

CONOCIMIENTO, VERDAD Y FILOSOFÍA: EL PERSPECTIVISMO MODAL DE STEVEN HALES Y SU POSICIÓN EN LOS ACTUALES DEBATES SOBRE RELATIVISMO COGNITIVO

Resumen: La pretensión del autor es mostrar los argumentos proporcionados por Steven Hales en su libro *Relativism and the Foundations of Philosophy* en defensa de un relativismo global que evite el cargo de autorrefutación y que, así, constituya una posición filosófica coherente, ubicando sus resultados en el panorama pluridimensional del relativismo contemporáneo y evaluándolos críticamente teniendo siempre en cuenta que su tratamiento del tema (fundado en la lógica de mundos posibles), por su rigor y originalidad, sitúa este antiguo problema en un escenario conceptual francamente superior a los precedentes.

Palabras clave: Conocimiento - Escepticismo - Fundacionalismo - Hales - Intuición racional - Modalidad - Pragmatismo - Relativismo - Verdad - Wittgenstein.

KNOWLEDGE, TRUTH AND PHILOSOPHY. THE MODAL PERSPECTIVISM OF STEVEN HALES AND ITS PLACE IN THE PRESENT DISCUSSIONS ON COGNITIVE RELATIVISM

Abstract: The author aims at showing the arguments provided by Steven Hales in his book *Relativism and the Foundations of Philosophy* defending global relativism against the charge that it is self-refuting, and so, demonstrating that relativism is a consistent philosophical doctrine. We take up Hales' methods and outcomes, locating them in the plural landscape of present relativism and assessing them. We're deeply awaked of this fact: his original and thorough scrutiny (founded in modal logic) raises the old question of relativism to a conceptual level much better than the preceding ones.

Key words: Foundationalism - Hales - Knowledge - Modal Logic - Pragmatism - Rational Intuition - Relativism - Skepticism - Truth - Wittgenstein.

1. INTRODUCCIÓN

En el prefacio a la que sin duda es la obra más importante sobre la prueba ontológica desde Kant, *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*, Charles Hartshorne hace el siguiente pronóstico:

Sospecho que el futuro del problema ontológico descansa fundamentalmente en los desarrollos técnicos de la lógica formal (incluida la lógica modal o, diría también, la metalógica) o en aquellas materias de filosofía de la lógica que sólo quien sepa de lógica podrá producir o juzgar adecuadamente. La etapa de simple "parloteo" acerca de esta cuestión probablemente se acerca a su fin¹.

Nada más lejos de la realidad. No sólo la discusión sobre el argumento ontológico se encuentra encenagada en los mismos tópicos y en idénticas eliminaciones supernumerarias a los superados por Malcolm, Findlay y Hartshorne hace cincuenta años, sino que esa parálisis parece haberse extendido a la totalidad del árbol filosófico, que ahora, más que no dar frutos, se encuentra desenraizado. No se trata, como cabría esperar, de que los viejos tópicos, gracias a la fuerza lógica que contienen, reaparezcan triunfalmente tras haber sido (supuestamente) superados y de que, así, descubramos tanto que muchos problemas filosóficos son perennes como que en filosofía nos vemos obligados una y otra vez a volver sobre nuestros pasos, incapaces de que la investigación acabe de proporcionar frutos. Esto, la prolongación de la investigación, la adquisición de obstáculos, es algo a lo que el filósofo *debería* dar la bienvenida; constituye un argumento *a favor*, no *en contra* de la filosofía; es una señal, no de esterilidad, sino de vitalidad del árbol. No se trata de eso. Más bien de que los lugares comunes no hacen su entrada por la puerta grande de la argumentación, sino por la vía estrecha del prejuicio y de aquello que lo alienta: la comodidad. No se equivocaba Wittgenstein cuando señalaba que en filosofía "(l)o que ha de superarse no es una dificultad del entendimiento, sino de la voluntad"².

Aferrarse a los tópicos, negarse a "perescrutar", parece un tópico generalizado. Pero, además, un tópico justificado. Justificado para el dogmático, que se atrincheró en sus evidencias y que, por principio, se niega a aceptar cualquier

1 C. Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence* (Lasalle - Illinois, Open Court 1965), p. xiii. [Mientras no se especifique lo contrario, la traducción es nuestra.]

2 L. Wittgenstein, *The Big Typescript* (Oxford, Blackwell 2005), § 47, en: A. Kenny, (ed.), *The Wittgenstein Reader* (Oxford, Blackwell 2006), p. 46.

argumento en contra (su estrategia se reduce al *dictum* “¿cómo podríamos vivir si *p* fuese cierto?”, donde *p* puede sustituirse por todo aquello que *no deseamos* creer; de modo que nuestra voluntad acaba siendo la medida de la realidad). Pero justificado también para quienes, proclamando su antidogmatismo, se refugian en el sueño beatífico al que inducen las palabras mágicas “disolución”, “pseudo-problema”, “logocentrismo”, “metarrelato”, “solidaridad” o “confort metafísico”, y, de este modo, se liberan de la “enfermedad” filosófica sin haber padecido nunca el más mínimo acceso de fiebre. En un caso, desarrollar técnicamente la filosofía es insensato porque no precisamos medios para buscar lo que nunca perdimos. En el otro, porque los problemas de la filosofía son, en el mejor supuesto, espúreos, en el peor (y más divulgado), una forma de entretenimiento particular de las clases acomodadas de la civilización europea.

Ambas formas de confort, metafísico y antimetafísico, cuentan con numerosísimas instancias. No es de extrañar: son excelentes excusas para “pacificar” definitivamente el territorio cruento de la filosofía, para poder entrar y salir de él a nuestro antojo, con el aire jovial de turistas que no tienen que convivir con los problemas que a otros atormentan. Sin embargo, la tendencia actualmente predominante para desechar los problemas de la filosofía es *terapéutica*. En ella encuentran su legitimación toda una generación de “filósofos” a los que puede reconocerse tanto por su despego de la tradición como por su “ironía” (ironía que, significativamente, no revierte sobre ellos mismos). Bunkerizados en lemas que toman prestados de las *Investigaciones filosóficas*, ejemplos de una “rebelión contra el impulso filosófico mismo”³, se han impuesto la “sagrada misión” de enseñar a la mosca a salir de la botella, y ello sin haberse dignado siquiera ni a preguntar a la mosca si quiere salir ni a preguntarse por qué entró. Han creado, tales pseudowittgenstenianos, bajo la apariencia de la “liberación” (y tal como suele ocurrir en otros escenarios), una represión intelectual de corte jacobino. La libertad del filósofo es, sobre todo, *libertad respecto a sus ideas*, capacidad de distanciarse críticamente de sus más acariciadas tesis y métodos. Cuando, en vez de eso, encontramos recetas de ukasses expeditivos, lo único que constatamos es la sustitución del “embrujo de la gramática” por el “embrujo de Wittgenstein”. Si la filosofía es “desembrujo”, es también “desembrujo del embrujo de desembrujar”.

No quiero decir con ello que uno no pueda ser wittgensteiniano. Lo que quiero señalar es que para tener derecho a arrojar la escalera es necesario primero haberla subido. Y ésa es una tarea en la que nadie puede sustituirnos, un

3 T. Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford, Oxford University Press 1986), p. 12.

peso que nadie puede llevar por nosotros. Su recompensa (si la hubiere) sólo podrá obtenerse a un altísimo precio, coste que algunos no están dispuestos a pagar. A estos habría que recordarles que Wittgenstein reconoció ser incapaz de entrar y salir de la filosofía a su antojo⁴, que una de sus mayores preocupaciones era la de haber creado una jerga que sustituyese en muchos el trabajo de pensar por sí mismos y que si de algo es modelo el filósofo austríaco es de la *honestidad* que evidencia su constante lucha con los problemas filosóficos y los continuos retortijones que padeció por su causa, calambres que, en la medida en que los sufrió, le daban, y si éste fuere el caso, derecho a desear su curación, pero su curación real, no a precio de saldo. Donde no hay obstáculos hay simple “parlo-teo”, cháchara de la que se podrá vivir, pero a la que no es posible dar vida.

En cualquier caso, son pocas las excepciones a esta regla: cuanto más evidentes son las vinculaciones prácticas (en el más amplio sentido de la palabra) de un problema filosófico más imperio poseen los lugares comunes y más encontrado es el enfrentamiento entre los diversos grupos de filósofos. Es allí donde se juegan las más caras creencias de cada cual donde la afirmación de James de que “(l)a historia de la filosofía es en gran medida la historia de un choque de temperamentos humanos”⁵ casi adquiere las credenciales de un axioma. Uno de estos problemas en el que los deseos tiñen especialmente a los argumentos es el del *relativismo*. Cosa que no ha de sorprendernos especialmente, pues la oposición entre absolutistas y relativistas, pese a que en numerosas ocasiones versa sobre las materias más abstractas de la metafísica y la epistemología, ha poseído corrientemente una indudable tonalidad ética y política. Es usual que el relativista apele a nuestro corazón proclamándose paladín de la diversidad, del “libre

4 En una carta de Rush Rhees al amigo irlandés de Wittgenstein, M. O’C. Drury, carta fechada el 7 de noviembre de 1965 y que D. Z. Philips ha editado como apéndice de la selección de escritos de Rhees titulada *Wittgenstein and the Possibility of Discourse*, éste escribe:

“Sin embargo, en el *Tractatus* la declaración acerca de arrojar la escalera tiene algo que recuerda a una ambigüedad. Pienso que lo que Wittgenstein está diciendo es que la obra debería permitirle abandonar la *filosofía*, en el sentido de poder dejar de pensar sobre problemas filosóficos. Habla de este modo incluso en las *Investigaciones* —aunque estos pasajes son los más tempranos en la redacción del libro y él mismo me reconoció en 1944 que su observación de § 133 acerca de que la investigación filosófica le permitía dejar de hacer filosofía a voluntad, ‘es una mentira: pues *no puedo* dejar de hacerla’. Y cuando Wittgenstein afirmó esto no creo que se limitase a querer decir que se trataba de una compulsión personal suya, sino que en la búsqueda de ese abandono había algo contrario al espíritu mismo de la filosofía. (...) Así, *parecía* hablar a veces como si la filosofía careciese de valor propio —como si no tuviese más valor que una ‘terapia’. Pero cuando hablaba de este modo tergiversaba lo que pienso que era lo más importante en su visión de ella. Recuerda su último encuentro contigo: ‘*No dejes de pensar*’. Esto era lo que quería enseñarte: no a *cómo* dejar de pensar”. R. Rhees, *Wittgenstein and the Possibility of Discourse* (Oxford, Blackwell 2006), pp. 261-262.

5 W. James, *Pragmatism*, en: W. James, *Pragmatism and Other Writings* (Harmondsworth, Penguin 2000), I, p. 8.

pensamiento” y del respeto al “otro”; mientras su antagonista se dirige afectivamente a nuestra racionalidad recordándonos la necesidad tanto de principios objetivos de evaluación como de la distinción entre creencia y verdad y toca efectivamente nuestras pasiones mostrándonos, por una parte, las perniciosas consecuencias del quietismo que acecha en el “todo vale”, por otra, los efectos desmoralizadores de una doctrina que, comprendiéndolo todo, nos rinde a la dulce tiranía del momento y del sentimiento. La distinción de James entre “mentes tiernas” y “mentes duras” no ejemplifica la oposición entre racionalistas y empiristas. Sus raíces son más profundas, su alcance mayor: divide en dos bandos irreconciliables a relativistas y absolutistas.

Sin embargo, la cuestión del relativismo no es un campo de batalla más para el filósofo. Además de sus repercusiones prácticas de orden general posee una peculiaridad que la hace especialmente urgente en el mundo de la filosofía: en ella se evalúa tanto su *valor* como su *posibilidad*, aspectos que (al menos de forma evidente) no se hallan en cuestión cuando se tratan temas tan polémicamente “vitales” como el de la relación mente-cerebro, el de la existencia de Dios o la posibilidad de su conocimiento racional o, incluso, el del relativismo moral, posición esta última que no sólo puede defenderse sin abrazar un relativismo más amplio (referido a la verdad, a la racionalidad y al conocimiento), sino que, al menos en la filosofía más tradicional, es usualmente suscrito por pensadores hiper-cognitivistas cuyo punto de partida es la distinción exhaustiva y exclusiva entre *fact* y *value*, el conocido abismo humeano entre “ser” y “deber”⁶ (es el caso de Ayer; y más recientemente, de J. Mackie y G. Harman). El *relativismo radical*, sea de corte subjetivista o comunitario, historicista o categorial, pone en entredicho la inteligibilidad misma de la búsqueda de un conocimiento *objetivo*, referido a la realidad tal como es en sí y desarrollado por un “espectador” ideal que, despojado de sus peculiaridades individuales y biológicas, asume lo que Putnam ha denominado “el punto de vista del ojo de Dios”⁷; asegura que hay tantas verdades como puntos de vista, y, así, relativiza el concepto de verdad, renuncia a definirla como correspondencia y, afirmando que es *interna* a una

6 Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford, Oxford University Press 1978), III, p. I, § I, pp. 469-470.

7 “Una de estas perspectivas es la del realismo metafísico. De acuerdo con ella, el mundo consiste en alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente. Existe una única descripción verdadera y completa de “cómo es el mundo”. La verdad implica algún tipo de relación de correspondencia entre las palabras o los signos del pensamiento y las cosas externas y los conjuntos de cosas. Denominaré a esta perspectiva la perspectiva *externalista*, pues su punto de vista favorito es el punto de vista del ojo de Dios”. H. Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge, Cambridge University Press 1998), p. 49.

perspectiva, es frecuente que desemboque en teorías epistémicas de la verdad de inspiración pragmatista; cuestiona tanto la independencia funcional de la razón (el purismo de la razón) como su univocidad, constatando la imposibilidad de legitimar los principios lógicos de forma no circular y desacreditando los métodos racionales de conocimiento, incapaces de fundamentarse ante un tribunal cognitivo *neutral* del que se niega la existencia y, de este modo, situados a idéntico nivel de métodos cognitivos desacreditados filosóficamente (revelación religiosa, adquisición de creencias fundacionales a partir de la ingestión ritual de alucinógenos...); en fin, el relativismo radical sugiere dudas también radicales acerca de una ontología absoluta y universal, señalando que hay tantas ontologías como sistemas categoriales y asintiendo por lo general a las tesis popularizadas por Goodman (no es que haya varias versiones del mismo mundo, sino tantos mundos como versiones; de modo que individuos con sistemas categoriales diferentes viven en mundos diferentes) y por Quine (la “relatividad ontológica” y sus acompañantes: la “indeterminación de la traducción” y la “inescrutabilidad del referente”). El relativismo supone, por tanto, la consecuencia lógica (aunque, que sea la única consecuencia *posible* se evaluará a lo largo de este ensayo) del asentimiento al conocido *dictum* de James de que “el rastro de la serpiente humana se extiende sobre todas las cosas”⁸; es decir, parece el corolario evidente de la conjunción de la tesis kantiana de la dualidad esquema-contenido y de la negación de la universalidad y de la inmutabilidad que el filósofo alemán reconocía en el sistema de las categorías y de las formas *a priori* de la sensibilidad. En cualquier caso, su negación de la posibilidad de un conocimiento *no-perspectivista*, su devaluación de la tesis de la existencia de una *única* realidad y su cuestionamiento de la universalidad y de la legitimidad de la razón, suponen un asalto de proporciones colosales a la idea misma de filosofía. En coherencia con esta actitud, el relativismo contemporáneo propone, no una reconstrucción *en* la filosofía que la reconduzca al “sendero seguro de la ciencia”, sino una reconstrucción *de* la filosofía que recupere sus rasgos dialógicos (de “género literario” al mismo nivel que la poesía épica o la novela gótica) a costa de perder sus pretensiones cognitivas. “Reconstrucción de la filosofía” es un eufemismo para “abandono de la filosofía”.

Como decíamos, es esta peculiaridad del relativismo (compartida en cierta medida por el escepticismo) la que lo transforma en el más incómodo fantasma del universo filosófico. Es ella también la que explica que absolutistas y relativistas, unos, amenazados por el descrédito, los otros, reconfortados por su hipotético *role de enfants terribles*, se hayan atrincherado en sus respectivas posiciones. El absolutista, precisamente por la inquietud que le produce el relati-

8 W. James, *op. cit.*, II, p. 33.

vismo, decide ignorarlo. Para ello, se limita a repetir las viejas acusaciones de *autorrefutación* del *Teeteto* y la *Metafísica*; acusaciones que le permiten asegurar que, porque el relativismo es lógicamente inconsistente, no hay ninguna “cuestión relativista”. El relativista, por su parte, hace caso omiso del argumento de autorrefutación, se parapeta en descripciones empíricas de la diversidad que toma prestadas de la antropología cultural y de la lingüística comparada y que son, cuanto menos, sumamente problemáticas y se niega a una confrontación racional en la medida en que eso implicaría caer en las garras del “logocentrismo”. Todo parece resolverse en un choque de temperamentos en el que unos dan por supuesta la ininteligibilidad del relativismo y otros, por su evidencia, se consideran excusados de demostrarlo. El relativista acusa al filósofo de asegurar que saborea una uvas que nunca ha alcanzado. El filósofo señala que el relativista es como la vieja zorra que, no pudiendo alcanzarlas, se consuela diciendo que están amargas.

Dentro de este panorama desconcertante y descorazonador el reciente libro de Steven Hales, *Relativism and the Foundations of Philosophy*⁹, resultado maduro de más de una década de investigaciones en torno a los problemas de la consistencia del relativismo, el valor de la intuición racional, la posibilidad del pluralismo metafísico y el perspectivismo de Nietzsche, cae como el necesario y bienvenido correctivo a la universalización de las actitudes dogmáticas. Y ello, por varias razones:

(1) Porque asume un punto de partida *neutral* y *exclusivamente filosófico*, en el que se investiga la posibilidad cognitiva de la filosofía sin el peso de lo que podríamos calificar como “los cuatro dogmas” que han venido empañando el problema del relativismo: la suposición naturalista (que, como todo prejuicio, se acepta sin pruebas en ciertos medios) de que no existen proposiciones filosóficas genuinas; la tesis de la coimplicación entre el relativismo referido a las proposiciones empíricas y el referido a los enunciados filosóficos; el dogma de la oposición entre relativismo y fundacionalismo; y, finalmente, la aceptación de un dualismo extremo entre absolutismo y relativismo, posición que obliga al “relativista consecuente” a aceptar la tesis de la “prisión categorial”, es decir, a la negación de verdades *inter o transperspectivistas* (de que algo pueda ser verdad en la totalidad de las perspectivas posibles), y que conduce a su antagonista al último refugio del “punto de vista del ojo de Dios”¹⁰. En todo caso, y esto es impor-

9 S. Hales, *Relativism and the Foundations of Philosophy* (Cambridge - Massachusetts, MIT Press 2006).

10 Los dos primeros dogmas se encuentran correlacionados, pues el segundo, desarrollado a partir de la indistinción entre *intuición racional* e *intuición empírica*, esto es, a partir de la asimila-

tante aclararlo, que Hales inicie su trabajo renunciando a estos dogmas no significa que dé por supuestos dogmas contrarios: autonomía de la filosofía, fundacionalismo falibilista, relativismo modal. Éstas serán las conclusiones de su estudio, resultados avalados por la imparcialidad de su investigación y por el método puramente *hipotético* (concebamos a la filosofía *como si* fuese una disciplina autónoma) y *descriptivo* (veamos cómo conciben los filósofos su *método* de conocimiento) que pone en marcha.

(2) Porque el centro de su trabajo es la cuestión de la consistencia del relativismo, es decir, la investigación acerca de las posibilidades de este posicionamiento de evitar el cargo de autorrefutación. Con ello, Hales orilla las actitudes joviales, complacientes y edificantes de autores post-filosóficos como Rorty, que se limitan a ignorar el problema, y de filósofos de tradición ilustrada como Habermas, que parecen dar por seguro que Platón cerró definitivamente la caja de Pandora abierta por Protágoras. Además, y tal como veremos, pone en funcionamiento una estrategia, que recurre a la lógica de mundos posibles, que tal vez no logre solucionar las cuestiones fundamentales que subyacen al problema del relativismo, pero que permite tanto *fixarlo* de forma clara como desechar respuestas y simplificaciones que, hasta ahora, parecían contar como opciones coherentes (siendo estas opciones, por cierto, las más divulgadas). En este sentido, su obra implica una variación radical del “estado de la cuestión”, deja atrás multitud de tópicos y sitúa el problema en un escenario francamente superior a los precedentes. Si esto, por sí sólo, no cuenta como *progreso filosófico*, ignoro cuál pueda ser el significado de esa expresión.

