

**UNA TERCERA VÍA:  
EL ANTIRRELATIVISMO DE VATTIMO,  
FEYERABEND Y RORTY**

**Miguel Ángel Quintana Paz**

Podrá parecer paradójico el título de esta comunicación, sobre todo a quienes reputen a los tres autores citados como adalides del presunto irracionalismo relativista que se iría extendiendo en la filosofía actual con grave peligro para el proyecto universal-racionalista. Mas la paradoja no está tanto en el título de este esbozo, cuanto entre, por un lado, el trato de muchos universalistas a Vattimo, Feyerabend y Rorty cual contemporánea versión del peligro relativista siempre acechante, y, por otro lado, las afirmaciones de estos tres autores, que no sólo rechazan para sí tal categoría, sino que en sus obras reparten aquí y allá ataques, no menos fieros que los universalistas, al relativismo. ¿Qué ocurre? ¿Yerran los universalistas al no reconocer como «uno de los suyos» al nihilista Vattimo, al anarquista Feyerabend y al antirrealista Rorty? No es plausible tamaño error interpretativo en autores universalistas de tan gran calado (si acaso cabría más bien esperar que fuesen propicios a la interpretación contraria, para engrosar así sus filas con nuevos pensadores universalistas). ¿Será entonces que tales tres autores, en honor a un presunto desprecio hacia rigores argumentativos, son, voluntariamente o no, inconsistentes al rechazar el relativismo al cual realmente pertenecen? Tampoco es demasiado probable que alguien cometa tan palpables contradicciones. Así que la única solución posible que queda es: que ellos no sean en modo alguno universalistas (al menos, no en sentido tradicional) *mas* tampoco pertenezcan al grupo de los relativistas (al que atacan). Con expresión de moda en nuestros días, diríase que los tres (junto a otros autores bien notos) ofrecen en la secular polémica una «tercera vía», cuyo nombre es algo aún difícil de fijar hoy («contextualista», «hermenéutica», «pluralista»,...), pero no así su existencia: acusada por universalistas y relativistas de pertenecer en realidad al bando contrario, tal acusación revela su «*fet diferencial*» frente a ambos. Veremos a estos tres diversos autores sólo en cuanto critican el relativismo, por ser sus distancias del universalismo tradicional más sabidas por todos. De las razones que llevan a cada uno a rechazar el relativismo quizá surja entonces más claramente cierta sintonía entre los tres que permita así un esbozo de las líneas de fuerza de una tercera vía frente a los universalismos y relativismos típicos.

## 1. VATTIMO CONTRA EL RELATIVISMO: HERMENÉUTICA Y NIHILISMO

El lector de Gianni Vattimo puede encontrarse con al menos dos tipos de razones por las que repudiar las tesis del relativismo: razones «hermenéuticas» y razones «nihilistas». Los argumentos de cariz hermenéutico tienen un componente mayormente teorético, mientras que los de carácter nihilista se asientan sobre todo en consideraciones prácticas o ético-políticas.

### 1.1. EL ATAQUE DE LA HERMENÉUTICA AL RELATIVISMO: CONTRA LA CONCIENCIA ESTÉTICA

En su antirrelativismo de tipo hermenéutico-teorético es Vattimo deudor directo de H.G. Gadamer y la crítica de *Verdad y método* a la «conciencia estética»; la labor vattimiana sería sólo, como él reconoce<sup>1</sup>, la de explicitar la repercusión de la refutación gadameriana más allá de los problemas de interpretación histórica, hacia todo caso de conflicto entre dispares paradigmas, para mostrar en ello la implausibilidad del relativismo ínsito a la idea de «conciencia estética». Recordemos que para Gadamer uno de los objetivos primordiales al redactar *Verdad y método* fue combatir el planteamiento estético-romántico de la conciencia estética «que considera la obra de arte como un universo cerrado y separado, al que uno se acerca en una vivencia (*Erlebnis*) intuitiva y puntual»<sup>2</sup>. Para Vattimo este planteamiento no puede sino ser pariente cercano del relativismo, y por ello rechazar uno es impugnar también el otro: ambos creen en la existencia de «universos del discurso» o paradigmas totalmente separados e intraducibles al nuestro, para entender los cuales deberíamos renunciar del todo a nuestra herencia, tradición (*Überlieferung*), reglas, formas de vida, o prejuicios, para así ser capaces de entrar de modo intuitivo e irracionalista en sus propias reglas. Todo ello llevaría al relativista y al creyente en la «conciencia estética», a la imposibilidad de una argumentación para decidir entre paradigmas diversos, pues una argumentación sólo aspira a valer «dentro» de su propio paradigma, según reglas con que éste marca lo que es en él lícito, y, además, claramente, no vale la argumentación para decidir entre reglas dispares de argumentación.

