo contrario traería como resultado que la racionalidad se agotara en la lista, desligándose de la vida comunitaria y adquiriendo vida propia, como en el platonismo que Nietzsche tomó de la modernidad para atribuir a Platón. Lo más grave es que un listado epistémico genuino de los criterios desembocaría en lo que yo llamo un “acuerdo perfecto”, esto es, en la imposibilidad de estar en desacuerdo, la cancelación racional del disenso. En efecto: de existir una lista epistémica de criterios el disenso se convertiría en racionalmente inviable, sería el resultado de un defecto en la realización de la racionalidad. El quehacer comunitario, que en la

19. Cf. *La República*, 444 C-E.

versión clásica es una conversación acerca de desacuerdos, sería sustituido por algo que de ningún modo podría tener ya a una *koinonía* por horizonte de mundo. De ser el caso, la conversación como actividad racional cesaría en una dictadura epistémica con un sentido fuerte e incontrovertible de verdad. La racionalidad sería sustraída de su dimensión comunitaria y, en el mejor de los casos, elevada a un ultramundo. Los desacuerdos se volverían irracionales y perderían su horizonte de sentido. Ahora sería el caso de que alguien tendría la verdad y sólo sus razones serían válidas. La conversación sobre desacuerdos sería sustituida por la dictadura de la verdad. Pero esto es, precisamente, lo que propone el mundo moderno.

Faena de muleta

Descartes es el autor del primer relato moderno de la modernidad. Descartes justifica su elección de la versión moderna de la racionalidad frente a la de los “antiguos” en una narrativa, una “historia”, contenida en la primera parte del *Discurso del método*²⁰ Estudiando en el colegio de La Flèche, se sintió impactado por la forma como las matemáticas poseían criterios que excluían la idea de la disparidad de opiniones. Oponía esto a la ostensible imposibilidad de establecer acuerdos concluyentes entre los “antiguos”²¹. Parecía obvio que en matemáticas se podía siempre llegar a establecer proposiciones racionales bajo la forma de una demostración inconcusa de verdades sin desacuerdos. Era el evento, la apertura de la modernidad cuyo heraldo había sido Copérnico. Frente a la racionalidad como la tradición de una conversación inacabada, la actividad racional se parecía más aquí al seguimiento de ciertas reglas determinadas (*certis regulis*)²² de tipo matemático.

20. “Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable,...”. Cf. *Discours de la méthode*, AT VI p. 4 l. l. 14-15. Todas las citas de Descartes siguen las pautas de referencia de la edición canónica en uso, de ADAM, Charles y TANNERY, Paul: *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996, XI t.

21. Cf. *ibid.*, AT VI pp. 4 l. 14-p. 11 l. 2.

Gran contraste de la versión moderna con el quehacer habitual de la comunidad filosófica del siglo XVII, en la aurora de la modernidad. Ésta había perpetuado el modelo clásico según el cual la racionalidad es un quehacer comunitario que se realiza en la práctica de conversar acerca de desacuerdos²³. Según el modelo clásico, como he intentado argumentar antes, la racionalidad consiste en una conversación acerca de lo que el propio Descartes reconocía como “opiniones probables”, un diálogo inacabable acerca de la *doxa*²⁴. Los contemporáneos de Descartes consideraban que su trabajo como conversadores era la prolongación en el tiempo de una actividad que habían comenzado los clásicos. Esto significa que interpretaban su actividad como una tradición en función de la cual toda argumentación posible del presente o el futuro se legitima y adquiere significado. De hecho, estos contemporáneos identificaron el ejercicio de la racionalidad en el contexto de una tradición a la que había que incorporarse y que hacía las veces de una *koinonía*²⁵. Pero Descartes creyó constatar ya desde su etapa escolar que la versión de la racionalidad a la que él mismo se había educado en La Flèche implicaba una paradoja que hacía inviable ese modelo y que dio por insoluble: la paradoja del acuerdo perfecto.

Aburrido y molesto de vivir en Suecia con la reina Cristina, Descartes se atreve a escribirle a la princesa palatina sobre su intención de regresarse a su casa. No deberían sorprendernos sus

22. “luvenis, oblati inventis, quaerebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore: unde paulatim animadverti me certis regulis uti”. *Cogitationes Privatae*, AT X, p. 214, 1-3. Frente a mi traducción, cf. la nota respectiva en Gouhier, Henri: *Les premières pensées de Descartes*. París: Vrin, 1979, p. 22. Sobre el significado histórico cf. *ibid.* pp. 21 y ss., RODIS-LEWIS, Geneviève: *Le développement de la pensée de Descartes*. París: Vrin, 1996, cap. I. El subrayado es mío.

23. Hago referencia a la historia intelectual que Descartes relata en el *Discurso del método*, AT VI, p. 4 l. 20 y ss. Esta puede ser leída sin dificultad como una argumentación narrativa de las ventajas del modelo monológico moderno de racionalidad frente al dialógico atribuido a los “antiguos” cuya versión de la racionalidad estaba basada en “conversar” sobre lo “verosímil”. Aparte de las reglas I-III, cf. Rodis-Lewis, Geneviève: *Descartes*. Península, Barcelona, 1996, pp. 34-36, 51 y ss. También Villoro, Luis: *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. FCE, México, 1965, pp. 17-27.

24. Al respecto puede consultarse mi “Descartes: racionalidad sin tradición”, en *Estudios de filosofía*. PUC, Lima, No. 3, 1997, pp. 1-6.

