

## DE LAS REGLAS HACIA LA X. Racionalidad, postmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo.

Miguel Ángel Quintana Paz. Università degli Studi di Torino

**Resumen:** Leeremos la hermenéutica nihilista de G. Vattimo como continuación del pensar de Wittgenstein en su argumento sobre el significado de «seguir una regla». Para ello definimos como «metafísicas» las posturas epistemológicas que otorgan a una instancia independiente de la acción de los sujetos la autoridad sobre la corrección de sus prácticas comunicativas, y como postmetafísicas (con un modelo de racionalidad «retórico») aquellas que consideran tal instancia como dependiente de la acción de los participantes en las prácticas. Wittgenstein demuestra en su tratamiento de las reglas que la determinación de la corrección de acuerdo a éstas no puede sino depender de la historia y voluntad de los sujetos que participan en su mantenimiento. Esta visión postmetafísica, aunque historiza las reglas, puede abocar (y seguramente abocó, en el caso de Wittgenstein) al inmovilismo que resulta de la imposibilidad para la filosofía de legitimar una crítica o juicio propios, debido a la carencia de un apoyo metafísico para ello. En este punto el nihilismo vattimiano resalta la posibilidad, compartiendo el diagnóstico wittgensteiniano, de hacer *precisamente* de los elementos antimetafísicos de éste la (única, pero legítima) propuesta que cabe hacer hacia otros ámbitos de la cultura, a menudo aún demasiado metafísicos.

**Abstract:** I will interpret G. Vattimo's nihilistic hermeneutics as a continuation of Wittgensteinian thinking, especially on his argument about «following a rule». I will call «metaphysical» the kind of epistemological views that consider that the authority about the correctness of communicative practices lies on an element that is independent of the action of the concerned subjects, and I will call «post-metaphysical» the views which hold that this authoritative element is nevertheless dependent on those subjects. Wittgenstein on rules shows that the determination of the correctness of rules depends necessarily on the history and will of the people who follow them. This post-metaphysical view risks of falling into an apology of immobility, as a result of the lack of a metaphysical ground from which to criticize or judge. At that point, Vattimian nihilism gives us the possibility, sharing Wittgenstein's diagnostic, of making *just* of his post-metaphysics the (only, but legitimate) philosophical proposal to the rest of the spheres of the culture, which are often too «metaphysical» still.

El objetivo de este escrito es mostrar que, después del punto al que nos lleva la reflexión wittgensteiniana sobre qué quepa entender por «racionalidad» (reflexión articulada básicamente en su tratamiento del tema de qué es seguir una regla), puede continuarse argumentativamente extrayendo conclusiones como las que han llevado a Gianni Vattimo a formular su propuesta de hermenéutica nihilista. De este modo,

Vattimo podrá ser reputado como privilegiado continuador del «giro retórico»<sup>1</sup> en la filosofía contemporánea, cuyo primer exponente querríamos considerar a Wittgenstein.

No es esto, por lo tanto, un intento historiográfico de establecer las presumibles «influencias» que del pensador vienés pudieran rastrearse en el turinés. Sin negar ni afirmar que estas puedan existir, es evidente que el pensamiento vattimiano bebe básicamente del otro gran filósofo del siglo, Martin Heidegger, y del modo en que este retoma el empeño nietzscheano de denuncia de la metafísica. Si bien es sabido que esta línea de pensamiento, de cariz hermenéutico, ha venido finalmente a interactuar de modo fértil con el otro cauce que, partiendo de Frege, atravesaba el *Tractatus Logico-philosophicus* y confluía con varios temas del pragmatismo norteamericano en el último pensamiento de Wittgenstein (y que esa interacción se llevó a cabo en figuras del relieve de un Apel o un Rorty, por mencionar dos ejemplos suficientemente dispares<sup>2</sup>), no es menos evidente que ambas corrientes se han mantenido durante largo tiempo en una recíproca incomunicación, la cual disuade poderosamente del tentativo de investigar presuntos préstamos mutuos de relevancia hasta hace unos treinta años. En tanto que Vattimo se conecta voluntariamente con sólo una de ellas, la búsqueda de elementos importados desde la otra es tarea que, cuando menos, no nos atañerá ahora. De hecho, cabe incluso detectar, por parte del filósofo italiano, cierta voluntad, si no de independencia, sí al menos de amplia autonomía respecto a las corrientes y escolásticas wittgensteinianas; así ocurre, por ejemplo, al elegir como uno de los términos claves de su teoría el de *dialetto* («dialecto»), en el que, si bien resuenan los ecos de los *Sprachspiele* de las *Philosophische Untersuchungen*, es perceptible asimismo un distanciamiento del filósofo vienés – en la misma preferencia por el término «dialecto», desconocido en la obra de Wittgenstein, si bien tan habitual en la realidad lingüística itálica –. Pareciera como si Vattimo quisiese aludir a la posibilidad de una similitud (¿una *Familienähnlichkeit*?) entre algún concepto de su filosofía (como el «dialecto») y los del autor de las *Philosophische Untersuchungen* (como el «juego del lenguaje»), sin hacerla empero tan patente como para que se pudiera deducir la controvertida tesis historiográfica de estar, en el fondo, hablando de lo mismo. Una actitud parecida cabe detectar en Gadamer, que si bien afirma haber encontrado «de lo más natural» la idea wittgensteiniana de *Sprachspiele*<sup>3</sup>, *no desarrolla su labor desde las herramientas proporcionadas por trabajos como las Philosophische Untersuchungen o Über*

<sup>1</sup> La expresión de «giro retórico» se debe a Richard Rorty, según el cual este giro vendría a completar a los anteriores «giro lingüístico» y «giro pragmático», si bien entre ellos no habría tanto una sucesión temporal cuanto «acumulativa». Véase W. Jost- M.J. Hyde, «Introduction». Contribuyeron también a la generalización de la expresión las compilaciones de C. Sills- G.H. Jensen, *The Philosophy of Discourse: The Rhetorical Turn in Twentieth-Century Thought* y la de H.W. Simons, *The Rhetoric Turn*. En esta última se muestran, además, proficuas aplicaciones del giro más allá de la filosofía, como también hace, del modo más concreto que indica su título, el interesante volumen de F.A. Beer y R. Hariman, *Post-Realism: The Rhetorical Turn in International Relations*. Es coincidencia reseñable que en este campo de la política el giro retórico aparezca, al igual que en la epistemología, como rival del «realismo» (aquí entendido como *Realpolitik*, claro, y no como tesis gnoseológica: sin embargo, desarrollos posibles de nuestro trabajo mostrarían que esto es algo más que una simple homonimia; véase de momento al respecto G. Vattimo «Europa decadente?»).

<sup>2</sup> Para la autoubicación de estos autores en la confluencia de ambas líneas, véase los ya clásicos K.O. Apel, *Transformation der Philosophie* y R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (especialmente la «Introduction»).

<sup>3</sup> H.G. Gadamer, «Hermeneutics and Social Science», p. XXIV.

*Gewißheit*, sino desde las transmitidas por la corriente que hemos mencionado como poseedoras de un neto cariz hermenéutico.

Tampoco es nuestra intención aquí describir algo así como la llegada a conclusiones semejantes desde caminos diferentes, cual feliz coincidencia que ulteriormente reforzase la plausibilidad del punto de llegada en que pensadores con métodos, lecturas y problemas tan diversos han venido a congregarse. Aun siendo clara la existencia de la *koiné* que el propio Vattimo señaló hace ya varios años<sup>4</sup>, precisamente su existencia hoy en día consolidada nos exime de recapitular las vías por las que se llegó a esta «casa común» desde regiones filosóficas asaz remotas. En el fondo, además, no debemos olvidar que toda *koiné* lo es sólo en la medida en que sepa cabalgar a medias entre la radical diferencia de escuelas comunicadas entre sí y la impuesta uniformidad de una corriente única: la *koiné* filosófica, pues, mantiene el «hecho diferencial» de los dialectos filosóficos diversos que la pueblan (como también hacen las *koinai* idiomáticas); y, en tanto que la filosofía wittgensteiniana aún se sostiene como al menos uno de esos dialectos, no parece conveniente forzar en exceso sus similitudes con el nihilismo hermenéutico vattimiano como para postular, en vez de una lengua común *koiné*, una lengua única (o, incluso peor, unos enunciados idénticos dichos en una lengua única). Los problemas que llevan a Wittgenstein a la tarea del pensamiento son generalmente bien diversos de los que impulsan a Vattimo; así que aunque entre las respuestas quepa detectar armonía posible, no hay por qué llevar tan lejos las interpretaciones como para mostrar un «consenso» que presuntamente reforzase la posición «común» que deseáramos exponer.

Si no perseguimos ni recorrer los caminos de las «influencias» ni acotar el territorio del «acuerdo», ¿en qué sentido entonces nos acercamos a la vez a las obras de Ludwig Wittgenstein y Gianni Vattimo? Lo hemos apuntado ya, en el primer párrafo: el sentido es el de proseguir argumentativamente algunos de los resultados del pensamiento wittgensteiniano en la línea (que nos parece la más plausible) de la hermenéutica vattimiana. Por así decir, aspiramos a hacer convincentes, «después de Wittgenstein», las propuestas de Vattimo, según el propio modelo de argumentación «histórico» que éste nos propone<sup>5</sup>. Modelo de argumentación histórica que no debe entenderse de modo meramente temporal, como si «después» de Wittgenstein, por ciertas aserciones que este hubiese ya dejado *ad aeternam* demostradas, no fuese posible tener más que ciertas opiniones y no otras. Ese modelo, aparte de poco convincente (y es de elaborar un modelo convincente, útil, de argumentación de lo que se está tratando), estaría demasiado apegado a una noción de la historia pareja a la *Historie* heideggeriana (los argumentos consolidados por Wittgenstein habría que irlos a buscar en los libros de Historia de la Filosofía, ya que sólo figurarían allí hoy que, como «problema resuelto», no se los discutiría más); y no es con esa noción de historicidad que aquí jugamos, evidentemente.

El modelo de argumentación histórica debe, por el contrario, entender el «después de Wittgenstein» no en sentido exclusivamente temporal, sino de algún modo «lógico»: lo que nos interesa al intentar hacer convincente nuestro discurso son sólo los argumentos que nos han sido *transmitidos* (*übergeliefert*) históricamente (*geschichtlich*) después

<sup>4</sup> G. Vattimo, «Ermeneutica nuova *koiné*».