(3) En fin, porque las declaraciones con las que finaliza el libro, en las que Hales reconoce que si, por una parte, y a nivel puramente personal, los métodos no racionales de conocimiento le parecen “primitivos”, “absurdos”, “precientíficos”, “bárbaros” y “anacrónicos”¹¹, y por otra, la fuerza de los argumentos le

ción del método filosófico al científico, da por supuesto el primero. El tercer dogma es una herencia de la identificación cartesiana entre *fundamento* y *certeza*, y, por ello, se relaciona con el cuarto dogma: si es verdad que una creencia *c* no puede ser fundacional sin ser indudable (no sujeta a revisión o alteración alguna de su valor de verdad), el relativismo, al negar la certeza, niega la posibilidad de fundaciones cognitivas, y, por ello, comprometido con la tesis de que toda proposición es recusable, no puede aceptar la existencia de creencias básicas comunes a todas las perspectivas. Este argumento es una variación del argumento platónico de autorrefutación del relativismo. Su problema más palpable es que descansa en una petición de principio: el supuesto de la vinculación de fundamento e indubitabilidad, o, mejor dicho, la creencia de que algo es fundamental porque es evidente. Niéguese la premisa y el resultado es tanto la posibilidad de fundamentos recusables como la posibilidad de verdades constantes que no nos comprometan con forma alguna de objetivismo. En cualquier caso: que la posición tradicional implique petición de principio no significa que sea falsa, sólo que el tema está abierto.

11 S. Hales, *op. cit.*, p. 184.

obliga a concluir que todas las verdades son relativas y que, por consiguiente, los métodos racionales no poseen credenciales cognitivas superiores a otras formas de conocimiento, no son los argumentos los que han de ceder a su temperamento, sino, y pese a lo mucho que esto pueda costar, a la inversa¹²; porque esta declaración, digo, es tan poco común en un universo discursivo en el que el reconocimiento de la imposibilidad de superar nuestros prejuicios se interpreta normativamente como rendición ante ellos que su intrínseco valor es realzado por su rareza. Es en esa renuncia a concluir de acuerdo con nuestros deseos y en ese ceder la palabra únicamente a la argumentación (que ejemplifica el *dictum* baconiano y kantiano, “De nobis ipsis silemus”), ideal tal vez inalcanzable, pero que no por ello deja de ser regulativo, donde radica la *dignidad* de la filosofía. La flaqueza del filósofo es proporcional al grado de rendición a su temperamento. Son las verdades que más nos disgustan las que menos nos envilecen, las que hacen que una filosofía, independientemente de su valor de verdad, sea *verdadera* filosofía. Y eso es lo que es Hales: un verdadero filósofo, y, como tal, el ejemplar de una especie en peligro de extinción.

La estructura del ensayo será: (i) Exposición de los argumentos de Hales y de las conclusiones que de ellos se desprenden. (ii) Ubicación de sus resultados en el panorama pluridimensional del relativismo contemporáneo y evaluación crítica de sus estrategias. (iii) Señalización de una vía de salida *no reduccionista* a la cuestión del relativismo, solución que respete al tiempo lo que de verdad hay en esta posición (aquello que explica su atractivo, inmune a las contraargumentaciones) y lo que de verdad tiene el absolutismo (un componente también inmune a las declaraciones anticognitivistas).

2. EL TRILEMA DE HALES

Relativism and the Foundations of Philosophy posee una estructura argumental particularmente sólida; se trata de un ejemplo sobresaliente de construcción en andamiaje, lo que evidencia, entre otras cosas, que la gestación del libro es previa a su redacción. Partiendo de una descripción pormenorizada del método filosófico y del tipo de proposiciones que éste rinde, pasa a mostrar cómo creencias no inferenciales similares a las que establece el filósofo (y que usualmente entran en conflicto con ellas) son el resultado de métodos cognitivos filosófica-

¹² “Se trata de una píldora amarga, pero que la honestidad intelectual nos obliga a digerir”. S. Hales, *op. cit.*, p. 185.

mente inadmisibles, métodos que, en todo caso, no pueden depreciarse sin caer en las falacias de “círculo lógico”, “regreso al infinito” y “petición de principio”, esto es, sin dar entrada a alguno de los cinco tropos de Agripa. La confrontación de métodos de conocimiento injustificables de forma no circular origina lo que llamaré “el trilema de Hales”, es decir, la apertura de tres posibles respuestas al problema del conocimiento no inferencial: la tesis de que, en la medida en que es imposible la justificación objetiva de la totalidad de las formas de conocimiento, el conocimiento no es posible (escepticismo); la afirmación de que hay tantos modos de adquirir conocimientos verdaderos como métodos cognitivos, es decir, de que el conocimiento de enunciados fundacionales es posible pero plural (relativismo); y la negación de la existencia de un problema “del conocimiento no inferencial”, o, lo que es lo mismo, la eliminación de las proposiciones filosóficas sustantivas y de los “rompecabezas” (incluido el “trilema de Hales”) que su admisión acarrea (lo que el autor norteamericano denomina “nihilismo” o “naturalismo”). O el conocimiento filosófico no es posible o, siendo posible, no es absoluto o, porque no hay proposiciones filosóficas, es igualmente absurdo ser absolutista, relativista o escéptico.

Una vez abierto el trilema, Hales pone en marcha dos operaciones diferentes pero complementarias: (i) una crítica feroz a las respuestas escéptica y naturalista, acusadas, la primera de autorrefutación, la segunda de petición de principio; (ii) una defensa del relativismo que evite al tiempo la crítica de autorrefutación y el compromiso adquirido por las formas tradicionales de relativismo con teorías epistémicas de la verdad. La vinculación de ambos aspectos (y la constatación tanto de la necesidad como de la posibilidad de superarlos a ambos) es uno de los puntos más novedosos del libro. Eso, y su eficaz defensa de la desvinculación de los problemas del *relativismo filosófico* (al que la obra se ciñe) y del *relativismo empírico*, al que el autor, aún suscribiendo el primero, considera irremediabilmente defectuoso.

Dividiremos la exposición en tres puntos: (i) El método filosófico y sus críticos. (ii) Los orígenes del trilema y la imposibilidad del escepticismo. (iii) ¿En qué medida es consistente el relativismo?

EL MÉTODO FILOSÓFICO Y SUS CRÍTICOS

Descartes, archienemigo para algunos y ejemplo de todas las virtudes de la filosofía para otros, y, por tanto, *profilósofo* para todos, proporciona, como en tantas otras ocasiones, los recursos con los que se inicia la investigación (y la polémica). En su pretensión por definir tanto el método propio de la filosofía (o, al

menos, el núcleo imprescindible de ese método) como los rasgos de las creencias que ese método proporciona, Hales se remite a la Tercera Regla de las *Reglas para la dirección del espíritu* y a la definición de “intuición” que ésta contiene:

Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más cierta que la misma deducción, (...) ¹³.

De acuerdo con Hales, este pasaje contiene todos los aspectos que caracterizan a la filosofía y que la distinguen de las ciencias empíricas: (i) La constatación de que la intuición es el tribunal de última instancia en la resolución de problemas filosóficos. (ii) La señalización de que ese tribunal es puramente racional (“nace de la sola luz de la razón”, como dice el texto de Descartes), es decir, de que la intuición filosófica no es reducible a “intuición empírica” y de que, por consiguiente, los métodos de la filosofía son constitutivamente apriorísticos. (iii) La triple caracterización de las proposiciones justificadas mediante la intuición racional como “verdades necesarias”, conocimientos “fundacionales” y conocimientos “indudables” ¹⁴.

Las tesis que defenderá Hales son: (i) La *solvencia* de la descripción cartesiana del método filosófico, es decir, su aceptación universal como herramienta última de la filosofía. (ii) Su carácter *normativo*, o, lo que es igual, el hecho de que la renuncia a la intuición racional implica la renuncia a la filosofía *toto coelo* y de que, por consiguiente, el racionalismo constituye el núcleo mismo de la filosofía. (iii) La necesidad de eliminar de la caracterización de las proposiciones fundamentales rendidas racionalmente la marca de la *indubitabilidad*, y ello por dos razones: porque sólo así podremos conservar los otros elementos del programa y de la metodología filosóficas y porque, de no hacerlo, el filósofo verá legítimamente cuestionadas sus pretensiones cognitivas desde parámetros científicos. La legitimación de estas tesis pasa por una detallada caracterización tanto del método filosófico como de los flancos que deja abiertos a críticas naturalistas y escépticas, flancos que Hales tratará de impermeabilizar.

¿En qué piensa Hales cuando señala que la piedra de toque de una teoría filosófica es la intuición racional? Él mismo nos proporciona un listado de ejem-

13 R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. J. M. Navarro Cordón (Madrid, Alianza Editorial 1989), r. III, p. 75. C. Adam; P. Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes (I-XI)* (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1996), X, p. 368.

14 S. Hales, *op. cit.*, p. 15.

plos sobresalientes del método de argumentación al que se refiere, listado de “experimentos mentales”¹⁵ que van desde la caverna platónica y el Dios engañador cartesiano hasta la “caja china” de Searle, el ejemplo putnamiano de la Tierra Gemela y el análisis de Kripke de la proposición “El Metro de París mide un metro”.

Tomemos la “caja china” de Searle como modelo de argumento filosófico. El experimento propuesto es muy sencillo. Se nos pide que imaginemos el siguiente caso: encerramos a un individuo *que no sabe chino* en una habitación con la sola compañía de un lápiz, contando esa habitación, además de su salida hacia el exterior, con un portillo que la comunica con una segunda estancia interior; y pedimos a otro individuo con probada competencia en chino, que ignora que el sujeto del experimento no sabe ese idioma y que cree que, con la excepción de la puerta, la habitación no tiene salidas, que vaya pasando por debajo de la puerta una serie de preguntas en chino que el sujeto debe responder; cada vez que recibe una pregunta el individuo de la habitación la pasa a la segunda estancia, en la que se esconde un chino, recibe la respuesta correcta y se la entrega al evaluador; tras un número indefinido de aciertos, ¿qué dictaminará el evaluador, que el sujeto de la habitación sabe o no sabe chino?; sin duda, *que lo sabe*; ¿pero es correcta esa respuesta?: en absoluto. El objetivo de este experimento es obvio: desacreditar las teorías *conductistas* del significado, mostrar que el dominio lingüístico no es equivalente ni a la disposición a proporcionar respuestas correctas ni a la suma de los aciertos. Con ello, Searle niega la tesis de que los ordenadores “piensan”, reintroduce la “estancia oscura” de lo mental en los debates filosóficos y muestra que si pretendemos dar cuenta del “significado del significado” para ello no nos valen modelos semánticos externalistas y extensionales.

Con independencia de los resultados que alcanza, lo interesante de este experimento son los siguientes rasgos: (i) que apela a nuestra *intuición* como tribunal de evaluación de última instancia (lo que se ha mostrado es que la doctrina de acuerdo a la cual “dominio lingüístico” es equipolente a “número elevado, o, incluso, infinito, de respuestas correctas” es contraintuitiva¹⁶); (ii) que permite refutar una teoría sin recurrir a la experiencia y que sitúa las doctrinas en colisión en un escenario racional en el que los métodos empíricos de resolución de conflictos ni desempeñan ni pueden desempeñar papel alguno; (iii) que rinde de forma *a priori verdades necesarias*, es decir, conocimientos que, no encontrarán-

15 S. Hales, *op. cit.*, p. 13.

16 Un argumento similar, desarrollado estratégicamente contra el disposicionalismo semántico y en el que descansa su posición escéptica respecto a las teorías veritativas del significado, es característico del Wittgenstein de Kripke, esto es, de la brillante y polémica interpretación que hace el norteamericano de los pasajes centrales de las *Investigaciones*. Cfr. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford. Blackwell 1989), “The Wittgensteinian Paradox”, pp. 7-54.

dose ceñidos a la disposición actual del mundo, poseen un valor de verdad independiente de cómo sea éste (en este caso: en la totalidad de los mundos posibles es verdad que no hay significado, o discurso sobre el significado, sin mente).

Estos tres rasgos marcan la diferencia entre conocimiento filosófico y conocimiento científico. Si definimos “intuición empírica” como “una espectación acerca de cómo funciona el mundo basada en la propia experiencia previa y que será confirmada o refutada por la experiencia futura”¹⁷, es evidente que la intuición racional a la que apela el argumento, cuyo horizonte es la sola luz de la razón y cuya confirmación no depende de ninguna experiencia futura, no puede equivaler a “intuición empírica”¹⁸. De ello se sigue que las verdades descubiertas mediante este método ni son *a posteriori* ni serán verificadas o falsadas por la experiencia y que, por consiguiente, ciencia y filosofía son materias autónomas en, al menos, tres aspectos: (a) en lo que cuenta como comprobación o refutación de una teoría, los hechos en un caso, su *imposibilidad* en el otro; (b) en el carácter empíricamente impermeable de la filosofía, tanto *a parte ante* como *a parte post*; (c) en el *alcance* de sus respectivas verdades, alcance restringido a la configuración *contingente* de este mundo en el caso de la ciencia, y con validez universal (referida a la totalidad de los mundos posibles) en el de la filosofía. O, diciéndolo de otro modo, mientras la mera posibilidad de que pudiésemos encontrar restos humanos de hace trescientos millones de años *no refuta* el evolucionismo, la simple posibilidad lógica de una versión de la realidad en la que la mente fuese sustancialmente diferente al cuerpo¹⁹ o en la que Dios no existiese,

17 S. Hales, *op. cit.*, p. 12.

18 La diferencia puede ilustrarse intuitivamente recurriendo a la eficaz crítica humeana a la noción de causalidad. El núcleo de la argumentación de Hume es una *reversión de condicionales* que muestra que no es que *a* sea causa de *b* sea la condición de posibilidad de que *b* siga a *a*, sino que, porque *b* sucede a *a* regularmente, afirmamos de *a* que es causa de *b*. La noción de “causa” sería ininteligible sin las de “sucesión” y “constancia en la sucesión” entre dos fenómenos, cosa que demuestra el hecho de que si fuese falso que *b* sucede a *a* negaríamos la existencia de una relación causal entre ambos y de la que se sigue la imposibilidad de aplicar la noción de causalidad en una sucesión aislada (el conocido ejemplo de las “bolas de billar”, cuyas repercusiones para la teología natural son dramáticas). Lo significativo del caso es que Hume muestra que la relación entre dos fenómenos es *contingente*, y que, por tanto, nuestra creencia en que si mañana llueve el suelo estará mojado, al tener su origen en la acumulación de experiencias regulares, es recusable por la experiencia; es decir, se trata de un pronóstico resultado de una “intuición empírica”, y no de una “intuición racional”, tal como pensaba el racionalismo clásico. Sin embargo, el descubrimiento de que es una intuición empírica sólo es posible mediante la intuición racional: la doctrina de Hume sobre la causalidad no es contingente, no tiene su origen en la experiencia (la suscribiría un espectador sin contacto previo con las regularidades de nuestro mundo) y no es refutable (o, al menos, demostrable) empíricamente; apela a nuestra razón basándose en recursos que sólo en ella tienen su origen.

19 El empleo de argumentos modales en la resolución del problema mente-cerebro es paradigmático en los casos tanto del dualismo cartesiano como del kripkeano. Cfr. R. Descartes,

demostraría, en el primer caso el dualismo antropológico (también para nuestra versión de la realidad), en el segundo, la imposibilidad de la existencia de Dios, objeto cuyo concepto implica que o se encuentra instanciado en la totalidad de los mundos posibles o no se encuentra en ninguno. Volviendo a la “caja china” de Searle: no es que la competencia lingüística no sea una cuestión computacional, de lo que se trata es de que se nos ha hecho ver que intuitivamente sabemos que no puede serlo.

“Se nos ha hecho ver”: esta metáfora visual es sumamente reveladora. La intuición racional es descrita como una especie de visión “bajo la sola luz de la razón”, visión que, como nos enseña Descartes, precisamente por serlo es más simple, directa e inmediata que una “deducción” que al vincular lo que vemos con lo que no vemos es, cuanto menos, susceptible de error. Intuición racional equivale a *evidencia*, pero no a una evidencia cualquiera, sensorial e imaginativa, y, por ello, cargada con los prejuicios del individuo, de la comunidad o de la especie; sino a una evidencia racional, de la que sólo es partícipe el entendimiento y a la que, por principio, ha de asentir todo ser inteligente. La intuición es el método de la razón pura, de lo que se desprende que su alcance sea modal, y no actual. Es el punto al que nos guía la labor mediadora del filósofo, que en el fondo lo único que intenta es que *recordemos* lo que siempre hemos sabido, que abandonemos el peso de nuestros ídolos y que concedamos la palabra a la que todos reconocemos como única fuente de autoridad; es decir, cuya función primordial es la creación de experimentos mentales *cruciales* (que desempeñan una función análoga a la del *experimento* en ciencias empíricas: se trata de un escenario artificialmente creado con el fin de controlar las variables y, consecuentemente, de producir resultados no ambiguos) que nos obligan tanto a suspender nuestros supuestos como a sacar nuestras propias conclusiones. En cualquier caso, la diversidad de métodos implica la diversidad de problemas: el carácter genuino de las cuestiones filosóficas es garantizado por la exclusividad del método para resolverlas, de modo que la ciencia no puede entrar allí donde, además de ser incapaz de responder, es posible que alcancemos respuestas. La filosofía no es ciencia, pero tampoco literatura: la posibilidad de progreso cognitivo confirma que en este área ni todo tiene el mismo valor ni todo posee la misma falta de significado. Sabemos *qué contaría como una respuesta*, por lo que, al haber posibilidad de soluciones, las preguntas mismas son posibles²⁰.

Observaciones sobre el programa de Regius. Trad. G. Quintás Alonso (Buenos Aires, Aguilar 1980) [C. Adam; P. Tannery, (eds.), *op. cit.*, VIII, pp. 335-369], y, S. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford, Blackwell 2002), III, pp. 106-155.

²⁰ De ello se desprendería que la estrategia, característica aunque no exclusiva del empirismo lógico, de denunciar los problemas de la filosofía como cuestiones sin significado, no porque no poda-

Ahora bien, y tal como se encarga Hales de recordarnos, aunque sin intuición racional no hay filosofía autónoma, y, por ende, filosofía, la imagen del método filosófico que acabamos de esbozar ha sido atacada desde múltiples frentes, frentes cuyo denominador común es o la negación de la filosofía (naturalismo) o la recusación, en este caso *interna*, de sus posibilidades cognitivas (escepticismo). Podríamos dividir los argumentos contra el método filosófico que Hales recoge en dos grandes grupos: los que se dirigen contra el concepto mismo de “intuición racional” y los que ponen en entredicho alguno de los rasgos de las creencias exclusivas del método filosófico. En los dos casos, y porque la negación de proposiciones genuinamente filosóficas implica la eliminación del hipotético método con el que se adquirieron y a la inversa, el resultado es el mismo: la filosofía no proporciona conocimiento, bien sea por una incapacidad estructural de la razón, bien porque no hay razón.

El asalto a la autoridad de la intuición racional se efectúa a partir de, fundamentalmente, tres argumentos:

(1) El argumento de *confusión de racionalidad y costumbre*, cuyo modelo es la ya mencionada crítica humeana al concepto de causalidad. Tal como ejemplifica ese caso, una noción cuyos supuestos origen y valor cognitivo son racionales (es decir, que parece conocerse apriorísticamente y ser aplicable a la totalidad de las versiones del mundo de acuerdo con los parámetros de lo que Kripke ha denominado “necesidad débil”²¹) resulta ser ininteligible sin la expe-

mos llegar a solucionarlos (en virtud de nuestros límites humanos, y tal como sucedería respecto a problemas como la cantidad media de proteínas consumida diariamente por un neardenthal o el número de planetas del sistema solar más alejado al nuestro de acuerdo con nuestros actuales conocimientos astronómicos), sino porque son acertijos con la peculiaridad de que no podemos determinar ni su *método de resolución* ni, por consiguiente, *qué hecho o experimento los solucionaría*, obedece a la falacia categorial de reducir “método de resolución” a “método empírico de resolución”. No sólo es posible llegar a saber si el significado de un término es idéntico a su extensión (cuestión en la que la experiencia no juega ningún papel), sino que los problemas de la filosofía (piénsese, por ejemplo, en el problema de las “otras mentes”), con independencia de que puedan llegar a resolverse, son *intuitivamente significativos*. Ni le falta razón a Nagel cuando afirma que “(c)iertas formas de perplejidad —por ejemplo, acerca de la libertad, el conocimiento y el significado de la vida— parecen contener más entendimiento que cualquiera de las supuestas soluciones a esos problemas” (T. Nagel, *op. cit.*, p. 4), ni la aseveración del *Tractatus* (verdadera acta de nacimiento de las terapias de la filosofía) de que “una duda sólo puede existir donde existe una pregunta, y una pregunta allí donde existe una respuesta, y una respuesta allí donde algo *puede decirse*” [L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. D. F. Pears y B. F. MacGuinness (London/New York, Routledge 2001), 6. 51, p. 88] es tan incuestionable como muchos parecen creer.