25. Puede confrontarse al respecto Kristeller, Paul Oskar: *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. FCE, México, 1982 (1979), especialmente caps. XII y ss.

quejas. Está harto de que la reina pierda constantemente el “tiempo” en “las letras” y “muchos libros antiguos”, “por debajo de su condición”²⁶. Hay que recordar que las “miserias” que leía la reina le habían sido enseñadas también a él mismo en La Flèche como parte de su ingreso a la tradición del mundo clásico. Pero “por suerte”, agregaba Descartes, una vez alcanzada la edad de la “razón” él había podido abandonar ese mundo olvidando todo “fácilmente”. El contexto de estas declaraciones lo conocemos. En la versión clásica de la racionalidad no hay fundamento y, desde el punto de vista moderno, eso significa también la ausencia de toda noción viable de verdad. Pero el principal argumento para la incomodidad de Descartes no es éste. Es que la idea misma de la racionalidad como la práctica de una conversación proyectada desde el pasado parece implicar su completa inviabilidad. Para esto no basta con el desprecio hacia la versión clásica, manifestada en la narrativa de la primera parte del *Discurso del método*. Se requiere de una argumentación que aparece en las *Reglas para la dirección de la mente de 1628*²⁷. La paradoja entra en escena.

La paradoja del acuerdo perfecto parte de una reflexión sobre la causa del fracaso narrativo de los clásicos, relatada otra vez en las primeras cuatro “reglas”. El razonamiento de las *Reglas* es más o menos como sigue. De acuerdo a los clásicos, la racionalidad es una práctica humana y, por lo mismo, como ya sabemos, en ella está implicada la noción de “comunidad”. Pues bien: o bien una comunidad tiene criterios compartidos para dirimir los desacuerdos, o bien no los tiene. Pero si los tiene, entonces no puede haber desacuerdos. Por otro lado, si de hecho hay desacuerdos, entonces no parece ser posible que haya criterios compartidos. En otros términos: Si hay criterios compartidos, entonces no debe haber conversación. Si hay una conversación,

26. Cf. Carta a Isabel del 9 de octubre de 1649, AT V pp. 429-431. Los entrecomillados corresponden a traducciones literales mías.

27. Está también en otros textos, como la parte V del mismo *Discurso* y varias cartas, pero este ensayo no tiene una pretensión histórico-crítica, por lo que me abstengo de mayores detalles.

entonces no hay criterios compartidos. La paradoja aquí es que todo desacuerdo implica la noción de un acuerdo posible y éste el de un criterio inapelable, esto es, de un criterio que conduzca (aunque sea más tarde que temprano) a un acuerdo que no dé lugar ya más a la renovación del disenso. Toda eventual continuación del disenso en el tiempo se ve, de este modo, como un síntoma inequívoco de que los presuntos “criterios compartidos” o bien no existen o bien son criterios irracionales, esto es, no son criterios en lo absoluto²⁸. Y dado que la versión clásica de la racionalidad pretende que todo acuerdo posible se caracteriza por una dimensión provisional y contingente en la que se despliega la actividad de conversar, Descartes sugiere que nos encontramos ante algún tipo de malentendido en el pensamiento de los “antiguos”, uno que aquí llamamos justamente “la paradoja del acuerdo perfecto”.

La carencia de un acuerdo perfecto es interpretada por Descartes como el quehacer de la irracionalidad. Aquí está la fuente narrativa que revelará la necesidad de Kant para establecer un “giro copernicano”, una vuelta en la práctica de la racionalidad cuyo significado los modernos entenderán como la historia del advenimiento del acuerdo perfecto al mundo. No es del todo desafortunado recordar aquí que la paradoja del acuerdo perfecto implica dar por supuesta una versión de la racionalidad que es la “antigua”, la que incorpora o se realiza en la práctica del disenso y los desacuerdos. Por lo demás, presume que la racionalidad es, de hecho, equivalente a la ausencia de desacuerdos, al “acuerdo perfecto”. Bajo esta premisa cualquier actividad humana que presuponga un margen para el desacuerdo, para la *doxa*, no puede ser ya considerada una actividad racional. De allí la crítica a la reina de Suecia. Mientras ella procura la búsqueda del consenso en el diálogo como el modelo de la racionalidad, para Descartes no hay más que pérdida de tiempo en la miseria de la tradición.

28. La “paradoja del acuerdo perfecto” se encuentra claramente formulada en un fragmento de las *Reglas* cuya función es explicar por qué no puede haber “scientia” de las “probables opiniones” (o sea, en la conversación sobre la *doxa*) y sí, en cambio, de las matemáticas. Cf. AT X p. 463 l. 6-17.