<sup>5</sup> G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, p. 131: «Le ragioni che l'ermeneutica offre per mostrare la propria validità come teoria sono una ricostruzione interpretativa della storia della filosofia moderna (...) «Dopo Marx, dopo Nietzsche, dopo... -diremmo- come puoi ancora credere che...?»».

de/desde/por Wittgenstein, y que por lo tanto actúan en el *presente* de modo *efectivo*, convincente, como argumentos poderosos en nuestro *logos* común actual (y por su presencia efectiva en el *logos* actual, son «lógicamente» interesantes, y no sólo *historisch interessant*). De este modo la historia (del Pensamiento) actuará sobre nosotros como *Geschichte* (historicidad) y no como la susodicha *Historie*: como historicidad de un pasado que actúa efectivamente en el presente al ser, en este sentido, «lógico» hoy (perteneciente al *logos* actual)<sup>6</sup>. Admítaseme la presente insistencia sobre este punto para recalcar que el razonamiento histórico propugnado por la Hermenéutica no es en modo alguno hostil al razonamiento argumentativo «más lógico» de filosofías como la analítica: sino que ambos, con mayor o menor conciencia histórica, no hacen sino apoyarse en un *logos* actual y su red de plausibilidades.

Pues bien, en este sentido es en el que nos interesan los argumentos que cabe extraer *desde* Wittgenstein (o *después* de él, pero en el sentido en que se hace efectivo históricamente en el presente – *wirkungsgeschichtlich*; o sea, principalmente *después* de haberlo leído a él y a lo que él va significando en nuestra cultura<sup>7</sup>). Y nos interesan porque esos argumentos pueden seguir desarrollándose, más allá del punto en que una lectura sensata de Wittgenstein los deja, hacia los desarrollos de tipo epistemológico, pero también éticos, políticos, religiosos, estéticos, científicos... que Vattimo pone en escena.

Como corolario de ello, *casi* nos atreveríamos a insinuar que podría ser indiferente quién de los dos autores hubiese escrito antes sus obras: ya que, en todo caso, Vattimo vendría después de Wittgenstein en cuanto que nos ayudaría a proseguir *después* del punto en que Wittgenstein nos deja... Hemos dicho sólo que «casi» sería indiferente: pues los dos párrafos anteriores intentan aproximarse a este modo de entender la argumentación y la historia filosóficas, tan caro a la filosofía anglosajona analítica, sin por ello ser inconscientes de la acción transmisora de la *Wirkungsgeschichte*, que hace que, consecuentemente, el acoplamiento de Vattimo a Wittgenstein no sea meramente un ejercicio en el espacio abstracto de las «razones», sino que cobre parte de su sentido en cuanto ubicado en una historia filosófica en que sólo después de la obra del vienés se le dan al pensamiento tareas como las que Vattimo emprende.

Tampoco se trata, por supuesto, de una «deducción», o de presentar a Vattimo como el mejor discípulo (aunque «inconscientemente») de Wittgenstein. No se nos escapa el carácter múltiple de las vías que se abren al lector después de haber entrado en contacto con la poliédrica obra wittgensteiniana; algunas de ellas tan diferentes a la que vamos a esbozar aquí como la apeliana, ya mencionada, o diversos enfoques analíticos de mejor o peor fortuna. Lo único que proponemos es que una de las vías posibles (hasta ahora poco explorada) parte de Wittgenstein y no lleva ni a trascendentalismos pragmáticos ni a nuevos dilemas y paradojas conceptuales que el laboratorio del filósofo haya de diseccionar rigurosamente; no conduce al irracionalismo ni al relativismo, y (ni siquiera) al abandono de la filosofía (aunque es claro que esto último a *Herr* Ludwig no le hubiese

<sup>6</sup> Sobre todo este uso de la Historia del Pensamiento para la argumentación filosófica actual resultan de alto interés los artículos recopilados en G. Vattimo (ed.), *Filosofía* '87.

<sup>7</sup> El pasaje vattimiano de la nota 5 alude en cierto momento también al hecho de que «después de Wittgenstein» es sobre todo un «después de leerlo», sin olvidar por supuesto el papel ejercido por la *Wirkungsgeschichte* a la hora de posibilitarnos tal lectura.

disgustado del todo); sino que lleva a un pensar de trazos similares al que Gianni Vattimo viene desarrollando en las últimas décadas.

Esta lectura de Wittgenstein, además, ayuda a ver el nihilismo hermenéutico de Vattimo bajo una nueva luz. Mientras que por un lado éste mismo se coloca como continuación de la labor realizada por autores como Nietzsche o Heidegger, y recibe de este modo la plausibilidad que estos puedan tener en el diálogo actual, podemos por otro lado tentar una ampliación de dicha plausibilidad al trazar una ligazón con la reflexión wittgensteiniana. En efecto, aunque la labor de Gadamer y del propio Vattimo sea encomiable en cuanto a la «urbanización»<sup>8</sup> del legado de la «provincia» heideggeriana, facilitando la comunicación de esta con otras líneas de pensamiento; y aunque sea reseñable el modo en que Vattimo ha mostrado siempre a Nietzsche como pensador relacionado con el «centro de la actual problemática de la filosofía»<sup>9</sup>, sin embargo, hoy, tanto Heidegger como Nietzsche suelen ser pensadores cuyos «argumentos» no resultan tenidos en cuenta por una parte significativa del panorama filosófico. No es, pues, tanto un problema de que no resulten *totalmente* convincentes (lo cual no sólo no es tal problema, sino que lo sería de producirse la situación contraria: ¿cómo una hermenéutica que quisiera desarrollar un concepto de racionalidad como retórica, nunca absolutamente constrictivo, podría sin dramática contradicción aspirar a que sus mentores fuesen total y perentoriamente convincentes?). El problema es más bien que en la búsqueda de un *logos* común, de unos valores, procedimientos, saberes compartidos, dentro de los cuales se produzca el diálogo hermenéutico (si se quiere: en la búsqueda de unos *clásicos* de la historia filosófica comunes), la hermenéutica que se confina en exceso a autores como los ya mencionados se encuentra no ya con que estos sean o dejen de ser eficazmente persuasivos, sino que ni siquiera son, como hemos apuntado, «tenidos en cuenta»: no participan (casi) en el *logos*, en el canon compartido por una región importante de la filosofía occidental. Y, por ello, una hermenéutica fiel a su idiosincrásico carácter de buscadora del asiento común de los intérpretes no debería menospreciar las posibilidades que le ofrece una obra como la de Wittgenstein que, si bien de modo igualmente controvertido, resulta canónica tanto para filósofos de proceder más analíticos como para muchos otros de otras muchas querencias. Así, al colocar como punto de arranque de sus argumentaciones a un pensador con más potencialidad de plausibilidad (lo cual no quiere decir, insistimos, que provoque *ya* más consensos —no buscamos apuntarnos al «caballo ganador»—, sino que simplemente significa que es *potencialmente* convincente para más ámbitos de discusión filosófica, pues es herencia común para más de ellos —o al menos, para algunos para los cuales Heidegger y Nietzsche no lo son tanto), la hermenéutica ganaría persuasividad en sus mejores propuestas ulteriores (concretamente, en las de Vattimo) y estas podrían aparecer con una pretensión de validez más eficiente<sup>10</sup>.

Que esta ampliación de la comunidad de «herederos» a los que propone la hermenéutica su plausibilidad (desde la de los principalmente «heideggerianos» a la que resulta de la unión de estos con los perceptores de algún legado de Wittgenstein) pueda hacerse

<sup>8</sup> J. Habermas, «Urbanisierung der Heideggerschen Provinz», pp. 392-401.

<sup>9</sup> G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, p. 8.

<sup>10</sup> Las tesis vertidas en este párrafo acerca de la ampliación de la plausibilidad de la filosofía hermenéutica de Vattimo y sus fuentes son parejas a las que hace ya tiempo dirigiera P. Ricoeur, ««Logique herméutique?»», hacia la filosofía hermenéutica en general.

sin que ella deje de transmitir su mensaje de tal «hermenéutica» es, naturalmente, el reto. Un reto que las próximas páginas intentarán, humildemente, comenzar a afrontar. Es decir: primero, mostrar que desde Wittgenstein se puede proseguir la argumentación hacia la idea de racionalidad que posee el pensamiento vattimiano (una racionalidad que consideramos, siguiendo la ya citada idea de Rorty, pariente próxima del «giro retórico»); y, segundo, comprobar que el pensamiento hermenéutico-nihilista de Vattimo desarrolla las más plausibles consecuencias a que nos aboca esta idea de la racionalidad, consecuencias cuyo desarrollo Wittgenstein nunca acometió. Pues si los orígenes del giro retórico contemporáneo (creemos que principalmente) hay que buscarlos en Ludwig Wittgenstein, un diseño coherente de sus implicaciones en ética, política, religión, ciencia, estética, arte... contaría en Gianni Vattimo con su valedor (más) destacado.

### 1. Algunos términos

En lo que sigue, consideraremos la «*metafísica*» como el modo de pensamiento que supone que existe una instancia dada de lo real que es independiente de la acción práctica de los agentes y que funciona como la autoridad epistémica última sobre las prácticas de entendimiento mutuo de estos, ya sea en ámbito cognoscitivo, moral, científico, religioso... Es decir, no basta para ser metafísico con creer que *hay algo* independientemente de las acciones de los agentes (no basta con renunciar a un cierto tipo de idealismo solipsista, no basta con pensar en que *hay algo* más allá de seres humanos hablando y dando sentido al ser: tal cosa no es propio de la metafísica, sino de cualquier pensamiento sano<sup>11</sup>), sino que hay que pensar además que ese *algo* es la autoridad que debe sancionar la validez o no de nuestros discursos. Para ser independiente, la autoridad puede ser externa-trascendente (un fundamento de «la realidad») o interna-inmanente a las prácticas discursivas humanas (un fundamento de todo discurso universalizable, por ejemplo, en las filosofías de Apel y Habermas<sup>12</sup>): pero tanto en un caso como otro es *independiente* de esas prácticas en el sentido de que es un fundamento *estable* que los agentes no pueden ni podrían cambiar por medio de esas prácticas (histórica o espacialmente); y, por consiguiente, es una instancia *autónoma* que, independientemente de los avatares históricos

<sup>11</sup> Pues, si no, nos asemejaríamos al magistrado Schreber, uno de los pacientes de Sigmund Freud que más fama ha logrado alcanzar gracias a su enfermedad: L. Sass, *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*.

