

Relativismos: una taxonomía

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

¿Qué clase de verdad es aquella cuya validez queda limitada por esas montañas, y que se convierte en mentira para las gentes del otro lado de la cordillera?

Michel de MONTAIGNE: «*Apología de Raymond Sebond*», *Ensayos*, II, 12.

Introducción¹

No es preciso ser católico, ni siquiera cristiano o creyente, para coincidir con Joseph Ratzinger (hoy Benedicto XVI) en considerar el relativismo como «el problema más grande de nuestra época»². Sin duda, las manifestaciones más punzantes de tal relativismo se producen todos los días en campos como el de la ética³, la política⁴, la cultura⁵ o aquel al

¹ He de agradecer a la State University of New York la oportunidad que me ha brindado durante el verano de 2006 para realizar una investigación de cinco semanas en Estados Unidos, sin la cual este texto seguramente adolecería de más limitaciones de las que, de hecho, seguramente posee.

² Joseph RATZINGER: *Fé, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo* (traducción de Constantino Ruiz-Garrido). Salamanca, Sígueme, 2005.

³ Una muestra reciente y especialmente nefasta (tanto en su calidad discursiva como en el contenido de las propuestas que allí se balucean) de este relativismo de «las verdades éticas» se puede ojear en Teresa OÑATE y Simón ROYO (eds.): *Ética de las verdades hoy*. Madrid, UNED, 2006. Cabría preguntarse si el relativismo de estos autores incluye un uso bastante incompetente de la sintaxis y la ortografía españolas, porque consideran que, al fin y al cabo, también la excelencia en estas esferas es, a la postre, «relativa». Con todo, defensas más consistentes de este tipo de relativismo (algunas de las cuales poseen un título que trasluce un verdadero interés didáctico —¿acaso misionero?— por «convertirnos» a las delicias de su posición relativista) pueden captarse en Robert L. ARRINGTON: «A Defense of Ethical Relativism». *Metaphilosophy*, 14 (1983), 225-239; Ruth BENEDICT: «A Defense of Moral Relativism». *Journal of General Psychology*, 10 (1934), 59-82; Kenneth CAUTHEN: *The Ethics of Belief: A Bio-Historical Approach*. Lima (Ohio): CSS Publishing Co., 2002; James DREIER: «Internalism and Speaker Relativism». *Ethics*, vol. 101, n. 1 (octubre 1990), 6-26; Gilbert HARMAN: «Moral Relativism Defended». *Philosophical Review*, 84 (1975), 3-22; «Relativistic Ethics: Morality as Politics», en Peter A. FRENCH, Theodore E. Jr. UEHLING y Howard K. WETTSTEIN (eds.): *Studies in*

que Ratzinger presta, por su formación teológica, una especial atención: el de la religión⁶. Pero en este escrito me gustaría concentrarme preferentemente en un aspecto algo más árido, pero metodológicamente imprescindible, si de lidiar con el relativismo se trata. Se trata de abordarlo desde una perspectiva previa a la ética, la política, la cultura o la religión: se trata del punto de vista epistemológico. Pues ese enfoque epistemológico nos permitirá hacer dos cosas que nos ayudarán extraordinariamente luego al intentar diagnosticar y tratar el relativismo en cualquier otra esfera de los actos y las palabras humanas: nos permitirá definirlo estrictamente, y nos permitirá distinguir con prontitud su relación con respecto a otros modos de pensamiento (no relativista).

Para ello, pues, creo relevante trazar una taxonomía de las diversas posturas que se pueden adoptar desde un punto de vista gnoseológico, y ubicar con respecto a ellas el relativismo (o los relativismos posibles). Naturalmente, a la hora de elaborar cualquier taxonomía el mo-

Ethical Theory. Midwest Studies in Philosophy, vol. III. Morris: University of Minnesota, 1978, 109-121; «Metaphysical Realism and Moral Relativism». *Journal of Philosophy*, 79 (1982), 568-575; «Is There a Single True Morality?», en David COPP y David ZIMMERMANN (eds.): *Morality, Reason and Truth. New Essays on the Foundations of Ethics*. Totowa: Rowman and Littlefield, 1985, 27-48; Gilbert HARMAN y Judith J. THOMSON: *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Cambridge: Blackwell, 1996; Terence HORGAN y Mark TIMMONS: «From Moral Realism to Moral Relativism in One Easy Step». *Critica*, 28 (1996), 3-40; David PHILLIPS: «How to Be a Moral Relativist». *Southern Journal of Philosophy*, 35 (1997), 393-418; Steve F. SAPONZIS: «Moral Relativism: A Causal Interpretation and Defense». *American Philosophical Quarterly*, 24 (1987), 329-337; David B. WONG: *Moral Relativity*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1984.