Por el momento, lo que cuenta es lo que se sigue de la paradoja del acuerdo perfecto planteada en las *Reglas*: toda versión de la racionalidad que implique desacuerdos es inviable. Este argumento, tomado de los escépticos que le eran contemporáneos²⁹, implica el rechazo de la concepción clásica de la racionalidad como una conversación sobre la *doxa* en un mundo dado de formas de vida al que uno está incorporado por la *frónesis*. Pero lo más sorprendente de esto es que implica una versión de la racionalidad que es la inversión del modelo clásico. La paradoja que ven los modernos se basa en la idea de que es racional precisamente aquello que no admite desacuerdos, es decir, lo que en el mundo clásico significa la renuncia a la racionalidad. Y el ejemplo insigne que el bando moderno tiene es tomado de un hecho consumado, el acuerdo perfecto en las reglas del proceder matemático. En las matemáticas hay de hecho un acuerdo tal que es imposible pensar en la idea de desacuerdo. Más todavía: se trata de un tipo de acuerdo que no requiere de una conversación. Dado que no es el resultado de un consenso racional entre opiniones rivales es un acuerdo sin lenguaje ni comunidad. Es precisamente en eso que Descartes puede envanecerse de las exigencias de verdad que implica su versión narrativa³⁰. Es en este sentido específico que las matemáticas resultan ser el lugar de la verdad. La prueba de que este acuerdo es posible parecía estar a disposición de Descartes en el triunfo narrativo del copernicanismo y en los éxitos de las matemáticas aplicadas a la física, que confirmarían ese triunfo. Quienes fueran prestando su lealtad al bando “moderno”, al final del s. XVII, lo irían entendiendo así³¹. La realidad del acuerdo perfecto y la identificación de sus criterios con los tomados de la *episteme*

29. Me permito remitir a mi “Los privados criterios de Montaigne y Descartes”, en *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, No. VII, 1996, pp. 162-170. Un clásico histórico sobre el tema es Popkin, Richard: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. FCE, México, 1983 (1979), caps. I-III, y IX.

30. Dice Descartes al respecto: “Sed quamvis etiam omnes inter se consentirent, non tamen sufficeret illorum doctrina”. Cf. *Regulae*, AT X p. 367, l. 14-16.

31. Cf. Baumer, *op. cit.* pp. 39 y ss. También, sobre la querrela de antiguos y modernos en general, *op. cit.* pp. 119 y ss.

matemática parecerían fuera de cuestión. Pero quienes iban a mantener su lealtad al mundo clásico, quienes comenzaban ya ante el número a representar el “otro”, el obstáculo para la ilustración, esos también conservarían sus razones.

Para los clásicos, los otros³² de la metanarrativa moderna, el ejemplo de Descartes no podía (ni puede) parecer convincente. Y es que lo que Descartes propone es que los criterios de racionalidad no están ligados a formas de vida sustantivas. Propone una versión de la racionalidad sin comunidad, sin tradición, sin Logos. La forma *antica* implica un logos porque la racionalidad se entiende como una actividad comunitaria, como una práctica en la que estamos involucrados realizando el sentido mismo de un mundo que es constituido por la interpretación comunitaria. Y es en la dimensión sustantiva de esa actividad donde se apela a criterios, de tal modo que éstos sólo adquieren relevancia hermenéutica en función de los desacuerdos que, además, resultan ser la dimensión discursiva de formas de vida. Es sólo en el contexto de formas de vida concretas que tiene lugar la conversación acerca de los desacuerdos y la apelación a criterios compartidos. Frente a esto, la propuesta de Descartes significa la separación de los criterios de su dimensión fronética y, en ese sentido, su autoexilio en una *episteme* abstracta y desencarnada. Para los suscriptores de las narrativas clásicas esto sería el síntoma de un decaído platonismo, de la exigencia de un ultramundo en el sentido de Nietzsche. La cuestión es que la propuesta de Descartes demanda un dilema hermenéutico fundamental: o bien conservamos el mundo clásico, como entramado hermenéutico de la *doxa*, o bien aceptamos el mundo moderno, como exhibición de la verdad matemática. Y, pensaba Descartes, en favor de esta última alegaba la verdad de las ciencias matemáticas, cuyo

32. La expresión “otro narrativo” es usada aquí para definir el puesto narrativo del rival en un metarrelato moderno. El ejemplo insigne de un “otro narrativo” en este sentido es la “tradición” en las metanarrativas de la “ilustración”.

heraldo había sido Copérnico. Habrá que negar la comunidad, las formas de vida y el lenguaje que articula el sentido en un mundo. Pero, entonces, en lugar de no quedarnos con nada habrá que depositar nuestra lealtad racional en el bando moderno. Habrá que sustituir los “criterios compartidos” lingüísticos y comunales del bando antiguo por criterios modernos, los criterios en los que su bando funda el acuerdo perfecto.

El proyecto general de la modernidad obedece a un plan: explicitar las reglas del acuerdo perfecto. Si hay acuerdo perfecto entonces, aunque no haya ya criterios compartidos, hay sin embargo criterios de racionalidad. Plan cosmopolita, entonces, dado que se ha desencarnado de la comunidad. Platonismo de un ultramundo, dado que busca esos criterios fuera de lo dado. La astronomía de Copérnico ha devenido saber científico-técnico, mientras tanto. La verdad, debilitada antes por las disensiones de los antiguos, se ha vuelto fuerte y poderosa. Es obvio que hay acuerdo perfecto. Éste es el relato conjunto de Descartes y Kant. Hay, por lo tanto, “nuevos” criterios compartidos. Pero ¿quién comparte ahora los criterios “compartidos”? Los criterios compartidos clásicos se sustituyen ahora por presuntos criterios detrás del proceder matemático de la mente; luego por sus sucesores terminológicos, desde las categorías e imperativos a priori hasta comunidades ideales de hablantes. Y como ya sabemos, estos criterios no los constituyen las matemáticas mismas, sino su “fundamento”. El episodio insigne en las narrativas modernas lo representa el hallazgo de los criterios en ese “fundamento”. El bando moderno los transfiere del mundo de formas de vida a la mente desencarnada, el residuo de su negación. Este episodio lo realiza Descartes como un relato emancipador. Estamos en la primera de sus *Meditaciones de filosofía primera*. Su consecuencia es el comienzo de la segunda, la emancipación del “fundamento” en la idea de que ese fundamento se encuentra ahora en el sujeto, la sustancia de la racionalidad moderna.

