

# Més enllà i més ençà del relativisme: tres filòsofs postmoderns i les seues raons

Miguel Ángel Quintana Paz

(Universidad Europea Miguel de Cervantes, Valladolid)

## 1. Introducció<sup>1</sup>

Les diferents filosofies “postmodernes” que sorgiren dels anys 1970 als anys 1990 s'han considerat sovint com una classe d’“ideologia” irracionalista-escèptica-relativista (o alguna altra sort d’amalgama semblant) que en el nostre temps prendrien perillosament el control sobre la filosofia acadèmica i la cultura occidental, amb greu risc per als universalistes o, simplement, per a qualsevol projecte racionalista.<sup>2</sup> No obstant això, com el títol d'aquest article denota, un examen més detallat d'algunes tendències del pensament postmodern podria mostrar no solament que algunes d'aquestes filosofies estan incòmodes amb l'etiqueta “relativista”, “irracionalista” o “escèptica”, sinó també que ofereixen arguments substancials en contra, per exemple, de les tesis principals del relativisme. Nogensmenys, naturalment, cap d'aquestes tendències deixa de tenir també famoses reserves respecte del universalisme (el suposat enemic mortal dels relativistes). Així, la conclusió

---

<sup>1</sup> El present treball va poder realitzar-se gràcies a la beca que em va ser concedida pel Govern Basc per a portar a terme una investigació postdoctoral durant els anys 2002-2004 a la Universitat de Torí, sota la direcció del professor Gianni Vattimo; i gràcies també al projecte de recerca (amb referència UMC01A08) que em va concedir la Junta de Castella i Lleó per als anys 2007-09, sota el títol “Nous paradigmes de la interactivitat”. Sengles versions prèvies d'aquest mateix article (en castellà –amb nombroses diferències respecte al text valencià que ací presento– i en anglès –amb només petites modificacions pel que fa a aquest text–) es van publicar a Miguel Ángel Quintana Paz, “Cómo no ser ni universalistas ni relativistas” a Idefonso Murillo (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, 149-167; Miguel Ángel Quintana Paz, “Postmodernism is not a Relativism. Communication Practices and Ethical Attitudes in Some Postmodern Thinkers”, *Concordia, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, n. 51 (Gener 2007), 61-84. També existeix una versió prèvia d'aquest mateix article, molt abreujada i llavors encara en construcció, que vaig poder presentar a la IX Setmana de l'Associació Espanyola d'Ètica i Filosofia Política, celebrada a Santa Cruz de Tenerife en 1998 –i que es va publicar després a Miguel Ángel Quintana Paz, “Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty”, *Laguna*, nombre extraordinari (1999), 193-204–. Per a la elaboració del text en versió valenciana que es presenta ací, l'ajuda de Joan Vergés Gifra i Vicente Raga Rosaleny ha estat essencial.

<sup>2</sup> Així, per exemple, Manuel Cruz (al seu article del 12 de Desembre de 1997 a l'edició de *Babelia*, el suplement cultural del diari *El País*) afirmava que el que estava ocorrent en els nostres dies era, en definitiva, que el postmodernisme s'havia convertit en un nou academicisme de tipus relativista i escèptic; una opinió compartida amb Fernando Broncano, “Introducción (Uno de los nuestros)” a Paul K. Feyerabend, *Ambigüedad y Armonía*. Barcelona, Paidós, 1999. La meua tesi en aquest treball serà que aquest academicisme, si existeix, no és de cap manera relativista (ni escèptic, encara que deuria fer un altre article per explicar açò). Entenc, tanmateix, que Cruz i Broncano detectaven correctament l'existència d'allò què Vattimo consideraria la *koiné* hermenèutica a la que la filosofia està essent conduïda en aquesta canvi de segle; i això per ventura bé pugua ser un academicisme –però no veig en açò un argument contra tal *koiné*–. Vegeu Gianni Vattimo, “Ermeneutica, nuova koiné” a Gianni Vattimo, *Etica dell'interpretazione*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1989, 38-48.

més sensata sembla que seria concloure ací que el que realment sembla erroni a autors com als que ens acostarem en aquest article és el suposat dilema (presentat generalment com inevitable) entre relativisme i universalisme. (És curiós que, almenys pel que fa a la fe en l'existència d'aquesta dicotomia, aquests suposats enemics irreconciliables que creuen ser tant els relativistes com els universalistes estiguin clarament d'acord). I és que només rebutjant la inevitabilitat d'aquest dilema es podria explicar que pensadors importants de l'heterogeni grup postmodern (com aquells tres amb qui proposo entaular un diàleg en aquest article) hagin menyspreat, per una banda, tot projecte universal de racionalitat, i d'altra, també hagin rebutjat fortament les propostes relativistes (tal com, naturalment, han aprofitat de la mateixa manera la discussió al voltant d'aquest assumpte per negar la seua suposada adhesió personal al relativisme com a tal).

Aquesta idea, tanmateix, és de témer que no haja estat entesa per una gran part dels investigadors implicats actualment en epistemologia i filosofia pràctica (les dues especialitats filosòfiques on més freqüentment s'encara la qüestió del relativisme, i on encara s'equipara ràpidament "postmodern" amb "relativista" massa sovint). Per a ajudar a aclarir un poc, doncs, la qüestió, potser serà bo revisar més atentament els arguments que alguns pensadors postmoderns utilitzen explícitament *en contra* del relativisme. En concret, nosaltres farem una ullada ací als raonaments que en aquest sentit han fet Gianni Vattimo (1936-), Paul K. Feyerabend (1924-1994), i Richard Rorty (1931-2007).<sup>3</sup> Tots ells amb massa freqüència han hagut de patir la sospita de

---

<sup>3</sup> Naturalment, podríem haver escollit molts altres filòsofs com a focus del nostre estudi; ens hem limitat a aquests perquè constitueixen una bona mostra de tradicions filosòfiques i cercles intel·lectuals molt diferents en els quals és possible defensar les teories antirelativistes (però no universalistes) que ens interessin. A més a més, Rorty, Vattimo i Feyerabend són potser precisament entre els filòsofs postmoderns els més a sovint acusats de relativisme (erròniament, com mostrarem aquí). Tot i així, la varietat de pensadors que han sorgit durant els debats al voltant de la postmodernitat i que podrien haver figurat a aquest article és bastant ampla. Així, entre els americans ens podríem haver adreçat a Richard J. Bernstein (especialment al seu *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983; *The New Constellation*. Cambridge, MIT Press, 1991), Stanley E. Fish (*Doing What Comes Naturally*. Durham, Duke U.P., 1989), Arthur Fine ("And Not Anti-Realism Either", *Nous*, 18, [1984], 51-66) o Joseph Margolis (*Pragmatism Without Foundations*. Oxford, Blackwell, 1986). El britànic Peter Winch (*The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London, Routledge, 1958) podria ser fàcilment afegit a esta llista. En els cercles de filosofia en llengua alemanya, les posicions de Wolfgang Iser (*Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996; vegeu també Diego Bermejo, *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*. Anthropos, Barcelona, 2005) i Odo Marquard (*Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart, Reclam, 1981) podrien ser fàcilment ubicades dins d'aquesta "tercera via" entre universalisme i relativisme. Més vinculada a la praxis etico-política es trobaria la contribució de Hans-Martin Schönherr-Mann (*Postmoderne Theorien des Politischen: Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*. Munich, Fink, 1996). A Mèxic, filòsofs tan diferents com Mauricio Beuchot (*Tratado de hermenéutica analógica*. Mèxic, UNAM, 1997) i Carlos Pereda (*Vértigos argumentales*. Barcelona, Anthropos, 1994) haurien manifestat opinions similars; així, Beuchot defèn, fent el que anomena una "hermenèutica analógica", un camí de fugida de l'aporia a que estem sotmesos en la confrontació entre significats unívocs (del universalisme) i significats totalment equívocs

ser relativistes. Absoldre filòsofs com aquests de tal acusació sembla ser una condició *sine qua non* per entendre la seua vertadera posició respecte del dilema universalisme *versus* relativisme. Iniciem aquesta tasca, llavors, amb un dels autors que des de molt prompte ha acceptat per a si mateix l'etiqueta "postmodern": l'italià Gianni Vattimo.

## 2. Vattimo contra el relativisme: hermenèutica i nihilisme

Qualsevol lector de Gianni Vattimo podrà trobar com a mínim dos tipus de raons dins del seus textos per rebutjar la tesi de relativisme. La primera classe d'arguments es podria qualificar d'"hermenèutica", la segona de "nihilista". A més a més, no és difícil veure que els arguments hermenèutics tenen un component principalment teòric, mentre que els arguments nihilistes es recolzen principalment sobre consideracions pràctiques (ètico-polítiques). Examinarem ara més de prop aquestes dos tipus d'arguments.