La paradoja ineludible para Vattimo es la de cómo la hermenéutica de raigambre gadameriana puede hoy ser acusada de relativista, si precisamente surgió contra este relativismo, y lo combatió poniendo de manifiesto en *Verdad y método* que lo que llamamos entender un texto, una obra de arte, un legado del pasado sólo se realiza mediante el contacto con la historia de sus efectos (*Wirkungsgeschichte*), de las interpretaciones mediante las que han sido transmitidos hasta nosotros, y que, por lo tanto, en vez de la «conciencia estética» es mucho más plausible hablar de una «conciencia

---

<sup>1</sup> G. Vattimo, «Ricostruzione della razionalità», *Oltre l'interpretazione*, Roma, Laterza, 1994, pp. 121-137.

<sup>2</sup>Ibid. p. 127.

de la historia de los efectos» como propia de la interpretación; si se cree aún en la conciencia estética es sólo por olvido o represión de la historia de los efectos que en realidad posibilita la comprensión<sup>3</sup>. Así, la paradoja de que la hermenéutica de Gadamer refutase el relativismo de la «conciencia estética», mientras que la hermenéutica misma es a su vez acusada de relativista, es para Vattimo una excepcional ocasión para mostrar que la hermenéutica, como posición filosófica, debe ser propuesta sin caer ella misma en la tentación de la conciencia estética que critica. Tentación en que cae si renuncia a la argumentación racional y pretende ser aceptada sólo mediante una decisión arracional, estetizante, voluntarista. Que a menudo se haya deslizado hacia esta renuncia es lo que justifica que muchos autores la vean como relativista: y lo es ciertamente entonces, pero sólo a costa de renunciar a su género propio, cuando no es ya propiamente hermenéutica.

Si la hermenéutica conserva su razón de ser, su mensaje, entonces se presentará a sí misma no como una opción irracionalista despegada del *logos* o reglas de los interlocutores (no cree la hermenéutica en la posibilidad de tales opciones), sino que se mostrará más bien como una interpretación *razonada* de lo que se comparte con ellos, interpretación que *argumentativamente* espera ser más *plausible* o *persuasiva* que otras rivales sobre esa misma herencia o *logos* común. La aceptabilidad de la hermenéutica y de sus posiciones filosóficas quiere descansar sólo en ese *logos* común entre «paradigmas» para ser racional; y por tanto, *su modelo de racionalidad* (tanto en la liza entre ella y otras corrientes filosóficas, como también en la cuestión general del relativismo) *es también el de argumentar plausiblemente entre los paradigmas* culturales o civilizacionales *a partir del horizonte común que en cada caso posibilite la mutua comprensión y el diálogo, sin saltos dia-lógicos incomprensibles para alguno*. Naturalmente, esa herencia común no se puede definir *a priori*: dependerá en cada caso de las interpretaciones del mundo en conflicto, de quiénes sean los interlocutores, cuál el *logos* que se comparte, y lo que éste permita hacer. En palabras de Vattimo, hablamos entonces de una racionalidad o razonabilidad que, a diferencia de la del universalista, «no se define con relación a estructuras objetivas [a priori] que el pensamiento debería y podría reflejar, sino al respeto y a la *pietas* por el próximo o prójimo [*prossimo*]. También por esto, sin embargo, la continuidad [o sea, la ausencia de saltos no argumentados] no puede ser definida abstractamente, sino que debe referirse a un prójimo [*prossimo*], a unos prójimos [*prossimi*] determinados»<sup>4</sup>. Pero *tampoco* se puede definir *a priori* la imposibilidad de que dos miembros de paradigmas diferentes dialoguen entre sí (como hace el relativista: he aquí el núcleo de la crítica vattimiana a él): para ello tendríamos que estar seguros de haber atrapado las «esencias» de ambos paradigmas de modo indubitable (y verlos como incompatibles), algo que la hermenéutica, que no cree en tales esencias independien-

<sup>3</sup> Cfr. H.G. Gadamer: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 370-377.

<sup>4</sup> G. Vattimo, *op. cit.*, p. 146 (nota 17).

tes de nuestra interpretación, no puede aceptar; para ella lo que hay es una interpretación continua y renovada dentro de cada paradigma por parte de sus partícipes, que sólo mediante su interpretar creativo lo constituyen como tal, sin «esencia» alguna más allá de ello. El mensaje de la hermenéutica (que no existen los «hechos» o «esencias», sino sólo interpretaciones<sup>5</sup>) es igualmente válido para el interior de cada paradigma, lo que da a estos una flexibilidad que socava la solidez impenetrable que les atribuye el relativista. En esa flexibilidad se funda la esperanza y la fe de hallar a lo largo del diálogo con el otro un horizonte común que posibilite una racionalidad compartida: lo que autores poco sospechosos de beatería llaman «principio de caridad»<sup>6</sup>.