Por ahora el sujeto, la “mente”, es lo que concentra la esencia. Y sus criterios son la expresión en términos de verdad del quehacer científico-técnico en el que se emancipa. Con esto la “mente” resulta ser una voluntad de poder que se despliega en la realización de un mundo matemático y deviene “ama y señora” del mundo, valga decir, del “mundo” en su versión moderna³³. Explicitar las reglas del acuerdo perfecto consiste en poner en claro cuáles son los criterios con los que el sujeto lleva a cabo la versión moderna de la racionalidad, ahora como tarea poscopernicana de dominio del mundo. Mientras la modernidad tiene lugar como apertura se realiza en el quehacer de una expectativa: la expectativa de identificar los criterios con los que el sujeto se pone de acuerdo consigo mismo. Para esto no requiere conversar ni enfrentar desacuerdos. Todo el proyecto de la modernidad se lleva a cabo por una negación implícita de la versión de los “antiguos” que, como en los relatos de Descartes, hace el papel de un “otro” narrativo. Y ese otro es el Logos, el horizonte de racionalidad de un mundo de formas de vida compartidas. Algo a lo que la modernidad, en recuerdo de la tradición intelectual negada en sus albores, llamará “tradición”, algo que no es otra cosa que la versión clásica de la racionalidad. El mundo moderno se inicia como epopeya al proponer el acuerdo perfecto como tarea, bajo la expectativa de revelar de modo explícito los criterios que ella da por fundamento. La narrativa de la modernidad consiste en justificarse en el fundamento para la negación del Logos. Y el éxito narrativo tiene por sentido esa

33. Así, la narrativa de la primera parte del *Discurso* se cierra en la sexta, con la propuesta de convertir la episteme en quehacer del dominio científico-técnico del mundo por parte del sujeto. Cf. AT VI, p. 62 l. 7-8. Al respecto, cf. los comentarios de Rorty a la defensa estandarizada de las narrativas modernas que aparece en su “Habermas y Lyotard acerca de la posmodernidad”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Paidós, Buenos Aires, 1993 (1991), especialmente p. 239. A mi entender, la idea central del texto es buscar narrativas modernas que no sean ya más “metanarrativas”, esto es, historias epistémicas como las de Descartes o Kant aludidas en este texto. Habrían de ser historias plausibles cuyo interés se desplace de la episteme a la frónesis. La opinión general de Rorty es que habría que reemplazar la moderna e implausible historia del fundamento por otra sobre las ventajas prácticas de la técnica o la democracia.

emancipación metódica del sujeto que, así, tiene como proyecto el fin de la tradición. Cuenta para esto con una certeza cuyo poder le es manifiesto en la transparencia matemática del saber científico-técnico. Cuenta como aliada a la verdad. La tarea del sujeto es su destino. Y en ella se ciñe su epopeya con la espada de la muerte.

Muerte por la espada

Una de las razones por las cuales Hans-Georg Gadamer es apreciado es por haber “rehabilitado” la filosofía práctica. Aparentemente esto se refiere a un hecho inocente: haber puesto de relieve el rol de la reflexión ética, postergada hasta entonces por los intereses de la epistemología. Pero esta rehabilitación sólo alcanza dimensión epocal cuando se recuerdan dos aspectos esenciales de esta rehabilitación: en primer lugar, se le concede prioridad al horizonte práctico de la reflexión, sobre el epistémico; en segundo lugar, se reintroduce de modo expreso la noción aristotélica -yo diría, “clásica”- de *frónesis*³⁴. Ambos aspectos dan un alcance de lo que he llamado antes una versión “clásica”, *antiga*, de la racionalidad. En este sentido, la rehabilitación de la filosofía práctica por parte de Gadamer no es una mera recuperación de un área descuidada de la reflexión humana, sino que constituye también una rehabilitación de aquel otro narrativo cuya negación dio origen a la modernidad. Así, el “otro” se recupera como “tradición”³⁵, como aquello ante quien y por cuya muerte la modernidad se autocomprendía en el quehacer de una epopeya.

La hermenéutica de Gadamer significa una rehabilitación del mundo clásico. En él la tradición se despliega como Logos, un horizonte en el cual la tradición se constituye como una versión de

34. Cf. la defensa de Gadamer del lugar del concepto aristotélico de *frónesis* como centro de la noción hermenéutica y política de la racionalidad en su “Problemas de la razón práctica (1980)”, en *Verdad y método II*, pp. 309 y ss.

35. En efecto, esto ocurre explícitamente en la sección más claramente contramoderna de *Verdad y método*, en que, luego de desenmascarar el relato ilustrado respecto de lo que llamamos aquí el “mundo clásico”, la tradición es exaltada como forma originaria de racionalidad. Cf. *Verdad y método*, II, 9.

la racionalidad que es lenguaje³⁶. El trabajo reparador de Gadamer da lugar a que la racionalidad pueda volver a ser pensada como una práctica comunitaria de conversación sobre desacuerdos. El Logos establece la racionalidad como horizonte en tanto conversación inacabada cuyo sentido es articular un mundo. Y este mundo es una dimensión hermenéutica sustantiva, esto es, lo que hemos llamado antes un mundo de formas de vida. Es esto último, la radical sustancialidad del mundo como quehacer del Logos, lo que permite considerar esta rehabilitación como algo más que una mera recuperación de intereses disciplinarios. Es el sentido gadameriano del mundo, su sentido clásico, lo que hace del acontecimiento comentando una rehabilitación de la filosofía “práctica”. El paso por la interpretación supuso el acceso a un mundo en el cual la verdad es el acontecer de sentido de una práctica humana contingente. Lo que sugiero preguntarse aquí es qué ocurrió para rehabilitar la tradición de esta manera.