---

(del relativisme). Per la seua part, Pereda sosté que seria possible superar les certes universalistes i la ignorància relativista gràcies al seu model de "raó emfàtica". Idees similars defensa, des del Perú, Víctor Samuel Rivera ("Relativismo, racionalidad y comunidad", *Revista Teológica Límense*, vol. 31, n. 3 [1997], 329-344). Pel que fa als cercles filosòfics francesos, Chaïm Perelman i Lucie Olbrechts-Tyteca poden ser els que han desenvolupat millor un tractat enter (*Traité de l'argumentation*. París, PUF, 1958) on donen compte d'una idea de racionalitat antirrelativista però no universalista, amb forts lligams amb certa idea de la "retòrica" (ja avançada pel seu mentor Eugène Dupréel, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*. París, Alcan, 1939). Entre els italians podem mencionar Aldo Giorgio Gargani, "L'attrito del pensiero", a G. Vattimo (ed.), *Filosofia '86*. Roma-Bari, Laterza, 1987, 5-22; entre els israelians, Marcelo Dascal, "Epistemología, controversias y pragmática", *Isegoría*, 12 (Octubre 1995), 8-43; i des de Portugal, Manuel Maria Carrilho, *Jogos de racionalidade*. Porto, Edições ASA, 1994. Dins l'altre país ibèric, Espanya, Andrés Ortiz-Osés (*Amor y sentido*. Barcelona, Anthropos, 2003), Quintín Racionero ("Más allá de la hermenéutica" a Teresa Oñate, Cristina García Santos i Miguel Ángel Quintana Paz [eds.], *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Madrid, Dykinson, 2005, 163-200), Antonio Valdecantos (*Contra el relativismo*. Madrid, Visor, 1999) i Javier Muguerza ("Los peldaños del cosmopolitismo", *Sistema*, n. 134 [1996], 5-25) han demostrat (de nou des de perspectives i mètodes filosòfics radicalment diferents) que es possible distanciar-se igualment del club universalista i de l'aliança relativista (veja's més avall, a la nota 13, la referència al text d'altra filòsofa espanyola, Victòria Camps, on aquesta defensa una posició igualment llunyana tant del universalisme com del relativisme tradicionals). Finalment, no voldríem oblidar que fins i tot autors clàssics com M. Heidegger, L. Wittgenstein o J. Derrida podrien ser afegits a aquesta llista sense cap dificultat: vegeu Richard Rorty, "Beyond Realism and Anti-Realism: Heidegger, Fine, Davidson, and Derrida" a Ludwig Nagl i Richard Heinrich (eds.), *Wo Steht die Analytische Philosophie heute?* Viena-Munich, Oldenbourg, 1986; Miguel Ángel Quintana Paz, "De las normas como compromisos prácticos, y de la locura como incumplimiento de tales compromisos", *Isegoría*, n. 34 (2006), 243-259; Miguel Ángel Quintana Paz, "De las reglas hacia la X. Racionalidad, postmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo", *Thémata*, n. 32 (2004), 135-157; Miguel Ángel Quintana Paz, "El giro retórico de Wittgenstein" a Domingo García Marzá i Elsa González (eds): *Entre la ética y la política: éticas de la sociedad civil*. Castelló, Universitat Jaume I, 2003, 128-147; Miguel Ángel Quintana Paz, *Normatividad, interpretación y praxis: Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*. Valladolid, Universidad Europea Miguel de Cervantes, 2009.

### 2.1. L'atac hermenèutic al relativisme: contra la consciència estètica

En el seu rebuig del relativisme per raons hermenèutiques i teòriques, Vattimo és manifesta en deute directe amb Hans-Georg Gadamer i la crítica que aquest va desenvolupar en contra de la “consciència estètica” en *Wahrheit und Methode*.<sup>4</sup> En aquest sentit la tasca de Vattimo, com ell mateix admet, seria simplement la de fer explícites les repercussions de la crítica de Gadamer més enllà dels problemes d'interpretació històrica, cap a la seua generalització a totes les ocasions de conflicte entre paradigmes desiguals. Seria així possible mostrar en tots els casos (i no solament en aquells que es referien a la comprensió del passat) com d'implausible és el relativisme –o la “consciència estètica” (com Gadamer preferia anomenar-ho)–.<sup>5</sup>

Recordem que per a Gadamer un dels objectius primordials quan va començar a escriure el seu llibre era combatre l'idea romàntica de la consciència estètica, es a dir, la tendència a “considerar l'obra d'art com un univers tancat i separat, que un visualitza en una experiència (*Erlebnis*) intuïtiva i específica”.<sup>6</sup> Per a Vattimo, aquesta idea només pot recolzar-se en el relativisme i per això rebutjar-ne una és desafiar també l'altre: les dos creuen en la possibilitat d'“universos de discurs” o paradigmes que serien totalment independents i impossibles de traduir al nostre propi, i que per tant només són accessibles (si ho són) mitjançant un salt sobtat a l'interior dels mateixos. En efecte, si volem entendre aquests paradigmes hauríem de renunciar completament a la nostra herència, a la nostra tradició (*Überlieferung*), regles, mode de vida (*Lebensformen*), prejudicis o horitzó hermenèutic, per poder així penetrar a l'univers marcat per les seues pròpies regles mitjançant un canvi radical adoptat de manera intuïtiva i irracionalista (ja que les nostres regles prèvies no serveixen per això, atès que són regles que formen part de l'horitzó que hem d'abandonar). Tot això portaria, tant per al relativista com per al creient en la consciència estètica, a una denegació de la possibilitat d'una “argumentació” per decidir entre paradigmes diferents, ja que cada argumentació només aspiraria a tindre valor “dins de” el seu paradigma corresponent, segons les regles amb què el paradigma organitzaria les argumentacions possibles dins d'ell i, evidentment, l'argumentació no podria ser utilitzada per decidir entre desiguals normes d'argumentació.

La paradoxa, llavors, davant de la qual Vattimo no pot sinó quedar-se sorprès és la següent: com es pot acusar l'hermenèutica que prové de Gadamer de relativisme si sorgí precisament en oposició al relativisme (a la consciència estètica)? De fet, Gadamer ens va proporcionar algunes raons molt bones per rebutjar el relativisme (la consciència estètica), quan va mostrar en *Wahrheit und Methode* que allò que anomenem entendre un text, una obra d'art o un llegat del passat sols ho podem fer a través del contacte amb la història dels seus efectes (*Wirkungsgeschichte*), és a dir, amb la

---

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, 1960.

<sup>5</sup> Gianni Vattimo, “Ricostruzione della razionalità” a G. Vattimo (ed.), *Filosofia '91*. Roma-Bari, Laterza, 1992, 89-103.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 94.

història de les interpretacions a través de les quals se'ns ha transmès. Per això, per descriure què està passant quan fem d'interprets, és molt més acceptable parlar de "consciència de la història dels efectes" (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) que parlar de "consciència estètica". Si un encara creu en la consciència estètica és perquè s'oblida o reprimeix el fet que és la història dels efectes la que fa possible la comprensió.<sup>7</sup>

Aquesta paradoxa en la qual, per una banda, l'hermenèutica de Gadamer refuta el relativisme de la "consciència estètica" mentre, d'altra banda, l'hermenèutica mateixa és alhora acusada de ser relativista, és per a Vattimo una ocasió excepcional per mostrar que l'hermenèutica, com a posició filosòfica, s'ha de proposar sense caure en la temptació de la consciència estètica que critica: una temptació on cauria si renunciés a l'argumentació racional i pretengués ser acceptada només a través d'un irracional, estetitzant i voluntarista decisió intuïtiva. Que sovint relisqui en aquesta renúncia és el què justifica que molts autors la vegin com relativista: i naturalment ho és en els casos en els quals actua així, però al preu, segons Vattimo, de renunciar al que és la seua pròpia especificitat.<sup>8</sup> És a dir, tan aviat com l'hermenèutica coqueteja amb el relativisme, deixa de ser hermenèutica (es a dir, enemiga de la idea de la "consciència estètica") en el sentit complet de la paraula.<sup>9</sup>

En canvi, si l'hermenèutica conserva la seua raó de ser (el seu missatge), llavors es presentarà, d'acord amb els seus principis, no com una possible opció irracional separada del *logos*, les regles o l'horitzó propi dels interlocutors (l'hermenèutica no creu en la plausibilitat de tals opcions), sinó que es mostrarà més aviat com una interpretació raonada de l'herència intel·lectual que compartim els parlants del món actual, i tindrà esperances de ser argumentativament més acceptable o persuasiva que altres interpretacions d'aquesta mateixa herència, d'aquest *logos* comú. L'acceptabilitat de l'hermenèutica i de les seues posicions filosòfiques vol recolzar-se doncs exclusivament sobre aquest *logos* comú entre "paradigmes" per ser racional. I per això la seua idea de racionalitat (no solament en la lluita entre hermenèutica i altres tendències filosòfiques sinó també en la qüestió general del relativisme) sosté que hem d'intentar argumentar plausiblement entre els

<sup>7</sup> Açò constitueix el conegut principi de la "història dels efectes" o "història de la recepció" (*Wirkungsgeschichte*): Hans-Georg Gadamer, op. cit., capítol 9.4. Es pot veure una exposició breu, clara i en català del sentit de la filosofia gadameriana pel que fa a aquests assumptes a Joan Vergés Gifra, "L'hermenèutica de referència: Gadamer", a *Les esquerdes del liberalisme polític*. Barcelona, Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, 2006, 164-167.

<sup>8</sup> Al voltant de la sempre difícil tasca de mantenir l'especificitat de l'hermenèutica, vegeu Miguel Ángel Quintana Paz, "La hermenéutica se pone en acción", *Revista de Occidente*, n. 235 (2000), 131-138.