21 Necesidad débil o condicional, no referida a la existencia y que ejemplifica paradigmáticamente el principio de identidad: “Para cualquier *x*, es necesario que, si *x* existe, entonces *x* es idéntico a sí mismo”. S. Kripke, “Identidad y necesidad”, en: L. Ml. Valdés Villanueva, (ed.), *La búsqueda del significado*. Trad. M. M. Valdés (Madrid, Tecnos 1991), p. 100.

riencia y, por ello, dar lugar a pronósticos contingentes en la doble acepción de este término, recusables y no extrapolables como constantes lógicas. De este modo, y porque hay numerosos ejemplos similares al de la causalidad, de “reconocidos” conocimientos legitimados racionalmente que han llegado a ser analizados empíricamente, “intuición racional” puede ser una expresión vacía, sinónima de “compulsión psicológica a aceptar como necesarias creencias solidificadas por el hábito”.

(2) El argumento de la *pluralidad de creencias con idéntico sustrato racional*, cuya base es empírica y descriptiva: de acuerdo con experimentos sociológicos garantizados lo que cuente como “conocimiento evidente o intuitivo”²² dependerá del grado de educación, del estrato social, del medio económico y de los intereses particulares de cada individuo, pues el espectro de lo evidente varía de forma significativa de acuerdo con esos parámetros. Consecuencia: no habiendo una sentencia unánimemente aceptada de la razón, tampoco existe un tribunal de la “razón pura”. Cuando los filósofos apelan a la intuición realmente apelan a los prejuicios compartidos por los miembros de la comunidad profesional de la que forman parte: el valor cognitivo de sus argumentos es, consiguientemente, computable en cero²³.

(3) El argumento de la *diversidad de doctrinas filosóficas*. Se trata de una estrategia que puede asumir dos variantes. La más frecuente parte de la constatación de las perennes disputas entre filósofos y concluye la inexistencia de un órgano último de autoridad racional, resultado aparentemente legítimo en la medida en que se sigue de la conjunción de la tesis de que todas las filosofías apelan a la razón para ser “filosofías” y de la pluralidad de resultados filosóficos. Una versión de este argumento, más que recusar su posibilidad de resolución, niega que los “problemas de la filosofía” sean realmente problemas. El punto de partida es la constatación de que intuitivamente nadie desconfía de los métodos induc-

22 Téngase en cuenta que estos “sondeos” no se refieren a otras culturas y que, por consiguiente, lo que relativizan no es el concepto de *evidencia*, sino el de “consenso en torno a qué proposiciones son evidentes racionalmente”, es decir, no muestran un conflicto *externo* entre proposiciones no inferenciales (en virtud de la diferencia de métodos cognitivos), sino un conflicto *interno* entre los resultados alcanzados mediante idéntica autoridad.

23 Declaraciones similares constituyen una de las “marcas de fábrica” de la “factoría” Rorty. Por ejemplo: “*Por supuesto* que tenemos esas intuiciones. ¿Cómo podríamos dejar de tenerlas? Se nos ha educado en el seno de una tradición intelectual rodeada de ese tipo de declaraciones, y de otras como «Si Dios no existe, todo está permitido», «La dignidad del hombre reside en sus lazos con el orden sobrenatural» y «No debemos mofarnos de las cosas sagradas». Pero decir que debemos hallar una concepción filosófica que «capture» esas intuiciones constituye una petición de principio en lo referente al debate entre el pragmatista y el realista. El pragmatista nos apremia a hacer todo lo que podamos para *dejar de tener* esas intuiciones y a desarrollar una *nueva* tradición intelectual”. R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. J. M. Esteban Cloquell (Madrid, Tecnos 1996), p. 41.

tivos en la adquisición de creencias y en la realización de inferencias, de que nadie toma en consideración la hipótesis de la indistinción de sueño y vigilia en sus juicios cotidianos y de que nadie pone en duda el significado de las palabras de sus vecinos (al menos, en el sentido “filosófico” de esa cuestión). De ahí se concluye que el “rompecabezas de la inducción”, la cuestión de la existencia del mundo externo y las disputas semánticas entre externalistas e internalistas, verificacionistas y asertivistas, no son verdaderos problemas y que lo que hace el filósofo es o enmarañar lo que estaba perfectamente en orden o quejarse de no poder ver después de haber levantado la polvareda. La primera argumentación señala que la diversidad de filosofías es signo de que no hay tribunal alguno de resolución de conflictos filosóficos; la segunda, que esa diversidad es síntoma de que se ha “dejado de lado” ese tribunal. Así, en el segundo supuesto, la apelación al “sentido común” es una invitación al abandono de la filosofía sustentada en aquello mismo que parecía posibilitarla: su capacidad para responder. El filósofo de “sentido común” no niega los problemas de la filosofía porque no puedan tener respuesta, los niega *porque la tienen*: si la intuición racional soluciona las cuestiones filosóficas y “(e)l buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo”²⁴, entonces esas cuestiones son *contraintuitivas*. La paradójica conclusión es que la más racional de las disciplinas (o, al menos, la que mayor número de veces usa la palabra “razón”) es *irracional*.

Por otra parte, los argumentos que cuestionan la descripción cartesiana de las proposiciones filosóficas son:

(1) El argumento contra la *necesidad*, que puede asumir dos variantes: la de inspiración kripkeana (aunque no sea suscrita por el propio Kripke) y la quineana. La primera señala que, tal como ha demostrado el ejemplo de Kripke de “Hésfero y Fósforo”, no todos los enunciados cuyo valor de verdad es necesario son, de acuerdo con su método de conocimiento, *a priori*; y que, por consiguiente, ni la filosofía tiene el monopolio de la necesidad ni, por ello, existen proposiciones filosóficas sustantivas. La segunda se remite a los argumentos de “Dos dogmas del empirismo”²⁵ y a su tesis de la indistinción entre los componentes empíricos y tautológicos, revisables e inmutables de una teoría; descansa, por consiguiente, en la aseveración de que todas las proposiciones son *a posteriori*, contingentes, informativas y dudables.

(2) El argumento contra el *carácter fundacional de las proposiciones filosóficas*, argumento que, constituyendo una prolongación (o una variante) de las

24 R. Descartes, *Discurso del método*. Trad. R. Frondizi (Madrid, Alianza Editorial 1989), p. 69. C. Adam; P. Tannery (eds.), *op. cit.*, VI, p. 1.

25 Cfr. W. O. Quine, “Dos dogmas del empirismo”, en: W. O. Quine, *Desde un punto de vista lógico*. Trad. M. Sacristán (Barcelona, Orbis 1984), pp. 49-81.

doctrinas de Quine, concluye de la inexistencia de enunciados normativos en nuestro lenguaje (o, al menos, de su necesaria eliminación de los discursos científicos) la inexistencia de proposiciones filosóficas.

(3) El argumento contra la *posibilidad de alcanzar proposiciones indudables*, que también presenta dos versiones. La versión “escéptica” se limita a señalar que, o porque la mayor parte de las creencias sustentadas racionalmente han sido empíricamente refutadas o porque todo es susceptible de argumentos en contra, de que la certeza sea constitutiva de los enunciados de la filosofía se sigue que no hay tales enunciados. La “naturalista” apunta que una teoría infalsable no es informativa y, por ello, que no es ni siquiera teoría. De lo que se concluye que la certeza, más que ser la credencial por antonomasia del filósofo, es la razón que nos permite asegurar o que no dice nada (sólo son indudables las tautologías) o que lo que dice, por ser envolvente, posee un significado meramente “emotivo”.

La batería de argumentos que acabamos de esbozar parece dejar al método filosófico en una posición especialmente vulnerable. Sin embargo, lo que cuenta no es la cantidad, sino la *calidad* de las argumentaciones; y es mérito de Hales el que, a lo largo de los capítulos primero y cuarto de *Relativism*, mostrando eficazmente su debilidad cualitativa, propone una defensa consistente y certera de la filosofía. Me remitiré al que considero el núcleo de su estrategia.

El primer paso de su procedimiento consiste en desechar todas aquellas críticas lógicamente deficientes, cuya conclusión supone un *non sequitur* respecto a sus premisas. Es el caso de los argumentos a los que hemos denominado “confusión de racionalidad y costumbre” y “pluralidad de creencias con idéntico susttrato racional”, así como de la eliminación de inspiración kripkeana de la necesidad filosófica. Esta última concluye que las proposiciones filosóficas no son necesarias porque el método empírico puede rendir proposiciones necesarias: sin embargo, es evidente (tal como pone de manifiesto el propio Kripke) que, aunque aceptemos que existen enunciados *a posteriori* y necesarios, de ello no se sigue que no existan enunciados *a priori* y necesarios; es decir, de que la necesidad no sea exclusiva de la filosofía no se concluye que las proposiciones filosóficas no sean necesarias. Esta característica podrá no ser condición suficiente, pero es *condición necesaria* del método filosófico, método al que pasan a definir, más que sus resultados, la combinación de estos y de sus procedimientos *a priori*²⁶. Por su parte, el argumento de la “pluralidad de creencias” parte del hecho objetivo de los diversos resultados de la aplicación de la intuición racional para concluir que ésta no existe. Esto es análogo a concluir del hecho de que no

²⁶ De acuerdo con parámetros kripkeanos, y por la existencia de enunciados *a priori* contingentes (“El Metro de París mide un metro”), tampoco la aprioricidad, por sí sola, es condición suficiente de la investigación filosófica.

todos respondemos lo mismo cuando se nos pregunta la distancia entre el Sol y la Tierra que ni hay una única respuesta correcta ni contamos con métodos (accesibles a todos) para establecerla. Lo que quiero señalar es que se trata de un argumento que se basa en la confusión entre *prejuicio e intuición*, esto es, entre la respuesta que damos sin pensar y la contestación resultado de un proceso intelectual. De que no todos pensemos lo mismo sobre una cuestión filosófica no se sigue que no podamos llegar a aceptar las mismas conclusiones o que no haya individuos más racionalmente autorizados que otros: la labor del filósofo es, precisamente, la de “comadrona” de las intuiciones, un esfuerzo socrático cuyos obstáculos históricos y sociales no implican la indistinción entre la voz de la razón y la de la historia. Los sujetos de los experimentos sociológicos a los que nos hemos referido “no son prisioneros del lenguaje, sino de la educación”²⁷. Del mismo modo, que las intuiciones empíricas hayan pasado constantemente como intuiciones racionales no significa que no haya intuiciones racionales: como demuestra el ejemplo paradigmático de Hume es la propia intuición racional la que nos permite descubrir que ciertas necesidades son compulsiones. Si algo se concluye del ejemplo de la causalidad es tanto la dificultad de no extrapolar nuestros prejuicios al armazón lógico de la realidad como la necesidad metódica de “evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención”²⁸, cosas muy distintas a la negación programática del método intuitivo.

En cualquier caso, todo esto constituye la parte más sencilla del problema. La cuestión de fondo, y tal como ponen de relieve la “epistemología naturalizada” de Quine, el uso antifilosófico del sentido común (que han popularizado Reid, Moore y, en cierto sentido, Wittgenstein) y el problema escéptico de la posibilidad de la certeza racional, no se refiere a la tiranía de los prejuicios, sino a la posibilidad y al valor de la misma filosofía. Los problemas son, por consiguiente, dos: ¿es posible la filosofía?, y, si la respuesta es afirmativa, ¿es posible el progreso en filosofía? La aporía radica en que la posibilidad de la filosofía parece implicar o su imposibilidad (todas las soluciones están a la vista) o la inexplicabilidad del hecho de que haya casi tantos filósofos como doctrinas filosóficas. ¿Hay alguna forma de escapar de este aparente “callejón sin salida”?

Lo que Hales señala es que estos “rompecabezas” surgen de la aceptación generalizada de dos “dogmas”: el de la inexistencia de los problemas filosóficos (que comparten el filósofo naturalista y el de sentido común) y el de la imprescindible caracterización de las creencias no inferenciales rendidas por la intuición racional como *infallibles*. Se trata de mostrar que los problemas de la filosofía

27 S. Hales, *op. cit.*, p. 179.

28 R. Descartes, *Discurso del método*, *op. cit.*, p. 83. C. Adam; P. Tannery (eds.), *op. cit.*, VI, p. 18.

requieren un método no empírico que implica creencias necesarias y fundacionales y de hacernos ver que la falibilidad (si no de todas, de buena parte de esas creencias), no es una perturbación del método, sino uno de sus constituyentes, el ingrediente que explica la diversidad de filosofías sin caer en el relativismo o en el escepticismo internos que esa diversidad alienta.

Respecto al primer punto, la estrategia de Hales, si no en la forma, al menos en el fondo, se inspira en un recurso que ha popularizado Nagel en su confrontación con las diversas especies de “filosofía terapéutica”. Nagel ha señalado que los problemas de la filosofía (incluso los más “artificiales”: el de la existencia del mundo externo o el de la posibilidad de conocimiento de las otras mentes) son intuitivamente significativos y naturales, y ello con independencia de su posibilidad de resolución; es decir, ha negado que el principio de verificabilidad sea criterio de significado para una pregunta y que el hecho de que en la práctica no nos hagamos esas cuestiones implique que se trata de pseudoproblemas que o la práctica misma resuelve o son ininteligibles desde un punto de vista ordinario²⁹; y ha afirmado también que esos problemas poseen la peculiaridad de excluir métodos empíricos de resolución, peculiaridad de la que no se sigue que sean irresolubles por definición y que “invita” a un método racional e intuitivo de investigación, método cuyas proposiciones tendrán la marca de la no inferencialidad (enunciados fundacionales) y de la necesidad (proposiciones no verificadas por la experiencia y con valor de verdad universal). Volveremos a Nagel en el último punto. Lo que nos interesa subrayar ahora es que su recusación del dogma compartido por naturalistas y filósofos del sentido común permite mostrar tanto la posibilidad del método filosófico como la “realidad” de los problemas a los que se enfrenta: y lo hace constatando que el núcleo de la cuestión no radica en la demostración de proposiciones necesarias o normativas, sino en mostrar que sí hay problemas no empíricos, problemas que darán lugar necesariamente a enunciados necesarios.

Respecto al segundo punto, que remite a las cuestiones del escepticismo y del relativismo filosóficos, Hales constata que las recusaciones escéptica y relativista de la intuición racional tienen su origen (poseyendo validez en ese supuesto) en su definición cartesiana como “concepción no dudosa de una mente pura y atenta”. ¿Por qué? En primer lugar, es evidente que el escéptico y el relativista

29 De nuevo Hume puede servirnos de referencia: que las cuestiones escépticas que propone “se disuelvan como humo y dejen al más determinado escéptico en la misma condición que el resto de los mortales” [D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Indianapolis, Hackett 1993), § XII, II, p. 110] al contacto con la vida no implica que carezcan de significado intuitivo. La conclusión de Hume es otra: ese hecho pone de manifiesto que el presupuesto de la práctica es cierta irracionalidad o “ceguera”, es decir, que para sobrevivir tenemos que creer; cosa completamente opuesta a decir que los irracionales son esos problemas y los ciegos los filósofos que los proponen.

intrafilosóficos, el primero asegurando que no podemos resolver ninguno de los problemas sobre los que versa la filosofía y afirmando el segundo que hay tantas respuestas verdaderas a esas cuestiones como creencias no inferenciales legitimadas racionalmente, no pueden criticar el método filosófico en virtud del carácter necesario y fundacional de los enunciados que rinde. *Primero*, porque sus propios enunciados asumen ambos aspectos: no inferencial y no contingente. *Segundo*, porque, apelando a la autoridad de la intuición racional para concluir, han de dar por supuesto, al menos, el carácter fundacional del método que emplean y que constituye el suelo común de todas las posiciones filosóficas (incluso de aquéllas que niegan la posibilidad cognitiva de la razón o que aseguran la pluralidad de sus resultados). De aquí se sigue que el fundacionalismo, al menos un fundacionalismo de mínimos, no puede ser negado de modo coherente intrafilosóficamente.

El problema radica, por tanto, en la caracterización de la intuición racional como método que proporciona certezas. Si esto fuese así, y todas las creencias no inferenciales tuviesen que ser indudables, se seguiría que: (i) La negación escéptica de la certeza implicaría la recusación de un método que no puede proporcionar aquello para lo que está diseñado, y que, por consiguiente, el escepticismo, más que una negación de su posibilidad cognitiva, supondría una recusación del método filosófico mismo. (ii) La pluralidad de creencias no inferenciales en conflicto (todas igualmente ciertas) significaría o que el método es contradictorio o que no hay posibilidad de progreso filosófico (un “todo vale” epistémico).

Lo que quiere señalar Hales no es que no haya conocimientos filosóficos *ciertos*, sino que no todos los conocimientos filosóficos pueden ser ciertos y que, por consiguiente, esta característica no es la marca necesaria de todas las creencias no inferenciales. Si lo fuese, el escepticismo sería una posición arracional, la diversidad de filosofías sería ininteligible, el naturalista estaría en lo cierto al acusar a la filosofía de inmovilismo y de incapacidad de progreso y, sobre todo, al ser la certeza la medida del método filosófico, la justificación del método dependería, no de su capacidad de proporcionar respuestas, sino de su virtualidad para dar respuestas definitivas, aspecto cuya problematicidad abriría de nuevo todos los flancos, alimentando, en concreto, las críticas anticognitivistas. En definitiva: la filosofía puede ser un *método de conocimiento*, pero, para serlo, ha de renunciar a ser un “programa de certezas”. Cuando se renuncia a la posibilidad de recusación³⁰ se renuncia también a la posibilidad de “mejora” (aunque sea

30 También empírica, pues, como señala Hales, la autonomía de la filosofía (que sea apriorística y que las tesis filosóficas no puedan ser comprobadas empíricamente) no implica su aislamiento (el que un hecho descubierto de forma *a posteriori* no pueda recusar una creencia intuitiva). “La filosofía puede ser autónoma, pero no impermeable”. S. Hales, *op. cit.*, p. 42.

lenta), y, con ello, el conocimiento se transforma en reverencia a lo aceptado y en dogmatismo, es decir, los prejuicios acaban tiranizando a una razón que lo es por la apertura implícita en la posibilidad de error.

En cualquier caso, el que las creencias no inferenciales (a excepción de un puñado) sean falibles y, en ocasiones, mutuamente inconsistentes, lleva a Hales a prolongar el método filosófico más allá de la intuición. Ésta es la primera (y más importante) piedra de toque de una creencia fundacional, pero el filósofo, además de enunciados sueltos, diseña teorías, es decir, deduce consecuencias, trata de eliminar inconsistencias y añade resultados tomados de la ciencia o de nuevos experimentos mentales a los datos ya adquiridos. Lo importante es señalar que Hales recurre al concepto goodmaniano de “equilibrio reflexivo” para “redondear” su descripción de la disciplina filosófica: los datos los proporciona la intuición racional, pero sobre esos datos trabaja la lógica (y, de cuando en cuando, la experiencia) buscando teorías completas y explicativas. Son rasgos constitutivos de este proceso de búsqueda de la *coherencia* (análogo al que practican los científicos) tanto la eliminación de intuiciones como el que la investigación sea un *proceso sin fin*. Son estos rasgos, por otra parte, los que explican la diversidad de doctrinas filosóficas (basadas en la priorización de un *set* concreto de creencias no inferenciales); pero en un contexto en el que esas características, más que deslegitimar cognitivamente a la filosofía, la transforman en verdadero conocimiento. Verdadero conocimiento porque ni todas las doctrinas son igualmente coherentes ni, aunque lo fueren, poseerían el mismo respaldo intuitivo. Verdadero conocimiento porque la filosofía comparte con la ciencia aquello que más respetamos de ella: la posibilidad de aprender de sus errores y su apertura. Verdadero conocimiento, en fin, porque la eliminación de la infalibilidad es compensada ampliamente por la posibilidad de falsación y por lo que ella implica: una filosofía que no está condenada a deambular entre los dos extremos de la misma condición, el cielo de la certeza y el infierno de la literatura, el puro y vacío paraíso del conocimiento definitivo y el abigarrado caos de la emotividad, y que, pudiendo fracasar, puede así también conocer.

“Un progreso lento no es falta de progreso”³¹. Hales logra moverse con soltura en la cuerda floja de la que muchos otros han caído. Proporciona una descripción coherente de la filosofía; logra evitar el reduccionismo sin caer en el absolutismo; y muestra que, aunque filosofía y ciencia no comparten ni los mismos problemas ni los mismos datos y métodos, son igualmente objetivas y susceptibles de falsación. Su defensa de la filosofía es legítima, igual de legítima que el ataque que realiza a la absolutización, no de doctrinas filosóficas concretas, sino del *método de conocimiento* que todas ellas comparten. Ahí radica su

31 S. Hales, *op. cit.*, p. 173.

genialidad: en que, después de haber mostrado la inconsistencia de un relativismo de la razón, la ceguera del naturalismo y la inoperancia de las disoluciones de los problemas filosóficos de (hipotético) sentido común, es capaz de *relativizar* la filosofía *desde fuera*, es decir, no porque no pueda producir conocimientos, sino porque esos conocimientos han de competir al mismo nivel con los que resultan de otros métodos, irracionales, pero que la razón no puede deslegitimar.