## 1.2. LA CRÍTICA NIHILISTA AL RELATIVISMO: CONTRA LA VIOLENCIA DE LOS FUNDAMENTOS

La «vocación nihilista» que para Vattimo posee la hermenéutica le posibilita también la crítica al relativismo, y esto desde motivos más ético-políticos que teoréticos: si la interpretación más plausible de nuestro presente, del acaecer (*Ereignis*) actual del ser, es la que lo ve como el momento de las ausencias de los fundamentos, que ya sólo se muestran débilmente, entonces parece poco plausible el «fundamentismo» (quizá fundamentalismo) del relativista, que cree que su paradigma (forma de vida, *logos*) es incuestionable desde el resto (tan incuestionable a la postre como el fundamento común y racional de los universalistas). Y, aparte de poco plausible, tal postura es (he aquí su argumento ético-político) peligrosa.

Vattimo pone aquí de relieve un parecido entre universalistas y relativistas que tal vez ninguno de ellos sospechó: tanto unos como otros creen en fundamentos incuestionables, con toda la violencia que para el diálogo (y seguramente, más allá del diálogo) esto implica. Ya Adorno y Lévinas vincularon la metafísica universalista con la violencia. Quienes creen en una «presencia perentoria del ser —como fundamento último de frente al cual sólo se puede callar— y, quizá, sentir admiración», ya sea racional (como creen los universalistas) o irracional (como piensa el relativismo); ya sea para toda la Humanidad, al modo universalista, o sólo para «los nuestros», al modo relativista; quienes así creen hacen evidente su carácter violento: «el fundamento, si se da en la presencia incontrovertible que no deja lugar a ulteriores preguntas, es como una autoridad que manda callar y se impone sin dar explicaciones»<sup>7</sup>. No es pues tanto que los universales de los universalistas aboquen siempre a la violencia (es cierto que a menudo se usan a favor del individuo), sino que más bien el modo fundamentalista

<sup>5</sup> Cfr. F. Nietzsche: *Fragmentos póstumos 1885-1887*, n. 7 (60); *Más allá del bien y del mal*, par. 22.

<sup>6</sup> D. Davidson, por ejemplo, al que Vattimo cita explícitamente (op. cit., núm. 18). Cfr. con V. Camps «El derecho a la diferencia», en J. Muguerza *et al.* (eds.), *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 68-78, *passim*.

<sup>7</sup> G. Vattimo, *ibid.*, p. 40.

de pensar de los universalistas puede fácilmente conducir a la violencia (haciéndoles sentirse legitimados para llegar a ella, v.g.). Y no es que todos los fundamentos relativos que el relativista reconoce tengan por qué ser violentos (podrá haberlos pacifistas, indiferentes...), sino que el pensarlos dentro de cada paradigma como no argumentables, como ineludibles, desemboca en la violencia del que no quiere justificarse ante los demás. Renunciar pues al relativismo por su carácter pro-violento es el argumento ético-político de Vattimo contra él. Este tipo de justificaciones prácticas de las su filosofía le son harto caras a nuestro autor, ya que muestran más claramente que él no busca una mayor adecuación a la realidad (lo que sería una recaída en la metafísica) sino sólo mostrar propuestas capaces de persuadir por su plausibilidad. No habrá que repudiar el relativismo porque *tenga esencialmente* tal o cual defecto en sus teorías que le impidan ser la postura que *corresponda* a la realidad, sino porque resulta convincente en nuestra condición actual abandonar un planteamiento que históricamente «se muestra enemigo de la libertad y de la historicidad de lo existente»<sup>8</sup>.

Creo que queda señalado que la crítica vattimiana al relativismo no implica el apriori universalista de una común naturaleza humana metafísica, necesaria; sino que sólo ofrece la «tercera vía» de un diálogo siempre posible entre paradigmas de discurso sobre las bases que en cada caso se muestren como las propiciatorias de la continuidad entre los dialogantes, por ser la herencia común de unos coherederos en una época en que no se tienen más que unos a otros y esa herencia que les dejó el padre, padre (fundamento, Dios) que se fue.