<sup>9</sup> L'idea de una filosofia que se presenta com a una elecció arbitrària seria més propera al deconstruccionisme de Derrida i el seu mallarmè *coup de dés* que a la hermenèutica com a tal: Gianni Vattimo, "Ricostruzione della razionalità", op. cit., 92-94; Gianni Vattimo, "Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida", *Solar. Revista de filosofía iberoamericana*, n. 2 (2006), 123-137; Miguel Ángel Quintana Paz, "Gianni Vattimo ante Jacques Derrida: la debilidad por la diferencia", *ibíd.*, 109-121.

paradigmes culturals o antropològics o de civilització des d'un horitzó comú que en cada cas possibiliti la comprensió mútua i el diàleg, sense salts dialògics incomprensibles. Naturalment, aquesta herència comuna no es pot definir *a priori*: en cada cas que el *logos* que es comparteixi sigui un o altre, "més gran" o "menys" (si és possible parlar ací en termes quantitius), dependrà de les interpretacions del món en conflicte en què estan els interlocutors. En paraules de Vattimo, estem parlant ara d'una racionalitat que, a diferència de la de l'universalista,

No es defineix en relació amb estructures objectives que el pensament hauria de i podria reflectir, sinó respecte a la *pietas* pel proïsme [*prossimo* en italià; és a dir, no solament proïsme, sinó també pròxim: aquell amb qui el diàleg té lloc en cada cas perquè és a prop de nosaltres]. Per aquesta mateixa raó, la continuïtat [o l'absència de salts esteticistes no argumentats] no es pot definir de manera abstracta, sinó que s'ha de referir a un *prossimo* o *prossimi* específics.<sup>10</sup>

Ara bé, per les mateixes raons, tampoc no podem decretar *a priori* l'impossibilitat que dos membres de dos paradigmes diferents es puguin trobar per tenir un diàleg (com el relativista fa: aquí tenim el nucli de la crítica de Vattimo a aquests). Per fer això hauríem d'estar segurs d'haver atrapat indubtablement les "essències" dels dos paradigmes i llavors veure'ls com incompatibles. I l'hermenèutica, ja que específicament no creu en aquestes essències com independents de la nostra activitat d'interpretació, no pot acceptar tal idea: el que hi ha és un interpretar constantment renovat dins de cada paradigma per part dels participants, que només a través de la seua interpretació creativa es comprenen com a tals, sense que aquell paradigma tingui cap essència ferma més enllà d'aquesta interpretació contínua.<sup>11</sup> Així el missatge de l'hermenèutica (que "els fets" o "les essències" no existeixen, sinó només les seues interpretacions)<sup>12</sup> és igualment vàlid dins de cada paradigma, el que els dóna una flexibilitat que mina la solidesa i impenetrabilitat que els relativistes els atribueixen (quan els consideren recíprocament incomprensibles per definició). És en aquesta flexibilitat on resta l'esperança de trobar, per mitjà del diàleg amb l'altre, un horitzó comú que faria possible una racionalitat compartida: això que no només Vattimo,

---

<sup>10</sup> Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari, Laterza, 1994, 121-137, ací 146 (n. 17). Per alguns desenvolupaments de la figura de la *pietas*, vegeu Gianni Vattimo, "Postmodernità e fine della storia" a Gianni Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, op. cit., 20; en aquest text tal virtut de la *pietas* es defineix com la "atenció prestada a aquella cosa o a aquella persona que, tenint només un valor limitat, mereix ser atesa, precisament en virtut del fet que tal valor, encara que limitat, és després de tot l'única cosa que coneguem d'ella".

<sup>11</sup> "Habitat [un paradigma] implica hi pertànyer interpretativament, el que implica el consens o fins i tot la possibilitat d'una articulació crítica" (Gianni Vattimo, "La veritat dell'ermeneutica" a G. Vattimo [ed.], *Filosofia '88*. Roma-Bari, Laterza, 1989, 227-249, ací 234).

<sup>12</sup> Ací estem parafrasejant a Nietzsche, en el fragment no. 7 (60) dels seus *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*; i en el famós paràgraf 22 de *Jenseits von Gut und Böse*.

sinó autors als que a penes es pot acusar de sentimentalisme superficial, anomenen el “principi de caritat”.<sup>13</sup>

Heus ací els motius teòrics que distancien Vattimo del relativisme. Fem ara una ullada a la part de la seua filosofia més relacionada amb l'ètica i la política que el portarà a reafirmar aquesta distància.

## 2.2. La crítica nihilista al relativisme: contra la violència dels fonaments

Una altra perspectiva des de la qual podem enfocar la crítica al relativisme és la que ens donaria el fil nihilista del projecte de Vattimo. Aquest fil no és separable de la comprensió que Vattimo té de l'“hermenèutica” (de fet, ell parla de la “vocació nihilista de l'hermenèutica”),<sup>14</sup> però en tot cas emfatitza el fet que la interpretació més acceptable del nostre present és la que el contempla com un moment d'absència de fonaments, on aquestos ara només es mostren de manera atenuada.<sup>15</sup> Això significa que la “fundacionalista” (quan no obertament fonamentalista) creença del relativista que el seu paradigma/mode de vida/obertura hermenèutica/*logos*/comunitat no pot ser qüestionat pels altres (és, així, tan inqüestionable com el fonament comú i racional dels universalistes), és una creença que resulta insostenible avui, en un món en el qual la “metafísica dels fonaments” està manifestant la seua debilitat. I és no només insostenible, sinó que també és (i aquí tenim l'argument ètic i polític de Vattimo) una creença molt perillosa.

Vattimo subratlla així una similitud entre universalistes i relativistes que segurament cap d'ells no sospitava: els dos creuen en fonaments inqüestionables, amb tota la violència que això implica a l'hora de poder desenvolupar un diàleg (i potser fins i tot més enllà de diàleg). Ja Theodor W. Adorno i Emmanuel Levinas havien connectat la metafísica de l'universalista amb la violència.<sup>16</sup> Els que creuen en una “presència peremptòria de l'ésser – com el fonament definitiu davant del qual un només pot romandre silencios i potser, sentir admiració—”,<sup>17</sup> bé sigui un fonament racional (com els universalistes creuen) o irracional (com el relativisme pensa); bé sigui un fonament per a tota la Humanitat, en la manera de pensar dels universalistes,

---

<sup>13</sup> Estic pensant en Donald Davidson, que Vattimo cita explícitament a Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, op. cit., 146 n. 18. Aquestes idees recorden la proposta de Victòria Camps de reemplaçar la pragmàtica transcendental d'Apel o Habermas, clarament universalista, per una “pragmàtica genuïna” que depenga de cada situació específica: una pragmàtica que accepte el que ja es considera comú per començar a discutir des de ací; vegeu Victòria Camps, “El derecho a la diferencia” a Javier Muguerza, Francisco Quesada i Roberto Rodríguez (eds.), *Ética día tras día*. Madrid, Trotta, 1991, 68-78.

<sup>14</sup> Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, op. cit., p. 3.

<sup>15</sup> Evidentment ací no ens podem endinsar més profundament en el concepte de Vattimo de nihilisme “positiu”. Vegeu, per exemple, Gianni Vattimo, “Nihilism: Reactive and Active,” a Tom Darby, Béla Egyed i Ben Jones (eds.), *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism*. Ottawa, Carleton U.P., 1989, 15-21.

<sup>16</sup> Gianni Vattimo, “Metafísica, violencia, secolarizzazione” a Gianni Vattimo (ed.), *Filosofia* '86, op. cit., 71-94.

<sup>17</sup> Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, op. cit., p. 40.

o només per al “nosaltres”, al mode relativista; els que creuen així fan evident la seua naturalesa violenta:

El fonament, si apareix com la presència irrefutable que no deixa cap espai per ulteriors qüestions, és com una autoritat que ordena a tothom el silenci i s'imposa sense donar explicacions.<sup>18</sup>

No és doncs que els universalistes dels universalistes conduïsquen sempre a la violència (veritablement s'utilitzen sovint a favor de l'individu) sinó que la manera de pensar fundacionalista dels universalistes pot portar fàcilment a ella (fent-los sentir-se legítimats en recórrer a aquesta, per exemple, ja que el seu fonament els dóna justificació i raó absolutes).<sup>19</sup> I no és que tots els fonaments relatius que el relativista reconeix hagin de ser violents (hi podria haver pacifistes, indiferents, etc.), sinó que el seu pensar no sigui discutible dins de cada paradigma, que sigui tan inevitable com els fonaments metafísics, culmina en aqueix tipus especial de violència propi de la gent que no vol justificar-se davant la resta.<sup>20</sup>

El renunciar doncs al relativisme a causa de la seua naturalesa pro-violenta és l'argument ètico-polític que Vattimo utilitza. Aquestes classes de justificacions pràctiques per a eleccions filosòfiques són molt estimades pel nostre autor, ja que mostren més clarament que no busca adequar-se millor a la realitat, reflectint-la (el que significaria una recaiguda en la metafísica), sinó que intenta més aviat mostrar propostes que poden persuadir a causa dels seus (atractius) efectes pràctics. No és que faça falta abandonar el relativisme (o l'universalisme) perquè essencialment té aquest o aquell defecte en les seues teories i això fa difícil que sigui la posició que correspon amb més veritat a la realitat; el relativisme (i l'universalisme) s'ha de rebutjar simplement perquè és més atractiu per a les nostres democràcies abandonar

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Vegeu, per exemple, Wolfgang Sützl, “Human Rights in Transition: Violence and Universalism after Kosovo.” *Javnost—The Public*, vol. 7 (2000), n. 1.