LOS ORÍGENES DEL TRILEMA Y LA IMPOSIBILIDAD DEL ESCEPTICISMO

La mayor parte del capítulo segundo de *Relativism and the Foundations of Philosophy* es un estudio de dos métodos de adquisición de creencias no inferenciales deslegitimados filosóficamente: la revelación cristiana y la revelación chamánica a través de alucinógenos. La particular elección de esos ejemplos obedece a dos razones: (i) La familiaridad del lector occidental con el primero, familiaridad que permite mostrar de modo intuitivo las *similitudes* entre el método filosófico y la revelación. (ii) La “excentricidad” (para el occidental, se sobreen-tiende) del segundo, que posibilita una comprensión más nítida de las *profundas diferencias* entre cualquier forma de conocimiento religioso y el conocimiento racional, diferencias que tienden a obviarse en una civilización donde el mismo individuo puede ser cristiano y filósofo y donde la fe ha tratado de acomodarse a la razón y a la ciencia. Se trata, por consiguiente, de que tengamos en cuenta tanto la “excentricidad racional” de esos métodos como su evidente relación análoga con la filosofía: lo primero, con el fin de subrayar la *inconmensurabilidad* de las perspectivas que se ponen en juego (la imposible conciliación entre ellas); lo segundo, con el objetivo de mostrar que, aún tratándose de metodologías mutuamente irreductibles, comparten tanto el mismo espectro de problemas (no empíricos) como, sobre todo, resultados con particularidades idénticas y un uso similar de la lógica y del principio regulador de “equilibrio reflexivo”.

No es necesario que nos detengamos en el pormenorizado estudio de Hales tanto de la historia de la teología cristiana (en sus ramas mayoritarias: catolicismo, calvinismo y luteranismo) como de las características del chamanismo. Lo importante es que los datos que recoge Hales le permiten concluir que: (i) Existe un verdadero abismo metodológico entre la intuición racional y las diferentes formas de revelación, abismo cuyo único elemento unificador es negativo: no se trata de métodos empíricos que respondan a cuestiones empíricas. (ii) Los métodos religiosos originan, al igual que la intuición racional, creencias no inferenciales de carácter fundacional y necesario. (iii) Esas creencias no sólo no coinciden en cuanto a su origen metodológico con las proposiciones filosóficas, sino que tienden a entrar en *conflicto* con ellas, hasta el punto de que la mayor parte de

las proposiciones metafísicas, éticas y antropológicas que han logrado un consenso racional entre los filósofos contemporáneos se oponen radicalmente a las proposiciones defendidas en esos dominios por el cristianismo. (iv) Esas creencias, además, funcionan como los *datos* originales sobre los que reflexiona la teología, materia de orden lógico que sobre el suelo de esas proposiciones realiza una labor de ordenación, jerarquización y eliminación de intuiciones conflictivas o incoherentes cuyo resultado son *doctrinas* con un máximo de “equilibrio reflexivo”; de lo que se concluye que las disciplinas filosófica y religiosa trabajan sobre datos diferentes proporcionados por métodos diferentes, pero datos que pertenecen a la misma tipología (no contingente y no inferencial) y que son estructurados de acuerdo con los mismos procedimientos lógicos.

Nos encontramos, por tanto, con una oposición entre métodos que buscan respuestas a los mismos problemas y que presentan datos contradictorios pero análogos ordenados de forma también análoga. Esta pluralidad irreconciliable parece no suponer problema alguno para la filosofía de tradición moderna: sólo la metodología racional es válida, de lo que se sigue que, *porque las metodologías religiosas son espúreas*, no hay conflicto alguno entre los resultados de la filosofía y los de la revelación. El conflicto se disuelve (y con él se exorcizan los fantasmas del escepticismo y del relativismo) mediante el ukasse (que de alguna fuente tuvieron que aprender los empiristas lógicos) que, condenando como irracionales los métodos religiosos, los expulsa de la tierra prometida del conocimiento al exilio de la emotividad.

Sin embargo, y ésta es la posición básica de Hales, sí existe un problema. Existe porque el filósofo ni puede demostrar racionalmente que la intuición racional es el método correcto de conocimiento ni, por consiguiente, puede calificar sin petición de principio o sin circularidad el recurso a la revelación religiosa como “pura emotividad”. No podemos dictaminar la inconsistencia (por principio) de las diversas teologías en la medida en que lo que las define es una búsqueda lógica de consistencia respecto a los datos que proporciona la revelación. Tampoco podemos tildar esos datos de ilógicos (en contraposición con los datos de los que nos provee la intuición racional), porque la lógica desempeña un papel secundario en la formación de teorías (sean del tipo que fuere), es decir, porque no es la lógica la que proporciona los datos de la filosofía, igual que no es la fuente de los datos de la revelación. Afirmar que los únicos datos relevantes son los proporcionados por la intuición racional, señalar que ésta se legitima a sí misma, son formas de dogmatismo, aseveraciones injustificadas e injustificables. La confrontación entre los métodos y las creencias que esos métodos rinden es un hecho. Un hecho sobre el que sostiene el problema del relativismo y que constituye el “suelo firme” del trilema de Hales.

Como ya hemos señalado, el punto de partida de ese trilema es la constatación de que ningún método de adquisición de creencias no inferenciales (para resumir, hablaremos a partir de ahora de *perspectivas*) es capaz de legitimarse a sí mismo frente a sus contrarios ante un *tribunal neutral* (que no existe) de orden cognitivo. La colisión de perspectivas no puede resolverse *objetivamente*, por lo que, además de crear un muro que, por carencia de metodología común, es intraspasable³², alienta el desarrollo del escepticismo y del relativismo. No es de extrañar. Las respuestas lógicas a una situación en la que varias perspectivas reclaman su posesión de la verdad (o su capacidad para poseerla) sin disponer ninguna de ellas de títulos de propiedad son tres: el escepticismo (no es posible alcanzar la verdad), el relativismo (hay tantas verdades como perspectivas) y el naturalismo (la cuestión es espúrea porque los problemas que todos estos métodos tratan de resolver son “falsos” problemas). Si, recurriendo a los argumentos expuestos en el epígrafe anterior³³, eliminamos la tercera opción del trilema, sólo nos resta, so pena de que éste se convierta en *aporía*, dos posibilidades: o ser escépticos o relativistas.

Sabemos ya que el dilema final que afronta Hales es entre *aporía* y relativismo. ¿Por qué, según el norteamericano, un escepticismo que, al no ser interno a la filosofía, podríamos denominar “escepticismo metafilosófico”, no es una opción defendible?

Hales piensa que la “esencia” del escepticismo radica en que se trata de una “teoría del azar”. Me explico. Si, siguiendo a Maria Baghramian, definimos “conocimiento” como “creencia justificada y verdadera”³⁴, un individuo que cree algo no lo conocerá en tres supuestos: si, siendo verdadero lo que cree, no está legitimado en su creencia (puede que sea verdad que el número de planetas de la

32 La situación sería análoga al “conflicto de cosmovisiones” que continuamente describe Wittgenstein en *Sobre la certeza*. Por ejemplo: “Cuando dos principios irreconciliables se enfrentan, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes. He dicho que ‘combatiría’ al otro, —¿pero le daría razones? Sin duda; ¿pero hasta donde llegarían? Al final de las razones se encuentra la persuasión. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas)”. L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford, Blackwell 2004), p. 81, §§ 611-612.

33 A los que se podrían añadir, como hace Hales, todos aquellos que resultan de la aplicación de la máxima de que “la mejor defensa es un buen ataque”; en este caso, los que muestran, no sólo que los problemas de la filosofía son inteligibles, sino que la ciencia recurre a elementos normativos, lógicos y estéticos en su metodología (caso paradigmático: “la navaja de Ockam”).

34 “El sujeto S conoce P (donde P representa una proposición o declaración)

si y sólo si

S cree que P

S está justificado en su creencia de que P

Y P es verdadera”. M. Baghramian, *Relativism* (London and New York, Routledge 2005), p. 180.

última galaxia descubierta sea, tal como afirmo, doce; pero es evidente que lo que digo resultase verdadero no implica que lo supiese); si, contando su creencia con credenciales, fuese falsa (un juicio justificado que puede no cumplirse del tipo “El sol saldrá mañana”) y si sus enunciados ni están justificados ni son verdaderos. Cuando el escéptico niega la posibilidad de conocimiento se limita a señalar que ningún enunciado está nunca enteramente justificado³⁵, es decir, se especializa en la tarea de levantar obstáculos cognitivos insuperables a nuestras creencias, obstáculos que, como la hipótesis cartesiana del Dios engañador o el recurso pirrónico al monismo parmenídeo, poseen las peculiaridades de problematizar el valor de verdad que asignamos a todas nuestras proposiciones y de ser envolventes, esto es, irrefutables sin petición de principio. Lo importante es que subrayemos tres aspectos del escepticismo: (i) Acepta la definición tradicional de conocimiento como “creencia justificada y verdadera” y se limita a mostrar que, de acuerdo con los requisitos de esa definición, el conocimiento es imposible. (ii) Acepta también los rasgos característicos de la concepción tradicional de la verdad: verdad como correspondencia con la realidad y *monismo de la verdad*, es decir, eliminación de la pluralidad de verdades y de la relatividad ontológica (el mundo no puede ser varias cosas al mismo tiempo, p y $\neg p$ no pueden ser verdaderas a la vez). (iii) Señala que bien puede ser que el grueso de nuestros juicios sean verdaderos, pero que, si eso es así, se trata de algo azaroso, que no dispone de credenciales cognitivas y que no es resultado del método, sino de la providencia o de la buena fortuna: podremos poseer la verdad, pero nunca saber que la poseemos.

Así, y de acuerdo con Hales, el escepticismo no debe (tal como sucede con frecuencia) confundirse con el relativismo. Ambos rechazan la posibilidad de un conocimiento “desde el punto de vista del ojo de Dios”, pero ahí mismo acaban las similitudes: el relativismo es ontológicamente pluralista, no concibe la verdad como adecuación *absoluta* entre los juicios y los hechos y, negando que la pluralidad de métodos de conocimiento con resultados contradictorios implique la recusación del conocimiento, redefine esta última noción. De este modo, el relativismo parece infinitamente más revolucionario en filosofía que el escepticismo. Cosa que, diría un filósofo tradicional, más que un argumento a su favor, puede ser un buen indicio para sospechar de su viabilidad.

35 Intentar deslegitimar el conocimiento tratando de mostrar que nuestras creencias justificadas son falsas implicaría la aceptación de un punto de vista desde ninguna parte y de un criterio de más alto rango de justificación; cosas posibles, pero que no casan con los objetivos del escepticismo: mostrar que ni hay criterio alguno ni punto de vista absoluto. En cualquier caso, es significativa la vinculación entre ciertas formas de escepticismo y corrientes hiper-racionalistas (casos de Descartes, Spinoza y las doctrinas parmenídeas, que, no por azar, constituyeron el suelo nutricional de Pirrón).

En cualquier caso, ¿la constatación tanto de la pluralidad de métodos para resolver los problemas de la filosofía como de la imposibilidad de cada uno de ellos de legitimarse, no constituye un instrumento perfecto para el escéptico? A éste le bastará con mostrar esos hechos para asegurar que si alguien alcanza la verdad lo hará por *casualidad* y que, como la casualidad no es conocimiento, ese alguien podrá estar en lo cierto pero no podrá ni saber ni saber que sabe. ¿Por qué entonces, y siempre de acuerdo con Hales, la vía escéptica al trilema es intransitable?

Creo encontrar en el texto tres razones, dos explícitas y una sugerida:

(1) El escepticismo no es una opción porque es *contradictorio*. El escéptico señala que “el conocimiento no es posible”, pero si es verdad lo que afirma tampoco puede saber que no es posible saber, por lo que su afirmación carece de sentido.

(2) El escéptico cae en la “paradoja del conocedor”. Si sabe que el conocimiento no es posible y lo que sabe (requisito para que lo sepa) es verdad, entonces el escéptico, por la verdad de lo que sabe, no sabe lo que sabe y, al mismo tiempo, y porque conoce que el conocimiento es imposible, lo sabe. De modo que nos encontramos con alguien que sabe y no sabe a la vez, resultado contradictorio que implica la incoherencia de la posición sostenida.

(3) El escepticismo, en fin, es una doctrina filosófica que recurre a la intuición racional para demostrar sus conclusiones. Pero, si es así: (i) Sus conclusiones no pueden, tal como esta posición pretende, ser *absolutas*: constreñidas al método filosófico, más que resolver el trilema desde un punto de vista externo, son el resultado de la misma actitud dogmática del filósofo que excluye otros métodos de conocimiento a partir del suyo. (ii) Sus conclusiones son contradictorias, pues recusa la validez de la intuición racional dándola por supuesta, construyendo un argumento defectuoso en el que se mezclan puntos de vista a distinto nivel (filosófico y metafilosófico) y en el que la premisa de la inconmensurabilidad impide una conclusión que supone la prioridad de un método sobre los demás.

Las anteriores razones obligan a Hales a rechazar el escepticismo y a centrarse en la última posibilidad: un relativismo que o es coherente o nos condena a enfrentarnos a un problema sin posibilidad de respuesta.

¿ES CONSISTENTE EL RELATIVISMO?

Y es que, *prima facie*, el relativismo se presenta como una posibilidad tan incoherente como el propio escepticismo. Acusado por Platón y Aristóteles de

contradicción, el cargo se ha mantenido (según Hales, por buenas razones) durante veintitrés siglos, y ello, pese a los constantes intentos de esa posición de liberarse de una acusación que la condena ante el inexorable tribunal de la lógica.

El argumento por *reductio ad absurdum* es bien conocido. El relativista suscribe la tesis de que “Todo es relativo”, afirmando que es verdadera. Sin embargo, que sea verdadera implica que al menos esa tesis no es relativa, y que, por consiguiente, no es verdad que todo sea relativo. De este modo, el relativista se ve paradójicamente obligado a negar la verdad del relativismo, verdad que implicaría su falsedad. En palabras de Maria Baghramian: “El relativista asume implícita e ilícitamente que existe al menos una verdad absoluta, dicese, la verdad de su propia doctrina”³⁶.

Evidentemente, el relativista podría defenderse asegurando que la verdad de “Todo es relativo” es también relativa, es decir, asegurando que la crítica de Platón, más que dañar irremediabilmente al relativismo, convierte al relativista consistente en lo que Putnam ha llamado un “relativista total”³⁷, en alguien que relativiza hasta su propio relativismo. Putnam ha señalado la ilegitimidad de este procedimiento, asegurando que en ese punto “nuestra comprensión del significado de esa posición empieza a tambalearse”³⁸. Sin embargo, es Hales quien le ha asestado, recurriendo a la lógica modal, el golpe definitivo. Imaginemos que “Todo es relativo” es una proposición cuya verdad es contingente, esto es, relativa a una perspectiva determinada P_1 (contingente o relativamente verdadera). Esto implicaría que para al menos una perspectiva P_2 es falso que todo es relativo, es decir, es verdad que hay verdades absolutas (contingentemente). Pero ello significa que, porque en una perspectiva existen verdades absolutas y porque una verdad absoluta es aquella cuya verdad es independiente de la perspectiva concreta en la que es verdadera y verdadera en la totalidad de las perspectivas (porque de que una verdad absoluta sea contingentemente verdadera se sigue que es necesariamente verdadera), es falso que haya perspectivas en las que sea verdadero que todo es relativo. El “relativismo total” resulta tan contradictorio como el relativismo tradicional, se autorrefuta en la medida en que la aceptación de la relatividad del relativismo implica la aceptación de perspectivas que contienen verdades absolutas, verdades que *no pueden, sin contradicción, ser verdaderas intraperspectivísticamente* y que, por tanto, excluyen la posibilidad de perspectivas que no las contengan. Aceptar la posibilidad de una verdad absoluta significa

36 M. Baghramian, *op. cit.*, p. 32.

37 H. Putnam, *op. cit.*, p. 121.

38 *Ibid.*

aceptar su *necesidad*, necesidad que refuta la posibilidad de versiones discursivas y ontológicas donde toda verdad sea relativa a la versión que la contiene³⁹.

¿Con qué posibilidades cuenta entonces el relativismo si, tal como se encarga de demostrar definitivamente Hales, las dos variantes de esa doctrina son igualmente contradictorias? ¿Y de qué opciones disponemos para resolver el trilema cuando el relativismo muere matando, es decir, cuando su carácter contradictorio, porque toda creencia filosófica es verdadera *en relación a* su método y porque ese método es incapaz de acreditar su solvencia, ni nos reintegra a la seguridad de verdades absolutas, independientes de su modo de adquisición, ni nos permite recuperar la posibilidad de un punto de vista desde ninguna parte?

La estrategia empleada por Hales para rehabilitar el relativismo después de haber contribuido eficazmente a su descrédito son verdaderamente originales. Recurriendo de nuevo a la lógica modal, Hales nos recuerda que la contradicción del relativismo es análoga a la que en lógica intensional resulta de la proposición “Todo es posible”⁴⁰. Si “Todo es posible” (posible en el sentido de “contingente”) es una proposición verdadera, también es posible la existencia de enunciados necesarios (contingentemente necesarios). Pero, porque un enunciado

39 El caso es análogo al de las versiones modales (las únicas realmente consistentes) de la prueba ontológica. El ateo contingentista señala que Dios (ser al que define la necesidad de su existencia) contingentemente no existe, es decir, que, *aunque no hay Dios su existencia no es imposible*. Esto significa aceptar la posibilidad lógica de Dios, esto es, modalmente, su existencia en un mundo posible diferente del actual. Pero si hay un mundo posible donde un ser necesario existe, y porque un ser necesario (de acuerdo con su concepto) no puede existir contingentemente, de la posibilidad de Dios se sigue su existencia necesaria, es decir, de que Dios exista en un mundo posible se sigue que existe en la totalidad de los mundos posibles. Por lo que el ateísmo contingentista (y el teísmo contingentista) se autorrefutan. En este caso, las dos únicas opciones coherentes son el *ateísmo o el teísmo necesitaristas*: o Dios existe necesariamente o es imposible que exista; lo que equivale, en último término, a dirigir la investigación a un terreno exclusivamente apriorístico: o el concepto de Dios es contradictorio o, si no lo fuere, la prueba ontológica, porque de la sola posibilidad del concepto se seguiría la necesidad del objeto, es correcta.

El argumento anterior descansa en el axioma modal de que toda verdad necesaria es necesariamente verdadera ($\Box p \rightarrow \Box p$), axioma igualmente válido si sustituimos los valores de “contingencia” y “necesidad” por “relativo” y “absoluto”: que un enunciado sea relativamente absoluto implica que es absolutamente absoluto, lo que explica la contradicción del relativismo total, que aceptando lo primero se ve obligado a concluir lo segundo. En este sentido, la señalización de que un relativismo consistente exige un relativismo total no pasa de una mala broma: modalmente, el único relativismo consistente es el que niega la posibilidad misma de versiones que contengan verdades absolutas, es decir, el que declara la verdad absoluta del relativismo. Lástima que esto también implique inconsistencia y que, por consiguiente, no sean posibles versiones no contradictorias de la doctrina protagórica.

40 Contradicción que, por cierto, supone un nuevo argumento contra el naturalismo epistemológico, posición que al asegurar que no hay proposiciones necesarias (o que toda proposición es contingente) asume que “Todo es posible”, y, así, cae dentro del alcance de la autorrefutación señalada.

contingentemente necesario es necesariamente necesario, de la verdad de “Todo es posible” se sigue su falsedad, mostrando esa afirmación su carácter ilógico. Sin embargo, si sustituimos “Todo es posible” por “Todo lo que es verdad es verdad en algún mundo posible”, donde “posibilidad” ya no significa “contingencia”, sino “dependencia de *al menos una posibilidad de la realidad*” la contradicción se disuelve automáticamente. En este supuesto, no aseguramos que toda verdad sea contingente, excluyendo de forma ilícita la posibilidad de verdades necesarias; nos limitamos a señalar que una verdad, sea necesaria o contingente, verdadera en la totalidad de los mundos posibles o sólo en algunos de ellos, es verdadera en referencia a algún mundo posible (“algún” que, repito, no excluye “todos”). En este sentido, “Todo lo que es verdad es verdad en algún mundo posible”, al no excluir la posibilidad de verdades necesarias, puede ser una verdad necesaria sin contradicción alguna.