<sup>12</sup> Habermas ha llamado a este tipo de pensamiento «pragmatismo de tipo kantiano»: el cual, aunque abandona la tesis de que hace falta enfrentarse a una autoridad *externa* (el «objeto», la «realidad») a las prácticas comunicativas para dirimir los desacuerdos en estas (de modo semejante al de Kant cuando abandonaba la idea de un nómeno externo a la conciencia como autoridad de esta), sin embargo se diferencia del pragmatismo *à la Hume* en que cree posible encontrar un a priori para toda práctica comunicativa (como Kant veía como posible mencionar un a priori para toda conciencia). El pragmatismo de corte humeano, en cambio, no cree en nada independiente a toda práctica de comunicación, a priori de todas ellas, sino que estima que la autoridad es histórica y contingentemente la de cada comunidad empírica de comunicación (como para Hume lo era cada conciencia empírica). Véase J. Habermas, «El giro pragmático de Rorty». Pragmatismo «kantiano» y realismo son pues dos tipos de lo que aquí llamamos pensamiento metafísico; mientras que sólo el pragmatismo «humeano» no piensa en autoridades independientes externas ni internas, y sería así lo realmente postmetafísico. En la tradición analítica, el otorgar un carácter independiente a tales autoridades es también calificado como «metafísica» por M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, p.121.

o circunstanciales, impone el deber de «adecuarse» a ella a las prácticas comunicativas espacio-temporalmente situadas.

La noción de lo racional con que cuente la metafísica será siempre una idea de racionalidad «fuerte», con principios o fundamentos basilares (los mismos fundamentos que son independientes de lo que los sujetos hagan y acepten contingentemente como válido: la realidad «ahí afuera», las «condiciones de posibilidad del diálogo», el «principio de falsabilidad»,...) y deducciones de esos fundamentos que aspiran a ser válidos también para todo agente gracias a esa su conexión ineludible con la instancia estable y fundamental/fundamentante independiente a los sujetos a la cual estos deben armonizarse (la instancia metafísica).

Consideraremos, en cambio, «*pensamiento postmetafísico*» al que no acepte que una tal estructura estable, independiente e inmutable para los seres humanos en su historia sea la que deba actuar como autoridad epistémica (en las diferentes esferas de la vida cultural humana).

Ello *no significa*, por ejemplo, que se postule que tal instancia estable *no exista* (o que *sí lo haga*), ya que una afirmación de este tipo ya sería metafísica (presupondría que podemos hablar adecuándonos a lo que existe – o no – independientemente de nosotros). Significa sólo que tal instancia independiente no puede actuar como autoridad epistémica, decidir entre lo válido y lo no válido, en el espacio de las razones intersubjetivas.

*Tampoco significa*, por supuesto, que «no haya ninguna autoridad». Es rasgo típico del pensamiento metafísico el considerar como implicación necesaria que *si* no se reconoce la autoridad de la instancia independiente que él postula, *entonces* nada puede servir de autoridad (lo que podríamos llamar «el silogismo de Dostoievski» –por boca de su personaje Iván Karamázov: «si no hay Dios, todo vale»). El pensamiento postmetafísico no defiende (al menos, no lo hace en ninguna de las versiones que conocemos<sup>13</sup>) que no haya autoridad («*arjé*») alguno, que estemos entonces en la *an-arquía* y que «todo valga»<sup>14</sup>. No todos los que se oponen a la *mon-arquía* son *an-árquicos*. El pensamiento postmetafísico simplemente considera que las autoridades lo son de modo histórico y espacial, y de *manera no delimitable a priori*. Esta idea de que no sean delimitables sus esferas de acción a priori no es sólo una consecuencia normal de que no se crea en una estructura dada independiente aprioríicamente, sino que además es la consecuencia que

<sup>13</sup> Quizá sólo haya algo parecido en el ámbito de la crítica literaria norteamericana de inspiración derridiana; y, aun en ese caso, se halla restringido a esta su esfera de la interpretación de textos, y no se extrapola a todos los campos de la cultura (véase G. Vattimo, «La scrittura e la verità», p. 135).

<sup>14</sup> «*Anything goes*», en la famosa expresión de Paul K. Feyerabend (con ecos de Cole Portet). A menudo de menciona a este austriaco como paladín de tal postura irracionalista, según la cual todo valdría. La verdad es que basta leer sin malicia cualquiera de las obras feyerabendianas (el mismísimo *Against Method*) para comprobar que este autor nunca defendió que «todo valga», sino que simplemente argumentó que *si (y sólo si)* los racionalistas desearan establecer a toda costa un principio epistemológico universalmente válido y a la vez tener en cuenta lo que sabemos sobre la ciencia, *entonces* habrían de reconocer que el único principio posible sería el rocambolesco «*anything goes*», o sea, el no principio. Evidentemente, como el antecedente no se aplica en el caso de Feyerabend, atribuirle la defensa del consecuente no es más que una manipulación de sus declaraciones. Su «anarquismo» lo era sólo «metodológico»: la tesis de que la ciencia no actúa siempre con un método sino que estos cambian continuamente, como en la Historia del Arte, de la Música,... Pero que no exista un método único en ciencia, en arte o en racionalidad no significa que cualquier cosa que se haga en la ciencia, en el arte o como racional, valga lo mismo que cualquier otra: Nada más lejos de la opinión de un crítico de ópera tan refinado como este vienés.

les impide, en general, caer en el relativismo: si el ámbito de alcance de una autoridad no se puede acotar de modo apriorístico, nunca se podrá defender que lo válido en un lugar determinado no tiene por qué serlo en otro, ya que nunca se sabrá si la autoridad que lo sanciona en el primero no alcanza eventualmente el segundo. No hay, pues, compartimentos estancos en cada uno de los cuales funcione una autoridad diferente –estar en contra de una monarquía universal no implica estar a favor de la proliferación de monarquías despóticas (inapelables) que se repartan con fronteras estrictas el mundo–.<sup>15</sup>

El pensamiento postmetafísico considera que las autoridades epistémicas actúan con una racionalidad de tipo *retórico*, ya que no pueden recurrir al imperativo de una ordenación ya dada que defina un fundamento universal y sus «consecuencias». Ello no significa que su racionalidad sea conscientemente manipuladora o seductora, que encierre falsedades o engaños, o que sea de baja calidad. Considerar de ese modo la retórica no es sino seguir atrapados en la metafísica que cree que toda racionalidad que no actúa con la fuerza o la constricción (¿la violencia?) de los fundamentos ahistóricos e independientes es forzosamente irracionalidad, fraude o arbitrariedad (el ya mencionado silogismo de Dostoievski). No entendemos aquí por «retórica» como esa disciplina que se ocupa de adornar o presentar un pensamiento que es de por sí independiente a tal praxis comunicativa. Retórica no es tampoco ese término peyorativo con que se califica al discurso que persigue la seducción sensible o la utilización artificiosa de las palabras que evita la argumentación seria. Por el contrario, la racionalidad como retórica, según la obra de C. Perelman<sup>16</sup>, es aquella que considera como racional el diálogo que, sin acudir a principios últimos válidos *ad aeternam* o ubicuamente, intenta empero ser admisible por los dialogantes recurriendo a instancias que forman el legado común y contingente de estos<sup>17</sup>.

Con estas definiciones de pensamiento metafísico (y su correlativa idea de racionalidad fuerte) y de postmetafísica (y su relato de racionalidad retórica), podemos ya abordar la narración de cómo las críticas wittgensteinianas a la metafísica y a la razón fuerte desembocan en la postmetafísica «retórica» vattimiana.

<sup>15</sup> Me permito remitir, para explicitar este patente *non sequitur* de la postmetafísica al relativismo, a mi «Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty»; donde a la vez se muestra que todo pensamiento postmetafísico debe ser incluso antirrelativista – pues, si no, aceptaría una estructura metafísica, la de «reparto de poderes» o esferas entre las autoridades relativistas. Una idea semejante creo encontrar en la tesis de W. Welsch, según la cual «modernos postmodernos» como los citados no pueden prescindir de una «racionalidad transversal» (*transversale Vernunft*) entre las distintas esferas, juegos o formas de vida de la sociedad –y ello no por hacer una concesión al universalismo, sino sólo para ser verdaderamente postmetafísicos. Véase W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*.

<sup>16</sup> C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*. Véase también A. Piretti, *L'argomentazione nel discorso filosofico: analisi critica del pensiero di Chaïm Perelman*.

<sup>17</sup> Esta idea que presentamos de racionalidad retórica está en la línea de lo que el filósofo de la ciencia Marcelo Dascal («Epistemología, controversias y pragmática», p. 32) llama «racionalidad *soft*» de las controversias, que se resuelven según un «sistema normativo no arbitrario, contingente y variable» (p. 36), es decir, con las notas de no-anarquía pero variabilidad de que hemos hablado para la postmetafísica. Lamentablemente, Dascal cae en el prejuicio platónico de equiparar la retórica con la «propaganda subliminal» y la «hipnosis» (p. 40), con lo que rechaza este nombre para su anglicista «racionalidad *soft*» y prefiere para ella el nombre de «pragmática»: *sed de nominibus non disputabimus*.

## 2. Wittgenstein: Desde las reglas...

### 2.1. El problema de «abandonar» el pensamiento metafísico

El ataque wittgensteiniano al pensamiento metafísico se articula a través de diversos argumentos o estrategias que, reflexionando sobre muchas de las imágenes que la metafísica proporciona de sí misma, intentan mostrar, por un lado, su problematicidad, y, por otro, la posibilidad de repensar de otro modo lo que esas imágenes pretendían «explicar». Las estrategias de argumentación se emprenden con una táctica que podríamos llamar «dispersiva», en cuanto que no se agrupan en torno a una tesis explícita que se rebata y de la cual se ofrezca una alternativa neta; sino que, por el contrario, se multiplican los ataques desde ángulos diversos a objetivos dispares, y se pasa de un blanco a otro de modo aparentemente desordenado, como si se tuviese el deseo de despistar a la defensa de la fortaleza metafísica que se ataca. La razón para este modo de actuación seguramente no es (o no es sólo) una incapacidad de Wittgenstein para expresarse lineal y claramente, ni tampoco un truco retórico para desbanca la maquinaria discursiva de la metafísica. Este procedimiento «depende sin duda de la naturaleza misma de la investigación» (*Vorwort*)<sup>18</sup>: era ineludible mostrar que el pensamiento metafísico no se criticaba y abandonaba desde otro fundamento (también metafísico, por tanto); y que lo que se presentaba no era otra visión alternativa de la realidad resultante de tal cambio de punto de apoyo. Lo que se proponía era solo empezar a constatar la debilidad de una metafísica que, al ser pensada en sus propias categorías con radicalidad, no se sostenía todo lo bien que cabía esperar. Ello tampoco significaba una autorrefutación o autocontradicción que nos permitiese dejar totalmente de lado la metafísica como problema ya resuelto (*überwunden*) por «reducción al absurdo». Pues ese abandono total no se podría hacer sino concediendo que hay otro tipo de pensamiento que ocupa el lugar de la metafísica (por ejemplo, el principio de no contradicción y de tercio excluso presentes en tal procedimiento de reducción al absurdo), y ese tipo de pensamiento sería de nuevo autoridad independiente, ubicua y ahistórica-metafísica. La metafísica, pues, no se podrá refutar como un «error» detectable siempre y en cualquier lugar por parte de un presunto pensamiento radical siempre disponible para darse cuenta de ello...