Con *Verdad y Método*, en 1960, se repite el dilema hermenéutico de Descartes: o bien suscribimos una versión clásica de la racionalidad, y entonces rehabilitamos la racionalidad como una práctica de tratar desacuerdos, o bien prestamos lealtad a la versión moderna, y la reconocemos en el acuerdo perfecto. Pero esta vez la verdad no alega más en favor de la versión moderna de los hechos. Y es que, en el interín, la epopeya de la verdad ha terminado. Esto es lo que pienso que Lyotard quiere decir cuando pretende que los metarrelatos (es decir, los relatos modernos) son inviables³⁷.

En algún momento los relatos modernos de la modernidad podían servirse de la verdad como testigo en su conflicto narrativo con el bando clásico. Su afán de dominio encontraba entonces su

36. Confiesa Gadamer: “Yo mismo intenté rebasar el horizonte de la teoría moderna de las ciencias y la filosofía de las ciencias del espíritu[...] tomando como referencia la lingüística fundamental del ser humano. La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phrónesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa”. “Problemas de la razón práctica”, *op. cit.* p. 317.

37. En principio, usamos la expresión “metarrelato” o “metanarrativa” para todo relato cuya función es legitimar el proyecto de la modernidad. El metarrelato implica la inviabilidad, no narrativa, sino formal, de todo otro posible relato rival. Respecto de Lyotard, cf. Lyotard, Jean-Francois: *La condición posmoderna, informe sobre el saber*. Cátedra, Madrid, 1994. Introducción.

fundamento en la certidumbre del sujeto. Hay que recordar ahora cómo en relatos como el de Kant la verdad de las narraciones se anticipa siempre en el dominio del mundo científico-técnico. Los modernos tendían a suponer que su realidad implicaba un acuerdo perfecto, y articularon su epopeya en la certidumbre de ese acuerdo como modelo de la racionalidad. Y realizaron la epopeya con la ilusión de, algún día, revelar los criterios, las reglas de ese saber. Sobre la base de esa ilusión, su expectativa, llevaron a cabo la empresa moderna. Pero acaeció que se volvió sospechoso el ideal del acuerdo perfecto y las metanarrativas perdieron su fuerza persuasiva. Pero la causa de esto se relaciona con el hecho anexo de que ahora sabemos que la empresa moderna de explicitar criterios es inviable. Esta evidencia ocupa ahora el lugar de la certeza del sujeto. Y esto significa la muerte del sujeto. Si los metarrelatos no funcionan es porque ha acontecido que no hay ya sujeto que pueda contarlos.

Los filósofos del bando moderno tienen por oficio ser buscadores del acuerdo perfecto. A su trabajo lo llamaron “epistemología”, y en ella vieron la dimensión esencial de la racionalidad. El propósito disciplinario de los modernos era encontrar, ubicar, identificar cuáles eran los criterios que se suponía hacían posible la racionalidad en su versión moderna. Pero esto es dando por sentado primero que la racionalidad, de existir, consiste en el acuerdo perfecto. Y el acuerdo perfecto es de tal naturaleza que su racionalidad radica, precisamente, en la imposibilidad del disenso, al extremo de que la historia de la modernidad es la de la proscripción, la persecución del disenso³⁸. La investigación, así, alcanza su objetivo como epopeya cuando en la comunidad de investigadores modernos la disensión ha concluido. Y el disentimiento debe concluir. Debe categóricamente, en el sentido de Kant. La investigación se consume de este modo en la idea de verdad, importada

38. Esto es algo en lo que insiste particularmente Lyotard de un modo que comparto. La modernidad significa el proyecto de conmensuración de todo saber en la episteme y, así, en la reducción de la heterogeneidad en la violencia contra el “otro”. Lyotard dice “terror”. Cf. *op. cit.* pp. 10, 114-118. Que ese “otro” es la tradición, cf. *op. cit.* p. 56.

originalmente de la astronomía y luego del mundo como lo entiende la modernidad en su despliegue científico-técnico. Y como la verdad se funda en el quehacer de la mente o el sujeto, la tarea disciplinaria de los modernos es lograr que se expliciten los criterios implícitos en la verdad que ese sujeto realiza como mundo.

El fracaso de la modernidad acontece con el anuncio esta frase: “el sujeto ha muerto”. Y esta frase sólo es posible cuando la expectativa de hallar los criterios del acuerdo perfecto se volvió inviable. Descartes creía que esos criterios eran un par de reglas simples de la mente en su proceder matemático. Cuando Kant consumó su proyecto en la idea de lo a priori, seguía creyéndolo con un fervor igualmente a priori. Y los teóricos actuales de la modernidad, como Apel o Habermas, lo sostienen aún. Para ellos la idea de que hay ciertos criterios independientes de las formas de vida es también la garantía del sentido de la idea de racionalidad, con la que, en el fondo, se identifica³⁹. Y eso implica siempre que ésta está legitimada (“fundada”) sólo cuando estos criterios han sido explicitados en una especie de catálogo. Fuera del catálogo la racionalidad es sustituida por la arbitrariedad, el antojo y la anomia que, inexorablemente, ellos atribuyen a las formas de vida. Y con el catálogo va siempre asociada la idea de un mundo cristalino, transparente, un ultramundo platónico en cuya pureza brillan los destellos de la verdad frente a la irracionalidad del mundo de las formas de vida. Este ultramundo es el que, casi por casualidad, Ludwig Wittgenstein abolió. Y con él, dio muerte a la idea de un sujeto en el cual ese ultramundo tiene sustancia. El ultramundo se reveló ilusión y su único, dogmático habitante, también. El fin del ultramundo epistémico marca la muerte del