## 2. FEYERABEND CONTRA EL RELATIVISMO: LA QUIMERA DE LOS LÍMITES LINGÜÍSTICOS

Es sorprendente que a menudo se cite como caso paradigmático de relativista al autor de frases como estas: «Tanto el objetivismo (...) como el relativismo asumen límites que no existen en la práctica y postulan absurdos siempre que las personas participan en formas interesantes (...) de colaboración. El objetivismo y el relativismo son quimeras»<sup>9</sup>. Feyerabend siempre se declaró «pluralista», pero se le malinterpreta si se cree que en el fondo tal cosa significa «relativista». Las frases citadas también son explícitas al no dejar mucho mejor parado al rival tradicional del relativismo, el objetivismo<sup>10</sup>, de tal modo que de nuevo nos hallamos con un autor que opta por una

<sup>8</sup> *Credere di credere*, Milán, Garzanti, 1996, p. 21. Cfr. *ibid.*, 20, sobre el aprecio vattimiano por argumentos así.

<sup>9</sup> P.K. Feyerabend, «Contra la infabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras», en S. Giner y R. Scarzietini (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, 1996, p. 39.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 33-42 para comprobar que el «objetivismo» es en realidad lo que venimos llamando «universalismo».

«tercera vía» entre los dos extremos, vía que él solía denominar «pluralista». A diferencia de las tesis que distancian al pluralismo feyerabendiano del racionalismo universalista, no son tan famosas las que le separan del relativismo. Mas son las mismas en ambos casos: que los dos «asumen límites que no existen en la práctica».

¿A qué límites se refiere nuestro anarquista autor? Los límites son los límites del (de los) lenguaje(s), un tema muy wittgensteiniano en un autor sin duda muy influido por su paisano. El universalista piensa que hay unos límites definidos por ciertas reglas o bien gnoseológicamente aprióricas o bien al menos ontológicamente necesarias, previas a las decisiones de los humanos; esas reglas mantienen esencialmente la diferencia entre el lenguaje que puede representar el mundo y es realmente significativo y el que no (al modo del *Tractatus*, el Círculo de Viena o los filósofos de la ciencia demarcacionistas); o entre el lenguaje orientado al entendimiento y el que sólo persigue otros fines (al modo de las filosofías de Apel o Habermas), etc. Feyerabend, ya sabemos, atacó con resolución varios de estos modos de diferenciar entre un lenguaje apto y otro espurio, mostrando que el presunto límite tenaz entre ambos era transpasable, inexistente. Pero asimismo comprendió que el empeño por marcar límites tampoco era ajeno a los relativistas. Bien es cierto que éstos no delimitan sólo maniqueamente dos lenguajes, el «bueno» y el «malo» con miras a la universalidad. Pero a la multiplicidad de lenguajes que postulan se les niega la capacidad de mezclarse unos con otros, de entenderse respectivamente o ser traducibles. El hablante no cuenta ya ni siquiera con la alternativa, que supone el universalista, de elegir entre dos tipos de lenguaje, el universalizable y el que no lo es; pues, según el relativista, sólo podrá entender su lenguaje; en caso de que cambiase a otro habría de hacerlo de golpe, por una especie de *metanoia* kierkegaardiana, sin continuidad alguna con el lenguaje que se abandona, incapaz de hacer en el nuevo juego lingüístico nada de lo que hiciese en el anterior, incapacitado para traducir absolutamente nada desde una región lingüística a otra. Se diría que el relativista contemporáneo resucita para la epistemología la maltrecha teoría lingüística de Sapir-Whorf<sup>11</sup>, si bien corrigiendo la idea de estos autores (que consideraron cada lenguaje como equivalente a un idioma) hacia un punto de vista wittgensteiniano para el cual cada lenguaje es cada uno de los juegos del lenguaje de una praxis, una forma de vida<sup>12</sup>.

Feyerabend ataca este relativismo entre diferentes lenguajes resaltando, como ante el universalista, que los presuntos límites rígidos se traspasan constantemente, por lo que no existen realmente. Buen ejemplo de este ataque será la crítica a los

<sup>11</sup> Idea que, tras su fama en los años siguientes al whorfiano *Language, Thought and Reality*, ha sido desechada hoy por los lingüistas. Cfr. J. Lyons, *Introducción al lenguaje y a la lingüística*, Barcelona, Teide, 1984, pp. 263-285.

<sup>12</sup> Aunque los términos de este relativismo sean wittgensteinianos (*Sprachspiele, Lebensformen*,...), seguramente el propio Wittgenstein no fue relativista (cfr. mi «Algunos antirrelativistas peculiares», *Hybris*, núm. 4, nota 23).