⁴ Le presta una atención especial a este tipo de relativismo el antiguo presidente del Senado italiano y filósofo de la ciencia Marcello Pera, en un libro escrito en colaboración con Ratzinger, precisamente, y titulado *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo e islam*. Milán: Mondadori, 2004.

⁵ Dentro de la ingente bibliografía atinente a este tipo de relativismo, reputo particularmente interesantes los desarrollos de Clifford Geertz (tanto por su enorme influencia en el campo de la antropología cultural, como por su muy matizada posición, que últimamente no se exhibe tanto como relativista sino como «anti-antirrelativista»): véase Clifford GEERTZ, *Los usos de la diversidad* (traducción de Nicolás Sánchez Durá). Barcelona: Paidós-ICE/UAB, 1996. En autores pioneros de esta disciplina, como Franz Boas o Bronislaw Malinowski, ya sería detectable, empero, esta querencia de toda la disciplina de la antropología cultural por el relativismo, que alcanza mayor preeminencia aún en autores como Melville J. HERSKOVITS: *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. Nueva York: Vintage Books, 1973; la recopilación de Frédérique MARGLIN y Stephen A. MARGLIN (eds.): *Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance*. Oxford: Clarendon Press, 1990; Elvin HATCH: «The Good Side of Relativism». *Journal of Anthropological Research*, vol. 53, n. 3 (1997), 371-382.

⁶ Véase también la Declaración *Dominus Iesus*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, del 6 de agosto de 2000.

mento crucial es el de elegir el *criterio* según el cual nuestra clasificación va a estructurarse. Por razones en que no puedo extenderme aquí⁷, asumiré que el mejor criterio en nuestro caso es el que diferencia los diversos tipos de planteamiento epistemológico según el número de instancias normativas que cada uno postula como autoridad definitiva, última, en cuestiones del conocimiento. Tal número puede ser el de muchas instancias con tal autoridad, el de sólo una instancia con tal autoridad, y (por extraño que parezca, a primera vista, el incluirlo aquí) el de ninguna instancia con tal autoridad⁸. Expondré a continuación las características de cada uno de estos tipos de planteamiento epistemológico para aclarar qué significa, exactamente, que algunos de ellos se propongan como «relativistas».

Uno

Aproximémonos, en primer lugar, a aquellos que postulan un gran número de instancias normativas, a aquellos que estiman que la autoridad gnoseológica deriva de lugares diversos según los contextos. Éstos, a su vez, pueden subdividirse entre quienes piensan que los contextos relevantes son los contextos que llamaremos «contextos *ad quem*», y quienes piensen que los contextos relevantes son los que denominaremos «contextos *ab quo*». Quien cree que lo relevante es el contexto *ad quem*, juzgará que la instancia normativa pertinente en cada caso depende del objeto con que estemos operando; podríamos considerar que adopta, pues, una posición *pluralista*: por ejemplo, si es kantiano, pensará que la instancia normativa en la razón teórica es el mundo natural, mientras que en la razón práctica lo es el imperativo categórico (y, quizás, en

⁷ Pero que he elaborado algo más ampliamente en Miguel Ángel QUINTANA PAZ: *Normatividad, interpretación y praxis: Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Salamanca, 2002.