El abandono de la metafísica se muestra aquí, pues, tan problemático como ya lo fuera para Nietzsche o Heidegger: el problema es cómo renunciar a la metafísica sin ser aún más metafísicos, sin exigir para justificar ese rechazo una instancia aún más fundamental (más metafísica) que las que la metafísica ha ofrecido hasta ahora. Wittgenstein, consciente de este riesgo de quedar atrapado en la red de la metafísica al intentar abandonarla, intentó conjurarla, si no es equivocada nuestra interpretación, mediante su negativa a ofrecer un articulado «punto de apoyo» arquimédico externo a la metafísica para su crítica: resulta, pues, que la metafísica no se puede nunca superar totalmente

<sup>18</sup> Esta cita, y las que a partir de ahora no lleven sino la mención del párrafo entre paréntesis y en el propio texto, se refieren a las *Philosophische Untersuchungen* de Ludwig Wittgenstein. Cuando hayamos de referirnos a la segunda parte de esta obra, y dado que (a diferencia de la primera) no se encuentra dividida en párrafos cortos sino en capítulos a veces bien largos, acompañaremos la designación del capítulo correspondiente (en números romanos) con la mención de la página de la edición española de esta obra (L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*) – más fácilmente accesible a los previsibles lectores de este artículo.

(*überwinden*), sino que lo único que cabe constatar es que su acción se resquebraja, se debilita, ya que en multitud de sus puntos se percibe, con la estrategia dispersiva de que hemos hablado, que las cosas «no marchan como debieran», el pensamiento no es tan fuerte como el fundamento nos prometía, la instancia juzgante independiente no es tan establemente ajena a las prácticas de los agentes como se creía... La metafísica, así debilitada, así deformada (*verwunden*<sup>19</sup>) *dejará de ser propiamente metafísica: pero no para ser algo radicalmente diferente, sino sólo para devenir en postmetafísica, la «secuela» de la metafísica, las «ruinas» que de ella nos quedan. Y la racionalidad no dejará de ser racionalidad ni de aspirar a sus tradicionales «prestaciones»: simplemente es ahora una racionalidad débil, retórica, que sabe que sus enunciados podrían dejar de ser plausibles en cuanto el interlocutor no comparta los contingentes presupuestos desde los que se pretende lograr un horizonte común —aunque siempre se podría, en tal caso, buscar otros presupuestos tales de encuentro.* Pues importa también sortear el peligro de abrazar un irracionalismo que se hubiese considerado —metafísicamente— como lo más adecuado a la «esencia irracional» de la realidad.

El camino que se recorre con Wittgenstein es el que lleva a constatar esa debilitación de la metafísica y su modelo de Razón. Desgraciadamente, Wittgenstein no fue mucho más allá y no ofreció una aplicación del pensar retórico para la postmetafísica: un discurso sustantivo sobre qué nos cabe pensar, qué posturas es más razonable adoptar, tras la metafísica, en ética, religión, política... De algún modo, quizás conservó siempre cierta nostalgia por la metafísica: de tal forma que, al haberse debilitado esta, creyó que no había pensamientos que mereciesen ocupar su lugar si no querían (ni podían ya) caer en las mismas pretensiones de fuerza que tenía la metafísica. De ahí deriva el hecho de que no quepa encontrar en Wittgenstein discursos sustantivos sobre la ética, la religión o la política (como tampoco, curiosamente, en el otro gran pensador del fin de la metafísica, Heidegger) que vayan más allá de su mera constatación como juegos del lenguaje diversos y postmetafísicos. Ya se sabe que para Wittgenstein y Heidegger el centro de su interés es mucho más general que esas regiones de la vida humana: se trata de pensar la cuestión de los fundamentos, del lenguaje, del ser—pero, y bien, ¿por qué no proseguir después hacia las consecuencias de esas cuestiones en las «más aplicables» ética o política? Parece como si, al confrontarse con la debilidad de la metafísica, no hubiesen podido evitar volverse nostálgicos, y hubiesen reputado ya inútil avanzar sin ella propuestas convincentes al mundo en torno a otros asuntos.<sup>20</sup> Por ello Wittgenstein habría propuesto una y otra vez a sus discípulos el abandono de sus carreras filosóficas, y Heidegger se

<sup>19</sup> Para el término «*Verwindung*» véase. G. Vattimo, «La filosofía del mattino»; «Metafísica, violencia, secolarizzazione»; «Ontologia dell'attualità».

<sup>20</sup> La nostalgia epistémica wittgensteiniana está magníficamente descrita en la secuencia penúltima del filme de Derek Jarman titulado *Wittgenstein* (1993). Allí el niño Ludwig queda suspendido en el aire entre el mundo «perfecto» de la lógica del *Tractatus* (pero inhabitable en su inmutabilidad, «helado») y el de las volubles nubes de su pensamiento posterior, apto para el movimiento y la vida pero incapaz de hacer olvidar la aspiración al fundamento estable del mundo «helado». El discurso del personaje de Keynes que acompaña la escena es igualmente iluminador. Véase, asimismo, § 107.

Por su parte, el propio Rorty no andaría lejos de esta nostalgia cuando propone el abandono de la filosofía tras constatar que esta ya no puede ser lo que de ella se quería que fuese antes de Nietzsche, Dewey, Wittgenstein y Heidegger. Habermas («El giro pragmático de Rorty», pp. 5-6) constata esta «melancolía» sobre todo en el célebre artículo rortyano «Trotsky and the Wild Orchids».

habría ido alejando más y más de la conversación filosófica hacia un lenguaje (y unos intereses) de cariz casi poético.

Pero renunciar a hacer filosofía porque la metafísica se debilite es pagar su mejor tributo a esta, es aceptar el silogismo de Dostoievski y, por lo tanto, la plausible necesidad de un Fundamento (un «Dios»<sup>21</sup>). Más allá de esta nostalgia inmovilizante nos ayudará a seguir filosofando «sin» metafísica la obra de Vattimo. Pero vamos antes, ubicados ya los argumentos wittgensteinianos en su sentido *verwindlich*, a ver en qué modo muestran la debilidad de la metafísica.

## 2.2. El argumento de «seguir una regla»

Ya que no podemos emprender aquí un análisis pormenorizado de toda la obra «deformante» (*verwindend*) de Wittgenstein sobre la metafísica, vamos a fijarnos sólo en una estrategia que en nuestra opinión reúne potencialmente la semilla de un ataque posible a mayor número de «frentes» metafísicos: nos referimos a la estrategia que Wittgenstein diseñó al repensar qué significa «seguir una regla»; ya que ella puede servir a la vez como ataque al mentalismo de las representaciones, al esencialismo de las «leyes racionales», al escepticismo, al teoreticismo individualista que olvida el carácter práxico-social de la racionalidad, al olvido del finitismo...

Un argumento que reúne en sí tantas potencialidades no podía sino generar una vastísima literatura, no sólo en cantidad, sino en «cualidad» de las interpretaciones: así, por ejemplo, Kripke ha defendido que el argumento de Wittgenstein aboca al escepticismo, mientras que otros muchos piensan que por lo que Wittgenstein abogaría sería por el dogmatismo de las reglas últimas de las sociedades humanas<sup>22</sup>.

El ya citado estilo wittgensteiniano ha contribuido sin duda a esta multiplicidad. Con sólo unas páginas de diferencia podemos leer, por ejemplo, en las *Philosophische Untersuchungen*, que «un observador puede extraer (*ablesen, read off*) las reglas de la práctica del juego» (§ 54), y que «una regla no puede determinar ningún modo de actuación, puesto que cualquier modo de actuación puede hacerse concordar con una regla» (§ 201); es decir, podemos leer paradójicamente que las reglas son conmensurables con la práctica reglada (de tal modo que dada una práctica reglada se puede saber cuál es la *única* regla que la subyace, mediante la observación atenta), y que no son conmensurables (de tal modo que, dada esa misma práctica reglada, hipotéticamente *cualquier* regla, mediante una interpretación adecuada, podría considerarse como subyacente a esa práctica).

En realidad, sin embargo, no hace falta considerar a Wittgenstein tan postmetafísico como para que infrinja gusto el principio de contradicción. Su argumentación en torno al hecho de seguir una «regla» puede considerarse que no hace sino reproducir, mediante una reflexión con «experimentos mentales» y un fino análisis de las prácticas comunes

<sup>21</sup> ¿No cabe ver esta nostalgia de la metafísica en el Heidegger de su póstumo «Sólo un dios puede salvarnos todavía?»

<sup>22</sup> Véase S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language: an Elementary Exposition*. De la opinión opuesta nos limitamos a recordar ciertos motivos recurrentes en la literatura de corte comunitarista, atinadamente contrapuestos a la versión kripkeana en M. Santambrogio, «Individui, comunità e filosofia». Nuestra interpretación de lo que significa el argumento wittgensteiniano abjura tanto de uno como de otro extremo, según se verá. Véase un movimiento similar en D. Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*.

de entendimiento, lo que la tradición hermenéutica, a partir de Nietzsche, ha formulado de este modo: «no hay hechos, sino sólo interpretaciones»<sup>23</sup>.