«especialistas». El vienés percibe que los especialistas de cada disciplina (sobre todo los que se tienen por más «científicos») son ardientes defensores de los límites entre los lenguajes («sólo nosotros nos entendemos porque sabemos realmente de qué va todo esto») y así protegen sus acciones dentro de la propia especialidad ante terceros (incapaces de entender nada del lenguaje propio). Para nuestro autor, estas consideraciones ocultan en el fondo una forma de tiranía intelectual (o no sólo intelectual) de cada disciplina. El anarquista Feyerabend criticará este autoritarismo sólo con poner de relieve eso mismo, que *es* autoritario: y lo hace constatando que no hay ley alguna que se pueda reputar como invariable en un lenguaje de especialistas: ya se sabe, entonces, que donde no impera la ley mandan en realidad unos pocos poderosos<sup>13</sup>.

De igual modo, este austriaco se enfrentará a la idea de límites incluso si no hay «especialistas» de por medio, sino simplemente el caso más general de quienes creen relativistamente que un discurso que niegue las convenciones relativas a la sociedad en que se inserta es «absurdo» e «incomprensible». Uno de los ejemplos que toma es el de A. Perry, que en un artículo considera que el discurso de Aquiles en el canto IX de la *Ilíada*<sup>14</sup> era ininteligible para sus interlocutores porque emplea el concepto de «honor» de modo metafísico, y no con la carga social propia de la Grecia homérica. Para Feyerabend, sin embargo, lo que en realidad ocurre en casos como este no es que se profiera un parlamento incomprensible para la cultura propia, sino que se aprovechan ciertos elementos de ésta, como los «concepto(s) tradicional(es)[que]dejaba(n) margen para las discrepancias y las identificaba(n) mediante una norma»<sup>15</sup>; es decir, conceptos ambiguos, y el hablante (Aquiles aquí) simplemente emplea la ambigüedad para privilegiar una de las partes de ésta frente a la otra (en este caso, cortando los vínculos sociales y reforzando los metafísicos para dejarlos como los únicos). Y ni siquiera el menosprecio de una de las zonas de la ambigüedad es arbitraria (Aquiles, para hacer convincente su postura, ha de justificar que éstos vínculos son débiles o insignificantes, basándose en otros elementos argumentales sí compartidos con sus interlocutores). Nos hallamos pues, como con Vattimo, ante la idea de paradigmas flexibles que contienen dentro de sí la posibilidad de hacer críticas persuasivas desde sus diversos componentes, sin arbitrarias discontinuidades injustificadas, lo que permite la reinterpretación del propio paradigma, el cual existe por tanto sólo en continua transformación histórica. Aquiles, por ejemplo, se unía al movimiento que desembarcaría luego en la Ilustración griega: su decisión a favor del «honor metafísico» cuenta, pues, con un elemento «objetivo» (el abanico de argumentos posibles heredados, al-

<sup>13</sup> P.K. Feyerabend, *La ciencia en una sociedad libre*, Madrid, Siglo XXI, 1982, pp. 81-142. Su conocida propuesta es que para evitar esto se tomen las decisiones científicas democráticamente por parte de *todos* los ciudadanos.

<sup>14</sup> «The Language of Achilles», *Transactions and Proceedings of the American Philosophical Assoc.*, 87 (1956).

<sup>15</sup> «Contra la inefabilidad cultural...», *op. cit.*, p. 36.

gunos extendiéndose exitosamente y otros en retirada) y un elemento «subjetivo» (su opción por la racionalidad que va cobrando el vínculo del «honor» con algo «metafísico», y que gracias a opciones así irá poco a poco extendiéndose hasta hacer muy débilmente plausibles los vínculos del «honor» con lo «social», antes tan en boga). El proceso del triunfo no puede por tanto sino ser gradual, sin las rupturas o «abismos infranqueables» que sugiere el relativismo y sus «ámbitos cerrados del discurso».