⁸ Naturalmente, queda fuera de esta clasificación aquella postura epistemológica (que en otro lugar —véase nota anterior— he denominado «postmetafísica») que no acepta que quepa hablar de «autoridades normativas» últimas externas a las prácticas sociales de los humanos, pues la única autoridad epistémica reconocible reside en tales prácticas; postura que podría aducirse que quedó magníficamente argumentada en la obra de un pensador como Ludwig Wittgenstein (a quien también me he referido más ampliamente en la obra citada en la nota anterior, con lo cual me tomaré la libertad de eximirme de exponerlo más consistentemente aquí). Pero, si se prescinde de esta posición postmetafísica (que queda, como decimos, voluntariamente fuera de la taxonomía subsiguiente), el cuadro que ofrezco a continuación creo que podría agotar toda la tipología de modos de pensamiento epistémico según el número de autoridades por ellos reconocidas.

religión, en la medida en que la razón no alcance, lo será la divinidad correspondiente)⁹. También sería, en este sentido, pluralista quien aceptase, con Blaise Pascal, que «el corazón tiene razones que la razón no entiende», o el propio Avicena, con su famosa tesis de la doble verdad (teológica y filosófica); tanto uno como otros piensan que para campos muy diferentes de la experiencia humana, la autoridad normativa pertinente es asimismo asaz diversa. Ahora bien, es patente que ni Kant, ni Pascal, ni Avicena son lo que podría tildarse de «relativistas crasos»; con lo cual el pluralismo no es exactamente lo mismo que el relativismo, y habrá de tratarse (en el caso de que se repunte peligroso o errado¹⁰) con un instrumental y recetario bien específicos.

⁹ El «pluralismo» —como lo llaman Hilary PUTNAM (*El pragmatismo: un debate abierto* [traducción de Roberto Rosaspini Reynolds]. Barcelona: Gedisa, 1999) y Xavier Rubert de VENTÓS (*De la identidad a la independencia: la nueva transición* [traducción de Francesc Roca]. Barcelona: Anagrama, 1999, 59-60), pero que en la práctica es casi sólo dualismo, o a lo sumo «triadismo»— de Immanuel Kant puede resultar ciertamente parco frente a las «mil mesetas» de Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI (*Capitalisme et schizophrénie. 2, Mille plateaux*. París: Éditions de Minuit, 1980), o frente a la ocurrente idea de William JAMES (*A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. Nueva York: Longman Green & Co., 1909), en el sentido de que sólo una indeterminación constante del número de instancias normativas (que pueden ser ahora dos, luego mil, luego treinta...) garantiza el pluralismo auténtico (algo así como un pluralismo de pluralismos). Este meta-pluralismo jamesiano, empero, podría confluir con el pensamiento postmetafísico (al que hemos aludido en la nota anterior), en el momento en que se concibiese que quienes determinan, en último término, el contingente número de las instancias normativas son los agentes humanos en sus prácticas igualmente contingentes —así lo ve Richard M. RORTY: *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (traducción de Joan Vergés Gifra). Barcelona: Ariel, 2000, 21-77—, con lo que la autoridad acaba repercutiendo en ellos, en último término, y no en ninguna(s) instancia(s) superior(es), como piensan todos los planteamientos que estamos clasificando aquí.

¹⁰ Así lo consideraba, por ejemplo, el cardenal jesuita (luego santo) Roberto Bellarmino, cuyo famoso reproche a Galileo Galilei cabe etiquetarlo como una crítica al pluralismo epistemológico de este último (más que como una simple muestra de repudio de la ciencia por parte de una jerarquía católica presuntamente oscurantista). Al fin y al cabo, Galileo era pluralista por cuanto sostenía que el contexto *ad quem* (ciencia, ética, religión...) era determinante a la hora de elegir qué tipo de racionalidad resultaba pertinente emplear (la racionalidad matemático-experimental para la ciencia, mientras que en ética y religión tal racionalidad no resultaba para él, evidentemente, una autoridad máxima). Por el contrario, Bellarmino (y la jerarquía eclesial) sostenían un coherente antipluralismo: el mismo tipo de racionalidad (predominantemente de signo aristotélico, en sus tiempos) era la que había de fungir como medida para todos los campos del intelecto, ya fuese la ética o la ciencia natural, ya la política, la teología o la psicología (en efecto, el aristotelismo era capaz de proporcionar respuestas coherentes entre sí para estos y otros muchos campos notablemente diversos de la experiencia humana, allí donde Galileo se limitaba a dar respuestas sobre el movimiento de los sólidos en la física natural).