39. Esto es especialmente ostensible en la defensa de la modernidad en el ensayo de Apel “¿Autocrítica o autoeliminación de la filosofía?”, dirigido particularmente contra los seguidores de las consecuencias del pensamiento de Wittgenstein y Kuhn. Cf. en Vattimo, Gianni (comp.): *Hermenéutica y racionalidad*. Norma, Bogotá, 1994, pp. 61-88.

sujeto. Y esto porque Wittgenstein, en su afán de dar por cumplida la tarea de la modernidad, llegó a creer que los criterios de racionalidad que había que buscar estaban en el lenguaje.

En efecto. En un inicio, el Wittgenstein que hoy llamamos el “primero”, identificó los criterios de la racionalidad del sujeto en la *episteme* del lenguaje comunicativo. Luego, a partir de la década de 1930, llegó a la obviedad de que el lenguaje comunicativo no es, con mucho, lo único a lo que llamamos lenguaje. Descubrió, por el contrario, que éste constaba de reglas aleatorias ligadas al contexto de prácticas humanas, dentro de una dimensión comunitaria. Y, más todavía, se dio con la sorpresa de que la noción de “criterio” o “regla” excluye lógicamente la posibilidad de que éstas sean el quehacer de la certidumbre de un sujeto. Encontró un argumento a priori para excluir la idea de reglas a priori. Eso es lo que, de modo algo confuso, llamamos ahora “el argumento contra el lenguaje privado”⁴⁰. Lo resumiré de esta manera: la noción de “regla” implica la de una comunidad de usuarios. Y lo “dado”, feliz expresión wittgensteiniana, es que las reglas son indisolubles de ciertas prácticas humanas que él llamó, en notable coincidencia con los griegos, “formas de vida”. Con esto, la racionalidad de una regla o criterio es indisoluble de formas de vida sustantivas previas en cuyo horizonte éstas tienen sentido. Pero esto significa un giro en la comprensión, no ya del lenguaje, sino del quehacer de la racionalidad. Partiendo del interés epistémico de buscar las reglas de la certidumbre del sujeto en el lenguaje, se llega a suprimir el sujeto y reinstalar la racionalidad en el Logos. Es a esto a lo que llamamos el “giro lingüístico”.

Gadamer ha confesado expresamente que había llegado a conclusiones análogas a las de Wittgenstein sin haber conocido

40. Las exposiciones más detalladas del argumento en lengua española están en García, Alfonso: *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Tecnos, Madrid, 1976. También Villanueva, Enrique: *Lenguaje y privacidad*. UNAM, México, 1984.

antes su trabajo⁴¹. Esto no es de extrañar si recordamos que detrás de ambos estaba a la sombra el mismo problema conceptual. Es el problema de la irracionalidad que había que atribuir a las formas de vida. El problema de comprender por qué la versión moderna de la racionalidad excluía los desacuerdos. Pero esta no es otra cosa que la versión estandarizada del emotivismo lingüístico⁴².

Las reflexiones de uno y otro presuponen enfrentar el emotivismo como antagonista cultural⁴³. Debemos recordar que éste es una teoría del acuerdo y los desacuerdos. Y postula que sólo son racionales los desacuerdos epistémicos (relativos al conocimiento) porque es el único tipo de desacuerdos que puede concluir en un acuerdo perfecto. Los desacuerdos epistémicos se terminan. A diferencia de ellos, todos los demás desacuerdos son interminables, involucran una conversación inacabada e inacabable porque se carece de criterios (criterios epistémicos) que resuelvan conclusivamente el sentido de su continuidad. Pero este carácter de interminable fue interpretado por los emotivistas como el síntoma manifiesto de su sinsentido racional. De allí que interpretaran que el carácter racional de los desacuerdos consiste en los criterios que los suprimen. Si un desacuerdo es racional, lo será en virtud de ciertos criterios epistémicos que dan lugar a los acuerdos y, por supuesto, al acuerdo perfecto. Todos aquellos desacuerdos que carecen de criterios epistémicos, de tal manera que son radicalmente inacabables, no se interpretan en el entorno

41. Afirma Gadamer: "Aún no había aparecido en el horizonte el linguistic turn de la investigación anglosajona. La obra tardía de Wittgenstein sólo pude estudiarla una vez concluida mi propia trayectoria intelectual [...]". Gadamer muestra aquí cómo las consecuencias del giro lingüístico son conceptualmente análogas a las de *Verdad y Método*. Cf. Gadamer, Hans-Georg: "Entre fenomenología y dialéctica, intento de una autocrítica (1985)". En: *op. cit.*, p. 12.

42. La versión estandarizada del emotivismo tal y cómo éste está expuesto por los filósofos positivistas, en particular Ch. Stevenson, es aún objeto de privilegio en la enseñanza universitaria. De hecho, éste es el caso de la Introducción a la *Lógica* de Irvin Copi. Aunque el libro ha sido reformado y corregido en los últimos 40 años, su exposición sobre la naturaleza lógica de los desacuerdos es la misma hasta la edición española con Cohen de 1998.