En efecto, tradicionalmente la metafísica ha pensado que las reglas eran normas que de algún modo «estructuraban» la praxis reglada y que podían extraerse (si no resultaban demasiado complicadas) por parte de un observador (si era lo suficientemente perspicaz) atendiendo a la realidad fáctica de esa praxis e interpretándola correctamente (*extrayendo* la norma unívoca que estaría detrás); si bien todo esto sólo era un medio circunstancial para tal «extracción» (que podría sustituirse por una explicación lingüísticamente articulada que nos proporcionase alguien que ya estuviese al corriente «de qué va todo esto» y nos eximiese de tener que averiguarlo nosotros solos; o también por una visión directa de la «esencia de la regla», al modo de las intuiciones directas de las leyes matemáticas producidas por una visión súbita y cristalina del tipo de las que postulase a veces cierto platonismo...). Las reglas poseerían pues una «esencialidad» o «facticidad» no interpretable, independiente de las prácticas que la siguen mejor o peor, y a la que hay que adecuarse: especialmente cuando se trata de reglas de praxis tan cognoscitivamente prestigiosas como la matemática, la lógica o la ciencia; o de una praxis tan imprescindible como la moral. El *Tractatus* es un buen ejemplo de ello: la lógica no es en él sólo una regla que el alumno (o el extraterrestre, o el antropólogo que viniese de una cultura en que no existiese la disciplina académica llamada «lógica») puede aprender de las prácticas de los lógicos, sino que además constituye una estructura apriorica de todo pensamiento y lenguaje que quiera ser significativo. La matemática ha sido a menudo pensada igual. Los números, las operaciones de cálculo, las estructuras matemáticas poseerían cierta «realidad fáctica» que las hace ser efectivas en el mundo de las cosas reales: recuérdese la imagen galileana del mundo como libro escrito por Dios en caracteres matemáticos, o el kantismo que, si bien no coloca esa «realidad matemática» en el mundo externo a la conciencia, sí la ubica en el interior de ésta como forma a priori de la sensibilidad, de toda experiencia – y no necesita tampoco, por lo tanto, de algo así como «ser interpretada»: se le impone trascendentalmente al sujeto. (Si el Wittgenstein del *Tractatus* no pensó la matemática de alguna de estas formas fue sólo porque la reducía, a la manera logicista, a un mero «método de la Lógica» – en su parágrafo 6.234).

Para distanciarse con respecto a esta concepción metafísica de las reglas, Wittgenstein intenta mostrar, primero, que no sirve para los efectos para los que está pensada; y, segundo, que otro enfoque (el de la regla como «uso») sí que valdría para ello, aunque curiosamente a costa de la renuncia a la metafísica aparentemente tan reconfortante y aseguradora. En efecto, esta metafísica que atribuye cierta «facticidad» a la regla («dentro» del acto reglado como estructura que lo hace posible) está diseñada para garantizar que lo que la regla nos ordena sea algo fijo, independiente de la praxis contingente de los agentes que la siguen u observan; y que así, en cuanto no arbitraria sino ínsita a la realidad misma (del mundo o de la conciencia) es una orden que se impone y se impondría en todo caso necesariamente si es que queremos de verdad «seguir la regla»: ya que no es posible (y en ello la metafísica no se equivoca, Wittgenstein comparte esta idea) que «lo que llamamos 'seguir una regla'... pudiera hacerse por un solo hombre una sola vez en la vida» (§ 199). La necesidad de «las reglas» como «hechos» recuerda a la de las autoridades

<sup>23</sup> Véase el aforismo 22 de su *Jenseits von Gut und Böse*.

epistémicas de la metafísica en general (Dios, o la evidencia fenomenológica, o el sujeto trascendental...): estas también sirven para garantizar que no «todo valga», sino que algunas cosas estén más de acuerdo de por sí con la verdad del fundamento (al igual que algunas prácticas «reproducen» mejor de por sí la regla como instancia factual independiente y previa a esas mismas prácticas).

Wittgenstein va a querer mostrar no sólo que las reglas así entendidas no aseguran la no arbitrariedad de las prácticas que aspiran a seguirlas, sino que, lamentablemente para los metafísicos, sería precisamente una regla entendida como «hecho» la que abriría a la arbitrariedad absoluta (la arbitrariedad que expresa el citado § 201, y en la cual Wittgenstein no cree —es una mención polémica, y no una contradicción con § 54). El modo de demostrarlo es interrogarse qué sería algo así como esa facticidad de la regla como sustancia independiente de nuestras prácticas que se les «impone» (regulándolas), como un «en sí» externo a las diversas formas de vida, culturas, historias (pasados compartidos). La respuesta a esa pregunta sólo ofrece (sumariamente) dos soluciones, que defraudan por igual a aquel que aspire a una explicación de la no arbitrariedad de la «acción conforme a reglas».

La primera solución sería la de concebir la efectividad de la regla en sí como una especie de intuición o «voz interior», que, después de «haber aprendido la regla» nos indicaría lo que hemos de hacer en cada caso para obedecerla: cómo calcular matemáticamente, como obedecer un mandato moral, cómo aplicar una ley jurídica, cómo hacer un buen silogismo lógico, o, en el ejemplo simple de Wittgenstein, cómo seguir una línea. Pero en este caso, el de «una especie de inspiración»,

«me espero la indicación (...). No podría enseñar a otro mi 'técnica' de seguir la línea. A menos que no le enseñara un modo de autoescucha, de desarrollar su propia receptividad. Pero en este caso no podría, naturalmente, pretender que él siga la línea como la sigo yo» (§ 232).

De tal modo que la «intuición privada», en vez de garantizar la no arbitrariedad, sería un motivo para multiplicar esta (aquí se asemeja este argumento a otro de los clásicamente wittgensteinianos, el que refuta la posibilidad de un «lenguaje privado»): cada uno podría seguir la regla de un modo diferente aduciendo que la «esencia» de esta regla se le presenta intuitivamente «de ese modo», y ya que la «esencia» es la instancia última de juicio, no podríamos recriminarle su arbitrariedad desde otro «juez» intersubjetivo (la regla sería sólo la voz interior, no habría «jueces» externos, sociales, que decidan en las disputas entre dos sino sólo jueces internos que dirimen en los desacuerdos con uno mismo).

La segunda solución sería la de concebir la acción de la regla no como voz exclusivamente íntima e individual, sino como imagen, también presentada-representada (*vorgestellt*) en la intimidad del individuo (en su mente o en su cerebro), pero que puede, como tal imagen, exteriorizarse en otra imagen exterior que la represente (*stellt vor*, pero también *vertritt*) y dirima en las disputas o dudas entre dos versiones contendientes qué es lo que significa «seguir verdaderamente la regla». Pero, si la regla ha de basarse en esta «factualidad» de la «imagen» para provocar el consenso, se muestra de nuevo inane para ello: cualquier imagen es un signo (la fórmula « $2x + 1$ ' del § 226; o, más sencillamente,

una persona apuntando con la mano: § 185), y, por sí sola, puede entenderse de multitud de modos, todos ellos razonables, si es que no posee detrás una *historia*, una tradición, de su uso (*Gebrauch*) que nos prescriba cómo interpretarla (§ 337). Sin esa *historia* actuante como recuerdo (*Geschichte*), como tradiciones comunes (XI, 462 y 510), alguien podría, incluso ante algo aparentemente tan elocuente por sí solo como el gesto ostensivo de la mano, «reaccionar naturalmente mirando en dirección de la muñeca, en vez de la dirección de la punta de los dedos» (§ 185), y obedecer así esa sencilla regla de un modo totalmente opuesto al que deseábamos.

La conclusión es pues que, si no queremos que la regla y lo que regula sean inconmensurables (o sea, que cualquier hecho pueda considerarse acorde con la regla y viceversa –la «tesitura» en que nos colocaba el § 201), entonces hace falta un «adiestramiento» (§ 208 y § 5), una historia de sucesos que provoque que unas interpretaciones sean más plausibles que otras. Este «adiestramiento» a veces ha sido tan fuerte como para dificultarnos extraordinariamente la posibilidad de «ver otras alternativas», y nos hace pensar que lo que hacemos no es «una interpretación» sino un «seguir la regla misma» (véase § 201: «se debería llamar ‘interpretación’ sólo la [posible] sustitución de una regla por otra»). Pero tanto si el adiestramiento es fuerte como si es débil; tanto si la efectividad de la historia –*Wirkungsgeschichte*– se nos impone más irremediamente como si lo hace menos; tanto si no vemos la posibilidad de otras interpretaciones (y llamamos «hecho» a la regla que seguimos) o si sí lo hacemos –y llamamos «interpretación de la regla» a lo que hacemos– (tanto si, en el lenguaje de *Sein und Zeit*, la existencia no es auténtica como si sí lo es); en todos esos casos, nuestra praxis concordará con la regla sólo en cuanto se integre en la historia que, proveniente de un número finito<sup>24</sup> de casos pasados anteriores, se proyecta en una determinada dirección (*Geschick*) hacia el porvenir; y esa historia (ya sea el pasado de nuestra existencia o la historia de nuestra cultura que nos llega como tradición –*Überlieferung*) marcará en el presente ciertas opciones como más plausiblemente adecuadas a la regla, y otras como menos (ese es su carácter *wirkend* en el presente heredado). Con todo, y puesto que la regla no tiene más «ser» que esa historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) –no hay un «ser» más allá de la historia<sup>25</sup>, y, aunque lo hubiese, ya hemos visto que no serviría para nada–, siempre es posible que las reinterpretaciones de ella la cambien<sup>26</sup> (si logran ser plausibles respecto al recuerdo compartido del pasado) y la «envíen» de modo diferente al futuro.

Esta posibilidad de la reinterpretación es lo que evita que la historia permanezca estática (que no sea historia), así como el simple conservadurismo tradicionalista –y es lo que posibilita, sin ir más lejos, que ahora por ejemplo estemos reinterpretando el significado de «seguir una regla» contra la versión metafísica tradicional, heredada. Hemos

<sup>24</sup> El carácter finito del «poder prescriptivo» de la regla (por la finitud de su uso pasado, que es lo único que indica su significado - y, por lo tanto, no lo indica *absolutamente*) es un rasgo cardinal del ataque wittgensteiniano a las reglas «en sí», virtualmente eternas e infinitas en su prescripción (no se «gastan» ni modifican por el uso, que las deja inmutables, como el mundo helado del filme *Wittgenstein*, o una extraña máquina inmune a los rozamientos - § 193). Esto es lo que ha llevado a considerar la filosofía wittgensteiniana bajo el término de «finitismo». Véase D. Bloor, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*.

<sup>25</sup> Utilizamos un vocabulario acorde con lo que Vattimo ha llamado «izquierda heideggeriana» (*Oltre l'interpretazione*, pp. 17-18).