Por su parte, quien crea que lo relevante a la hora de determinar qué autoridad epistémica es pertinente hay que buscarlo en el contexto *ab quo*, tenderá más bien a pensar que las instancias normativas dependen de desde dónde opere el agente racional implicado: por ejemplo, pensará que la autoridad normativa para un indígena azanda es diferente que la autoridad para un urbanita occidental, y ambos diferirán por su parte en cuanto a la instancia normativa procedente para un druso o para un chino. Nos encontramos ya con que este planteamiento, pues, atento a la pluralidad de contextos *ab quo* para determinar la autoridad epistémica, equivale, en pocas palabras, al del relativismo cultural. Y la inversa de esta frase es igualmente cierta: el relativista cultural es un pensador que cree en determinadas autoridades epistémicas (no hay que confundirlo con un escéptico, por lo tanto, pues él no niega toda autoridad a cualquier discurso)¹¹; y no sólo eso, sino que además cree más

¹¹ Es tremendamente difícil dar ejemplos de pensadores de cierta enjundia que sean relativistas genuinos, ya que, como lamenta Richard M. Rorty («Taking Philosophy Seriously. Review of Victor Fariás, *Heidegger et le Nazisme*». *New Republic*, vol. 198, n. 15 [11-4-1988], 31-34), casi siempre se ha tildado apresuradamente de «relativista» o «irracionalista» a quien simplemente no está de acuerdo con nuestra definición de «racionalidad» (de hecho, en el párrafo final de la nota siguiente de este texto nuestro veremos, en una lista que incluye a varios de los pensadores que se oponen explícitamente al relativismo, a algunos que han sido una y otra vez vilipendiados como «relativistas»). Por ello, Víctor Samuel RIVERA («Relativismo, racionalidad y comunidad». *Revista Teológica Limense*, vol. XXXI, n. 3 [1997], 329-344) piensa que solamente se es relativista frente a un modelo determinado de racionalidad (moderna, clásica...), nunca relativista *tout court* (pues, quien así lo hiciese, se condena a la falta de argumentos). Algunos, como Putnam (*op. cit.*), han acabado, más escuetamente, por negar que existan realmente filósofos que se presenten como estrictamente relativistas al acercarnos a ellos: el relativismo sería en ello semejante a entes tan desconcertantes como los espejismos, o el hada Morgana —lo cual recuerda el viejo argumento que Friedrich von SCHLEGEL, en su *Transzendentalphilosophie* (95), enuncia así: «Si toda verdad es relativa, también ésta lo es» (véase, empero, como Jack W. MEILAND: «On the Paradox of Cognitive Relativism». *Metaphilosophy*, vol. 11, n. 2 [1980], 115-126, cree que tal razonamiento, lejos de dañar al relativismo, es una de sus grandes bazas).

Tal vez, pues, el relativismo exista tan sólo en cierto sentido común prefilosófico muy generalizado en nuestras sociedades, como sospechan Josh DENVER y Robert P. GEORGE: «A Clash of Orthodoxies: An Exchange». *First Things*, 104 (junio-julio 2000), 45-52, o Antonio VALDECANTOS: *Contra el relativismo*. Madrid: Visor, 1999; ya que la otra opción (que quizás sobreviva únicamente en la calenturienta imaginación de quienes buscan atacar esa postura, como dijimos que se figuraba Rorty) parece cada día menos plausible. En las filas de los escasos fieles que, como filósofos de cierto renombre, no abjuran de su pertenencia relativista quizá quepa recabar, por consiguiente, apenas al citado Meiland, a Benson MATES (*Sceptical Essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1981), a Stephen P. STICH (*The Fragmentation of Reason. Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*. Cambridge: The MIT Press, 1990), a Motoyoshi IRIFUJI (*Purifying Relativism*. <http://homepage2.nifty.com/irifuji/Purifying%20Relativism.htm>), y a Barbara Hernstein Smith (*Belief and Resistance: Dynamics of Contem-*

cosas: cree que tales autoridades las determina el contexto cultural o geográfico o religioso o educativo en el que hemos crecido¹².

porary Intellectual Controversy. Cambridge: Harvard UP, 1997). Por su parte, otro famoso autor como Nelson Goodman (*Ways of Worldmaking*. Sussex: Hassocks, 1978) sólo aceptaría un «relativismo moderado».