<sup>20</sup> Aquesta similitud central entre universalisme i relativisme podria explicar moltes altres similituds que els uneixen; per exemple, el fet que els dos tinguen dificultats per considerar i tractar com a plenament humans als que no comparteixen el seu paradigma, el que facilita també la violència cap a ells —estic pensant en la dificultat que el relativista etnocentric té per considerar tan dignament humà l'estranger com a “la seua pròpia gent”, i en la facilitat amb què alguns universalistes acusen als que no comparteixen el seu universalisme de ser “infrahumans” o “pervertits”: vegeu Miguel Ángel Quintana Paz, “L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)”, *Filosofia e questioni pubbliche*, n. 10/2 (2005), 75-102—. És també interessant que, paradoxalment, l'universalisme acuse al relativisme de ser en el fons universalista —enunciant la “veritat absoluta i universal” del relativisme per a tothom i pertot arreu— i que aquest acuse al universalista de ser en el fons relativista —en la mesura en que tracta d'imposar alguna cosa que al cap i a la fi és només la seua específica, relativa i contextual manera de pensar—. Un altre parell de paradoxes: el relativisme diu que la raó no ens impedeix acceptar qualsevol cosa... excepte l'universalisme en contra del qual està parlant. I l'universalisme accepta només una de les posicions implicades en l'univers de discurs... que curiosament és la seua pròpia, amb la que esta vinculada principalment d'una manera *relativa*.



una postura que històricament, amb la seua obsessió pels fonaments, “s’ha manifestat com a enemic de la llibertat i la historicitat del que existeix”.<sup>21</sup>

Aquest és, breument, l’argument de Vattimo contra el relativisme. Crec que segurament s’ha deixat suficientment clar que aquest argument no implica donar suport *a priori* a l’universalisme d’una natura humana metafísicament necessària i comuna a tots els éssers humans. Al contrari, només ha significat afirmar que sempre existeix la possibilitat de cercar un diàleg sobre les bases que en cada cas particular semblen ser les més propícies per constituir una certa continuïtat entre els implicats; bases que podran arribar a funcionar en cada cas concret com la herència comuna d’un nosaltres, d’un grup de cohereus, i per tant germans i individus no autistes (relativistes); germans que haurien de correspondre alhora a les reclamacions dels seus companys, en un moment en què només ens tenim els uns als altres i aquella herència que el nostre pare ens ha deixat, un pare que (com el fonament, com Déu) se n’ha anat.<sup>22</sup>

### 3. Feyerabend contra el relativisme: la quimera dels límits lingüístics

Encara que no molts ho sàpiguen, Feyerabend era un enemic furiós del relativisme. I això malgrat ser marcat com un “relativista cras”, estigma que havia de portar durant tota la seua vida ja que gairebé ningú no entenia el significat del seu eslògan (evocador de Cole Porter) “Tot val” (“Anything goes”). En efecte, Feyerabend s’esmenta sovint com campió d’un relativisme segons el qual, com l’eslògan sembla que insinui, tot tindria el mateix valor, tot seria igual. Però el fet és que un només hauria de llegir sense malícia qualsevol dels treballs de Feyerabend<sup>23</sup> per trobar que aquest autor mai no defensà res de semblant que “Tot valga”. Feyerabend simplement argumentava una vegada i una altra que si (i només si) els racionalistes volien establir a qualsevol preu un principi epistemològic universalment vàlid per a tota la història de la ciència, i alhora tenien en compte el que sabem d’aquesta història (és a dir, que la ciència funciona i ha funcionat contínuament amb principis plurals i metodologies variables adequades a les diverses circumstàncies), llavors (i només llavors) els racionalistes haurien de reconèixer que l’únic principi comú a tots aquests avatars científics seria curiosament l’estrany “Tot val” o, en altres paraules, el no-principi. Evidentment, com que l’antecedent del anterior condicional no s’aplicaria en el cas de Feyerabend (que mai no desitjà establir un principi universal), atribuir-li la defensa del conseqüent és simplement una manipulació de les seues declaracions (i un exemple curiós de aplicació errònia del *modus*

---

<sup>21</sup> Gianni Vattimo, *Credere di credere*. Milan, Garzanti, 1996, p. 21. Vegeu també la pàgina 20 per a un exemple general de l’estima en la qual Vattimo té aquest tipus d’argument, les concomitàncies del qual amb el que la tradició retòrica anomena *argumentum ab utili* són evidents.

<sup>22</sup> Vegeu Martin Heidegger, “Nur noch ein Gott kann uns retten”, *Der Spiegel*, n. 23 (31-5-76), 193-219.

<sup>23</sup> Vegeu, per exemple, Paul K. Feyerabend, *Against Method*. London, NLB, 1975.

*ponens*). El seu “anarquisme” era només “metodològic”: la seua tesi era que la ciència no es serveix sempre d’un únic mètode, sinó que més aviat els seus mètodes canvien constantment, com en la Història de l’Art, la Música, la Literatura, etc. Però el fet que no hi haja cap mètode únic en la ciència, art, música, literatura o racionalitat no significa necessàriament que tot fet en la ciència, art, música, literatura o racionalitat tinga el mateix valor: res no podria ser més llunyà de la sensibilitat d’un crític d’òpera tan refinat com aquest vienès<sup>24</sup> que afirmar que tot valga quan està sent interpretada una ària de Puccini (encara que això tampoc signifiqui que hi haja sols una manera única correcta de fer una interpretació brillant).

De fet, Feyerabend menyspreava universalisme i relativisme per igual, ja que ambdós queien en el que veia com un error formidable: allò d’assumir “límits que no existeixen en la pràctica” i de “pressuposar absurditats sempre que la gent participa en interessants formes [...] de col·laboració”, de manera que els dos només es poden veure com “quimeres”.<sup>25</sup> En efecte, tant els relativistes com els universalistes accepten la idea que existeixen certs “límits” en el nostre llenguatge (o límits entre els llenguatges diferents). Per exemple, l’universalista pensa que hi ha alguns límits definits per certes regles que són gnoseològicament *a priori* o com a mínim ontològicament necessàries i prèvies a les decisions dels éssers humans quan parlen; aquestes regles mantenen d’una manera essencialista la diferència entre el llenguatge que pot representar el món i aquell que no pot (a la manera del *Tractatus Logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein), o entre el llenguatge orientat a la comprensió i aquell que segueix uns altres fins (com indiquen les filosofies de Karl-Otto Apel i Jürgen Habermas), o entre el llenguatge realment significatiu i el que no ho és (en la manera de dir-ho del Cercle de Viena), o entre el llenguatge científicament correcte i un llenguatge a-científic (tal com ho expliquen els filòsofs demarcacionistes de la ciència). Feyerabend, com sabem, atacava moltes d’aquestes maneres de distingir, a la recerca de veritats universals, entre un llenguatge apte i un llenguatge espuri, mostrant que el límit suposat entre les dos era ambigu, permeable o inexistent. Però el més interessant ara és comprovar que ell entenia que aquesta insistència en els límits era molt estimada pels relativistes també, no solament pels universalistes.

És cert que els relativistes no diferenciaven de manera maniqueïsta entre dos llenguatges, un “bo” i un “dolent”, a l’hora de posar-se a cercar correctament l’universalitat; però, al mateix temps, neguen a la multiplicitat

---

<sup>24</sup> Açò es demostra, per exemple, amb el fet de que bona part de la seua autobiografia (Paul K. Feyerabend, *Killing Time*. Chicago, University of Chicago Press, 1995) està dedicada a descriure i criticar les òperes que havia vist al llarg de la seua vida.

<sup>25</sup> Paul K. Feyerabend, “Potentially Every Culture Is All Cultures”, *Common Knowledge*, vol. 3, n. 2 (1994), 16-22. N’existeix una versió en espanyol, molt diferent pel que fa a aquest article original anglès, a Paul K. Feyerabend, “Contra la inefabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras”, a Salvador Giner i Riccardo Scartezzini (eds.): *Universalidad y diferencia*. Madrid, Alianza, 1996, p. 32-42.

de llenguatges no solament qualsevol universalitat real o potencial, sinó també la capacitat de barrejar-se l'un amb l'altre, d'entendre's l'un a l'altre, de ser mútuament traduïbles. I aquestes negatives constitueixen així mateix una forma de limitació molt forta. De fet, potser encara més forta que la que l'universalisme imposava: ja que ací, per al relativista, el parlant ni tan sols té l'alternativa, que l'universalista acceptava, de triar entre dos tipus de llenguatge, allò que és universalizable i allò que no ho és. Per al relativista, els parlants només poden entendre i utilitzar el seu propi llenguatge; si cal que canvien a un altre ho haurien de fer de cop i volta, a través d'una mena de *metanoia*, d'una conversió sobtada kierkegaardiana, sense lligam o continuïtat de qualsevol classe amb el llenguatge previ que abandonen. Aquests parlants serien incapaços doncs, en el joc lingüístic nou, de fer tot allò que feien en el joc previ; incapaços de traduir (en el sentit etimològic de pas des d'un costat del límit fins a l'altre) absolutament res des d'una regió lingüística a l'altra. Es podria dir que el relativista contemporani ressuscita així per a l'epistemologia la vella teoria lingüística, avui ja majoritàriament abandonada, d'Edward Sapir i Benjamin L. Whorf,<sup>26</sup> passant de la perspectiva d'aquests autors (que consideraven cada llenguatge com equivalent a una llengua natural parlada per una comunitat: hopi, espanyol, català, anglès, etc.) a un punt de vista wittgensteinià per al qual cada llenguatge és un joc de llenguatge (*Sprachspiele*) que acompanya una praxis, un mode de vida (és a dir, el "llenguatge" de la Ciència, el "llenguatge" de la Poesia, el "llenguatge" de la Moralitat...; i, més concretament, el llenguatge de la moralitat occidental, el llenguatge de la moralitat islàmica o el de la moralitat xinesa; o fins i tot: el llenguatge de la moralitat occidental moderna,

---

<sup>26</sup> Després del seu relatiu èxit als anys 50 i 60 (sobretot començant amb Benjamin L. Whorf, *Language, Thought and Reality*. Cambridge, MIT Press, 1956; i amb prolongacions en els estudis de Dorothy Lee, Madeleine Mathiot i Harry Hoijer), aquestes teories han estat rebutjades en les seues versions extremes pels lingüistes després d'una prudent investigació de les seues hipòtesis. En aquest sentit, van resultar determinants ací les experiències, per exemple, de parlants bilingües (no atrapats pel suposat abisme que hi hauria entre visions del món tingudes com a recíprocament comunicables), així com els esforços de Roman Jakobson per mostrar que amb circumloquis o neologismes és sempre possible passar d'una llengua a una altra. Que totes les llengües tinguen paraules sense equivalents directes en un altra és una tesi que era perfectament coneguda abans de Johann Gottfried Herder i Wilhelm von Humboldt; però que la visió del món que dóna una llengua haja de ser totalment intel·ligible o inexpressable per una altra és el què no han reeixit a demostrar aquests relativistes lingüístics (més tard acompanyats per autors com Franz Boas, Bronislaw Malinowski i Lucien Lévy-Bruhl): es pot veure, en aquest sentit John Lyons, *Language and Linguistics*. Cambridge, Cambridge U.P., 1981, capítol 10; José Antonio Díaz Rojo, "Lengua, cosmovisión y mentalidad nacional", *Tonos. Revista electrónica de Estudios Filológicos*, n. 7 (2004), <http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/clengua.htm>. Dissortadament, hem hagut de presenciar un ressorgiment recent d'aquestes teories antiquades sobre el relativisme lingüístic en els escrits de molts partidaris del moviment en contra de l'extinció de llengües amenaçades, com David Crystal, David Harrison, Daniel Nettle i Suzanne Romaine; vegeu una bona i breu refutació de les seues opinions a Kenan Malik, "Let them die", *Prospect Magazine*, n. 57 (Novembre 2000), 16-17.

el llenguatge de la moralitat occidental medieval, el llenguatge de la moralitat occidental contemporània, etc.).