<sup>26</sup> L. Wittgenstein, «Cause and Effect: Intuitive Awareness», A, 434.

dicho que todo lo que basta para que la (re)interpretación tenga éxito es que sea plausible respecto al recuerdo compartido (actuante, *wirkend*) de la regla; es decir, que sea plausible para los demás agentes que compartan con nosotros una historia pasada, presente y un porvenir. Esto es todo lo que limita la arbitrariedad en la aplicación<sup>27</sup> —que haría que la regla no fuese tal regla<sup>28</sup>—, es «todo cuanto tiene que haber para ello»<sup>29</sup>: no es necesaria una «responsabilidad» ante la «facticidad» independiente de la regla que se le impone al sujeto; basta con la «responsabilidad» inmanente ante los demás agentes<sup>30</sup> que la compartan como uso. De este modo la responsabilidad que ancla la regla en el piélago de la arbitrariedad es siempre relación moral, ley humana, algo que se nos impone por aquello que los humanos *hacen*, y no una relación con un «hecho» independiente<sup>31</sup> metafísico (una *adaequatio* a lo que serían las cosas *ahí afuera*, o lo que sería la matemática *en sí*, o la lógica a que deberíamos conformarnos) que impusiese un «*deber ser*»<sup>32</sup>.

La historia de la regla tendrá también, a pesar de esta perenne posibilidad de cambio, una cierta continuación mimética del pasado; hay cierta «naturalidad» (§ 238)<sup>33</sup> en esta «*Tradition*» o «existencia inauténtica» —si todo cambiase siempre no podríamos hablar de «reglas»<sup>34</sup>—. Los usos no son sólo «conjunto de prácticas pasadas finitas» (*Gebrauch* como *use*) sino también hábitos, costumbres, tradiciones (*Gebrauch* como *custom*) —§ 199—. Cuando estos hábitos se hacen especialmente estables, se dan prácticamente en todo caso como «*obvios*» (§ 238); es cuando nos aparecen como «fácticos», como «hechos» o «cosas en sí»: «Las ‘cosas’ que no son lenguaje (...) son esos depósitos de obvedad que

<sup>27</sup> Recuérdese el sentido de la *applicatio* en H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*.

<sup>28</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I, 116 y VI, 41.

<sup>29</sup> L. Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of Mathematics*, p. 271.

<sup>30</sup> El conjunto de estos agentes no es limitable a priori (¿según qué regla no interpretable podría serlo?...), por lo que debe permanecer siempre abierto (hacia nuevos «otros»); de modo que no nos hallamos ante un relativismo/etnocentrismo pueril. Me permito de nuevo remitir a mi «Una tercera vía: El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty».

<sup>31</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I, 116.

<sup>32</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I, 12. La regla no es pues un fundamento que se imponga como hecho último de modo inapelable: lo que Vattimo detecta como violencia del fundamento (*Oltre l'interpretazione*, p. 40). Por otra parte, si consideramos la regla wittgensteinianamente como nada más que el *ser* de una herencia (uso previo), pero con la tendencia a marcar cierta dirección o tendencia para el presente y futuro (cierto *deber ser*), parece que se cometería de algún modo la falacia naturalista que Hume denunciara (extraer del «*ser*» un «*deber ser*»). Sin embargo, precisamente porque no hay *deber ser* absoluto alguno, y sólo contamos con esos usos-*seres* del pasado que nos «marcan» una dirección para el hoy, no cabe que hagamos de otro modo que guiarnos por estas contingentes herencias (pues no guiarse por nada presupondría una instancia metafísica *más allá*—aunque vacía—que nos libera de los usos de *acá* al mostrarlos como la parte fútil dentro de la dicotomía *allá-acá*: lo cual no sería coherente con un pensar postmetafísico). En el fondo, pues, *pace* Hume, hemos de reconocer que los hechos (usos) heredados sí que nos sugieren-mandan, sin futilidad, ciertos deberes, y algunos con más poder de plausibilidad que otros. Esto es muy similar a la visión que en el caso concreto de las reglas éticas nos ofrece el mismo Vattimo en «Ética della provenienza»: según él estamos abocados a incurrir en la falacia humeana ante la ausencia de un *deber ser* absoluto, y eso hace que cometer tal falacia ya no sea condenable. Al fin y al cabo los «usos», las *mores*, los *Gebräuche* como *Sitten*, son «*ser*» que siempre se ha pensado como íntimamente ligado al fenómeno de la ética, de la moral, del «*deber ser*», sin ver ahí paradojas especiales.

<sup>33</sup> Véase también L. Wittgenstein, *Lectures on the Foundations of Mathematics*, p. 186.

<sup>34</sup> J. Derrida, *Limited Inc.*, p. 117.

no son discutidos, y es sólo en ese sentido que más allá de las palabras hay cosas»<sup>35</sup>. Pero junto a esos residuos de obiedad (contingentes, al fin y al cabo, momentáneos) las prácticas varían y se entremezclan, luchan, desaparecen, son absorbidas o absorben (§ 23); viven como una desordenada corriente que, semejante a la ciega voluntad de Schopenhauer, no buscan instancia metafísica ninguna a la cual pudieran adecuarse, sino que sólo en su praxis crean sentidos contingentes que pronto son mudados. En contra del pesimismo del filósofo alemán, en cambio, aquí no es necesario considerar nostálgicamente como privada de todo sentido global tal «corriente de vida»: ella misma es la que crea históricamente los sentidos —y precisamente por el hecho de ser una historia puede hacerlo: sería sólo en el caso de que algo se nos diese ya definitiva-metafísicamente que la creación de sentidos nuevos sí que aparecería como espuria.<sup>36</sup>

### 2.3. «¿Qué hacer?»

Contamos pues con una concepción de la racionalidad como *múltiples* usos que marcan su continuación futura por la *historia* compartida con los demás agentes que en ellos participan; como usos que no reflejan un significado previo «*teórico*» sino que lo constituyen en su (capacidad de) repetición *práctica*, y que por ello están *abiertos* (no pueden aislarse por referencia a un límite apriorístico no interpretable que respetar) a la posibilidad del cambio, de lo diferente, del «*otro*»: de la *emancipación* que vaya mas allá de la *Tradition*<sup>37</sup>.

El problema ahora es: si ninguno de esos usos (o juegos del lenguaje) puede reclamar una autoridad mayor *de iure* por su conexión especial con el fundamento metafísico (con la esencia de la realidad, de la conciencia, de «toda praxis comunicativa»...), pues aunque tal conexión existiese ya hemos visto que no serviría de nada (por sí sola podría interpretarse de infinidad de modos contrapuestos), ¿qué «derecho» pueden invocar unos juegos para actuar sobre otros, influirlos, modificarlos?

La verdad es que esta *quaestio iuris* no puede sino resolverse en una *quaestio factis* para Wittgenstein: no hay un «derecho» a la crítica para actuar como criterio desde un juego en concreto sobre otros; ningún juego se eleva sobre el «magma» de los juegos y adquiere así legitimidad en su crítica sobre ellos; sólo hay fácticas y contingentes influencias recíprocas, sin principios internos ordenadores —§ 18—, o límites definidos<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> G. Vattimo, *Filosofía al presente*, p.102.

<sup>36</sup> Para la idea de Schopenhauer como iluminador de qué significa en Wittgenstein la corriente praxica de juegos del lenguaje, véase G. Vattimo, «L'ombra del neo-razionalismo - Note a «Crisi della ragione»». Si es cierto que Schopenhauer prelude así la idea postmetafísica de una corriente de interpretaciones sin «sentido último», eso explicaría el interés actual por él (véase G. Vattimo, «Schopenhauer nostro contemporaneo»). Por último, para la idea de que es precisamente la ausencia de sentido último lo que da sentido a los sentidos (valga el trabalenguas), véase Vattimo, G., *Filosofía al presente*, p. 28.

<sup>37</sup> De este modo en que creemos que el pensamiento que parte de Wittgenstein puede librarse del peligro de fundar multitud de ámbitos cada cual con una racionalidad diferente, incomunicable pero igualmente fuerte y «opresora» en su interior que la de la metafísica, peligro al que alude G. Vattimo, «L'ombra del neo-razionalismo - Note a «Crisi della ragione»».

<sup>38</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, I, 116. Se podría tal vez vincular esta sociedad autoorganizada desde el caos con la naturaleza autoorganizante de Spengler, autor cuya lectura se sabe que no le fue ajena a nuestro filósofo.

Hay simplemente una mecánica de ideas similar a la de los objetos físicos, un juego de fuerzas sin «derechos» para que unas actúen sobre otras<sup>39</sup>.

En estas circunstancias, ¿cómo autocomprender el propio trabajo filosófico, *las propias conclusiones que hemos esbozado hasta aquí*? Wittgenstein había siempre mostrado una especial agudeza al revertir los resultados de su investigación filosófica sobre la propia investigación filosófica: así, al final del *Tractatus*, se vio obligado a reconocer que según el modelo de lenguaje que había ofrecido en él, el propio *Tractatus* no decía nada. Pues bien, en su filosofía posterior a la vuelta a Cambridge de 1929, la tesis en que se va encerrando consiste, de nuevo, en que sus afirmaciones (en el juego del lenguaje filosófico) pierden legitimidad de frente a otros juegos: pues él mismo afirma esta pérdida de legitimidad en general para la crítica de unos juegos sobre otros – aunque tampoco haya propiamente una ilegitimidad o prohibición de esta: simplemente, todos los juegos están al mismo nivel, no se pueden elevar por encima de los otros para ser críticos de ellos desde una cierta superioridad que les legitime para ello. La conciencia de este hecho se percibe en el creciente escepticismo con que Wittgenstein contempla el oficio de «filósofo» (por no mencionar al gremio); en el modo en que desprestigia a menudo las pretensiones de la filosofía de actuar sobre los lenguajes; en su insistente repetición de que lo que está haciendo «no es más que persuasión»<sup>40</sup>. Parece como si la tesis de la finitud y contingencia históricas de todos los juegos por su ausencia de fundamentos metafísicos, tesis que el juego filosófico ve como plausiblemente defendible (según sus propios modos de argumentación, sus «reglas de juego»: histórico-espacialmente situadas, inscritas en una herencia de hábitos de la filosofía occidental,...), al ser referida ella misma al propio juego filosófico (que quizás es el juego más anhelante de fundamentos metafísicos) le quitase a este todo su sentido<sup>41</sup>: ¿y para qué o cómo filosofar, entonces? De hecho, la misma afirmación sobre la ausencia de fundamentos, ¿desde qué «fundamento» proclamársela a otros juegos, sin ser o contradictorio o fútil?