Entre los antropólogos de la diferencia cabe hallar más paladines del relativismo, como vimos en la nota 5. Por su parte, el relativismo genuino pero que restringe su diagnosis de pluralidad de contextos *ab quo* a la esfera *ad quem* de la moralidad, cuenta con algo más de predicamento explícito, como también se vio en la nota 3 de este escrito. Y es que, al fin y al cabo, como el relativista moral no tiene por qué ser también un relativista en todos los sentidos, él puede enunciar su tesis sobre lo relativo de las normas morales sin peligro de que este mismo aserto de relatividad revierta sobre él (pues no ha enunciado una norma moral al proclamar su relativismo moral, sino sólo ha proferido una aseveración *sobre* la moral). Por último, algunos de los principales intentos desde la psicología empírica por constatar o refutar la hipótesis de que el ser humano no es un ente, a la postre, racional, y que por ello cunde el relativismo entre diversas comunidades humanas, están magníficamente recopilados en Robert E. Nisbett y Lee D. Ross: *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1980, así como en Daniel Kahneman, Paul Slovic y Amos Tversky (eds.): *Judgement under Uncertainty. Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge UP, 1982. Véase asimismo un comentario de todos ellos en Fernando Broncano, «Las dimensiones de la racionalidad», en Óscar Nudler (ed.): *La racionalidad: su poder y sus límites*. Barcelona: Paidós, 1996, 29-64, aquí 38-40.

¹² No debe ser confundido este relativista, pues, con un pensador postmetafísico, tal y como lo hemos definido en la nota 8; ya que puede percibirse fácilmente cómo el postmetafísico, al no reconocer ninguna instancia independiente de los agentes humanos que determine a éstos en sus prácticas normativas, no puede prever ni determinar a priori si dos grupos de agentes humanos no van a poder entenderse nunca —justo lo que no hace el relativista cultural, que prevé que, entre ciertos grupos con diferentes instancias normativas, el acuerdo en cuanto a éstas es imposible; véase, para ampliar la diferencia entre ambas posiciones, Miguel Ángel Quintana Paz: «Comunidad», en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.): *Diccionario de hermenéutica*, 4.ª edición. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005, 71-82.

En suma, para una concepción postmetafísica todo dependerá de cómo se desenvuelvan las prácticas, contingentemente, a la hora de saber si se logrará que varios agentes se pongan de acuerdo sobre las reglas a seguir en ellas. En principio no es excluible para él ni el fracaso ni el éxito al intentarlo; y ni el éxito significará que la regla común tiene una instancia metafísica (como creería un universalista, o lo que en breve etiquetaremos como «monista» en el cuerpo del texto), ni el fracaso significará que las reglas plurales tengan cada cual una instancia metafísica en su respectivo grupo de practicantes (como cree el relativista). Aunque pueda sonar simple, para un pensamiento postmetafísico el acuerdo intersubjetivo en las reglas sólo significa que se ha logrado un acuerdo intersubjetivo en las reglas, y el desacuerdo sólo implica que esto no ha sido así. —En frases de esta categoría pensaba seguramente Wittgenstein cuando afirmó que «si alguien quisiera proponer tesis en filosofía, nunca podría discutirse sobre éstas porque todos estarían de acuerdo con ellas» (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen-Philosophical Investigations* [segunda edición de G. Elisabeth M. Anscombe y Rush Rhees], Oxford: Blackwell, 1958, § 128; véase también, del mismo autor, sus *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1932* [edición de Desmond Lee a partir de las notas de John King y Desmond Lee], Oxford: Blackwell, 1980, B II, 3, donde se

Dos

La segunda de las tres especies de pensamiento epistemológico, según el número de instancias normativas que cada una reconoce, es la que podríamos denominar por mor de cierta simplicidad como «monista».

califican los descubrimientos de la filosofía como «triviales»—. Hay docenas de motivos por los cuales puede no producirse el acuerdo —Paul K. Feyerabend («Contra la inefabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras», en Salvador Giner y Ricardo Scarzzetini [eds.]: *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza, 1996, 33-42), en su ataque contra el relativismo, cita a modo de ejemplo «la inercia normal y acostumbrada, el dogmatismo, la distracción y la estupidez» como «las verdaderas causas de la incompreensión» (*ibid.*, 42)—, sin que tenga que aventurarse una tesis tan fuerte como la del relativista, a saber, que lo que ocurre es que estamos ante discursos «incomensurables» merced a que poseen instancias normativas incompatibles e inamovibles. El pensamiento postmetafísico, por tanto, no sólo no es relativista, sino que, en su ataque a las autoridades epistémicas absolutas, incluye la versión (relativista) de éstas que propone fundamentos normativos plurales e incomensurables que dependen *ab quo* de quién sea el agente.