Siguiendo este ejemplo, Hales propone sustituir la máxima relativista “Todo es relativo” por “Todo lo que es verdadero es relativamente verdadero”, enunciado que, conservando el espíritu relativista en la medida en que implica afirmar que *no hay nada verdadero con independencia de alguna perspectiva* (no hay verdades “en sí”), no se compromete con la tesis relativista tradicional de que *toda verdad depende de una única perspectiva*, esto es, de que no son posibles verdades absolutas en el sentido de “proposiciones verdaderas en la totalidad de las perspectivas posibles”. La verdad de “Todo lo que es verdadero es relativamente verdadero” es una de esas verdades *transperspectivistas*, verdades que pueden ser absolutas sin que el relativismo sea contradictorio. La verdad de esa proposición no implica su falsedad, pues el relativista modal no afirma que se trate de un enunciado verdadero con independencia de todas las perspectivas, sino verdadero *en todas las perspectivas* y, por ello, verdadero de forma absoluta pero al mismo tiempo relativamente verdadero (expresiones que, al igual que “posible” y “necesario”, teniendo diferente alcance, no se contradicen: lo contradictorio sería señalar que una verdad es contingente y necesaria o que esa proposición es verdadera en todas las perspectivas y sólo en una de ellas: el concepto tradicional de “relatividad”). De este modo, ni es precisa una relativización del relativismo para intentar escapar de una paradoja que no existe mediante la creación de una segunda paradoja ni, consecuentemente, es contradictorio señalar que la tesis relativista, por ser absoluta, se anula a sí misma. Se trata de una tesis absoluta, pero que, al no negar su contenido la existencia de verdades absolutas, sino la existencia de *verdades en absoluto*, puede defenderse consistentemente. O, de otra forma: igual que es coherente afirmar que para la totalidad de los mundos posibles es verdad que lo que es verdad lo es *respecto a algún mundo* (verdad que respeta esa condición); también es coherente aseverar que para la totalidad de las perspectivas posibles es verdad que toda verdad

lo es *respecto a alguna perspectiva*: también esa verdad respeta las condiciones que enuncia, posibilitando un relativismo que es al tiempo *universal* y *relativismo*.

Si descontamos su enorme fuerza lógica, el relativismo modal de Hales cuenta con numerosísimas ventajas:

(1) Si, tras la eliminación de absolutismo, escepticismo y naturalismo, el único obstáculo para asumir la verdad del relativismo era su hipotética inconsistencia, de la superación de ese obstáculo (junto a la refutación de las demás soluciones al trilema), se sigue su *verdad*. El argumento de Hales demuestra la verdad del relativismo y, por tanto, proporciona, evitando la amenaza de aporía, una respuesta coherente al trilema: el conocimiento es posible, pero plural, es decir, se encuentra vinculado a métodos cuya evaluación desde un punto arquimédico no es posible. Se trata de una tesis de largo alcance: cuyo objetivo es, ni más ni menos, resolver definitivamente la “cuestión relativista”.

(2) Esa resolución es, sin embargo, conciliatoria y no reduccionista. Hales recoge lo mejor de las dos posiciones enfrentadas. Afirma con el absolutista que no todas las verdades dependen de una única perspectiva, es decir, que algunas verdades “ganan un puesto dentro del espacio lógico para la verdad absoluta”⁴¹ (sería el caso de la tesis relativista, pero, como el norteamericano repite constantemente, no es necesario que ésta sea la única verdad absoluta: qué verdades sean absolutas es algo que la investigación decidirá). Pero defiende con el relativista la ininteligibilidad de una verdad independiente de cualquier perspectiva. De este modo, aunque su posición contradiga tanto las tesis del relativismo tradicional como la aspiración a la Verdad con mayúsculas del metafísico clásico, gana mucho más que lo que pierde: pierde inconsistencias, pero logra credibilidad para el relativismo y, sobre todo, la posibilidad de mantener esa posición sin caer en el problema de la inconmensurabilidad, la “prisión categorial” que la afilada lógica de Davidson transformó en un mito inconsistente⁴².

(3) Por último, y tal como analizaremos en el siguiente apartado, la propuesta modal de Hales permite, según su autor, conjugar armónicamente relativismo y concepción no epistémica de la verdad, es decir, posibilita un discurso sobre la verdad independiente de componentes pragmatistas (en el que se identifiquen condiciones de verdad con condiciones de asertabilidad específicas) y la reintroducción, aunque, eso sí, reformada, de la noción tradicional de la verdad como correspondencia. El relativista modal afirma que toda verdad depende de algún punto de vista, pero no que el espacio de la verdad sea constituido por un único punto de vista. Tal como señalaremos, la introducción de la necesidad (o

41 S. Hales, *op. cit.*, p. 105.

42 Cfr. D. Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, en: D. Davidson, *The Essential Davidson* (Oxford, Clarendon Press 2006), pp. 196-208.

de la existencia de verdades absolutas), aunque permite esa distinción, anega la posición de Hales en el mar de inconsistencias característico de todo celo excesivo por conciliar. El problema de la verdad sigue siendo el talón de Aquiles del relativismo, también del relativismo coherente.

En cualquier caso, la conclusión es obvia: el análisis de Hales es un modelo de argumentación filosófica, modelo cuyo polémico resultado es que “el relativismo emerge de los fundamentos mismos de la filosofía”⁴³, de su método y de la “deficiencia” que lo constituye: su incapacidad de legitimarse.

3. RELATIVISMO, PRAGMATISMO Y ESCEPTICISMO: ALGUNOS NON SEQUITUR EN EL ARGUMENTO DE HALES

Si el relativismo modal de Hales es polémico eso se debe a que no satisface a ninguno de los “extremismos” que hasta ahora han monopolizado la epistemología, o lo que es igual, a que logra un tenso equilibrio entre tesis que se habían considerado irreconciliables.

Los problemas de la verdad y del conocimiento racional han contado tradicionalmente con tres grandes respuestas: absolutismo, nihilismo o relativismo de la razón; todas ellas con importantes deficiencias. Optar por el absolutismo es optar por una metafísica dogmática y precrítica que, por su combinación de ingenuidad y arrogancia, merece su actual desprestigio. Pero su recusación parece abrir únicamente dos posibilidades, ambas problemáticas y destructivas: la concesión del monopolio cognitivo a la investigación empírica o, en su defecto, la aceptación de un “relativismo de la razón”, posición cuyos rasgos característicos son la defensa de la plurivocidad de lo racional (hay tantos conceptos de “razón” como culturas) y la tesis de la “prisión categorial”. Ambas posibilidades coinciden en su negación, bien por ser una extensión de la ciencia, bien por la equiparación de “intuición racional” y “proposiciones normativas de acuerdo con una forma particular de vida”, de la *autonomía de la filosofía*. Por lo que nos conducen directamente al abismo de un dilema trágico, dilema que constituye el hilo conductor de los muchos problemas a los que se enfrenta Hales: o un absolutismo condenado al fracaso que respeta la independencia del método filosófico o la renuncia a ese método como obligada consecuencia de la inaceptabilidad del “punto de vista del ojo de Dios”.

Lo que Hales ha mostrado es que tras el descrédito, primero de la metafísica dogmática, más tarde del empirismo lógico, el relativismo es la única posición

43 S. Hales, *op. cit.*, p. 185.

sostenible, pero un relativismo que, a diferencia de los relativismos historicista y culturalista, ha de poder evitar la Scilla del absolutismo ingenuo y la Caribdis de la reducción de la filosofía a “gramática de la cultura”. Su versión del relativismo, *metodológica* más que *cultural*, parece lograrlo, y así, al tiempo que proporciona un *criterio de identidad* sólido para la diferenciación de perspectivas, que, postulando una pluralidad sincrónica de puntos de vista y equiparándolos a mundos posibles (accesibles, al menos en cuanto a su contenido, sin necesidad de recurrir a la *Einführung*), evita el problema de la inconmensurabilidad y de la “prisión categorial”⁴⁴, y que, con lo que ello implica para la propia consistencia del relativismo, señala la existencia de verdades “absolutas”; preserva la autonomía de la filosofía sin absolutizar dogmáticamente sus procedimientos y sus resultados.

La filosofía no se encuentra determinada por la cultura, sino por el método. La razón no es ni un subproducto del contexto ni la simple sedimentación de nuestra experiencia o de las creencias fundamentales de nuestro tiempo, parte de un *set* de “vacuos cumplidos metafísicos” y “palmaditas retóricas”⁴⁵ con los que alentamos a nuestros prejuicios; sino un método de conocimiento que sin ser *relativo a la historia* no es absoluto. La verdad, en fin, trasciende la relatividad a un procedimiento sin traspasar el límite externo del espacio lógico y la significatividad: la dependencia respecto de *algún* procedimiento. Reencontramos, por ello, la distinción tajante entre *contexto de descubrimiento* y *contexto de justificación*, contexto este último, sin embargo, que ha perdido sus aristas metafísicas. Monumento perenne contra el reduccionismo, el relativismo de Hales nos preserva tanto del caos de la pluralidad de paradigmas culturalmente clausurados como del monismo de la verdad en el que parece hacer aguas la filosofía tradicional. Podremos hablar de nuevo incluso de “naturaleza”⁴⁶, pero de una naturaleza que no posee más credenciales cognitivas que las experiencias místicas reservadas a los chamanes jíbaros. Relativismo sin el encanto del exotismo, lo

44 Posiblemente, el problema más evidente al que se enfrentan los historicismos radicales. ¿Cómo son posibles la evolución interna de una cultura (entendida al modo de Spengler, como una totalidad cerrada) o la crítica interna a sus parámetros si, supuestamente, no podemos desprendernos de ellos, constituyen el “fondo inmutable” de nuestros pensamientos? Ni las culturas son entidades “estructurales” monolíticas ni el *determinismo culturalista* parece, en la medida en que la condición de posibilidad de su enunciación teórica es un punto de vista exterior a la propia cultura, lógicamente consistente.

45 R. Rorty, *op. cit.*, p. 23.

46 Al fin y al cabo, la descripción de Hales de los diversos métodos de conocimiento universal no es completamente simétrica: lo es en cuanto a su validez, pero la “intuición racional” posee una universalidad de la que carecen las diversas formas de revelación. Si denominamos a esa universalidad “naturaleza”, podremos hablar de un “conocimiento no inferencial natural” sin necesidad de aseverar la superioridad de lo que nuestra naturaleza racional rinde en relación a métodos “particulares” de adquisición de creencias básicas.

que esta posición pierde en snobismo lo gana en solidez. Pues repito: nos enfrentamos a una relatividad metodológica, no a una (al menos desde Davidson) problemática relatividad categorial.

La fuerza lógica de los argumentos y su cuidadosa impermeabilización respecto a las versiones más populares de relativismo, procedimiento que anula la eficacia de las críticas habituales respecto a sus versiones lingüísticas, historicistas o conceptuales, nos obliga a ser especialmente cautos. Es preciso que, por ello, empecemos señalando los cuatro *nudos* de la argumentación, los cuatro puntos que, posibilitando la conclusión, posibilitan también su recusación. Son: (i) La descripción del método filosófico como procedimiento basado en la intuición racional de adquisición de creencias necesarias y fundacionales, que no son necesariamente ciertas y que la experiencia podría llegar a refutar, cuyo resultado son teorías con un máximo de equilibrio reflexivo. (ii) La constatación de que el método filosófico no cuenta ni con instrumentos para legitimarse objetivamente ni con herramientas para desacreditar “desde el punto de vista del ojo de Dios” métodos cognitivos “irracionales”. (iii) Las dos aseveraciones acerca del escepticismo: que constituye un “cuerno” del trilema y que se trata de una posición lógicamente inconsistente. (iv) Las supuestas consistencia y verdad del relativismo: verdad que depende de la verdad de las tesis (ii) y (iii) y consistencia que puede defenderse con independencia de ella.

De este modo, el relativismo modal será verdadero si y sólo si: (i) se trata de una posición coherente; (ii) el escepticismo es contradictorio; (iii) el método filosófico no puede justificarse; y, (iv) la filosofía es autónoma. El naturalismo epistemológico ha cuestionado la cuarta condición, el absolutismo la tercera, el escéptico la segunda, y la negación de la primera ha sido el punto de intersección de absolutismo y de ciertos modelos de escepticismo. En este apartado nos fijaremos en las dos primeras condiciones (también las que poseen menor alcance). Dejaremos para el siguiente el análisis del método filosófico y sus posibilidades.

EL CONCEPTO RELATIVISTA DE VERDAD

Maria Baghramian ha clasificado los diversos tipos de relativismo en relación a su *objeto* de acuerdo con tres géneros: relativismos cognitivo, moral y estético; señalando que el primero es, con diferencia, el más *radical*. A su vez, ha distinguido varias especies dentro del *genus* “relativismo cognitivo”: relativismo alético o respecto a la verdad, relativismo de la razón, relativismo epistémico o referido a las pretensiones cognitivas y relativismo conceptual o pluralismo onto-

lógico⁴⁷. El relativismo modal, que sostiene que todo lo que es verdad es relativamente verdadero, que señala que lo que cuente como creencia justificada dependerá de los métodos particulares de cada perspectiva para adquirir creencias no inferenciales y que afirma que hay tantos *mapas* de lo que hay (en un sentido no empírico) como formas de conocimiento; pertenece, con excepción del relativismo lógico, a todas esas especies, constituyendo así un ejemplo perfecto de *relativismo fuerte*.

Ahora bien, ¿cuál es el núcleo de un relativismo cognitivo fuerte?, ¿qué es lo que esta doctrina, aseverando que todos los juicios de verdad y de conocimiento son *elípticos* en la medida en que tras su apariencia monádica ocultan una estructura diádica en la que los predicados “verdad” y “certeza” no se dicen absolutamente de *p*, sino que se dicen de *p* en relación a una perspectiva, pone en cuestión? La respuesta parece obvia: el relativismo, señalando que no hay enunciados cognitivos *simpliciter*, recusa las teorías tradicionales de la verdad y del conocimiento, teorías que definen “verdad” como “propiedad de un juicio consistente en su correspondencia con el hecho que enuncia y cuyo valor es *independiente* del contexto, creencias, conocimientos o procedimientos de legitimación del valor de verdad señalado que condicionan a quien lo enuncia” y “conocimiento” como “creencia verdadera *objetivamente* justificada”. Esta recusación implica que no es posible hablar de la verdad o de la falsedad sin un *para alguien* o *en relación con un método* y que un individuo sabe algo no cuando ese algo se corresponde a la realidad y quien lo sabe posee tantas credenciales como Dios mismo, sino cuando sus creencias se encuentran justificadas *de acuerdo con un método*, método (o punto de vista) sin el cual es imposible un discurso acerca de la verdad o del conocimiento. Lo que quiero señalar es que la esencia del relativismo es una *teoría pragmatista de la verdad* y que, por consiguiente, no le faltaba razón a James cuando afirmaba que “pragmatismo” era un nombre nuevo para viejas formas de pensar, al menos tan viejas como el propio Protágoras⁴⁸. “Todo lo que es verdadero es relativamente verdadero” es una tesis *cargada de compromisos*, que dice mucho más de lo que aparenta. ¿Qué?

En primer lugar, el relativista no se limita a señalar lo obvio: que si careciésemos de *criterios* para dictaminar el valor de verdad de un enunciado su verdad o su falsedad nos resultarían desconocidas. La concepción tradicional de la verdad descansa sobre la distinción entre “discurso sobre la verdad” y “discurso cognitivo”, distinción consistente en señalar que tiene sentido asegurar que toda hipótesis posee un valor de verdad aunque su asignación nos resulte imposible o

47 Cfr. M. Baghramian, *op. cit.*, p. 6.

48 Para una interpretación pragmatista del relativismo protagórico, cfr. M. Baghramian, *op. cit.*, pp. 30-36.

aunque desconozcamos qué nos permitiría asegurar que es verdadera (o falsa). La existencia de Dios podría ser verdadera aunque *ningún hecho pudiese contar como respuesta* al problema de su existencia. Podríamos vivir en un programa informático o en un sueño aunque, por definición, nunca podamos llegar a saber si soñamos o estamos despiertos, si el universo es real o virtual. En todos estos supuestos la cuestión del conocimiento no se confunde con la del valor de verdad: podremos ser agnósticos o escépticos, pero no por ello negamos que el valor de verdad de una proposición *no dependa* de nuestra capacidad para demostrarla, que sea una propiedad de la proposición en la que nosotros no intervenimos. Pues bien, el rasgo fundamental del relativismo alético es la vinculación de “discurso de la verdad” y “discurso cognitivo”, esto es, la tesis de la identificación entre lo *verdadero* y lo *verificado*⁴⁹, tesis que implica, no (y tal como sucedía en el empirismo lógico) que el principio de verificación sea el único *criterio* de verdad, sino que carece de sentido hablar de verdad sin ese principio, es decir, que no hay discurso alético allí donde no hay posibilidad de verificación. El principio de verificación fija el *espacio* para la verdad y la falsedad, de lo que se sigue que una proposición no es verdadera ni falsa (no tiene sentido, no asignarle un valor de verdad, sino afirmar que pueda tener un valor de verdad) si no es verificable. Lo que, por otra parte, es igual a decir que, en la medida en que toda *verificación* depende de un método (o, con otras palabras: que es un proceso que *nosotros* llevamos a cabo), la verdad y la falsedad no son independientes del “rastros de la serpiente humana”, son *relativas* a alguna perspectiva: sin perspectivas no es que no haya espacio para el descubrimiento de la verdad, lo que no hay es espacio para la verdad misma.

Así, “Todo lo que es verdadero es relativamente verdadero” no se limita a decir que no es posible alcanzar una verdad absoluta, es decir, no se limita a negar la posibilidad de *conocer la verdad*; sino que recusa el modelo tradicional de la verdad que también el escéptico acepta (o, mejor dicho: *comienza aceptando*). Lo “relativo al método” no es tan sólo la *asignación* de un valor de verdad a un juicio, sino el concepto mismo de “valor de verdad”: no habría valores de verdad sin perspectivas desde las que asignarlos; la verdad “se hace”, no se descubre. La estrategia que el relativismo emplea para defender esta *subversión* del concepto “natural” de “verdad” (estrategia cuyo modelo argumentativo se encuentra en *Pragmatism*, de James) es el de *reversión de condicionales*.

49 “Las ideas verdaderas son aquéllas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas aquéllas otras que no podemos (...).”

Ésta es la tesis que pretendo defender. La verdad de una idea no es una propiedad estática inherente a ella. La verdad *le sucede* a una idea. La idea *se convierte* en verdadera, es *hecha* verdadera por los eventos. Su veracidad es de hecho un evento, un proceso; a saber: el proceso de su propia verificación, su *verificación*. Su validez es el proceso de su *validación*. W. James, *op. cit.*, VI, p. 88.

Señala que el condicional natural (y bicondicional lógico) “Si p es verdadero se cumplirán tales y cuales expectativas (las que verificarían p)” no debería leerse en el sentido tradicional, sentido que, haciendo de la verdad del enunciado la razón de su verificación, separaba verificación y verdad; sino de forma que el segundo término cargue con el peso del condicional y que, por ello, sea el cumplimiento de esas expectativas *lo que hace verdadero p* (la condición de posibilidad de su verdad, y no sólo la condición de posibilidad del conocimiento de su verdad) y lo que, por consiguiente, en el caso de que no se produjese, haría falsa esa proposición (la verdad se identifica con la verificación en la medida en que si *no* se llegasen a dar los hechos que el enunciado en cuestión anticipa éste sería calificado, no de incognoscible, sino de falso; lo que significa que no hay verdad y falsedad *en sí*, que la verdad sólo existe dentro de un discurso). O, de otro modo, la relativización de la verdad (y no sólo de su conocimiento) se concluye a partir de dos argumentos: (i) el argumento escéptico que señala que el concepto tradicional de verdad se encuentra condenado al fracaso, esto es, que asegura que la verdad es incognoscible; (ii) y un segundo paso que parece separarlo radicalmente del escepticismo y que intenta recuperar, con la ayuda del sentido común, todos los restos posibles del naufragio escéptico: si la aceptación del modelo tradicional de verdad nos impide la asignación de valores de verdad, de esa consecuencia nihilista se sigue que ese modelo es falso, y que, en consecuencia, la posibilidad de asignación de valores de verdad pasa por una redefinición de este concepto consistente en vincularlo a la verificación y a la “posibilidad de pruebas”, es decir, que, con el fin de preservarla, descarga a la verdad de su responsabilidad ontológica. De este modo, el relativismo se presenta, frente (y gracias) al irrevocable precipicio escéptico como el salvador del “discurso de la verdad”, salvación que la verdad ha de pagar a cargo de su independencia. Conocer la verdad es posible porque el método define tanto los criterios de verdad como, sobre todo, *qué cuenta como susceptible de valor de verdad (y, por ello mismo, también de “conocimiento” y “duda”)*: lo dudable y lo cognoscible, lo que puede ser verdadero o falso, comparten el mismo espacio, espacio definido por algún método y que sin método, careciendo de inteligibilidad, haría que tales predicaciones fuesen vacías.