Wittgenstein nos abandona precisamente en este repecho del camino. La fragmentación de juegos que se «percibe» desde uno de esos fragmentos (la filosofía), y la pareja «percepción» de que estos fragmentos resultan incontrolables desde un fundamento o instancia común, dejan a esa misma «percepción» de plural fragmentación sin el «derecho» a ser proclamada (o «predicada»<sup>42</sup>); y sin un «sentido» para hacerlo («¿Por qué y cómo anunciaré la fragmentación, sin creer en ella como una instancia independiente, real, metafísica?»).

Por ello, en este punto, el chófer del pensamiento postmetafísico debe turnarse: y creemos que este pensar podrá seguir desarrollándose como argumentación (retórica) que tenga algo que decir y no se autoliquide si se pone bajo las riendas de Gianni Vattimo.

<sup>39</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. II, 345. Esta visión de las ideas como campos de fuerzas básicamente equivalentes a los físicos recuerda a la de pensadores conservadores como M. Oakshott (véase su «Rational Conduct»).

<sup>40</sup> L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychoanalysis and Religious Belief*, III Lecture on Aesthetics, 40; *Über Gewissheit* § 262 y § 612.

<sup>41</sup> Esta tendencia al abandono de la filosofía junto con los fundamentos que la justificaban como disciplina es semejante a la perceptible en R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*.

<sup>42</sup> Véase. G. Vattimo, «Predicare il nichilismo?».

### 3. Vattimo: ...hacia la X

Una de las actitudes más famosas que se ha adoptado por parte de aquellos que han querido asumir coherentemente las consecuencias del pensamiento wittgensteiniano ha sido la de dar el paso que el propio maestro nunca parece atreverse del todo a dar, y acabar abjurando de la filosofía, para emprender simplemente un estudio de los juegos del lenguaje que los conozca empíricamente y a posteriori (puesto que su funcionamiento es contingente). Se considera así un cierto tipo de ciencia social la legítima heredera del legado de la reflexión de Wittgenstein: una ciencia que será sólo descriptiva (según el famoso *motto* wittgensteiniano «¡no pienses, observa!» –§ 66) y que profundizará las descripciones wittgensteinianas (primerizas, al fin y al cabo) para acabar demostrando su «tesis» de que las constricciones sociales por sí solas son capaces de explicar la formación de todo lo que se denomina «conocimiento»: incluso, y especialmente, la ciencia (es lo que se ha llamado «programa fuerte» de la Escuela de Edimburgo y de los *Social Studies of Science*) o *incluso* también, y *retroactivamente*, esta misma sociología edimburguesa de carácter wittgensteiniano.

Este tipo de trabajos, sin duda de gran interés, adolece sin embargo del mismo problema que cabe detectar en Wittgenstein cuando coquetea con la idea de dejar la filosofía de lado: ¿cómo proponer el abandono total del juego filosófico, la interrupción definitiva de su práctica, un corte tajante en su historia, precisamente cuando se nos muestra la debilidad de la metafísica, sin implícitamente pensar que eso es lo más adecuado a «la realidad de las cosas» (por ejemplo, la realidad de que «todo no es sino construcción social y hay que investigarlo científicamente con la sociología de corte edimburgués» o la de que «es necesariamente imposible hacer filosofía después de que nos hayamos quedado sin fundamentos»)?

La filosofía, tras la metafísica, se encuentra así en una aporía: no puede ser sustituida por otra disciplina «más acorde con lo que son las cosas»<sup>43</sup>, pero tampoco parece tener derecho a hacer lo que ha hecho de un modo u otro siempre: juzgar o criticar otros juegos. ¿Qué alternativa le queda? ¿Limitarse a ser endogámicamente una continuación de su praxis pasada reelaborando eruditamente una y otra vez las interpretaciones propias sin pretensión alguna sobre el resto de la realidad social? Pero esto también parece atribuirle una especie de acceso privilegiado sobre una parte de la realidad (la Historia de las Ideas filosóficas) que legítimamente otros juegos podrían intentar asumir para sí (la Filología, la Historia, la citada sociología del conocimiento en su versión diacrónica, la antropología...).

La solución más perspicaz para una filosofía que no quiera limitarse al estrecho autofagocitado historicista (estrecho y, eventualmente, a compartir con tantos otros posibles comensales), es (en nuestra opinión) la que ofrece Vattimo como inspiración general de su obra, y que creemos que podría ser resumida así: ante la constatación de la pluralidad carente de fundamento metafísico, «constatación» que la filosofía ve como plausiblemente defendible en su propia praxis filosófica (con términos como «fundamento», «fragmentación», «metafísica»,... que son precisamente usados de acuerdo a los usos transmitidos por la praxis filosófica en la historia), *el mensaje de la debilitación de los fundamentos es*

<sup>43</sup> No sólo la ciencia social se ha sugerido como la sustituta de lo que «solía hacer la filosofía»: Rorty propone el arte o el utopismo político como más acordes a nuestra condición presente (véase por ejemplo su «Elogio dell'età post-filosofica», pp. 210-215)

el (único) mensaje (nihilista) que cabe comunicar tanto dentro de las prácticas discursivas más estrictamente filosóficas (libros, congresos, entrevistas...) como frente a aquellas prácticas que no son «estrictamente» filosóficas (discusiones públicas, encuentros interdisciplinarios, manifestaciones mediáticas); y tanto en unas como otras el «asiento» no es ya un fundamento (y el derecho que derivase de él para la filosofía) sino sólo la oportunidad que brinda ya la mera existencia de esas prácticas contingentemente comunes entre los interlocutores, en las que la filosofía no esgrime un acceso privilegiado a «lo real» (o, aquí, a la presunta ausencia de fundamentos), sino sólo un derecho que, justamente porque no existen privilegios «aristocráticos» para nadie, todos tienen «democráticamente», también el filósofo: el derecho de participar y aspirar a influir en las prácticas comunicativas existentes entre todos. Como no hay ya referencia a un fundamento que «cualifique», el pensamiento debe cualificarse él sólo, actuando *retóricamente* (persuasiva, argumentativa, convincentemente) con la fuerza que sus ideas puedan tener en las situaciones dadas eventualmente. Esa fuerza quizá sea menor que si contase con el apoyo de un fundamento, y por ello cabrá hablar de «pensamiento débil»: pero, en todo caso, no se tratará de una fuerza menor que la de (no será un pensamiento más débil que) otras instancias –arte, utopía política, ciencia social–, pues a ellas tampoco podemos sino verlas como desconectadas de un fundamento privilegiado (y por ello, en este sentido, todo el «ser» es débil, no sólo el pensamiento; o bien: «el pensamiento es débil porque el ser lo es»<sup>44</sup>).

Actuar retóricamente, en el sentido perelmaniano ya indicado, no significa que la filosofía participe en diálogos que no le conciernen, intentando fraudulentamente hacer pasar a ellos sus propias prácticas nihilistas mediante artificios lingüísticos: la idea de «diálogos que a priori le conciernen o no» es metafísica. Actuar retóricamente es, desde la «nueva retórica», buscar los puntos contingentemente en común con otros (u otras praxis) e intentar desde ellos resultar convincente, argumentalmente persuasivo:

«La argumentación no es fundación incontrovertible, sino que es persuasión recíproca, enteramente humana. No necesariamente, empero, la argumentación se funda sobre la astucia, el engaño o el timo. Al contrario, yo te persuado sobre la base de argumentos que valen también para ti, por ejemplo, «no vivas de manera indecente, que tienes hijos»: y esto es un argumento que vale para el que tiene hijos, a quien no los tiene podría traerle al fresco. Es un tipo de argumento hipotético, contingente, pero sin embargo válido.»<sup>45</sup>

«Yo propongo una ética... basada sobre la argumentación meramente retórica, es decir, un sistema de argumentos *ad hominem*, a la medida de las personas con las que se ha de tratar (...). Si se habla con una comunidad que cree en ciertos valores, que no necesariamente son eternos, pero pueden funcionar persuasivamente para orientar a la comunidad en un sentido u otro, o incluso simplemente para encontrar un terreno común de discurso...»<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Véase. G. Vattimo, «*Oltre l'interpretazione*», pp. 3-19 («La vocazione nichilistica dell'ermeneutica»).

<sup>45</sup> G. Vattimo, *Filosofía al presente*, p. 36.

<sup>46</sup> G. Vattimo, *Filosofía al presente*, p. 86.

El filósofo no convence, pues, desde los solos resultados de su propia y cerrada conversación filosófica, que podría legítimamente «traer al fresco»<sup>47</sup> al resto de los seres humanos (una sospecha típicamente rortyana, por cierto). Pues en realidad la conversación no se puede (sin incurrir en los vicios de la metafísica) acotar en principio a un solo gremio-lugar-momento definidos (el mismo autor del que Rorty recoge la metáfora conversacional, Michael Oakshott, era bien consciente de ello: y por eso no habló de «conversaciones sectoriales» sino sólo de la «conversación de la Humanidad»<sup>48</sup>). Tampoco se habla proféticamente desde un «Ser» al que sólo los poetas, o cierto pensamiento críptico-místico, puedan acceder. Se habla (argumentando) desde las instancias eventualmente comunes, y el mensaje es el de la disolución de los fundamentos como rasgo propio de todas esas instancias (lo cual se «detecta» con una «ontología del presente», a la cual incumben *todas*—y por esto es ontología, por eso habla de los usos de «ser»— las esferas en que se desarrolle la conversación de la Humanidad). De esa disolución a su vez se intentan extraer cuantas consecuencias resulte posible y plausible.

La filosofía es así el lenguaje (*logos*) que busca más omnicomprendivamente el campo de lo común en que todo lenguaje se asienta, siguiendo una idea de cariz netamente gadameriano<sup>49</sup>; pero que va más allá de (*oltre*) Gadamer al no conformarse con ampliar este asiento común entre las diferentes actividades al máximo, sino intentar a su vez persuadir en ese substrato «lógico» compartido de una verdad concreta: la verdad del nihilismo. Sólo en ese sentido habla del «Ser», del omnicomprendivo substrato común.