Feyerabend atacava aquest relativisme entre llenguatges diferents, subratllant, com abans amb l'universalisme, que els límits suposadament rígids no eren tals; que es creuen contínuament (i doncs es poden re-crear o eliminar); o que, simplement, no existeixen. Una part d'aquest atac, per exemple, tenia a veure amb la seua coneguda batalla contra els "especialistes". Feyerabend veia que els especialistes en cada disciplina (especialment aquelles que es consideren més "científiques") eren clars defensors dels límits entre llenguatges ("només nosaltres entenem realment de què va allò que tractem, només nosaltres entenem el llenguatge que cadascun de nosaltres parla als altres especialistes"). Així els especialistes protegeixen les seues accions dins de la seua pròpia especialitat de la justificació davant de terceres parts (que no entenen ni poden entendre res del llenguatge especialitzat). Per al nostre autor, aquest punt de vista és de fet una forma de tirania intel·lectual (i de vegades no només intel·lectual) dins de cada disciplina, imposada pels "metodologistes" que creuen poder separar entre un "llenguatge" metodològicament apte i altres llenguatges no aptes. L'anarquista Feyerabend criticava aquesta forma d'autoritarisme només subratllant que és exactament això, autoritària. I ho feia assenyalant que no hi ha lleis o regles que un metodologista pugui afirmar que són invariables en tot llenguatge d'especialistes científics al llarg de tota la seua història com a ciència: i sabem bé que on no governa la llei són els éssers humans, llavors, els que ho fan<sup>27</sup>, principalment aquells éssers humans que han aconseguit el poder, és a dir, en aquest cas, aquells suposats especialistes.<sup>28</sup>

Nogensmenys, sembla plausible que no siguin només els especialistes els que actuen així: molta gent intenta de vegades tancar hermèticament la possibilitat de comprendre altres llenguatges. De fet, la raó per tancar aquesta via és sempre la mateixa: fer difícil per als que es consideren arbitràriament

---

<sup>27</sup> Ens estem referint, naturalment, a la tradicional dicotomia filosòfica entre "govern de les lleis" (*rule of law*) i "govern dels homes" (*rule of men*). Pot llegir-se una interessant reflexió sobre aquests conceptes en relació a Feyerabend i a l'assumpte de la indeterminació lingüística que ací estem abordant a Tomas Berkmanas, "Does Linguistic Indeterminacy Prevent the Domination of the Rule of Law?", *International Journal of Baltic Law*, 1 (2002), 26-56.

<sup>28</sup> Vegeu Paul K. Feyerabend, *Science in a Free Society*. London, NLB, 1978. Ja que no hi ha regles estables en la ciència que garantisquen una hipotètica "norma jurídica" (no dependent dels volubles desitjos humans, massa humans), el nostre autor proposa mantenir una regla humana, en efecte, però dependent de tots els homes (i no només dels especialistes), gràcies a tots els quals les decisions científiques haurien de ser preses d'una manera democràtica. Però més enllà de l'interès d'aquesta proposta (gairebé dadaista) està el fet de que el seu enfocament de les relacions dins d'una disciplina com relacions de poder (juntament amb idees similars de Thomas S. Kuhn i Michel Foucault), han conduït al que avui es coneix com estudis socials de la ciència, o "Ciència, Tecnologia i Societat", què, a través de l'Escola d'Edimburg, Bruno Latour, i els *Social Studies of Science...* constitueixen un dels corrents més prometedors dins la filosofia actual; un corrent, per cert, que és igualment antirrelativista sense caure en "moderns" universalismes. Vegeu Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris, La Découverte, 1991, capítol 5.

forasters, externs a tal llenguatges, criticar els que arbitràriament es consideren persones amb informació privilegiada respecte de l'àmbit d'aquesta. La veritat, tanmateix, és que tots estem acostumats a conviure dins dels nostres contextos respectius amb significats ambigus i gradualment canviant, sense limitacions tan rígides entre l'admissible o no admissible dins la nostra comunicació. Per això quan entrem en contacte amb cultures diferents de la nostra pròpia, és suficient aplicar aquesta nostra competència ja apresada prèviament (al llarg de tota la nostra vida) sobre com gestionar significats ambigus en la nostra pròpia cultura. Intentar la comunicació i la traducció entre paradigmes diferents és plenament viable, doncs, gràcies al fet que nosaltres, els parlants, hem après *al mateix temps que apreníem el nostre llenguatge* com fer flexibles aquests paradigmes, com tenir imaginació en els casos difícils: i per tant ens hem entrenat freqüentment en les habilitats necessàries per fer-ho. Per aquesta raó, per aproximar-nos a aquests paradigmes diversos no necessitem posseir a priori un "manual d'instruccions" del "nou" paradigma, ni sentir-nos segurs d'una commensurabilitat abstracta que calgui explicitar entre aqueix altre paradigma nou i el nostre vell, independentment de nosaltres, hàbils traductors.<sup>29</sup>

En definitiva, els que s'adonen de l'ambigüitat de la seua cultura, segons Feyerabend, no poden sinó contribuir a ser tolerants envers els altres heteròclits elements de llenguatges heterogenis; aprenen a jugar-hi amb aquests altres elements, per admetre tot, per reconstruir tot, per no rebutjar res.<sup>30</sup> A més a més, en el cada vegada més interrelacionat món del postcolonialisme i el "llogaret global"<sup>31</sup>, la idea d'una cultura com a univers autònom de totes les altres es torna progressivament menys i menys sostenible<sup>32</sup> (encara que això no és ja un argument filosòfic sinó de tipus històric-sociològic-antropològic). En aquesta nova classe de món que ja vivim serem més i més fàcilment capaços de deixar de banda "la ceguesa, conceptualment provocada, respecte de les causes veritables d'aquesta manca de comprensió [entre cultures], que no són sinó la inèrcia de l'habit, el dogmatisme, la distracció i l'estupidesa"<sup>33</sup>, i no els suposats abismes culturals relativistes.

---

<sup>29</sup> En aquesta defensa de la possibilitat de comunicació sense necessitat de la anomenada "commensurabilitat" entre paradigmes, Feyerabend és fortament crític amb Hilary Putnam, que, en llibres com *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge U.P., 1988, havia apel·lat a l'evidència de la possibilitat de comunicació com argument a favor de l'existència de la commensurabilitat, com si ambdues coses foren equivalents en la practica. Per Feyerabend, en canvi, una cosa és comunicar-se (el que fan contínuament els humans de tot el món, i que Feyerabend estava convençut que bé podien fer) i altra cosa és demostrar la commensurabilitat entre paradigmes (el que només els filòsofs s'esforcen a fer, i que Feyerabend pensava que no es podia fer).

<sup>30</sup> No ressonen ací ecos nietzschians, o de 1 Cor 13, 7?

<sup>31</sup> Marshall McLuhan, *The Global Village*. New York, Oxford U.P., 1989.

<sup>32</sup> Vegeu R. Rosaldo, *Culture and Truth*. Boston, Beacon Press, 1993, 217.