La convivencia con la ambigüedad y los cambios graduales a los que cualquier miembro de una cultura está habituado le permite entender otras culturas, y traducir de ellas a la propia: si bien esto no significa que ambas sean conmensurables, para lo cual habría que «demostrar que una presentación correcta (y no sólo una caricatura de diccionario) de nuevas concepciones en una lengua escogida (...) deja intacta la gramática de esa lengua»<sup>16</sup>. Es decir, hay comunicabilidad y traducibilidad, pero sólo gracias a la flexibilidad de paradigmas, que precisamente por ser flexibles no necesitan ser rígidamente conmensurables<sup>17</sup>: «*potencialmente, cada cultura es todas las culturas*»<sup>18</sup>. Pues quien se apercibe de la ambigüedad de su cultura muestra tolerancia con otros heteróclitos elementos de lenguajes ajenos, aprende a manejarse con ello, a admitirlo todo, a no rechazar nada. Además, en el mundo cada vez más intercomunicado del postcolonialismo, la «aldea global» y el choque de las civilizaciones<sup>19</sup>, la idea de cultura como universo autónomo cada vez es menos sostenible<sup>20</sup>. En un mundo así podremos comprobar que no la pretendida existencia de abismos culturales relativistas, sino «la inercia normal y acostumbrada, el dogmatismo, la distracción y la estupidez» son «las verdaderas causas de la incompreensión». «Las diferencias culturales pierden su infabilidad y se convierten en manifestaciones concretas y mudables de una naturaleza humana común. El asesinato, la tortura y la represión auténticos serán entonces meramente asesinatos, tortura y represión, y deberán ser tratados como tales [sin necesidad de que se] respeten la supuesta integridad cultural que con frecuencia no es más que el gobierno de un tirano (...). No obstante, (...) debemos guardarnos de continuar los viejos hábitos [universalistas]. Los juicios objetivos ya no tienen vigencia

<sup>16</sup> *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1987. Cit. en G. De Finis, «La filosofía y el espejo de la cultura», *ibid*, p. 201.

<sup>17</sup> Como se ve, Feyerabend (contra H. Putman *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1988) distingue entre traducibilidad y conmensurabilidad: ésta última no se deduce de la otra.

<sup>18</sup> P.K. Feyerabend, «Contra la infabilidad...», *op. cit.*, p. 40. Tal idea de un cosmopolitismo basado en la flexibilidad que otorga la propia cultura recuerda a J. Muguerza, «Los peldaños del cosmopolitismo», *Sistema*, núm. 134, pp. 5-25.

<sup>19</sup> S.P. Huntinton, *El choque de las civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 1997. Aquí se prevé también en una «tercera vía» entre la incomunicabilidad relativista y la uniformidad universalista, para las próximas décadas.

<sup>20</sup> R. Rosaldo, *Culture and Truth*, Boston, Beacon Press, 1993, p. 217.



(...). [Las intervenciones] únicamente se deben realizar después de un prolongado contacto (...) con la población de que se trate. Tras desechar la objetividad y la separación cultural, y poner de relieve los procesos interculturales (...) ya hay precedentes en esta forma de actuar particularizadora y no objetiva, por ejemplo, la teología de la liberación y algunos enfoques en el ámbito del desarrollo»<sup>21</sup>.

### 3. RORTY CONTRA EL RELATIVISMO: ETNOCENTRISMO Y ANTIEPISTEMOLOGÍA

Dos dificultades al menos enfrenta quien desea hallar en Rorty antirrelativismo. La primera tiene toda la fuerza de una afirmación explícita del estadounidense, según la cual la polémica del relativismo «no les preocupa»<sup>22</sup> a Davidson y a él. La segunda dificultad es el etnocentrismo declarado de Rorty, concretado en el *ethnos* de las noratlánticas sociedades avanzadas y ricas del «liberalismo burgués postmoderno»<sup>23</sup> y en su norteamericanismo<sup>24</sup>. Sin embargo, es posible comprobar que Rorty sí que se interesa, *malgré lui* quizá, por la temática del relativismo, y siempre para condenarlo. Y, frente a la segunda dificultad, no olvidemos que su identificación con el etnocentrismo se acompaña del explícito repudio de lo que éste contenga de relativista. ¿La aparente contradictoriedad entre las afirmaciones hechas al comenzar el párrafo y estas últimas forma parte de las ambivalencias que Habermas<sup>25</sup> detecta en toda la filosofía de Rorty? Ambivalencia que aquí sería la del deseo de extender convincentemente las propias afirmaciones a un número cada vez mayor de individuos (en la línea del pragmatismo peirce-deweyano), y la conciencia sin embargo de que las propias argumentaciones poseen sólo un valor gracias a la autoridad de la comunidad dentro de la cual cobran su sentido. Es decir: una ambivalencia que se pone en tensión entre universalismo y relativismo, y que tendría por ello difícil solución. ¿O será que en realidad Rorty opta por una coherente vía media que conjugue estas tensiones, sin la contradictoriedad que Habermas le achaca? Creemos que así es, y lo mostraremos en dos pasos. En el primero perfilaremos cómo dentro del pragmatismo rortyano puede pretenderse ser aceptado por un número cada vez mayor de individuos aunque no se

<sup>21</sup> P.K. Feyerabend, *op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>22</sup> R. Rorty, «Pragmatism and Anti-Representationalism», en J.P. Murphy, *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Boulder, West View Press, 1990, pp. 1-6.