43. En este siglo las sugerencias de MacIntyre de una reconstrucción narrativa de la modernidad sobre la base de la realidad catastrófica del emotivismo como verdad de esta época. Cf. MacIntyre, Alasdair: *After virtue*, caps. 2 y 3.

de una práctica que los presuponga, como el Logos, sino como una excrecencia de una actividad que no es en modo alguno una práctica racional. De allí que los emotivistas redujeran estos desacuerdos a cuestiones de gusto subjetivo. Pero tanto Gadamer como Wittgenstein son muy claros en esto: la concepción emotivista de los desacuerdos destruye el horizonte hermenéutico de la ética, la política, el arte y la religión. Para decirlo con crudeza: en sus versiones políticas extremas, los reduce a la presunta neutralidad de la política liberal, la superioridad científica de la raza aria o el conocimiento a priori que los burócratas del partido parecen tener del sentido de la historia.

A mi entender, tanto Wittgenstein como Gadamer comprendieron de una u otra manera que reducir a la irracionalidad cualquier saber que no sea el que pretende fundamentar la epistemología destruye el sentido en el cual nuestras propias vidas son racionales. Conduce a postular la radical irracionalidad de las prácticas humanas inabsorbibles por el proyecto moderno de la epistemología⁴⁴. De hecho, conduce a postular el emotivismo como la verdad final de la modernidad. Y en esto T. S. Kuhn, que sí había leído a Wittgenstein, comprendió que quedaba una cuestión de fondo, a saber, preguntarse si los presupuestos modernos que generaban los problemas de Gadamer y Wittgenstein eran ciertos después de todo. Y esto, en particular, respecto de lo que aquí llamamos el “acuerdo perfecto” como proyecto de racionalidad. ¿Y que tal si el acuerdo perfecto era él mismo una ilusión, un mito, una mascarada? De ser ese el caso, el emotivismo quedará conjurado por completo. Gadamer arremetió con recurso a la *frónesis* aristotélica. Wittgenstein por medio del argumento contra el lenguaje privado. Kuhn lo haría mostrando el carácter histórico de la racionalidad del saber científico-técnico.

Los modernos siempre dieron el acuerdo perfecto como una realidad. Y es de esto, que tomaron como un *factum*, que

44. Salvando las diferencias, éste es el camino que toma la reintroducción del saber narrativo en Lyotard. Cf. *op. cit.* cap. 6.

dedujeron que era necesario postular criterios para el sujeto cuya explicitación era el trabajo de la epistemología. Esta era la estrategia para resolver la paradoja en la que presuntamente incurrían los clásicos. Admitir que los criterios “funcionaran” de modo presupuesto solamente era retrotraerse al mundo cuya negación los había engendrado. Pero ¿era el mundo científico técnico un ultramundo autotransparente? ¿Había verdad en el mismo saber en cuya certeza se justificaba la epopeya moderna? Pues no, no había. Gracias a Kuhn, Nietzsche pasó a revelar una verdad plausible sobre nuestra época al afirmar en *El crepúsculo de los ídolos* que “El mundo verdadero devino en fábula”. La ciencia era, ella misma, el resultado de una actividad comunitaria cuyas reglas y criterios seguían la lógica que Wittgenstein les atribuía, no la que le adscribían Descartes y Kant. La modernidad, ella misma, devino así el quehacer de una tradición y con ello, suscribirla dejó de ser una obligación a priori. Se convirtió en una decisión hermenéutica optativa y contingente. Perdió así su verdad, e ingresó en la racionalidad de la *doxa* a competir, ella misma, por la contingente lealtad de eventuales suscriptores.

Salida

Un nuevo horizonte histórico-destinal se abre con este anuncio: el sujeto ha muerto⁴⁵. Se trata del evento fundativo de una comprensión práctica de la racionalidad que el sujeto había usurpado con fantasmales –ya que inexistentes– criterios epistémicos. En tanto evento, cumple una función narrativa: ser parte del entramado hermenéutico de nuestro horizonte de autocomprensión contemporánea⁴⁶. Es lo que aconteció luego del fin del sujeto. El sujeto ha muerto como consecuencia, en primer

45. Aquí rindo homenaje a la interpretación que Vattimo hace de Nietzsche en Vattimo, Gianni: *Más allá del sujeto*. Paidós, Barcelona, 1989, cap. 1.

46. Aquí me apropio de la interpretación que hace Vattimo del anuncio de la muerte de Dios en Nietzsche: “Anunciar un acontecimiento... no significa demostrar nada; ni significa, en rigor, pretender una adhesión.../sólo sobre la base de una creencia... El anuncio, con todo, acompañado de la descripción de las circunstancias del acontecimiento anunciado... no puede por menos de provocar a su vez otros acontecimientos”. Vattimo, Gianni: *Introducción a Nietzsche*. Península, Barcelona, 1985, pp. 83-84.

lugar, de la inviabilidad del proyecto fundamental de la modernidad, a saber, hacer explícitos los criterios de una racionalidad basada en la certeza de la ciencia. Y ha muerto, además, porque ahora sabemos que el acuerdo perfecto, que era su evidencia previa, no es más que una expresión del optimismo de una ciencia constituida por la tradición de una actividad comunitaria con criterios aleatorios y cambiantes. Su muerte significa también el fin del relato moderno de la racionalidad, cuya narrativa se basaba en la presunción de que el acuerdo perfecto es la versión última y verdadera, inapelable, de lo que hemos de reconocer racional. Y en esto se ha dado lugar a un giro: un giro del ultramundo al Logos, del sujeto al lenguaje, un giro que, por eso, se llama “giro lingüístico”.