<sup>33</sup> Paul K. Feyerabend, "Potentially Every Culture Is All Cultures", op. cit. Vegeu també José Antonio Díaz Rojo, op. cit., 93, que prou curiosament coincideix amb aquests opinions de Feyerabend després d'haver analitzat les teories del relativisme lingüístic des del punt de vista

#### 4. Rorty contra el relativisme: etnocentrisme i anti-epistemologia

Qualsevol que vulgui trobar arguments antirrelativistes a Richard Rorty (el tercer dels pensadors postmoderns de què ens servirem aquí) tindrà com a mínim dues dificultats. La primera té tota la força d'una afirmació explícita d'aquest filòsof americà: la seua declaració que les polèmiques sobre relativisme romanen, com fan amb Davidson, fora de l'interès principal de les seues teories; en resum, que el relativisme "no els concerneix."<sup>34</sup> La segona dificultat seria aquella de que encara que Rorty no es declarava literalment un relativista, reconeixia ser un etnocèntric,<sup>35</sup> i fins i tot arribava a donar suport a l'*ethnos* de les societats riques, avançades, del nord-atlàntic i al "liberalisme burgès postmodern",<sup>36</sup> així com a certa classe de nacionalisme.<sup>37</sup>

Tot i així, és possible verificar que, malgrat el que sembla ser la primera dificultat, el fet és que Rorty s'ha interessat, potser a contracor, en el tema de relativisme; i també l'ha interessat condemnar-lo. Pel que fa a la segona dificultat, no oblidem que la seua identificació amb l'etnocentrisme sempre anava acompanyada d'una dissociació explícita de totes les traces de relativisme que això poguera implicar. És la contradicció aparent entre les afirmacions fetes en el paràgraf previ i aquestes que acabem de fer una part de les ambivalències que, segons Jürgen Habermas,<sup>38</sup> Rorty mostra al llarg de la seua filosofia? Aquests ambivalències serien les d'un crític del platonisme que, no obstant això, necessitaria d'aquest per subsistir; d'un filòsof que impugna la filosofia com a activitat però que necessàriament participa en ella per poder fer-ho; d'un pensador que dinamita la metafísica però que també anhela les harmonies que aquesta ens porta... i, per damunt de tot,

---

de la lingüística (no des del punt de vista filosòfic, com Feyerabend): "L'incommensurabilitat parcial (mai total) de llengües no és una conseqüència negativa del principi de relativitat, sinó només la comprovació d'un obstacle que es pot vèncer sabent llengües estrangeres, traducció i interlingüística. El relativisme per això ha de ser, no la negació del universalisme, sinó el punt de partida en la recerca de principis [...] que permetrà la comunicació entre i la comprensió de cultures i llengües diferents [...]. Seguint la posició eclèctica de Kant, que intentava una síntesi entre racionalisme platònic [*sic*] i empirisme, creiem que el coneixement lingüístic no es pot reduir a principis innats (universalisme), però tampoc no és simplement el reflex de l'experiència de vida específica de cada cultura (relativisme)".

<sup>34</sup> Com a Richard Rorty, "Pragmatism and Anti-Representationalism" a John P. Murphy, *Pragmatism*. Boulder, West View Press, 1990, 1-6.

<sup>35</sup> Richard Rorty, "Solidarity and Objectivity" a John Rajchman i Cornel West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*. New York, Columbia U.P., 1985, 3-19.

<sup>36</sup> Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism" a Robert Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame, Notre Dame U.P., 1985.

<sup>37</sup> Michael Billig, "Nationalism and Richard Rorty: The Text as a Flag for *Pax Americana*", *New Left Review*, n. 202 (1993), 69-83. Vegeu la crítica d'aquestes posicions de Rorty a Gabriel Bello, "Desde el centro hasta la X" a Javier Muguerza, Fernando Quesada i Roberto Rodríguez (eds.), *Ética día tras día*, op. cit., 29-39. Bello en aquest article dona algunes indicacions molt fructíferes de com diferiria el pensament de Vattimo del de Rorty en aquest respecte (i de com l'últim manté, al cap i a la fi, potencials riscos imperialistes).

<sup>38</sup> Jürgen Habermas, "Rortys pragmatische Wende", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 44, n. 5 (1996), 715-741.

L'ambivalència que més ens preocupa ací: la d'un conversador que desitjaria persuadir un nombre cada vegada més gran d'individus (com a bon hereu del pragmatisme de Charles S. Peirce i John Dewey) però que, no obstant això, seria conscient que els propis arguments només tindrien valor gràcies a l'autoritat de la comunitat dins de la qual cobren sentit. És a dir: l'ambivalència d'un Rorty col·locat precisament enmig de la tensió entre universalisme i relativisme, una tensió certament difícil de resoldre. O és que Rorty potser estava optant per un camí intermedi que evitaria aquesta classe de tensions i el caràcter contradictori de què l'acusava Habermas?

Crec que aquesta última seria la resposta més correcta, i tractaré de demostrar-ho en dos passos. En el primer faré un esborrany de com dins del pragmatisme rortyà es pot procurar ser acceptat cada vegada per un nombre més gran d'individus tot i que per fer açò no es necessitaria creure en la universalista idea peirceana d'una "acceptabilitat racional ideal", sinó només en criteris contextuals. Això explicaria com pot ser un etnocèntric *à la Rorty* sense ser relativista alhora. El segon pas explicarà l'altra declaració controvertida de Rorty: que no estava interessat en problemes epistemològics com el relativisme. Mostraré que això vol dir que en la seua opinió aquest problema havia estat ja eficaçment resolt per Donald Davidson<sup>39</sup> en particular, i veurem com considerava Rorty que aquest antirrelativisme de Davidson era un aliat en la seua batalla contra l'epistemologia. Al final, açò va conduir Rorty al desig de marginar la importància del problema del relativisme, ja que finalment aquest seria una qüestió epistemològica típica. (Aquest cercle argumentatiu explica que Rorty fóra capaç d'afirmar que no estava preocupat en el problema del relativisme, com una manera de dir que no estava preocupat en l'epistemologia en general, ja que les raons de Davidson contra el relativisme i l'epistemologia li semblaven bones;<sup>40</sup> encara que, *fins a aqueix precís moment* en què Rorty és convençut per les tesis de Davidson, es pot naturalment dir que estava interessat en la controvèrsia epistemològica, al voltant del relativisme, que Davidson resol –i dissol).

#### 4.1. Com ser un etnocèntric i un antirrelativista alhora

Com és ben sabut, Rorty va fer un gran esforç per sostenir la idea que la nostra autoritat epistémica no pot ja considerar-se com una "realitat objectiva", sinó que consisteix en una comunitat humana (o la primera persona del plural) que acorda com coneixement plausible i justificat allò que encaixa amb els criteris de racionalitat que la comunitat té. No hi ha cap accés al món altre que les pràctiques de comprensió que trobem en "un nosaltres", en un *Lebenswelt* compartit. Fins a aquest punt, tanmateix, no hi hauria res

---

<sup>39</sup> El lloc on Donald Davidson hauria resolt paradigmàticament aquesta qüestió seria al seu article "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings of the American Philosophical Association*, n. 47 (1973-74), 5-20.

<sup>40</sup> Rorty, en qualsevol cas, ja havia considerat temps fa aquesta disciplina com antiquada, almenys des de l'esgotament del gir lingüístic –vegeu Richard Rorty, "Introduction" a Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*. Chicago, University of Chicago Press, 1967, 1-39.

que distancii el nostre autor dels simpatitzants del pragmatisme com Jürgen Habermas, Charles Sanders Peirce o Hilary Putnam. Però la novetat arriba quan, tal com David Hume veia l'autoritat epistemològica definitiva en la específica consciència de cada individu (el jo empíric) per oposició a Immanuel Kant, que la posava en la consciència humana "en general", comuna a totes les persones (el jo transcendental), Rorty col·loca l'autoritat en cada una de les comunitats que han existit empíricament en la història contingent de l'Humanitat, i no en una comunitat "en general", o en una "idealment convergent" o absoluta, com fan els altres tres autors citats a dalt (així com Karl-Otto Apel, un filòsof molt més clarament transcendentalista).<sup>41</sup>

En el cas de Rorty mateix, la comunitat de referència pròpia és la ja descrita com a liberal, del Nord Atlàntic, desenvolupada, etc. Nogensmenys (i aquest matís és extremadament pertinent) Rorty remarca moltes vegades que aquesta comunitat té entre les seues característiques més genuïnes el compromís d'ampliar-se, creant sempre un *ethnos* cada vegada més grans i més divers.<sup>42</sup>

Per què aquesta insistència a ampliar la comunitat? No seria prou tenir aspiracions menys arrogants i intentar rebre l'aprovació només de la comunitat ja existent? No seria prou estar satisfet en que "la nostra gent" aprovi les meues posicions com a "plausibles"? Açò seria el que diria el relativisme. Rorty, tanmateix, considerava que estar satisfet (de manera relativista) amb l'acceptació sola dels membres dels nostres *ethnos* limitats, sense intentar expandir-la, no seria acceptable; i això per unes quantes raons, les tres principals de les quals serien les següents:

1) En primer lloc, aquesta idea implicaria el ser capaç de definir i limitar rígidament qui forma part de la nostra comunitat i qui no. Però açò és a penes possible, especialment en les societats pluralistes de què està parlant Rorty mateix en primer lloc. En aquestes societats (les nostres societats), cada individu forma part de comunitats nombroses (religioses, ètniques, sexuals, laborals, familiars, geogràfiques...), i algunes d'aquestes comunitats fins i tot exigeixen lleialtats que entren en conflicte amb altres<sup>43</sup>. A més a més, formem part d'elles en graus diferents i en moments diferents (i tot sense que això signifiqui que som esquizofrènics). És una qüestió irresoluble qui pertany "en general" a la "meua" classe.<sup>44</sup> Per exemple, si Rorty aspirés a tal cosa, no podria de manera definitiva delimitar qui és nord atlàntic, avançat, liberal i

---

<sup>41</sup> Vegeu Jürgen Habermas, op. cit.

<sup>42</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge U.P., 1989, p. 198.

<sup>43</sup> Es pot mencionar Paul Valéry, "La politique de l'esprit", a *Oeuvres*, I. París, Editions de la Pleiade, 1957, 1014-1040, com a un dels primers a detectar el creixement d'aquests fenòmens de pertinença múltiple a l'interior de cada individu occidental contemporani; vegeu també Daniel Bell, *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*. Cambridge, ABT, 1980, com exemple d'un clàssic analista d'aqueixa mateixa situació.