<sup>23</sup> «Postmodernist Bourgeois Liberalism», en R. Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1985.

<sup>24</sup> «Norteamericanismo y pragmatismo», *Isegoría*, núm. 8, 1993, pp. 5-25. Para una crítica a tal exclusivismo rortyano, desde Vattimo, cfr. G. Bello: «Desde el centro hasta la X», en J. Muguerza *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 29-39.

<sup>25</sup> J. Habermas, «El giro pragmático de Rorty», *Isegoría*, núm. 17, 1997, pp. 5-36, *passim*.

crea en la autoridad de la aceptabilidad racional ideal peirceana, sino sólo en criterios contextuales. Esto explicará cómo se puede ser etnocéntrico *à la Rorty* sin ser relativista a la vez. El segundo paso explicará la otra aseveración controvertida de nuestro autor, la de que él no se interesa por el relativismo, mostrando que es así pues lo cree problema ya resuelto por Davidson, y veremos cómo él considera tal resolución no sólo mortal contra el relativismo, sino también una aliada en su batalla contra la epistemología; lo cual a la postre le conduce al deseo de la marginación de la importancia del problema mismo del relativismo como típica cuestión epistemológica.

### 3.1. CÓMO SER ETNOCENTRISTA Y ANTIRRELATIVISTA A LA VEZ

Rorty sostiene que la autoridad epistémica no puede ser ya la «realidad objetiva», sino una comunidad humana o «nosotros» que sancione el saber según aquello que se ajuste a los criterios de racionalidad que la comunidad posea. No hay más acceso al mundo que las prácticas de entendimiento con que contamos entre «nosotros», en una *Lebenswelt*. Hasta aquí nada tendría por qué distanciar a nuestro autor de un Habermas, un Peirce, un Apel o un Putnam. Pero la novedad llega cuando, al igual que Hume veía la autoridad definitiva en la conciencia concreta de cada individuo (el yo empírico) frente a Kant que la ubicaba en la conciencia humana «en general» idealmente común a todos (el yo trascendental), Rorty coloca la autoridad *en cada una de las comunidades* que empíricamente se dan en la contingente Historia de la Humanidad, y no en una comunidad «en general» o «idealmente convergente», como harían los otros tres autores citados. En el caso del propio Rorty la comunidad empírica es la ya calificada como liberal, noratlántica,... pero con el compromiso decidido de «ensancharse a sí misma, crear un cada vez más amplio y variopinto *ethnos*»<sup>26</sup>. ¿Por qué este empeño en ensanchar la comunidad? ¿No bastaría con aspirar más cómodamente a recibir el beneplácito sólo de la comunidad ya existente, que los «nuestros» sancionasen mis posiciones como «verdaderas»? Esto sería el relativismo. Rorty no obstante cree que conformarse con la aceptación de los miembros de un *ethnos* limitado sin tratar de expandirlo no es de recibo:

- En primer lugar, esta idea implicaría algo así como que uno es capaz de definir exactamente quiénes son o no de la propia comunidad. Algo difícilmente posible, especialmente en las sociedades pluralistas para las que Rorty habla en primer lugar. En ellas cada individuo forma parte de numerosas comunidades, algunas incluso conflictivas entre sí, y además lo hace en diferentes grados y en diferentes momentos (y sin estar esquizofrénico). Es un problema indecible el de quién pertenece «en general» a la clase de «los míos». Ni Rorty podría demarcar definitivamente quién es liberal, avanzado, noratlántico y postmoderno. La mayoría

<sup>26</sup> R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 198.

lo somos y no lo somos al mismo tiempo. ¿A partir de qué número exacto de ingresos, de latitud concreta, de coeficiente cuantitativo de ideología liberal, estaría admitida la entrada en un tal club de «los nuestros»? Así, la comunidad para la cual se habla con pretensiones de verdad es en gran medida un *ethos* indeterminado. No se puede, pues, decir, con el relativista: «cuando persuada a los de mi *ethos* ya no necesitaré persuadir más».

- En segundo lugar, lo propio de la comunidad liberal-ironista de que Rorty se reclama es precisamente que posee una actitud historicista-contingentista formada no con rígidas teorías sobre la «naturaleza humana», sino mediante la educación narrativo-sentimental. Esa actitud configura una postura moral que no etiqueta a los demás como un «ellos» ajeno a «los míos» naturalistamente, sino que ve a cada cual como «uno de nosotros», y las diferencias como contingencias historicistas, no como síntomas de distancias insalvables. Con tal postura no cabe el desprecio relativista por «los de fuera», y sí un empeño sostenido por extender la plausibilidad de las opiniones a todos, a quienes el ironista liberal reconoce como semejantes.
- En tercer lugar, puede que sea la misma autoridad empírica de nuestra comunidad la que contingente pero comprometedoramente nos emplace a intentar extender la aceptabilidad racional de nuestras ideas a la mayor cantidad de individuos posible. Como de hecho nos emplaza la herencia, anhelante de universalidad, de nuestro Occidente.