Algunos de los usuarios originales de la expresión “giro lingüístico” pretendieron haber desplazado sus problemas fundamentales y su vocabulario de la mente y los conceptos al lenguaje y su significado. Pero esto era interpretar un acontecimiento epocal como una mera variante de intereses disciplinarios cuando lo que hay detrás es el asomo de un mundo de cuya exclusión progresiva y progresista vegetó la modernidad. Y vegetó con las mismas pretensiones de verdad de una operación matemática. El mundo clásico, esto es, la versión clásica de la racionalidad, se muestra ahora como una forma viable de reinterpretar y recrear la herencia moderna.

Desde el giro lingüístico en adelante, se reintroduce lo que he llamado antes “el dilema de Descartes”. El filósofo liberal español Carlos Thiebaut tuvo la feliz ocurrencia de usar la expresión *querelle des anciens et des modernes* para referirse a lo que yo quiero significar con esto⁴⁷. Yo me reservaría “anciens”, “antiguos”, para el uso histórico. Pero de lo que se trata aquí es de una apertura histórico-destinal, del advenimiento de un sentido que se hace real en el conflicto narrativo que se resume en el

47. Cf. Thiebaut, Carlos: *Los límites de la comunidad*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, p. 25.

dilema de Descartes. Y en este caso prefiero decir “querelle des classiques et des modernes”. El dilema se pone en estos términos: o bien rehabilitar una concepción clásica del mundo o bien caer en una modernidad que no es ya más que la mascarada de una barbarie dogmática. Se trata aquí de versiones rivales de la racionalidad cuyo conflicto narrativo es posterior al fracaso de buscar la lista de criterios del sujeto, luego de su muerte. Por eso el dilema se presenta en una apertura de sentido en que la modernidad, cuyos suscriptores tienden a fijar, cede a la debilidad de su propia fuerza.

Aun cuando el bando moderno puede replantearse la historia de sus ambiciones, los clásicos llevan ahora la palma de la plausibilidad en su favor. Los modernos siempre acudirán al ultramundo en búsqueda de una lista epistémica para salvar la versión de la racionalidad que ellos suscriben. Ellos pretenden que esa lista es el fundamento y esto último les resulta capital. Para ellos la racionalidad consiste en explicitar una lista a priori que, después de todo, es la lista que parece seguir el sujeto cuando está libre de prejuicios, cuando su quehacer más originario es la *episteme* y no la *doxa*. Y es su confianza en tener que hallarla, antes expectativa redentora de una epopeya, lo que cae en desgracia con la muerte del sujeto. La muerte, consumada porque no hay lenguaje privado, se revela, se des-vela como su verdad. Que esa lista a priori no existe ni puede existir indica, pues, que no hay fundamento. El sujeto ha muerto con el descubrimiento de esto y con eso, la continuación de su epopeya se ha vuelto injustificable. Digamos en su favor: al menos se ha vuelto tan plausible como una historia contada por un fantasma. El mundo clásico es rehabilitado con el retorno de la *frónesis* y el Logos, como la restauración de la racionalidad en el horizonte de un mundo de formas de vida sustantivas. El mundo clásico es rehabilitado como consecuencia del fracaso de haberse alojado la modernidad en el ultramundo de una *episteme* ficticia. Y es rehabilitado, además, porque la epopeya de su oponente, el mundo moderno, ha devenido (por eso) en el acontecer de una fábula.

Más aún. El fin del fundamento implica la realidad narrativa de su quehacer bajo el riesgo de la violencia y el terror, seguras consecuencias de un mundo sin *frónesis* ni Logos. Un mundo donde la racionalidad ha sido despojada de la sensatez y del desacuerdo en aras del ultramundo epistémico de una ficción. Ahora la modernidad se revela como el imperfecto acuerdo de imponer sin razones el quehacer de una mentira.

¿Qué relación guardan entre sí Gadamer, Kuhn y Wittgenstein? En principio, el haber ofrecido las pautas para despojar a la modernidad del patrimonio de la racionalidad, el haber convertido en resistencia y aun en ataque manifiesto la crítica a la crítica, la sospecha de la sospecha. Ellos son los precursores de un vuelco reflexivo en la modernidad que abre un horizonte para el Logos. Este vuelco marca, en el fracaso de la metanarrativa epistémica moderna, un lugar al alegato del lenguaje como giro en favor del disenso, como vuelta a la conversación comunitaria y a la tradición como práctica de la racionalidad. La modernidad es el sujeto bajo cuyo amparo los propios epistemólogos dieron por sentado que la racionalidad era la epopeya de una quimera. Y ahora, en la nostalgia de sus restos, en la mirada al horizonte de su pérdida, su muerte conmueve a la época que es testigo de que el libro de 1960 no era un tratado más de estética. Que el de 1962 no era sólo una teoría de la ciencia. Que el giro lingüístico que anunció Richard Rorty en 1965 era más que un desplazamiento de intereses conceptuales de la epistemología al lenguaje. Ahora hemos oído de una muerte que presuponía todo esto y lo requería como una exigencia reparadora: la de una racionalidad cuyo pasado la llamaba a integrársele como proyecto. Estamos en el horizonte de la posmodernidad.