Evidentemente, la teoría pragmatista de la verdad (la verificación, no criterio de la verdad, sino sinónimo de ella) puede ser empleada desde posiciones naturalistas como una herramienta ejemplar para la eliminación de los problemas de la filosofía. Si esos problemas no son verificables (no pueden ser solucionados) entonces, más que hipótesis cuyo valor de verdad nos es desconocido, se trata de enunciados de los que no podemos hablar veritativamente, pseudoenunciados que no son ni verdaderos ni falsos, ni dudosos ni cognoscibles, y que, por ello, como mucho, pertenecen a esa rama de la literatura fantástica que para muchos

es la filosofía. Sin embargo, si entendemos “verificación” en un sentido laxo, como sinónimo de “posibilidad de pruebas de acuerdo con un método”, una concepción pragmatista de la verdad no nos compromete con la eliminación de la filosofía. Ése es el caso de Hales: es posible hablar de verdad y falsedad de los enunciados filosóficos porque la intuición racional establece los límites que fijan el espacio semántico para esos conceptos. Es más, lo que muestra Hales son dos cosas: (i) que hay tantos espacios para la verdad como puntos de vista; y que, (ii) mientras no se la conciba como una propiedad independiente de *toda perspectiva*, la concepción pragmatista (y relativista) de la verdad es conciliable con la aceptación de verdades absolutas, de enunciados que no pueden ser verdaderos (ni falsos) *en sí* (aunque su valor de verdad nos sea desconocido), pero que pueden ser verdaderos para todos los puntos de vista, de acuerdo con todos los métodos. En resumen: si no definiésemos qué cuenta como prueba de algo no tendría sentido hablar de la verdad o de la falsedad de ese algo, pero qué cuenta como prueba tiene tantos significados como métodos posibles y puede poseer tanto alcance como posibilidades de puntos de vista. El relativismo es un *humanismo*, en el sentido que Schiller, James y Dewey otorgaban a esa expresión.

Si éste es el verdadero *telón de fondo* de todas las variantes de relativismo fuerte, una disputa teórica acerca de los conceptos de “verdad” y “conocimiento”, y, tal como acabamos de señalar, lo que define a la posición relativista es un *contextualismo extremo* que afirma que si son posibles la verdad y el conocimiento es porque no hay verdad en sí ni conocimiento objetivo e independiente (porque *p* es verdadera, no porque se corresponda al hecho que “representa”, sino porque cumple las condiciones que definen a la verdad en un marco específico⁵⁰; igual que “saber algo” no es afirmar que lo que sé se corresponde con el mundo, sino señalar que mi aseveración está justificada de acuerdo con las reglas cognitivas de una comunidad dada⁵¹), entonces, aunque el relativismo sea

50 Para evitar confusiones, repito el que ha sido nuestro *leitmotiv* de las últimas páginas: el relativismo alético afirma, no que el cumplimiento de esas condiciones nos permita *asegurar* que *p* es verdad, sino que cumplir esas condiciones es lo mismo que decir que es verdad, de modo que si no hubiese condiciones que cumplir no es que no dispusiésemos de criterios de verdad, sino que no habría posibilidad de verdad. Para el relativista *poder asignar valores de verdad* es lo mismo que *poder hablar de la verdad*: no tendría sentido escindir el conocimiento de la verdad o la posibilidad de juicios veritativos de la posibilidad de pensar que un enunciado pueda ser verdadero (o falso).

51 “¿Y, de hecho, no es completamente errado el uso de la palabra «sé» como término preeminentemente filosófico? Si «saber» tiene este interés, ¿por qué no «estar seguro»? Aparentemente porque sería demasiado subjetivo. ¿Pero no es «sé» *igual* de subjetivo? ¿No nos confunde la peculiaridad gramatical de que de «Sé que *p*» se sigue «*p*»?” L. Wittgenstein, *On Certainty*, op. cit., p. 53, § 415.

“A menudo nos hechiza una palabra. Por ejemplo, la palabra «sé”. L. Wittgenstein, *On Certainty*, op. cit., p. 57, § 435.

coherente, es, cuanto menos, sumamente problemático. En el caso del relativismo modal de Hales las cosas son todavía más complicadas: su posición respecto a la verdad es muy discutible, pero, además, sus conclusiones en relación con la consistencia del relativismo son o precipitadas o innecesarias o confusas. Veamos por qué.

¿TIENE SENTIDO HABLAR DE LA VERDAD O DE LA FALSEDAD DEL RELATIVISMO?

Como acabamos de ver, el relativismo es ante todo una *teoría de la verdad*, y una teoría de la verdad original, revolucionaria y alarmante, que asegura, no sólo que el descubrimiento de la verdad es un proceso mediado metódica y categorialmente (tesis que también suscribe el escepticismo), sino que la posibilidad de juicios veritativos exige una concepción humanista de la verdad, en la que ésta no sea algo que se descubre, sino que se *construye* (al igual que la propia Realidad) en virtud de *reglas* que dejan de considerarse *marcas, signos o criterios* de la verdad, y que pasan a interpretarse como sus sinónimos. El relativismo es pluralista, pero sobre todo es *idealista*⁵²: sus tesis nucleares podrían ser suscritas incluso por un defensor de la universalidad e inmutabilidad de un grupo específico de métodos cognitivos y conceptos.

Este hecho posibilita una respuesta al cargo de autorrefutación de corte pragmatista, respuesta cuyo mayor atractivo radica en que corta el nudo gordiano forjado por Platón sin necesidad de recurrir a una conceptografía modal como la de Hales. De acuerdo con esta estrategia, el relativista puede acusar (legítimamente) al absolutista de basar su crítica en una *petición de principio* y en una *falacia categorial* consistente en evaluar una teoría de la verdad desde parámetros cuya recusación es su seña de identidad. El absolutista señala que, en la medida en que el relativista asegura que “Es verdad que todo es relativo”, muestra que su afirmación es falsa y que da por supuesto la identidad entre “verdad” y “verdad independientemente de cualquier perspectiva”. El relativista, sin embargo, asegura que cuando emplea el término “verdad” lo hace con un sentido distinto al de su antagonista: el relativismo es verdadero, no porque se corresponda absolutamente con hechos absolutos o porque su verdad pueda medirse

52 En el sentido de “idealismo” que ha popularizado David Bloor, y que subrayando el carácter realizativo y auto-referencial de los juegos del lenguaje, permite señalar que “el idealismo parcial es el reconocimiento de que conocemos la naturaleza, no a pesar de o con independencia de nuestras convenciones, sino a través de ellas y gracias a ellas” [D. Bloor, “The Question of Linguistic Idealism Revisited”, en: H. Sluga; D. G. Stern, (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge, Cambridge University Press 1997), p. 375], identificando así “idealismo” y “constructivismo”.

veritativamente, sino porque es *verificable*, está *verificado* y es *más útil* que el absolutismo. Lo importante es constatar que el relativista no acepta las reglas de juego de su contrario, que se niega a jugar en su mismo tablero. Su procedimiento es eficaz porque en vez de defenderse, deslegitima al tribunal que lo está juzgando: carece de sentido criticar a una posición desde una concepción de la verdad que esa posición no comparte, mostrar una supuesta contradicción que sólo se produciría si el relativista no fuese relativista. Así, el relativismo puede acusar al absolutismo de distorsionar la teoría que critica y de hacer uso de “estrategias de camuflaje” cuya función es, evitando el centro del problema, proporcionar una refutación fácil de un enemigo creado a la altura de los prejuicios (y de la *duda* que los desmoronaría) que éste pone en cuestión. La pertinaz historia del relativismo sería un buen indicio para asegurar que la crítica de Platón es una logomaquia.

¿Cuál es, entonces, el centro del problema? La existencia de dos teorías de la verdad irreconciliables, una asegurando que sólo hay verdad *para alguien* y *en relación con sus intereses* y la otra afirmando que la verdad o la falsedad de algo son independientes de los métodos con los que las descubramos o de las necesidades que motiven esos descubrimientos. El relativista asegura con razón que su posición es invulnerable cuando se la ataca con herramientas cuyo valor cuestiona. Propone, en cambio, sus propias unidades de medida para decidir el problema. ¿Por qué y en qué sentido es verdadero el relativismo? *Primero*, porque la concepción absolutista de la verdad es *ininteligible*. *Segundo*, porque si la aceptación de una teoría frente a otra no depende de su “correspondencia con los hechos”, sino de *criterios pragmáticos* tales como las mayores eficacia, rentabilidad, comodidad y flexibilidad categoriales y “conductividad fáctica”, el relativismo posee indudablemente mayores ventajas que la teoría contraria. O, lo que es igual, el relativista, que al afirmar que el valor de verdad de cualquier teoría no depende de su Verdad con mayúsculas, alentando así una democratización por la base de diferentes modelos cognitivos, echa mano, para evitar el caos, del único recurso que le posibilita su negación del concepto tradicional de verdad: una *evaluación pragmática* de las diversas teorías. Como es obvio, emplea la misma estrategia en su confrontación con la teoría absolutista de la verdad: serán esos criterios los que permitan decidir con ventaja a favor del relativismo.

El problema, en cualquier caso, es evidente: una estrategia que, si bien logra impermeabilizar el relativismo, es incapaz, por las mismas razones, de refutar al absolutismo. Ninguna de las dos partes acepta el tribunal instaurado por la otra, lo que origina un dilema aparentemente irresoluble. Es más, y éste es el problema más importante, el procedimiento del relativista no consiste tan sólo en mostrar que su tesis es *más beneficiosa* que la contraria, sino en demostrar que la concepción de la verdad a la que se opone es, frente a la suya, *ininteligible*. Para

hacerlo, ha de recurrir a una *petición de principio* (porque donde no hay posibilidad de pruebas no hay posibilidad de “discurso sobre la verdad” no es posible que *p* pueda ser verdadero si no sabemos qué lo haría verdadero); pero, además, ha de demostrar que hay métodos que abren un espacio para hablar de la verdad del propio relativismo, es decir, *que hay perspectivas en las que el relativismo es verdadero*, en un sentido de “verdad” que, aunque sus fuentes últimas sean pragmáticas, se identifica con “verificabilidad de acuerdo con procedimientos concretos”. Lo que quiero decir es que, aunque el relativista es capaz de cerrar su teoría a críticas procedentes de la concepción absolutista de la verdad, y en la medida en que sólo hay posibilidad de verdad donde hay posibilidad de pruebas y que su teoría es, de acuerdo con los parámetros que ella misma establece, inteligible y verdadera, *no puede blindarla frente a los requisitos conceptuales de la verdad que fija*.

Sin embargo, ¿qué permitiría demostrar que la teoría relativista de la verdad es verdadera?, ¿qué podría contar como prueba en este caso? Como mucho, el relativista puede mostrar que todo aquello que *podamos conocer* lo conoceremos dependiendo de un punto de vista y que nuestro discurso sobre la verdad se encuentra mediado por parámetros y estrategias cognitivas, pero, por definición, y en la medida en que ello implicaría la aceptación de aquello que el relativismo condena con más fuerza: la posibilidad de trascender nuestro discurso y de convertirnos en ojo prístino, inocente y objetivo; es incapaz de, en un sentido laxo, *verificarse sin petición de principio*, es decir, de demostrar que es falso *que hay una Verdad ahí fuera*. Lo importante es que nos fijemos en que, al igual que las creencias básicas que definen a una perspectiva configuran un límite externo al que no podemos aplicar coherentemente las categorías cognitivas que esas creencias establecen (no tiene sentido afirmar de “La Tierra existe” que es verdadero, que es algo que sabemos o que se trata de una proposición dudable, o indudable: sin ese presupuesto “dudar”, “saber” o “ser verdadero” carecerían de aplicabilidad y, por ello, de inteligibilidad), es igualmente absurdo predicar conceptos veritativos respecto a teorías de la verdad cuya función es, precisamente, definir esos conceptos. Si hay verdad o falsedad en la medida en que una proposición es susceptible de pruebas, la hipótesis de la sinonimia entre verdadero y verificable, porque no podríamos probarla fuese el que fuese el método que empleásemos en tanto que probar algo así significa necesariamente *trascender cualquier método*, no es ni verdadera ni falsa. Si, por otra parte, señalamos que la verdad es absoluta, de modo que la “verdad” sea definida como “correspondencia con los hechos independiente del conocimiento y del método”, ni esa hipótesis es verificable (no podríamos saber si, disponiendo de instancias que la cumplan, es verdadera) ni, lo que es más grave, tiene sentido aplicar a esa teoría los conceptos que determina. ¿Es verdad que la verdad es absoluta? Eso equi-

vale a aseverar que *p* será verdadera si y sólo si se corresponde con el estado de cosas que enuncia. Pero que eso constituya “ser verdadero” es una *proposición putativa*, que no puede ser verdadera o falsa en la medida en que se trata de una simple *definición* cuya función es o regular el uso de nuestros conceptos o constatar normativamente su significado ordinario. Una proposición putativa carece de valor de verdad: por consiguiente, relativismo y absolutismo, más que hipótesis, son concepciones reguladoras que (i) no pueden demostrarse o falsarse; (ii) no son miembros de los conjuntos que determinan.

El párrafo anterior podría condensarse así. *Primero*. De acuerdo con la concepción pragmatista de la verdad es ilegítimo hablar del valor de verdad tanto del absolutismo como del relativismo, hipótesis en ambos casos inverificables y, por ende, más allá del espacio lógico que el relativista fija para los valores de verdad. *Segundo*. Que la verdad es independiente de la verificabilidad es una definición de “verdad” que, por ser definición, no es susceptible de valor de verdad. *Tercero*. De todo ello se sigue que, seamos relativistas o absolutistas, es igualmente insensato aseverar la verdad de nuestra concepción de la verdad, y ello con independencia de cuál sea esa concepción. *Cuarto*. Por consiguiente, ni sobre el relativismo pesa ningún cargo de autorrefutación ni relativismo y absolutismo son posiciones que puedan defenderse racionalmente: la “cuestión relativista” que Hales hereda *ni es un verdadero problema* ni, tal como decíamos arriba, son necesarias las estrategias de justificación lógica que pone en funcionamiento el norteamericano. El relativismo es consistente, lo que no significa otra cosa que asegurar que tanto él como su contrario, enunciados veritativamente, son *incoherentes*, posiciones que, por no ser ni verdaderas ni falsas (y entendamos lo que entendamos con estos conceptos), no son ni siquiera posiciones: hipótesis que podamos investigar, cosas que esté permitido *decir* en nuestro lenguaje. “Todo lo verdadero es relativamente verdadero” no es una *verdad necesaria*, pero no porque se trate de algo que pueda ser falso en algún mundo posible, sino porque ni siquiera es una verdad. Lo que significa que tampoco es una falsedad.

EL PAPEL ALÉTICO DEL ESCEPTICISMO

Cuando Rorty nos asegura que el núcleo del relativismo es una exortación a que abandonemos determinados conceptos y a que dejemos de lado un tipo de discurso vinculado a esos conceptos, afirmación cuyo punto de partida es la constatación de la imposibilidad de una evaluación veritativa de las dos posiciones en conflicto, su *inconmensurabilidad racional*, está proporcionando una radiografía perfecta de lo que es y de lo que significa el relativismo, radiografía

cuyo corolario es la insensatez tanto de las defensas como de las refutaciones acostumbradas de la *actitud* protagórica. El relativismo es una invitación a la terapia, una recusación de las dualidades apariencia-ser, episteme-doxa, mundo verdadero-mundo ilusorio que origina la concepción absolutista de la verdad, una recomendación a que volvamos la espalda a todos aquellos problemas que pueblan la filosofía en la medida en que ésta se presenta como un programa de certezas, como una búsqueda sistemática de la distinción entre lo que es *en sí* y lo que es *para nosotros*. El acta de nacimiento (y, posiblemente, la definición más clara y más profunda) del relativismo contemporáneo la encontramos en Nietzsche:

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿caso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!⁵³.

Sin embargo, pese a que la cuestión que tratamos es puramente *conceptual* y a que, por consiguiente, es ilegítimo evaluar veritativamente lo que no pasa de ser una colisión entre sistemas gramaticales, disponemos de medios objetivos que eviten que nuestra decisión sea exclusivamente temperamental. En este sentido, la estrategia argumental que ha seguido el absolutismo ha sido mostrar la existencia de *conocimientos* en el sentido fuerte de la palabra, es decir, de creencias justificadas y verdaderas, que se refieren a hechos del mundo en sí y que forman parte de una cartografía de la realidad de la que se han excluido nuestros deseos, nuestras intenciones y nuestros métodos. Por su parte, el *modus operandi* del relativismo ha sido el contrario: mostrando que el paradigma de la certeza es vacío, ha deducido de ello tanto la inaplicabilidad del concepto filosófico de verdad como su carácter espúreo, que traiciona una gramática ordinaria de los valores de verdad⁵⁴ que nada tiene que ver ni con la Verdad en sí ni con la representación exacta de una Realidad independiente de quien la construye. En ambos casos se trata de legitimar o recusar un concepto de verdad averiguando si *puede usarse*, cosa que nos conduce directamente al problema del escepticismo.

Como hemos visto, Hales definía al escepticismo como una teoría cognitiva del azar que compartía los presupuestos básicos de la concepción tradicional de la verdad y que se presentaba *en sí misma* como una posibilidad de resolución del trilema, posibilidad que postulaba una opción *contraria* (y no complementa-

53 F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. A. Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Editorial 1989), p. 52.

54 Ése es el núcleo de la estrategia antiescéptica popularizada por Austin en su ensayo sobre el conocimiento de las "otras mentes" y extrapolable a la totalidad de las versiones escépticas. Cfr. J. L. Austin, "Other Minds", en: J. L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford, Oxford University Press 1961), pp. 44-84.

ria) a la del relativista. Como también hemos señalado, el escepticismo era rechazado por Hales en virtud de su (hipotética) inconsistencia lógica. Me parece necesario mostrar tanto la deficiente caracterización que hace Hales del escepticismo como la poca consistencia de sus argumentos frente a esta posición, aspectos que, como veremos, parecen también indicios de una insuficiente comprensión del alcance y del significado del relativismo.

Por lo pronto, el escepticismo no sólo no es una hipótesis que se agota en sí misma, sino que se trata de la necesaria puerta de entrada al relativismo.

La función del escéptico es la de mostrar que todos aquellos conocimientos que, de acuerdo con el dogmático, se refieren a cosas o hechos que pueblan el mundo con independencia de cualquier punto de vista, no son realmente conocimientos, es decir, no son creencias que podamos asegurar que forman parte de un *repertorio de la realidad* tal como lo establecería Dios mismo. El escéptico diseña hipótesis envolventes (cuya peculiaridad es su irrefutabilidad sin petición de principio) con el objetivo de mostrar que todo aquello que creemos verdadero *podría ser falso* y que ninguna proposición (se refiera ésta al mundo externo, a la existencia del sujeto que duda y que piensa o a las propias verdades necesarias) lleva en sí la marca de su verdad. Lo que sea el Ser nos es desconocido. La Realidad en sí, aunque pensable, es opaca. Ni Dios mismo podría superar las hipótesis escépticas e imponer su existencia absoluta a un Ser en absoluto que puede ser cualquier cosa y que puede no contener a individuos que porque se piensan siendo proyectan su ser a una Realidad que podrá no contar más que con ellos, pero que, al menos a ellos, los contiene. El escepticismo extiende la *apariencia* hasta lo más sólido, convierte en sombra lo más tangible; y así muestra que los conceptos filosóficos de verdad y falsedad son inaplicables, vacíos, carecen de instancias. No hay ni paradigmas de certeza ni criterios de certidumbre, de lo que se sigue que en el supuesto de que la búsqueda de la verdad sea una compulsión, se trata de una *compulsión inútil*. El escéptico realiza el “trabajo sucio” del relativista: demuestra que si “conocimiento” y “verdad” son lo que el dogmático dice que son entonces ni el dictamen de la verdad ni el conocimiento son posibles. Es cierto que “poder dictaminar la verdad” no es lo mismo que “ser verdadero”, pero como la estrategia absolutista pasa por una ejemplificación de creencias verdaderas que demuestra la legitimidad de su definición de “verdad”, mostrar que no existen tales creencias es mostrar que el concepto filosófico de verdad podrá ser *intuitivo*, pero no *justificadamente intuitivo*. De este modo, afirmar como hace Hales que el escéptico condensa su posición mediante el juicio categórico “El conocimiento no es posible” y que sus tesis se

oponen a las del relativista no pasa de una mala broma⁵⁵. Relativismo y escepticismo serían contradictorios si ésta fuese la posición del escéptico, pero *no lo es*: su enunciado es hipotético (“Si conocimiento y verdad son tal como los define el dogmático, entonces ni es posible conocer ni podemos emplear de forma justificada valores de verdad”) y, por ello, su punto de llegada es exactamente el mismo del que parte el relativista. *La conclusión del uno es la misma tesis que define al otro y que constituye su condición de posibilidad.*

Es más, basta tener en consideración las declaraciones del pirronismo antiguo, condensadas en una obra injustamente olvidada por la historiografía filosófica tradicional (que sigue idénticos criterios de selección de materiales que hace quince siglos): los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico⁵⁶; para observar que ni el escéptico se considera un destructor del conocimiento ni evalúa sus resultados teóricos como *finés en sí mismos*. Sus objetivos son salvaguardar el sentido común, deslegitimado filosóficamente en la medida en que el filósofo dogmático cuenta con certezas que devalúan nuestras creencias más arraigadas; trascender la dualidad apariencia-ser que, porque la episteme genera, disuelve su anulación; justificar nuestros procedimientos cognitivos ordinarios y nuestras humildes verdades con minúsculas; alentar, en fin, un cambio de rumbo en filosofía que implica tanto un abandono de sus rompecabezas tradicionales (originados por sus pretensiones objetivas) como una redefinición de “verdad” y “conocimiento” que, pudiendo aplicarse, pueda también tener sentido. *El escepticismo es relativismo, relativismo donde se subrayan los aspectos destructivos de esta doctrina, pero relativismo al fin y al cabo.*

De este modo, las acusaciones de incoherencia lógica que Hales lanza al escepticismo caen por su propio peso. Su origen es la creencia generalizada en que el escepticismo propone una *tesis cognitiva*, o, lo que es igual, la concepción tradicional según la cual el escepticismo es una “escuela filosófica” cuyas doctrinas, aunque opuestas a las del dogmático, se encuentran en su mismo nivel de discurso. Esto es quedarse a mitad de camino, negarse a recorrer en su totalidad la vía escéptica. El escéptico coherente (y extremo) ni asegura saber que no

55 Merece la pena señalar que la descripción del escepticismo como “posición cognitiva” de carácter negativo que, consecuentemente, y pese a su aparente radicalidad, se desarrolla en el mismo horizonte fundacional de las metafísica y epistemología tradicionales se encuentra tan enraizada en el repertorio de nociones básicas de los filósofos que hasta pensadores que han hecho del escepticismo el núcleo de su reflexión: en concreto, Stanley Cavell (autor con el que comparto más de un punto de vista y que, en el fondo, defiende tesis similares a las del escepticismo pirrónico), la suscriben. Cfr. S. Cavell, “The Avoidance of Love (External-World Skepticism)” (1969), en: S. Mulhall (ed.), *The Cavell Reader* (Oxford, Blackwell 2005), pp. 89-93.