De hecho, nos han mostrado que van de la mano el ataque a instancias metafísicas universales y a instancias metafísicas relativistas, aparte del mencionado Feyerabend, pensadores tan dispares entre sí como Gianni Vattimo: «La verità dell'ermeneutica», en Gianni Vattimo (ed.): *Filosofía '88*. Roma-Bari: Laterza, 1989; «Ricostruzione della razionalità», en Gianni Vattimo (ed.): *Filosofía '91*. Roma-Bari: Laterza, 1992, 89-103; Richard M. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge UP, 1989, 283; «Putnam and the Relativist Menace», en *Truth and Progress (Philosophical Papers, vol. 3)*. Cambridge: Cambridge UP, 1998, 43-62; Donald Davidson: «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984, 183-198; Stanley Cavell: *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Clarendon Press, 1979; Stanley E. Fish: «Introduction: Going Down the Anti-Formalist Road», en *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham: Duke UP, 1989, 1-33; Hans-Georg Gadamer (véase Susan Hekman: «From Epistemology to Ontology: Gadamer's Hermeneutics and Wittgensteinian Social Science», *Human Studies*, vol. 6, n. 3 [julio-setiembre 1983], 205-224); Chaim Perelman: «The Philosophy of Pluralism and the New Rhetoric», en *The New Rhetoric and the Humanities*. Dordrecht: D. Reidel, 1979, 62-72; Jacques Derrida: «Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux». *Le Monde* (20-11-1997), 17; Bruno Latour: *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte, 1991; Joseph Margolis: *Texts without References: Reconciling Science and Narrative*. Oxford: Blackwell, 1987; *The Truth about Relativism*. Oxford: Blackwell, 1991; *Interpretation Radical but not Unruly. The New Puzzle of the Arts and History*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1995; Robert B. Brandom: *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard UP, 1994; «Précis of Making It Explicit, and replies to papers by: John McDowell, Gideon Rosen, Richard Rorty, and Jay Rosenberg», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVII, n. 1 (marzo 1997), 153-156 y 189-204; Jean-François Lyotard: *La postmodernidad explicada a los niños* (traducción de Enrique Lynch). Barcelona: Gedisa, 1987, 50 y 129; Wolfgang Iser: *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag, 1993; *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1996; Calvin O. Schrag: «Transversal Rationality», en *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge*. Bloomington: In-

Para esta clase de planteamiento, la instancia normativa que se reconoce como autoridad de todo nuestro conocimiento es, a la postre, una sola.

Existen varios subgéneros, a su vez, en este tipo de metafísica. Puede pensarse que la instancia normativa es una *y que afecta sólo a algunas áreas* de la vida humana (es, entre otros, el caso de quienes creen que sólo el «mundo real» es una instancia con autoridad suficiente como para dirimir el modo en que deben seguirse las normas de nuestras prácticas; pero que, verbigracia, consideran que ese «mundo» puede marcar lo «correcto» en áreas como la ciencia, o la percepción cotidiana, pero que no tiene nada que decir sobre la ética, o la religión, ya que no hay «verdades morales» o «religiosas» ahí afuera en el mundo; es ésta, como se reconocerá fácilmente, la postura de un monismo cientificista). Puede pensarse, alternativamente, que la instancia normativa es una *pero afecta indiferenciada a todas las prácticas* de la vida humana (sería el caso de lo que sostenían, por ejemplo, Duns Escoto o Guillermo de Occam: para ellos, la única instancia normativa era la voluntad divina, pero ésta resultaba efectiva en la moral —es bueno lo que Dios quiere que sea bueno—, en las ciencias —el mundo es como es porque Dios lo quiere así—, en la aritmética —dos más dos son cuatro porque Dios quiere que sean cuatro—, y, así, en todas las zonas de la actividad humana). En todo caso, no podemos emprender aquí la tarea de un árbol porfiriano detallado de todos los pensamientos que siguen este modelo