Un último peligro, empero, acecha aún a una filosofía así entendida: ¿No se convierte al «presente» (de todos los juegos, del «ser») en momento predilecto de Revelación de la «esencia» de esos juegos—vista como su pluralidad y nihilismo? ¿No es así esta filosofía exaltación de lo dado en nuestro momento histórico, lo cual no sólo aboca al inmovilismo y al conservadurismo, sino que recae en una metafísica «del presente», del *Zeitgeist*? El modo en que la filosofía vattimiana evita esta tentación es el de repensar siempre las propias interpretaciones como hechas en un presente que es *Geschick* histórico (indicación desde el pasado de una tendencia hacia el futuro), y que por ello son ellas mismas «indicativas» hacia el futuro en un sentido u otro, una «apuesta»<sup>50</sup>, un «anuncio»<sup>51</sup> y no mera constatación transparente de lo que el *Zeitgeist* nos «revela». Por decirlo con lenguaje wittgensteiniano, cada *uso* nuevo que se hace de la filosofía (como *este mismo* que trata de convencer retóricamente de la verdad del nihilismo) no es un mero seguir la regla (marcada por el nihilismo de un *Zeitgeist* presente que «se constata» y se impone como revelación del presente), sino *también* un *construir-indicar-anunciar* hacia el futuro el *significado* de ese nihilismo (el uso hace el significado, aquí también). Por ello, en cuanto que marca una dirección a seguir no meramente «constatable», un cierto grado de apuesta,

<sup>47</sup> Permítasenos usar nuestra traducción del familiarismo que Vattimo utiliza en la cita penúltima, «*infschiarsene*» en italiano.

<sup>48</sup> En M. Oakshott, «The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind». Véase también R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 8.5.

<sup>49</sup> Véase. H.G. Gadamer, «Die Hermeneutik als praktische Philosophie» y «Was ist die Praxis?».

<sup>50</sup> Con el riesgo y la responsabilidad que Pareyson ya señaló a la labor interpretativa (S. Givone, «Interpretazione e libertà. Conversazione con Luigi Pareyson», pp. 3-9. Véase también G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, p. 4.

<sup>51</sup> G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, p. 10: «Un annuncio: o, nei nostri termini, la presa d'atto di un corso di eventi entro cui siamo coinvolti, che... interpretiamo rischiosamente».

la persuasividad retórica del nihilismo no es ni puede ser «aplastante», sino sólo indicativa, sugerente (también aquí se puede interpretar la regla de muchos modos). Dicho esquemáticamente: si no hubiese filósofos nihilistas en diálogo con la cultura, no habría «nihilismo» (ni un *Zeitgeist* nihilista por descubrir); esos filósofos son los únicos que hacen que tal cosa exista como interpretación que usan en el *logos* común a nuestras conversaciones humanas.<sup>52</sup> Pero no pueden evitar ser terriblemente persuasivos al hacer tal interpretación.<sup>53</sup>

### Bibliografía

Excepto en el caso de artículos de revistas de los que se cuente con una traducción al español, citamos las obras en su lengua original, siendo las traducciones eventualmente aparecidas en el texto propias.

- Apel, K.O. *Transformation der Philosophie*. Fráncfort: Suhrkamp, 1973.
- Beer, F.A. y Hariman, R. (eds.). *Post-Realism: The Rhetorical Turn in International Relations*. Michigan: Michigan State University Press, 1996.
- Bloor, D. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. Londres: MacMillan, 1983.
- Bloor, David. *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1997.
- Dascal, M. «Epistemología, controversias y pragmática». *Isegoría*, 12 (oct. 1995), pp. 8-43.
- Derrida, J. *Limited Inc*. Evanston: North Western University Press, 1988.
- Dummett, M. *Truth and Other Enigmas*. Londres: Duckworth, 1978.
- Feyerabend, P.K., *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Londres: NLB, 1975.
- Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*. Tubinga: Mohr, 1960.
- Gadamer, H.G. «Die Hermeneutik als praktische Philosophie». En M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. I, Friburgo d.B.: Rombach, 1972, pp. 325-334.
- Gadamer, H.G. «Was ist die Praxis?». *Universitas*, vol. XI, 1974, pp. 1143-1158.
- Gadamer, H.G. «Hermeneutics and Social Science». *Cultural Hermeneutics*, 2 (1975), n. 4, p. XXIV.
- Givone, S. «Interpretazione e libertà. Conversazione con Luigi Pareyson». En G. Vattimo (ed.), *Filosofia '91*. Roma-Bari: Laterza, 1992, pp. 3-9.
- Habermas, J. «El giro pragmático de Rorty». *Isegoría*, n.17 (1997), pp. 5-36.
- Habermas, J. «Urbanisierung der Heideggerschen Provinz» (1979). En *Philosophisch-politische Profile*. Fráncfort: Suhrkamp, 1981, pp. 392-401.
- Heidegger, M. «Sein und Zeit». *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 8 número extraordinario (1927).
- Heidegger, M. «Sólo un Dios puede salvarnos todavía». *Revista de Occidente*, 3ª época, 14 (1976), pp. 2-15.

<sup>52</sup> Naturalmente, esta frase sólo se entiende bien (postmetafísicamente) si se considera que con la palabra «filósofos» no se alude a un conjunto delimitable a priori de profesionales, sino a todo aquel que participa eventualmente de algún modo en prácticas que se podrían etiquetar cercanas a lo «filosófico» (según una *Familienähnlichkeit*, seguramente).

<sup>53</sup> Deseo agradecer a los profesores Gianni Vattimo y Fernando Broncano sus ayudas y estímulos para la realización de este trabajo, cuyas carencias son de mi sola responsabilidad. La publicación final de este trabajo ha podido realizarse gracias al disfrute de una beca postdoctoral concedida por el Gobierno Vasco-Eusko Jaurlaritzza.

- Jost, W. y Hyde, M.J. «Introduction.» En M.J. Hyde y W. Jost (eds.), *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time. A Reader*. New Haven-Londres: Yale University Press, 1997.
- Kripke, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language: an Elementary Exposition*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1982.
- Nietzsche, F. «Jenseits von Gut und Böse». En *Sämtliche Werke*, vol. 5 (ed. de G. Colli y M. Montinari), Múnich-Fráncfort-Nueva York: DTV/de Gruyter, 1980.
- Oakeshott, M. «Rational Conduct», *The Cambridge Journal*, vol. 4, 1950-51, pp. 3-27.
- Oakeshott, M. «The Voice of Poetry in the Conversation of the Mankind». En *Rationalism and Politics*, Nueva York: Basic Books, 1962.
- Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca, L. *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*. París: P.U.F., 1958.
- Piretti, A. *L'argomentazione nel discorso filosofico: analisi critica del pensiero di Chaim Perelman*. L'Aquila: Japadre, 1970.
- Quintana Paz, M.A. «Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty». *Laguna*, número extraordinario (1999), pp. 193-204.
- Ricoeur, P. ««Logique herméneutique?»». En G. Floestad (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. I. La Haya: M. Nijhoff, 1981, pp. 179-223.
- Rorty, R. «Elogio dell'età post-filosofica». *MicroMega*, n. 3 (1990), pp. 210-215.
- Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rorty, R. «Trotsky and the Wild Orchids». *Common Knowledge*, vol. 1, n. 3 (1992), pp. 140-153.
- Santambrogio, M. «Individui, comunità e filosofia». En G. Vattimo (ed.), *Filosofia '93*. Roma-Bari: Laterza 1994, pp. 191-214.
- Sass, L.A.: *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber, and the Schizophrenic Mind*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Sills, C. y Jensen G.H. (eds.). *The Philosophy of Discourse: The Rhetorical Turn in Twentieth-Century Thought*. Porstmouth (N. Hamp.): Boyton & Cook Pub., 1992.
- Simons, H.W. (ed.). *The Rhetoric Turn*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Vattimo, G. «Ermeneutica nuova koiné». *Aut aut*, n. 217-218 (1987).
- Vattimo, G. «Etica della provenienza». *MicroMega, Almanacco di Filosofia* (1997), pp. 73-80.
- Vattimo, G. «Europa decadente?». En *Le mezze verità*. Turín: La Stampa, 1988, pp. 161-164.
- Vattimo, G. (ed.). *Filosofia '87*. Roma-Bari: Laterza, 1988.
- Vattimo, G. *Filosofia al presente*. Milán: Garzanti, 1990.
- Vattimo, G. *Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari: Laterza, 1985.
- Vattimo, G. «La filosofia del mattino». *Aut aut*, n. 202 (1984), pp. 4-14.
- Vattimo, G. «L'ombra del neo-razionalismo - Note a «Crisi della ragione»». *Aut aut*, n. 175-176 (1980), pp. 19-26.
- Vattimo, G. «La scrittura e la verità». En *Le mezze verità*. Turín: La Stampa, 1988, pp. 131-136.
- Vattimo, G. «Metafisica, violenza, secolarizzazione». En G. Vattimo (ed.), *Filosofia '86*. Roma-Bari: Laterza, 1987, pp. 71-94.
- Vattimo, G. *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- Vattimo, G. «Ontologia dell'attualità». En G. Vattimo (ed.), *Filosofia '87*. Roma-Bari: Laterza, 1988, pp. 201-223.
- Vattimo, G. «Predicare il nichilismo?». *Aut aut*, n. 226-227 (1988), pp. 111-116.
- Vattimo, G. «Schopenhauer nostro contemporaneo». En *Le mezze verità*. Turín: La Stampa, 1988, pp. 61-64.
- Welsch, W. *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH (Acta Humaniora), 1987.
- Wittgenstein, L. «Cause and Effect: Intuitive Awareness». En James C. Klagge y Alfred Nordmann (eds.), *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indianápolis: Hackett, 1993, pp. 409-425.

- Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica-Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1988.
- Wittgenstein, L. *Lectures on the Foundations of Mathematics*. Brighton: Harvester Press, 1976.
- Wittgenstein, L. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychoanalysis and Religious Belief*. Oxford: Basil Blackwell, 1966.
- Wittgenstein, L. *Philosophische Untersuchungen-Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.
- Wittgenstein, L. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- Wittgenstein, L. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- Wittgenstein, L. «Logische-Philosophische Abhandlung» [conocido después como *Tractatus Logico-philosophicus*]. *Annalen der Naturphilosophie*, 14 (1921), pp. 185-262.
- Wittgenstein, L. *Über Gewißheit-On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

\* \* \*

Miguel Ángel Quintana Paz  
Av. Villamayor, 10, 7º C  
37007 Salamanca  
quintanapaz@eresmas.com