56 Cfr. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*. Trad. A. Gallego Cao; T. Muñoz Diego (Madrid, Gredos 1993).

sabe ni, por consiguiente, se autorrefuta mostrando que, al fin y al cabo, sí existe una instancia de conocimiento absoluto y de verdad en absoluto, la que establece su propia escuela. No hay doctrina escéptica, sino actitud escéptica. El escéptico no se opone al dogmático generando una nueva forma de dogmatismo, sino a la *oposición* entre el dogmático que vive de las incertidumbres de ciertas clases de escepticismo y las variedades escépticas (usualmente creadas metódicamente como obstáculos a superar por el propio dogmático) que, porque añoran la certeza que lamentablemente han perdido, desearían su refutación. Esta oposición a la oposición de doctrinas filosóficas es una oposición a la filosofía misma, la recomendación de un cambio de rumbo que redefina las categorías cognitivas y que abandone un territorio, el de la filosofía, donde nos encenagamos a causa de nuestros objetivos. Así, el escéptico, más que afirmar que no es posible saber, muestra que “saber” y “no saber”, entendidas filosóficamente, son categorías inaplicables: el dogmático no sabe, pero quien asegura que no sabe tampoco sabe; de lo que se deduce que las cuestiones de la filosofía (incluida la de la posibilidad del conocimiento) ni se saben ni no se saben, ni son verdaderas ni falsas; se trata de problemas aporéticos originados por un embrujo lingüístico que la “doctrina” escéptica permite diagnosticar y que, por ello, conduce a su propia eliminación, siendo, a este respecto, una escalera que una vez que usamos debemos tirar. Para detectar ese embrujo el escéptico ha de recorrer de un extremo a otro el espacio filosófico, hablar con sentido de cosas que descubrirá que no lo tienen, llegar a conclusiones que una vez alcanzadas califica de insensatas. De ello, Hales (siguiendo el marco establecido) deduce que el escepticismo es una posición filosófica, cuando de lo que se trata es de un modelo de investigación que atraviesa la filosofía, no para establecerse en ella, sino *para dejarla atrás*. Decir insensateces puede ser relevante, es más, posiblemente se trate del único medio para *dejar de decir las*. Desde el *Tractatus* sabemos que los sinsentidos, más que mostrar *en y por sí mismos* algo oculto (puro, trascendente, metafísico) que no podemos decir, nos obligan a reconocer que lo oculto (y su búsqueda) es un sinsentido. Pues bien, el escepticismo es la primera forma de *terapia filosófica*, una forma que, invitando a su superación, invita a trascender la totalidad del marco filosófico que lo genera. Es hora de que empiece a leerse esta “doctrina” como lo que es: un ejemplo de desintoxicación conceptual “decidida”⁵⁷.

¿Qué se concluye de todo ello? (i) Que, a diferencia de lo que señala Hales, que caricaturiza a su supuesto contrario, el escepticismo no es inconsistente. (ii)

⁵⁷ Evidentemente, este adjetivo traduce el término inglés “resolute”, acuñado por J. Conant y C. Diamond en su explicación de la conocida declaración de Wittgenstein en el *Tractatus*, 6.54.

Que escepticismo y relativismo son dos palabras distintas para el mismo concepto. (iii) Que, consiguientemente, el trilema es más bien un dilema.

Si recogemos redes y recopilamos las conclusiones de este punto, constatamos que la dialéctica de Hales es incorrecta. *Primero*, porque en la medida en que el argumento de autorrefutación se encuentra viciado *ab initio* por una petición de principio y no es posible aplicar coherentemente categorías veritativas a proposiciones putativas, el problema que intenta solucionar *no existe*. *Segundo*, porque el planteamiento del trilema, ignorando tanto la verdadera naturaleza del escepticismo como su vinculación con el relativismo, es inapropiado. *Tercero*, porque, aún en el supuesto de que distingamos categorialmente creencias no inferenciales y proposiciones empíricas, ignoro cómo es posible defender una teoría relativista de la verdad sin que eso no implique asumir también un relativismo empírico. *Cuarto*, porque el absolutismo, aunque aceptemos las críticas escépticas y la subsiguiente inexistencia de instancias de *realidad firme*, no se encuentra refutado: por dos razones, por su carácter *intuitivo* (la filosofía tal vez surja de un embrujo, pero de un embrujo especialmente persistente), y porque, aunque su aplicabilidad justificaría su solvencia, su inaplicabilidad no es argumento suficiente para su deslegitimación.

Tras este tanteo preliminar es preciso que abordemos las cuestiones de *gran alcance* que estructuran el texto de Hales: ¿es necesaria una reconstrucción de la filosofía?, ¿qué caracteriza a los problemas filosóficos?, ¿carece el método filosófico de una autoridad especial que le permita evaluar críticamente otras fuentes de conocimiento, míticas, dogmáticas y, a los ojos de cualquier filósofo del siglo XX, irracionales y aberrantes? Y si la filosofía dispone de autoridad cognitiva, ¿es coherente reconocerlo y seguir siendo relativistas?

4. NATURALEZA Y NATURALIDAD DE LAS CUESTIONES FILOSÓFICAS

La pregunta por la coherencia del relativismo puede tener dos significados. En primer lugar, se trata del problema de la autorrefutación, es decir, de si puede sostenerse que toda verdad es relativa sin que la verdad de esa tesis sea absoluta. Pero, además, puede referirse a otra cuestión: a si el relativismo es sostenible de modo transperspectivista una vez que se acepta la pluralidad y la inconmensurabilidad de puntos de vista. En el primer caso, el relativismo es cuestionado *ad extra* y en confrontación con el absolutismo, esto es, en la medida en que aparenta ser una doctrina que establece verdades absolutas en el sentido de “independientes de *cualquier* perspectiva”. En el segundo, es cuestionado *ad intra* y de tal forma que se opone a la perspectiva *filosófica* a partir de la cual se concluye los resultados que establecen otros puntos de vista, es decir, se dic-

tamina su incoherencia en la medida en que establece una tesis *válida para cualquier perspectiva*, o, lo que es lo mismo, absoluta no en el sentido de “independiente de cualquier punto de vista”, sino de “verdadera para la totalidad de los puntos de vista”. Posiblemente el mayor error lógico del libro de Hales se encuentre en la *indistinción de ambos problemas*, confusión que muestra el hecho de que respondiendo a la segunda pregunta cree estar solucionando la primera.

¿Es coherente el relativismo en la segunda acepción del problema? La cuestión es la siguiente. Si, *ex hypothesi*, existen diferentes métodos de adquisición de creencias no inferenciales (uno de los cuales es el método filosófico, caracterizado por el uso de la intuición racional) y ninguno de ellos (incluida la filosofía) puede legitimar sus procedimientos ante un tribunal cognitivo neutral, parece obvio que de ello debemos concluir que no pueden *proyectarse* los resultados de un método a la totalidad de los puntos de vista, es decir, que esos resultados serán válidos sólo dentro de una perspectiva, y no para todas las perspectivas, esto es, que serán relativos en el sentido de la palabra que se opone a “conocimientos que atraviesan de un extremo a otro la totalidad de las formas posibles de ver el mundo”. Si, a su vez, tenemos en cuenta tanto las pretensiones absolutistas de las formas no racionales de conocimiento (que, por definición, no relativizan sus fuentes de autoridad) como el hecho de que el relativismo recurre a la autoridad de la intuición racional para justificarse (no podríamos asignar valores de verdad sin procedimientos establecidos de resolución de problemas veritativos: conclusión cuya piedra de toque es la intuición); deberíamos concluir que el relativismo *es relativamente verdadero*, pero no que tenga que ser verdadero en la totalidad de las versiones de conocimiento. El relativismo, tal como lo establece Hales (y con él la casi totalidad de los defensores de esta posición) sería, de acuerdo con sus propias premisas, incoherente. Habría otorgado una autoridad a la intuición racional que primero (y con el fin de formular su doctrina) había negado, cayendo así en la misma falacia lógica que Hales detectaba en las respuestas escépticas al trilema y, sobre todo, en los intentos racionalistas por exiliar al universo de la emotividad los métodos místicos de “conocimiento”.

El dilema es evidente: o se otorga a la filosofía una autoridad cognitiva que permita extrapolar sus conclusiones relativistas a todo el universo cognitivo, de lo que se deduciría que hay métodos cognitivamente más válidos que otros y que, por consiguiente, el relativismo no es correcto; o se niega esa autoridad y, por ello, no es verdad que toda verdad haya de ser relativa. En la medida en que el relativismo, para ser consistente, necesita ambas tesis (conservar el pastel y comerlo), la acusación de inconsistencia, generada por él mismo y por sus condiciones de posibilidad, parece irrefutable.

Es mérito de Hales el haber resuelto de modo elegante y claro el anterior dilema: ésa es, precisamente, la parte más sólida de su argumentación. ¿Qué pasos estructuran su procedimiento?

Primero. Hales niega que el relativista esté otorgando autoridad alguna al método filosófico, y ello porque quienes relegan otros métodos de conocimiento a consideraciones emotivas (otorgándole solvencia cognitiva a la filosofía) entienden “autoridad” en un sentido *vertical* y *fuerte*, como “capacidad para alcanzar conocimientos absolutos, verdades en sí”, cosa que, evidentemente, el relativista, que como mucho podría reconocer a la intuición racional cierta autoridad *horizontal*, no concede en ningún momento. De este modo, la analogía entre el intento racionalista de legitimar la filosofía y el procedimiento relativista se desmorona.

Segundo. Hales distingue dos significados de “relativismo”, el que afirma que toda verdad es relativa respecto a un único método y el que señala (sin comprometerse con la tesis precedente) que toda verdad ha de ser relativa para al menos un método. El relativista halesiano defiende la segunda tesis, de lo que se deduce que coherentemente puede ser relativista sin relativizar la verdad del relativismo (en el sentido de “reducirla a una verdad intraperspectivista”). No debemos confundir la posición relativista (opuesta al absolutismo) con un relativismo “parroquial” y clausurado.

Tercero (y lo más importante). Existe una distinción implícita en el argumento de Hales, la diferencia entre *verdades sustantivas* y lo que podríamos denominar *verdades procedimentales*. Las verdades sustantivas son *creencias fundamentales* vinculadas a un método concreto y susceptibles de colisionar con otras creencias fundamentales adscritas a métodos distintos, es decir, son proposiciones que, pese a su papel básico dentro de una perspectiva, no forman parte del *límite externo de cualquier perspectiva*, no son *condiciones de posibilidad de la totalidad de los discursos, mundos o puntos de vista*. Respecto a estos enunciados, donde no sólo la divergencia es posible, sino que no existe procedimiento neutral capaz de solucionar el conflicto; *no hay método alguno que disponga de la última palabra*, no existe autoridad alguna para nadie: tampoco para la filosofía. Sin embargo, hay una serie de verdades (entre las que se incluye el propio relativismo) que configuran el *espacio lógico* de todas las perspectivas, es decir, que son “las condiciones de posibilidad de todo mundo posible”, condiciones que cada punto de vista ha de cumplir por el mero hecho de ser un punto de vista. No sólo no puede haber conflicto respecto a esas verdades “absolutas”, sino que, aunque esas verdades sólo puedan descubrirse filosóficamente, su validez no se reduce al área fijada por el método filosófico. Así, la verdad del relativismo, argumentada filosóficamente, no otorga autoridad cognitiva alguna a la filosofía: más bien se la niega, pues el relativismo implica el reconocimiento de la intraspasabilidad de nuestros límites, su verdad conlleva la relativización de

todos los métodos, la relatividad (clausurada) de sus conclusiones sustantivas por mor de la relatividad (absoluta) del relativismo.

Lo importante de esta cuestión es que cobremos consciencia de varios hechos: (i) Hales resuelve uno de los rompecabezas más incómodos de las versiones tradicionales de relativismo (¿cómo se puede ser relativista si el relativismo es una verdad transperspectivista?), y lo hace mostrando que lo que define al relativismo es su oposición a la “verdad en sí”, no a la “verdad *para todas las perspectivas*”. (ii) Resolver este problema no significa superar el cargo platónico de autorrefutación: pues la contradicción que allí se señala es entre “verdad para todo punto de vista” y “verdad independiente de todo punto de vista”, cosa ésta última que Hales no considera y que “disuelve” con una escueta petición de principio. Por lo que Hales mezcla de forma irresponsable preguntas y respuestas a distinto nivel. (iii) Hales asume una posición *trascendental* que permite una filosofía cuyas conclusiones sean absolutas e irrefutables, una filosofía *crítica* cuya misión sea, no la de establecer verdades sustantivas, sino la de determinar las fronteras externas de la totalidad de los mundos posibles, esto es, las condiciones de posibilidad de todo discurso, el *espacio lógico* previo a cualquier perspectiva y que la posibilite. (iv) Como el norteamericano se encarga de escribir reiteradamente, ese espacio lógico, ese *set* de *pre-condiciones* que ha de cumplir un punto de vista para ser tal, es *plural*: la tesis relativista es una verdad necesaria, pero habrá otras verdades sobre las que deban coincidir *necesariamente* todos los métodos para ser métodos.

Como podemos comprobar, las tesis anteriores nos permiten decir, no sólo que Hales es un defensor de una filosofía que, aunque autónoma, carece de derecho para imponer sus conclusiones, además de como Verdades con mayúsculas, como tesis universales que ha de aceptar todo ser inteligente (autónoma pero, en gran medida, inútil); sino que es el portaestandarte de una filosofía fuerte que, aunque incapaz de trascender el *para nosotros*, es capaz de llegar a los límites del mundo. Sin embargo, el trascendentalismo extremo puede conllevar el derrumbe del relativismo. Me explico. Posiblemente cuando Hales se refiere a las condiciones de posibilidad de toda perspectiva esté pensando en, por ejemplo, las verdades de la lógica (al fin y al cabo, si podemos hablar de mundos posibles o de métodos posibles es porque se trata de versiones de la realidad *no contradictorias*: si las verdades lógicas no fuesen universales ni siquiera podríamos determinar ese conjunto de conjuntos), o en todas aquellas proposiciones que, recordemos, contituían el núcleo no revisable de las creencias no inferenciales rendidas por la intuición racional. Supongo que esas (como el propio autor las llama) “certezas” serán cosas como la existencia del individuo que ve el mundo desde una perspectiva, su dominio lingüístico y gramatical o cosas tan sólidas como la existencia de la Tierra o de mi cuerpo: todas ellas condiciones de posi-

bilidad de cualquier visión de la realidad. Lo primero que llama la atención de esta “posible” lista es su similitud con la cartografía cartesiana de la certeza, similitud que va mucho más allá que una anecdótica coincidencia en lo “fundamental”: pues el *procedimiento* empleado por Descartes para llegar a la certeza es también *trascendental*, una reflexión acerca de todas aquellas creencias que, por ser condición de posibilidad de la duda, no pueden coherentemente ponerse en entredicho, son indudables. La segunda cosa que nos intriga es que se trata: (i) de “certezas”; (ii) de elementos que, al ser condición de posibilidad de toda perspectiva, han de ser, en las dos acepciones del término, *previos* a cualquier punto de vista: anteriores temporalmente y válidos con independencia de cualquiera de ellos. Esto significaría que son algo así como *prenociones* que no tienen su origen en un método concreto y que, en cierto sentido, constituyen la condición del discurso *posible* con independencia del discurso *real*. Desde aquí resta un único paso para concluir que se trata de constituyentes de una Realidad más allá del lenguaje y del perspectivismo, de una Realidad absoluta con componentes también absolutos que, no relativos a ninguna perspectiva, son universales a todas las perspectivas por ser previos a ellas. Si esto es así, el relativismo finaliza en contradicción, y Hales, además de no haber podido exorcizar adecuadamente los fantasmas de la autorrefutación, acaba asumiendo una posición que, para salvar al relativismo del cargo de inconsistencia interna, emplea estrategias que lo dirigen inevitablemente al punto que trataba de evitar: a la encrucijada en la que aguardan todas las brujas de Macbeth.

Aquello que acabo de constatar no es otra cosa que el viejo problema del *Tractatus*, pregunta que cuestiona la posibilidad de una eliminación trascendental de la metafísica que no la dé por supuesta: ¿podemos diseñar los límites del mundo y del lenguaje sin *trascenderlos*, sin tener que situarnos allende esas fronteras, viendo todo sin coordenadas, desde el punto de vista, sino de Dios, de los dioses epicúreos?, ¿es posible establecer verdades necesarias que, por necesarias, no sean también *absolutas* en el sentido tradicional del término, cosas que son indudables por el hecho de ser ciertas, creencias que ciñen el pensamiento porque también ciñen la Realidad? El trascendentalismo es, en numerosísimas ocasiones, la puerta disimulada por la que retorna el absolutismo. Y, aunque posiblemente, éste último no se encuentre necesariamente contenido en él (siempre podríamos desvincular indubitabilidad de certeza; afirmar que las condiciones de posibilidad de las perspectivas, más que *independientes*, están incluidas en todas ellas *qua* perspectivas; trazar *desde dentro* los límites del lenguaje), la ruta que nos dirige a él es cuestionable. Cuestionable por razones que trascienden este tema, pero que si tuviésemos que exponer sucintamente resumiríamos así: (i) porque asegurar al tiempo la pluralidad de perspectivas y la existencia de condiciones de posibilidad que han de cumplir todos los puntos de vista, pone en cuestión

la noción de “pluralidad de puntos de vista” y, con ella, el concepto mismo de “punto de vista”; (ii) porque la frontera entre creencias no inferenciales relativas a un método y prenociones comunes a cualquier método es, si existe, particularmente difusa; en dos sentidos: porque, desde el interior de una perspectiva, es igualmente absurdo pensar un método sin lógica que intentar concebir un método basado en revelaciones a través de la ingestión del peyote; y porque, en sentido contrario, la gramática de la investigación es tan arbitraria como la gramática del lenguaje, siendo concebibles perspectivas ilógicas o puntos de vista que subviertan lo que consideramos verdades necesarias para cualquier punto de vista; (iii) en fin, porque el proyecto filosófico crítico, que intenta dejar al descubierto los cimientos del lenguaje, revelar el armazón de cualquier “realidad” concebible, puede ser una tarea tan desesperada como insensata, tarea que intenta decir lo que sólo se puede mostrar, establecer unas reglas que ya se dan por supuestas, ceñir la gramática mediante un sistema de límites que son *limitaciones*, barreras que, si gramaticalmente no hubiese nada que no se pudiese hacer⁵⁸, serían arbitrarias. Como es obvio, las apreciaciones anteriores abren tres vías irreconciliables: la de un relativismo extremo que reduce lo posible a lo actual; la de la negación davidsoniana de la dualidad esquema-contenido; y la de un pluralismo relativista que desborda los marcos de la lógica. En cualquier caso, se trata de opciones *reales*, que muestran que el transperspectivismo de Hales, aunque coherente, no es, ni mucho menos, evidente.

EL MÉTODO FILOSÓFICO

Ciñámonos al relativismo como teoría de la verdad opuesta al absolutismo, dejemos de lado cuestiones que atañen a las variantes internas del relativismo y tomemos en consideración el problema del método filosófico. ¿Es solvente el análisis de Hales sobre estos temas?