<sup>44</sup> Per a una mirada més detallada a aquesta discutida qüestió de la "identitat" de una "comunitat", vegeu Miguel Ángel Quintana Paz, "Comunidad" a Andrés Ortiz-Osés i Patxi Lanceros (eds.), *Claves de hermenéutica*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2005, 71-82.



postmodern (els seus termes favorits de definició de la “seua” comunitat). Molts de nosaltres som així i no ho som alhora. Quin és el criteri per seleccionar el personal del club “dels nostres”? Hauríem d’incloure o excloure d’aquesta comunitat, per exemple, les capes occidentalitzades de països no occidentals (l’anomenada “Cultura de Davos”)? Un home ric de les ribes del Riu Po, però que de manera nacionalista es distanciaria orgullosament dels principis liberals, deuria estar inclòs o no en aquesta definició? Què dir d’un immigrant mexicà als EUA que es fa ric? I què si no té èxit? Quin nivell d’ingressos exactes, quina latitud específica, quin coeficient quantitativament mesurable d’ideologia liberal permetria l’entrada al club dels “nostres” (els liberals, nord atlàntics, rics i postmoderns)?<sup>45</sup> Aquestes dubtes recorden l’aporia de Ludwig Wittgenstein sobre l’exactitud,<sup>46</sup> o aquella altra paradoxa grega (la del *sorites*) de com delimitar quants grans de blat són necessaris per fer exactament una pila de cereal. Així, tant el problema de quin siga el criteri que defineix “els nostres”, juntament amb la vaguetat que tot criteri d’aquest tipus implica, ens fa impossible no concloure que la comunitat per a la qual un parla amb pretensions de veritat és en gran mesura un *ethnos* indeterminat i indeterminable. Per això, no té cap sentit i no pot tenir-ne dir coses com “Ja he convençut aquells dels meus *ethnos* i per això no necessite convèncer ningú més”: precisament el que fan els relativistes.

2) En segon lloc, la cosa més característica al voltant de la comunitat de liberals irònics per a la qual Rorty parlava és precisament que té una actitud contingent, escèptica i historicista, una actitud que es forma per una educació narrativa-sentimental, i no amb rígides teories sobre la “natura humana”. Aquesta actitud condueix (gràcies als gèneres literaris, cinematogràfics i periodístics que ens envolten) a una posició moral que no considera els altres com un essencial “ells” que estan definitivament a part dels “meus”; sinó que més aviat la seua atmosfera moral tendeix a veure cada individu com “un dels nostres”<sup>47</sup>, a contemplar les diferències entre humans com històricament contingents i no com a símptomes de diferències insalvables. Amb una posició com aquesta no hi ha cap espai en absolut per al desdeny relativista per als de “fora”: més aviat, per al què hi ha espai és per

---

<sup>45</sup> El questionament de Rorty d’una noció forta d’identitat pot fàcilment connectar-se amb la posició general (i més famosa) de la postmodernitat referent a aquest mateix assumpte de les identitats. Una bona aplicació de tot això al camp dels estudis literaris (un camp profundament estimat per Rorty, com és ben sabut) pot ser vist a Bernat Castany Prado, “Las nuevas metáforas identitarias de la literatura posnacional”, *Konvergenzas: Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo*, n. 9 (Juny 2005), <http://www.konvergenzas.net/literaturapospnacional.htm>; aquest autor no té problemes en estendre aquesta idea postmoderna de identitat a la seua crítica del nacionalisme i del seu concepte d’identitat “nacional” subjacent: Bernat Castany Prado, “Una estilística de las banderas”, *Tonos digital: Revista electrónica de estudios filológicos*, n. 12 (Desembre 2006), [http://www.um.es/tonosdigital/znum12/secciones/Estudios%20F-Estilistica%20banderas.htm#\\_ftn1](http://www.um.es/tonosdigital/znum12/secciones/Estudios%20F-Estilistica%20banderas.htm#_ftn1)

<sup>46</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* (2a edició). Oxford, Blackwell, 1958, § 88.

<sup>47</sup> Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, op. cit., p. XVI.

un esforç sostingut per estendre la plausibilitat de les pròpies assercions d'un mateix a tots els que el liberal irònic reconeix com els seus amics.<sup>48</sup>

3) Finalment, i connectat amb l'anterior, pot ser el cas que l'autoritat molt empírica de la nostra comunitat contingentment (però no per aquesta raó menys vehementment) ens inciti a intentar estendre l'acceptabilitat racional de les nostres idees al nombre més gran possible d'individus. I, en efecte, açò és el què està passant amb l'herència occidental, desitjosa d'universalitat. Seguint aquesta línia, prou curiosament, seríem universalistes per motius relativistes, o ni una cosa ni l'altra: només etnocèntricament desitjosos d'un *ethnos* cada vegada més universal.<sup>49</sup>

En resum, llavors, la filosofia postmoderna de Rorty és curiosament tan etnocèntrica com poc relativista, i deixa els relativistes en una posició difícil, ja que els demostra que tots els bons relativistes han de ser necessàriament etnocèntrics alhora: i Rorty ha mostrat eficaçment que, per a nosaltres, ser això últim ens dificulta ser la primera.<sup>50</sup>

#### **4.2. Com perdre interès per l'epistemologia (i per les seues discussions sobre el relativisme)**

Concentrem-nos ara breument en l'altre fil de l'argumentació rortyana pel que fa al relativisme: l'argument que el tòpic epistemològic del relativisme no ens seria ja interessant per raons antirrelativistes. L'argument de Rorty ací és simple. Per a ser un relativista hauria de defensar-se alguna cosa com el que Wilfrid Sellars anomenava el "Mite d'allò donat" (*Myth of the Given*): el dogma segons el qual "la manera com és el món" (en els termes de Nelson Goodman) o el "punt de vista des d'enlloc" (en les paraules de Thomas Nagel) seria distingible (com a mínim hipotèticament) respecte dels esquemes conceptuals amb què cada un organitza el seu coneixement del món. Tant els realistes com els relativistes compartirien aquest mite: amb l'única diferència que els relativistes creuen que és impossible separar de nou el prèviament separat "donat" quan ja està mesclat amb "els nostres esquemes" –i per això no podríem comunicar-nos si pertanyem a cultures que apliquen esquemes diferents, es a dir, que "contaminen" irremissiblement amb aquests esquemes

---

<sup>48</sup> Per una raó similar a aquesta estudiosos com a Fernando Vallespín –"Desafíos y limitaciones de la teoría política", *Lecturas*, n. 15 (8 de Maig de 2001), [http://novedades.elecciones.net/?p=od&rs=7&numero=49&titulo\\_pagina=Lecturas%20Nro.%2015%20del%20a%20F1o%202001%20\(AI%20de%20Mayo\)-](http://novedades.elecciones.net/?p=od&rs=7&numero=49&titulo_pagina=Lecturas%20Nro.%2015%20del%20a%20F1o%202001%20(AI%20de%20Mayo)-) considera que el debat entre comunitaristes i liberals s'ha vingut a convertir fet i fet en una mera "discussió en família", ja que els comunitaristes occidentals acaben defensant una comunitat... en la que són precisament els valors liberals els que reuneixen als seus membres.

<sup>49</sup> Les possibles sospites polítiques que aquest projecte de Rorty pot suscitar van ser exposades en Ronald L. Jackson, "Cultural Imperialism or Benign Relativism? A Putnam-Rorty Debate", *International Philosophical Quarterly*, vol. 28, n. 4 (1988), 383-392.

<sup>50</sup> Un examen més detallat (des del punt de vista de la filosofia política) de com la condició "postmetafísica" actual de la cultura occidental evita qualsevol classe de relativisme fort es pot trobar dins Joan Vergés Gifra i Miguel Ángel Quintana Paz, "Diálogo sobre tres modelos de definición de la barbarie y lo civilizado en la filosofía política actual", *Estudios filosóficos*, n. 147 (2002), 195-221, especialment 208-221.

seus la seua percepció de la realitat— mentre que els realistes creuen que això és possible –i fins i tot necessari si volem conèixer la realitat mateixa, rescatar “el donat” mitjançant la seua purificació, la seua descontaminació, de la seua mescla amb els nostres esquemes conceptuals relatius—<sup>51</sup>.

En qualsevol cas, tal “mite”, encara que és una pressuposició comuna tant de realistes com de relativistes, ha estat convincentment criticat per un grup il·lustre de filòsofs americans: John Dewey, Nelson Goodman, Thomas Nagel, Charles S. Peirce, Wilfrid Sellars, Hillary W. Putnam i, especialment, Donald Davidson, la crítica del qual Rorty no té cap problema a assumir totalment.<sup>52</sup> Abandonant aquest “Mite d’allò donat”, la crítica de Davidson simultàniament aconseguiria doncs lliurar-nos de realisme i relativisme, i de la seua creença comuna en l’existència de certs “esquemes” que es poden aplicar a la “realitat”.<sup>53</sup> D’aquesta manera la polèmica realisme *versus* relativisme perdria tota pertinença.

Però hi ha, també, des del punt de vista de Davidson, una altra raó bastant forta per rebutjar el relativisme. Al cap i a la fi, els relativistes pressuposen l’existència de marcs conceptuals diferents del nostre i radicalment incomprensibles des del nostre punt de vista. Però per veure aquests marcs conceptuals com “radicalment” diferents, el relativista primer ha d’entendre’ls com a marcs, captar-los d’alguna manera com a marcs, i així perden de fet tota aquella incomprensibilitat radical suposadament seua: “No podem dir intel·ligiblement que els esquemes són diferents”.<sup>54</sup>

Cal llavors, segons Davidson, donar suport a l’universalista en comptes de al relativista? No, ja que, immediatament després de l’última frase citada, aquest filòsof americà afegeix “ni podem dir intel·ligiblement que [tots els marcs] són un”.<sup>55</sup> Això és així perquè, per entendre què significa realment que hi hagués només un esquema, també hauríem d’entendre què significaria que n’hi haguera altres –cosa que acabem de veure que és impossible–.

---

<sup>51</sup> Es pot llegir una reflexió ampliada al voltant de aquestes posicions filosòfiques a Miguel Ángel Quintana Paz, “No-interpretación” a Andrés Ortiz-Osés i Patxi Lanceros (eds.), op. cit., 427-438.