### 3.2. CÓMO DESINTERESARSE POR LA EPISTEMOLOGÍA (Y SU PROBLEMÁTICA EN TORNO AL RELATIVISMO)

Veamos ahora brevemente cómo el tema epistemológico del relativismo pierde interés por razones antirrelativistas: Para ser relativista hay que defender algo así como lo que Sellars llamó «el mito de lo dado», el dogma según el cual sería separable nocionalmente lo que el mundo es en sí de los marcos conceptuales con los que cada uno organiza esa materia bruta original. Pero esta postura del relativista que cree poder distinguir entre contenido y esquema ha sido convincentemente criticada por una pléyade filosófica norteamericana: Bain, Dewey, Goodman, Nagel, Peirce, Putnam,... y especialmente Davidson, cuya crítica Rorty suscribe: el argumento es que para defender la distinción marco-contenido y la existencia de marcos conceptuales totalmente incomprensibles desde el nuestro, estos presuntos marcos deberían poderse ver como ininteligibles, con lo que al menos pierden ya su incomprensibilidad radical presunta: «no podemos decir de modo inteligible que los esquemas son diferentes»<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> D. Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en J. Rajchman y C. West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, pp. 129-143. Cit. en R. Rorty, *ibid.*, p. 283.

¿Se ha apoyado entonces al universalista frente al relativista? No, pues inmediatamente, el canónico artículo de Davidson añade: «tampoco podemos decir de forma inteligible que [todos los esquemas] sean uno» ya que para entender qué significa que hay un solo esquema habría que entender también qué sería algo así como otros esquemas, algo que ya hemos visto que no es posible. La polémica universalismo-relativismo queda así desde Davidson en punto muerto. Rorty acoge esta herencia para decretar muerto ese tipo de discusiones epistemológicas y abrirse a las más edificantes labores de la «hermenéutica». Así logra ser antirrelativista sin ocuparse demasiado por tal problema, al igual que se puede estar contra la transubstanciación sin haberle dedicado mucho tiempo a tan arduo problema escolástico.

#### 4. CONCLUSIÓN

Hemos visto tres motivos para no ser relativistas sin caer por ello en los universalismos al uso. Cada uno procede de contextos asaz dispares: la hermenéutica nietzscheano-heideggeriana de Vattimo, la filosofía de la ciencia de Feyerabend y el neopragmatismo de lenguaje analítico de Rorty. Aparte de las coincidencias en el uso de ciertos términos, se diría que bajo todos ellos fluye *un mismo anhelo: el de evitar que se pongan fronteras, límites, al diálogo*. Los universalistas querrán poner lindes a la capacidad comunicativa de los hombres, condicionamientos trascendentales a su expresividad libre, marcándoles lo que es un buen lenguaje (universal) y lo que no, los modos de hablar lícitos y los casi ilegales; quizá es normal que a menudo se sientan legitimados para imponer, con algo más que la fuerza de los argumentos, esos principios que, «sorprendentemente», algunos se niegan a suscribir pese a su «evidente» universalidad. Los relativistas imponen los mismos confines, pero esta vez entre grupos sociales, de los que no se puede salir o de los que si se sale es para no volver más que si se abandona a su vez la disciplina del grupo al que se marchó, pues las leyes de cada grupo son tajantes en su recíproca incompatibilidad; grupos autistas, sin diálogo, tal vez sólo activos unos con otros mediante la fuerza bruta, de cuya tentación entonces también es difícil sustraerse. Frente a ambos, los autores que nos han acompañado apuestan por usar sólo el poder de los argumentos para comunicar nuestros principios, sin exigir a priori coincidencias «universales» ni renunciar a priori a la comunicación, arriesgándonos a ser nosotros los que cambiemos nuestras opiniones tras ese contacto, pues a él vamos sin la seguridad de ningún presunto principio absoluto ni fundamento particular, contando sólo con la libertad inquietante de emprender el diálogo con los demás, para hallar juntos puntos comunes y transformarnos mutuamente, para ser, si no ya «racionales», sí al menos razonables. Quizá, al fin y al cabo, no estemos tan lejos de Sócrates.