Lo primero que cabe destacar es que, si bien Hales impermeabiliza el método filosófico desde el primer momento, sus conclusiones deslegitiman ese procedimiento. Si la intuición racional, aunque no es plural *ad intra*, se encuentra al mismo nivel cognitivo que la revelación religiosa, entonces, podrá ser fuente de “conocimientos”, pero una fuente tan corrupta (o tan poco corrupta) como las otras. Es más, su caracterización de la intuición racional es sumamente *contingente*: cierto, no se encuentra determinada por variables sociológicas ni tiene nada que ver con la intuición empírica, pero, en la medida en que las “proposiciones-gozne” del *Sobre la certeza* de Wittgenstein son creencias no empíricas

58 Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, Blackwell 2001), I, § 374, p. 99.

que comparten todos los miembros de una comunidad dada y que delimitan los límites entre el sentido y el sinsentido (son necesarias, fundacionales y no-inferenciales), sin por ello ser ni *inmutables* ni *universales* ni *filosóficas*, y en que las creencias no inferenciales rendidas racionalmente son indiscernibles de éstas, parece que la intuición racional no es otra cosa que una fuente de obviedades que se reducen a ser los *presupuestos de una cultura*, es decir, que más que el órgano de la razón, es una especie de “sentido común” no empírico. La razón no es razón, sino cosmovisión: una autoridad de la misma índole que las autoridades religiosas. Es verdad que se trata de un órgano autónomo, pero, descargado de autoridad y vinculado a un sistema de prejuicios firmes, no podemos menos que dar la razón a quienes critican este método de conocimiento por tratarse de la voz del hábito: al fin y al cabo, a eso la reduce el propio Hales (y eso, aún en el supuesto de que postulemos su universalidad).

Una intuición racional que, en el mejor de los supuestos, es intuición porque no es racional: ¿queda, después de eso, algún espacio para la filosofía y para la razón? En el caso de Hales, una problemática *filosofía trascendental*. ¿Pero es posible una *filosofía sustantiva*, que además de ser racional (y sólo racional) disponga de alguna autoridad cognitiva en el sentido fuerte de esa expresión? ¿Y qué repercusiones tendría para el relativismo su posibilidad?

Lo que estoy sugiriendo es que si la filosofía es *el orden de las razones*, la disciplina que cuestiona la legitimidad racional de todas nuestras creencias, entonces no puede descansar en eso que se ha llamado “evidencia”, es decir, en supuestos conocimientos que se nos imponen *inmediatamente* y que no podemos cuestionar por su certeza. La evidencia en tanto que “visión inmediata” ni es inmediata ni incuestionable, es más, suele ser el último refugio de un dogmatismo que busca la protección de lo irrenunciable: una “intuición racional” que no suele ser otra cosa que “prejuicio gramatical”. El orden de razones nada tiene que ver con la prístina inmediatez, sino con la *lógica*, primero y último instrumento de una filosofía que merece su nombre en la medida en que traspasa la cultura. Lo segundo que sugiero es que las cuestiones filosóficas no son problemas artificiales, sino cuestiones *naturales* que tienen su origen (al igual que las disputas morales, las apreciaciones estéticas, las proyecciones prudenciales y casi todos los componentes de nuestra existencia sensible e inteligible) en la *capacidad de distanciamiento*, esto es, en la posibilidad de asumir un punto de vista más amplio que el de la mera subjetividad momentánea. Esta capacidad alcanza en filosofía su punto más abstracto (o, si se prefiere, más alejado): como intento de determinar qué y cómo es el mundo *con independencia de nuestro punto de vista en él*, es decir, como *visto sin ser visto (desde ninguna parte)*. Tal vez se trate, por la dificultad de dejar atrás nuestra propia piel, de un proyecto irrealizable, pero su irrealizabilidad no implica su artificialidad, que no sea algo más

que una contingencia resultado de las ilusiones a las que nos conducen nuestras categorías gramaticales.

Ambos aspectos se encuentran relacionados. La lógica pura no es otra cosa que la visión bajo especie de eternidad, que la última meta de una purificación que renuncia a todo (incluido al sí mismo) para poder llegar a conocer algo. Ver el mundo desde el punto de vista de Dios: ésa era la aspiración de Spinoza, aspiración cuyo objetivo era verlo todo en su desnuda estructura lógica, sin accidentes, sin particularidades, sin contingencia alguna. Y repito: es posible que sea necesario renunciar a este programa, pero esa renuncia es un abandono de la filosofía *toto coelo*. No se puede, tal como pretende Hales, conservar de la filosofía sólo el nombre: un simple fantasma sin sustancia alguna.

Ciertamente, si la lógica fuese la única fuente de las creencias no inferenciales proporcionadas por la filosofía, Hales le concedería una autoridad de la que no dispondrían el resto de los métodos cognitivos. Pero, como se encarga de recordarnos, la lógica sólo estructura conocimientos, *no los produce*. Éste, la insustancialidad de la lógica, la imposibilidad de dictaminar actualidades desde el único ojo de una razón que dicta necesidades vacías, es el último y más persistente dogma del empirismo: dogma que, una vez aceptado, y se hagan los malabarismos conceptuales que se quiera, implica la negación de la filosofía. Lo denomino “dogma” porque, en la medida en que la prueba ontológica (sea de forma positiva o negativa), muestra las virtualidades existenciales de la pura razón, es tanto la mina que derruye los sólidos muros de la separación entre cuestiones lógicas y preguntas existenciales como la puerta secreta que hace que nuestras compulsiones naturales sean algo más que pasiones inútiles. Desde el punto de vista de la lógica puede dictaminarse cuál es el único mundo posible y, por ello, cuál es el único mundo real: una versión de la realidad que al tiempo que es la única lógicamente consistente es la única lógicamente necesaria.

Si lo que afirmo es correcto (demostrarlo es algo que no compete a este artículo), ¿se seguiría de ello lo que parece seguirse: la legitimación del concepto tradicional de verdad, la solvencia del absolutismo, la insensatez de una reconstrucción de la filosofía? Se seguiría, y siempre que diésemos por supuesto que la perspectiva lógica no es una perspectiva, es decir, que no podría haber mundos en sí ilógicos, que es posible alcanzar una verdad independiente de cualquier punto de vista, verdaderamente absoluta. Pero de eso no se deduce que el discurso sobre la verdad no pueda ser de otro modo que relativo. Paradójicamente, la posibilidad de la metafísica muestra que en la elección de nuestros conceptos veritativos sólo disponemos de una opción: la relativista. Una filosofía que se apaga en el mismo momento en el que comienza es una filosofía que alienta un cambio de rumbo en filosofía, o, lo que es igual, que desemboca en el pragmatismo siguiendo

la única senda que evita las actitudes festivas y autocomplacientes de quienes se proclaman “pragmatistas”: el “camino seguro de la ciencia”.

Sólo cruzando las aguas amargas se pueden alcanzar las dulces.

FILOSOFÍA Y PERSPECTIVISMO

No hay nada tan humano como tratar de traspasar los límites de lo humano, como intentar llegar a un suelo firme que sostenga el edificio de nuestras creencias y que nos proporcione un anclaje estable en las cosas tal como son en sí mismas. Es en ese impulso donde radica la fuerza tanto del absolutismo como de aquellas formas de escepticismo que se limitan a ser “filosóficamente escépticas”. Recurriendo a esa potencia, que resiste cualquier reducción gramatical o cultural y que reaparece vorazmente tras el aparente éxito de las más agresivas terapias, la concepción filosófica de la verdad, esté o no vacía, resulta inexpugnable. La tendencia natural a la metafísica no es un dogma: es un hecho.

Pero, al mismo tiempo, el perspectivismo cuenta con las credenciales que le otorga un doble reconocimiento: el de la intraspasabilidad de nuestros límites y el de la *autonomía* de la gramática, esto es, el de que nuestro uso de los conceptos de verdad y falsedad, de conocimiento y duda, se rige por reglas y criterios fijados arbitrariamente, que ni cuentan con anclajes epistémicos o metafísicos ni, sobre todo, *pueden* aspirar a ellos. Nuestra conducta desmiente a nuestras pretensiones, nuestros impulsos carecen de cumplimiento y de objeto. La verdad se dice de muchas maneras o, cuanto menos, se dice de tal forma que más que cartografiar el mundo tal como es en sí devuelve en la apariencia de la realidad nuestro propio reflejo. Creíamos haber descubierto algo nuevo, pero lo que encontramos no era más que aquello que habíamos colocado para que pudiese ser descubierto.

Ante esta colisión entre nuestras aspiraciones y nuestros resultados podemos adoptar varias actitudes: proseguir la investigación hasta que, a fuerza de voluntad, rinda resultados; renunciar a ella protegiéndonos en nuestra gramática o, a la manera de Hume, reconocer que entre la razón y la práctica existe un abismo insalvable, una sima que nos obliga a juzgar irracionalmente y a, siendo racionales, dejar de juzgar. Esta última opción acepta nuestra *doble naturaleza*, implica tanto la *necesidad* como la *imposibilidad* de la filosofía, y así, y porque no hay mayor cobardía que la de negarse a aceptar los hechos, es honesta por el simple hecho de no ser reduccionista. El árbol de la vida es ciego, el del conocimiento vacío.

Sin embargo, el escepticismo, sea humeano o pirrónico, se agote en sí mismo o señale al relativismo, constituye una opción incompleta, una terapia condenada (casi por definición) al fracaso. *Primero*, porque, aún reconduciéndonos a nuestra gramática, lo hace al ritmo marcado por una marcha fúnebre: la de nuestro fracaso, la de una *pérdida* a la que a duras penas compensa esa reprogramación del entendimiento. El escéptico se alimenta de despojos, sus trofeos son los desmenuzados restos de un naufragio a gran escala: emblemas de una derrota que no podrán consolarnos. *Segundo*, porque deja abierta la posibilidad, si no del conocimiento, sí de que una de las múltiples formas de ver el mundo sea *verdadera*, se corresponda a grandes rasgos, y aunque seamos incapaces de saberlo, con una Realidad más allá de nuestro entendimiento que no puede eliminarse sin petición de principio. En este sentido, ni el escepticismo ni el relativismo logran detener el *perpetuum mobile* del absolutismo: no podremos decidir qué es la verdad, podremos aceptar que todas las versiones del mundo son verdaderas en relación a alguien; pero el fantasma de la correspondencia, que únicamente hemos decidido ignorar, continúa vagando. *Tercero*, porque de ello se deduce que, aunque el relativismo sea antidogmático en la medida en que impide una jerarquización de los métodos que reduzca a “parloteo” a todo aquello que no es ciencia (y, por ello, escepticismo y relativismo son instrumentos de primer orden para la impermeabilización de la religión en un universo predominantemente hiper-racionalista, estrategia de defensa que, al mismo tiempo, evita dogmatismos de signo contrario), puede llegar a convertirse en la piedra angular de un dogmatismo que a fuerza de ser irrefutable se autoproclama primero posible, después probable, por último verdadero en razón de su mera posibilidad. El relativismo puede perfectamente transformarse en vía de acceso al dogmatismo, en un método drástico de “crucifixión del intelecto”⁵⁹.

La cuestión es ésta: se trata de alcanzar un relativismo que ni sea reduccionista [el filósofo y el escéptico no son, a diferencia de lo que creía Austin, ni “bribones” (*knaves*) que distorsionen nuestra gramática ni individuos a los que no podamos comprender] ni nos encierre en una “prisión gramatical” que transforma los límites del lenguaje en barreras tan sólidas como los viejos “límites ontológicos” de la metafísica tradicional; que ni se presente como “el menor de los males posibles” (pero “mal” al fin y al cabo) ni se autoimponga como un *axioma* (o, mejor dicho, como una cuestión de utilidad o de fe: instrumental en ambos casos); que ni legitime dogmatismos irracionalistas de toda índole ni postule arbitrariamente que el uso “natural” de nuestros conceptos (su uso *relativo a algo*) es el único posible.

59 S. Cavell, *op. cit.*, p. 92.

Una versión sostenible de relativismo, que exige pruebas, que precisa demostrar la imposibilidad de fundaciones epistémicas de nuestras creencias básicas, que no es una “conciencia adulta” fracasada añorando un “paraíso perdido” y que obliga a una democratización coherente de las “versiones del mundo”, en la que la eliminación de la expresión genitiva implique que ningún *set* de creencias pueda arrogarse el derecho a la “posibilidad de la Verdad” y que, por consiguiente, no sea posible establecer un cordón umbilical entre el mundo y lo que pensamos del mundo; sólo puede ser el resultado de una investigación filosófica, esto es, de una metafísica que no contenga virtualidades epistémicas, fundacionales o conceptuales. La lógica modal posee a este respecto mayor eficacia de la que Steven Hales le otorga. La prueba ontológica, a la que vengo considerando desde hace tiempo como “el nudo” de todos los problemas y de todas las posibilidades de la filosofía, es la puerta de acceso a un relativismo que *sin filosofía* está incompleto, es decir, que precisa *salir de sí mismo* para poder encontrarse y que, para ser relativismo, exige la disociación entre un Mundo en sí lógico y vacío y mundos humanos cuya condición de posibilidad es la subversión de la lógica, una inteligibilidad que se gana a costa de la representacionalidad. Así, el perspectivismo necesita a la filosofía *doblemente*: para poder fundamentarse y para llegar a ser él mismo, un *constructivismo* que emplea el impulso filosófico a trascender la gramática para no quedar asfixiado por las mismas redes que hemos forjado, no para *atrapar* la realidad, sino para *levantarla*, no para protegernos de los elementos en nuestras chozas conceptuales, sino para ser sus dueños. La filosofía pone al descubierto que ningún límite es una limitación, sitúa *ahí fuera* esas limitaciones, y de esta forma las *elimina*. O, como señala Hales: *el relativismo emerge de los fundamentos mismos de la filosofía*. Pero no porque esos fundamentos sean “deficientes”, sino por lo contrario: porque son absolutos.

Cerramos el círculo regresando a nuestro punto de partida. La propuesta de una metafísica sin epistemología y de un relativismo fundado filosóficamente es, y contrariamente a las apariencias, un proyecto de *inspiración wittgensteniana*. Admiradores y detractores de Wittgenstein han coincidido en afirmar, unos con regocijo, los otros con irritación evidente, que el hilo conductor de toda su “filosofía” era la invitación al *abandono de la filosofía*, la puesta en marcha de una *terapia destructiva* que nos reconducía a la gramática ordinaria y que, agotándose en su negatividad, ponía en entredicho, no tanto las respuestas (o su capacidad para proporcionarlas), sino las *preguntas filosóficas* mismas. Desde posiciones diferentes esta imagen (cuya fuerza es innegable) ha ido descomponiéndose paulatinamente en los últimos años. No se trata, lo que a estas alturas resulta obvio, de que Wittgenstein sea un ejemplo paradigmático de “filósofo puro”. Tampoco de que sufriese una “compulsión psicológica” particular de la

que (inútilmente) intentaba liberarse. Lo que la hermenéutica neo-wittgensteniana ha señalado es que ni Wittgenstein nos condenó a ninguna “prisión categorial” (todo lo contrario: mostró la contingencia de los límites categoriales) ni consideró ininteligibles o intraculturales las cuestiones básicas de la filosofía (contentándose con exorcizar a los problemas “que le atormentaban” mediante el corte limpio de “nudos gordianos”) ni pretendió aleccionarnos acerca de la necesidad de “dejar atrás” la filosofía. Todo lo contrario: mostró tanto el “carácter natural” de esos problemas (y su consiguiente *significatividad*) como, sobre todo, la necesidad de *seguir pensando*. En dos sentidos: porque esas cuestiones han de ser resueltas para que tengamos derecho a abandonarlas (lo que, por cierto, ha permitido enmarcar a Wittgenstein en las huestes del escepticismo pirrónico: posición a la que nadie calificaría de “disolvente” en el sentido gramatical del término) y porque, si llegasen a solucionarse, eso implicaría una reconstrucción de la filosofía que, más que un abandono resultado de una nueva autoridad concedida a la gramática, es una *redirección* que le otorga un papel relevante en la cultura a fuerza de, humanizándola, desculturizarla. Pensar es negarse a seguir un sendero trillado, sea metafísico o conceptual; es “salir de la botella”, sea ésta del tipo que sea, en la que nosotros mismos nos hemos encerrado: ¿cómo puede invitarnos a *dejar de pensar* quien intentó *desbloquear* el pensamiento para lograr la mayor claridad posible? Tal vez llegue un momento en el que las actuales cuestiones filosóficas no tengan que volver a plantearse (momento al que han aspirado, haciendo filosofía, todos los filósofos), pero eso no nos dejará sin filosofía en sentido laxo, esto es, sin *capacidad filosófica de distanciamiento* y de “*suspensión*” de dogmas. Y repito: ni Wittgenstein propuso “apaciguarnos en las normas gramaticales” ni disolvió alegremente lo que otros no pudieron resolver. Lo que hemos intentado es mostrar cómo podría resolverse el problema del relativismo y constatar que esa resolución implica entrar en el universo filosófico y recorrerlo en su totalidad: eso es lo que hace que esta propuesta, tanto por sus métodos como por sus resultados, sea wittgensteniana.

Lo resumió perfectamente alguien que descubrió dos cosas, que se puede hacer filosofía *después de Wittgenstein* y que se puede (y se debe) *hacer filosofía (en el sentido más tradicional del término) desde Wittgenstein*: Stanley Cavell: “(p)ues, evidentemente, la única forma de renunciar al conocimiento es conociendo”⁶⁰.

O, lo que es lo mismo: la filosofía de Wittgenstein no agarrota el entendimiento, lo distiende.

MODESTO M. GÓMEZ ALONSO

60 S. Cavell, *op. cit.*, p. 92.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, C.; Tannery, P., (eds.), *Oeuvres de Descartes (I-XI)*, (Paris, Libraire Philosophique J. Vrin 1996).
- Austin, J. L., "Other Minds", en: Austin, J. L., *Philosophical Papers (v.)*, pp. 44-84.
—, *Philosophical Papers* (Oxford, Oxford University Press 1961).
- Baghramian, M., *Relativism* (London/New York, Routledge 2005).
- Bloor, D., "The Question of Linguistic Idealism Revisited", en: Sluga, H.; Stern, D. G., (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein (v.)*, pp. 354-382.
- Cavell, S., "The Avoidance of Love (External-World Skepticism)", en: Mulhall, S., (ed.), *The Cavell Reader (v.)*, pp. 89-93.
- Davidson, D., "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en: Davidson, D., *The Essential Davidson*, (v.), pp. 196-208.
—, *The Essential Davidson* (Oxford, Clarendon Press 2006).
- Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. J. M. Navarro Cordón (Madrid, Alianza Editorial 1989).
—, *Observaciones sobre el programa de Regius*. Trad. G. Quintás Alonso (Buenos Aires, Aguilar 1980).
—, *Discurso del método*. Trad. R. Frondizi (Madrid, Alianza Editorial 1989).
- Hales, S., *Relativism and the Foundations of Philosophy* (Cambridge-Massachusetts, Mit Press 2006).
- Hartshorne, C., *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence* (Lasalle-Illinois, Open Court 1965).
- Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Indianapolis, Hackett 1993).
—, *A Treatise of Human Nature* (Oxford, Oxford University Press 1978).
- James, W., *Pragmatism and Other Writings* (Harmondsworth, Penguin 2000).
- Kenny, A., (ed.), *The Wittgenstein Reader* (Oxford, Blackwell 2006).
- Kripke, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford, Blackwell 1989).
—, *Naming and Necessity* (Oxford, Blackwell 2002).
—, "Identidad y necesidad". Trad. M. M. Valdés. En: Valdés Villanueva, L. M., (ed.), *La búsqueda del significado*, (v.), pp. 98-130.
- Mulhall, S., (ed.), *The Cavell Reader* (Oxford, Blackwell 2005).
- Nagel, T., *The View from Nowhere* (Oxford, Oxford University Press 1986).
- Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. A. Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Editorial 1989).
- Putnam, H., *Reason, Truth and History* (Cambridge, Cambridge University Press 1998).
- Quine, W. O., "Dos dogmas del empirismo", en: Quine, W. O., *Desde un punto de vista lógico (v.)*, pp. 49-81.
—, *Desde un punto de vista lógico*. Trad. M. Sacristán (Barcelona, Orbis 1984).

- Rhees, R., *Wittgenstein and the Possibility of Discourse* (Oxford, Blackwell 2006).
- Rorty, R., *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. J. M. Esteban Cloquell (Madrid, Tecnos 1996).
- Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*. Trad. A Gallego Cao; T. Muñoz Diego (Madrid, Gredos 1993).
- Sluga, H.; Stern, D. G., (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Cambridge, Cambridge University Press 1997).
- Valdés Villanueva, L. M., (ed.), *La búsqueda del significado* (Madrid, Tecnos 1991).
- Wittgenstein, L., *On Certainty* (Oxford, Blackwell 2004).
- , *Philosophical Investigations* (Oxford, Blackwell 2001).
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. D. F. Pears y B. F. MacGuinness (London/New York, Routledge 2001).