<sup>52</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton U.P., 1979, capítol 6.

<sup>53</sup> Richard Rorty, “Realism, Antirealism and Pragmatism: Comments on Alston, Chisholm, Davidson, Harman and Searle” a Christopher B. Kulp (ed.), *Realism/Antirealism and Epistemology*. London, Rowman & Littlefield, 1997, 149-171. Vegeu també Dorothea Frede, “Beyond Realism and Anti-Realism: Rorty on Davidson”, *Review of Metaphysics*, vol. 40, n. 4 (1987), 733-757. Per a una crítica d’aquesta refutació davidsoniana del relativisme, una crítica que ha resultat ser molt provocativa (ja que manté que la filosofia de Davidson incita més que protegeix de l’amença relativista) i que proposa un altre tipus totalment diferent de defensa contra aquesta amenaça, vegeu John McDowell, *Mind and World*. Cambridge, Harvard U.P., 1994. També Richard Brandom (*Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Harvard University Press, 1994) i Michael Williams (*Groundless Belief. An Essay on the Possibility of Epistemology*. Princeton, Princeton University Press, 1999 [segona edició]) ens han proporcionat interessants desenvolupaments filosòfics en referència a aquesta polèmica.

<sup>54</sup> D. Davidson, op. cit., 20.

<sup>55</sup> *Ibíd.*

Davidson havia deixat així la controvèrsia relativisme-universalisme en un atzucac, i Rorty va arreplegar aquesta herència per declarar de la mateixa manera mortes totes les discussions epistemològiques similars a aquesta; i això amb l'objectiu de poder obrir la filosofia al treball més edificant que ell anomena "hermenèutica",<sup>56</sup> en comptes d'"epistemologia". En resum, aquesta era la via que li permetia ser antirrelativista sense interessar-se massa en el problema del relativisme, exactament com molts filòsofs actuals poden estar en contra de l'idea tomista de la transsubstanciació sense haver dedicat gaire temps a l'anàlisi de tan difícil problema.<sup>57</sup> La filosofia postmoderna de Rorty atacaria així el relativisme de la manera més radical possible: no solament donant arguments contra ell, sinó també donant arguments contra la idea que encara se n'hauria de parlar.

## 5. Conclusió

Encara que m'he centrat principalment en aquests pensadors i en els seus arguments, Vattimo, Feyerabend i Rorty no són els únics filòsofs postmoderns que clarament es distancien del relativisme com a mínim en el mateix grau que de l'universalisme. De fet, l'estrany és el contrari: trobar un filòsof postmodern que declare que ell sí és un relativista (o un universalista)<sup>58</sup> i que per això no rebutja aquesta dicotomia.<sup>59</sup> Tanmateix, una vegada que s'ha verificat que és absolutament compatible ser un portador estàndard del pensament postmodern (com ho són Rorty, Feyerabend i Vattimo, juntament amb molts altres) i estar horroritzat pel relativisme i universalisme en la mateixa mesura, ens podem preguntar: és possible detectar alguna cosa en comú entre els enfocaments diversos d'aquests tres

---

<sup>56</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., capítol 8. Vegeu també Christopher B. Kulp, *The End of Epistemology*. Westport, Greenwood Press, 1992.

<sup>57</sup> Per a aquesta tàctica de "deixar de banda" més que "presentar arguments en contra", vegeu la "Introduction" de Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit. Tal tàctica té un evident aire wittgensteinià, com he tractat de discutir a Miguel Ángel Quintana Paz, *Normatividad, interpretación y praxis*, op. cit.

<sup>58</sup> Podem veure com un altre ben conegut pensador postmodern, Jacques Derrida, va rebutjar també el "relativisme" a Jacques Derrida, "Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux", *Le Monde*, 20 de Novembre (1997), 17. Per a una més detallada asseveració de la plausibilitat de Derrida en aquest punt, vegeu Miguel Ángel Quintana Paz, "Gianni Vattimo ante Jacques Derrida: La debilidad por la diferencia", op. cit.; Miguel Ángel Quintana Paz, "Tres nociones filosóficas contemporáneas acerca de la traducción, y una crítica hermenéutica de las mismas" a Eugenio Moya i Ángel Prior (eds.): *La filosofía y los retos de la complejidad*. Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2007. També un altre filòsof típicament postmodern com a Roland Barthes (*Crítica y verdad*, trad. de José Bianco. Mèxic, Siglo XXI, 1971) va repudiar el relativisme amb expressions com aquesta: "La varietat de sentits no prové d'un punt de vista relativista de les costums humanes" (ibíd. 52). Per a absoldre Gilles Deleuze d'aquesta mateixa acusació de "relativista", pot ser molt útil Alain Badiou, *Deleuze. Le clameur de l'Etre*. París, Hachette, 1997.

<sup>59</sup> De fet, és també l'esforç de distanciar-se d'aquest dualisme el que ha provocat potser la creació del "anti-antirrelativisme", per separar-se dels antirrelativistes sense assumir per això el relativisme *tout court*. Vegeu en aquest sentit, Clifford Geertz, "Anti-Anti-Relativism", *American Anthropologist*, vol. 86, n. 2 (1984), 263-278.

filòsofs? Perquè si així fora, seria indubtablement una ajuda més eficaç per caracteritzar una tendència, com l'agrupada una mica difusament sota l'etiqueta "postmodern", que tan sovint ha semblat impossible de descriure sota trets comuns.

En aquest sentit, com a mínim provisionalment, es podria descobrir que, sota el raonament de tots els autors examinats ací, hi ha un mateix anheli: evitar posar límits, fronteres i condicions prèvies al diàleg.

Els universalistes voldrien ficar tanques i tancats a la capacitat comunicativa dels éssers humans, limitar amb condicions transcendents d'obediència obligatòria la seua expressivitat espontània, marcar restriccions a priori a la seua llibertat en l'ús del llenguatge, determinant què és un bon llenguatge (universal) i què no ho és, quines maneres de parlar són lícites i quines són gairebé il·legals. (És d'esperar doncs que sovint es sentin legitimats per imposar, amb alguna cosa més que la força dels arguments, els seus principis que, sorprenentment, alguns es neguen a subscriure malgrat la seua "evident" universalitat).<sup>60</sup>

Els relativistes estan obstinats a assenyalar també límits, però aquesta vegada entre grups socials: grups que un no pot deixar o, si en surt, és per no tornar mai més, excepte si un abandona a la seua vegada la disciplina de ferro del nou grup al que s'ha unit —essent les lleis de cada grup no només estrictes sinó recíprocament incompatibles—; grups autistes, sense capacitat de diàleg, potser només interactius durant l'ús de la força bruta, l'ús de la qual es doncs una temptació també difícil de resistir per ells.

Per oposició a ambdós (i a les seues temptacions violentes acabades d'esmentar), els autors que ens han acompanyat en aquest article estan a favor d'utilitzar principalment el poder dels arguments per comunicar els nostres principis, arriscant<sup>61</sup> fins i tot la possibilitat de que pugam ser nosaltres mateixos els que canviem les nostres exigències al prendre contacte amb altres. Donat que no hi ha res completament segur per als postmoderns, igualment no es pressuposen principis absoluts universalistes ni fonaments particulars relativistes. Només tenim llibertat: la llibertat pertorbadora de ser capaços d'entrar en diàleg amb altres, poder trobar punts de convergència i transformar-nos mútuament, per aprendre a ser, si ara no ja "racionals",

---

<sup>60</sup> Vegeu Miguel Ángel Quintana Paz, "L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)", op. cit.

<sup>61</sup> Algun desenvolupament de les connexions entre la noció de "risc" i la hermenèutica pot veure's a Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, op. cit., p. 4, on podem llegir: "la llibertat de l'interpretació és tot el contrari de l'arbitri, comporta risc i responsabilitat". Vegeu també Gianni Vattimo, "L'uomo che amò il rischio", *La Repubblica*, 10 d'Agost 1997, 29; Sergio Givone, "Interpretazione e libertà. Conversazione con Luigi Pareyson", a Gianni Vattimo (ed.), *Filosofia '91*. Roma-Bari, Laterza, 1992, 3-9; Miguel Ángel Quintana Paz, "On Hermeneutical Ethics and Education: «Bach als Erzieher»" a Jifí Fukač, Alena Mizerová i Vladimír Strakoš (eds.): *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*. Santiago de Compostela, Compostela Group of Universities, 2002, 49-109, especialment 87-98; Miguel Ángel Quintana Paz, "Non solum peritos in ea glorificare" a Teresa Oñate, Cristina García Santos y Miguel Ángel Quintana Paz (eds.), op. cit., 613-677, especialment 652-663.

llavors com a mínim raonables.<sup>62</sup> I així potser, després de tot, la postmodernitat no estaria massa lluny de Socrates.

---

<sup>62</sup> Per a una aproximació més detallada a aquesta qüestió, que no podem tractar apropiadament a la conclusió del nostre article, vegeu Miguel Ángel Quintana Paz, "Entre la razón contaminada y (el dogma de) la inmaculada razón", *Leviatán*, n. 83 (2001), 121-127. Per a una ampliació socio-política d'aquest punt, es també possible referir-se a Miguel Ángel Quintana Paz, "Democracia y sociedad civil en tiempos postmetafísicos" a AA.VV., *Llamados a la libertad*, vol. 2. Madrid, CEU Ediciones, 2006, 569-586. Finalment, un punt de vista dels *Cultural Studies* sobre aquesta qüestió es pot veure a Miguel Ángel Quintana Paz, "Alaska, Heidegger y los Pegamoides. En torno a la movida madrileña, en tono culturalista" a Víctor del Río (ed.), *Cortao*. Salamanca, El Gallo, 1998, 104-135.