diana UP, 1992, 148-179; «Hermeneutical Circles, Rhetorical Triangles, and Transversal Diagonals», en Walter Jost y Michael J. Hyde (eds.): *Rhetoric and Hermeneutics in Our Time: A Reader*. New Haven: Yale UP, 1997, 132-146. Entre nosotros, han venido sosteniendo posiciones similares (si bien desde una diversidad de planteamientos iniciales innegables) Javier Muguerza («Los peldaños del cosmopolitismo», *Sistema*, 134 [1996], 5-25; «El puesto del hombre en la cosmópolis», en Miguel Giusti [ed.]: *La filosofía del siglo xx: Balance y perspectivas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, 53-72), Quintín Racionero («No después, sino distinto. Notas para un debate sobre ciencia moderna y postmoderna», *Revista de Filosofía*, vol. XII, n. 21 [1999], 113-155; «La resistible ascensión de Alan Sokal. [Reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad]», *Éndoxa: Series Filosóficas*, 12 [2000], 423-483) y Antonio Valdecantos (*op. cit.*). Todos ellos, pues, participan en algún modo del peculiar pensamiento antirrelativista (el postmetafísico) que no siente necesidad, para oponerse al relativismo, de postular una instancia normativa universal, única. He tratado de añadir algo a sus reflexiones, si se me permiten las autocitas, en Miguel Ángel Quintana Paz: «Una tercera vía: el antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty», *Laguna*, número extraordinario (1999), 193-204; «Cómo no ser ni universalistas ni relativistas», en Ildefonso Murillo (ed.): *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Ediciones Diálogo Filosófico, 2004, 149-167; «Postmodernism is not a Relativism. Communication practices and ethical attitudes in some postmodern thinkers», *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 51 (enero 2007), en prensa.

monista en términos epistemológicos; baste con lo dicho para entender cómo funcionan tales planteamientos, evidentemente alejados del relativismo, pero no necesariamente *los únicos* que se oponen a él (ya vimos en el apartado anterior, verbigracia, cómo el pluralismo epistémico resultaba igualmente hostil ante los relativistas).

Tres

El último tipo de pensamiento epistémico según el número de instancias normativas acatadas puede ser el que nos resulte más desconcertante. ¿Es cabal incluir al pensamiento que piensa que estas instancias son de número igual a cero dentro de los que creen en la necesidad de tales instancias para garantizar la autoridad normativa de las reglas en general? ¿Es pensar que el número de instancias normativas independientes es igual a cero algo distinto a pensar que no hay instancias normativas independientes¹³?

La respuesta a ambas cuestiones es «sí». Pues es totalmente plausible que exista alguien que piense, a la vez, dos cosas que no son en modo alguno incompatibles: la primera, que la única autoridad genuinamente normativa que cabría pensarse habría de ser una autoridad independiente de las históricas prácticas humanas; y, la segunda, que, sin embargo, lamentablemente no se da ese tipo de instancia fundamental: lo cual, al dejarle sin autoridad normativa posible alguna, le aboca, según sea el talante con que se lo tome, o bien al cinismo irresponsable del «todo vale» —que Rescher¹⁴ llama «relativismo indiferentista o protagórico»—, o bien al pensamiento «trágico»¹⁵ que podríamos

¹³ Este «pensar que no hay instancias normativas independientes» es lo que haría, por ejemplo, el planteamiento postmetafísico al que ya hemos aludido en la nota 8.

¹⁴ Nicholas Rescher: *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón* (traducción de Susana Nuccetelli). Madrid: Tecnos, 1993, 155.

¹⁵ En el sentido que dan a esta expresión Gianni Vattimo: «Introduzione», en Gianni Vattimo (ed.): *Filosofía '88*. Roma-Bari: Laterza, 1989, p. V-XI, aquí VII; Luigi Pareyson (Gianni Vattimo: «L'uomo che amò il rischio», *La Repubblica*, 10 de agosto 1997, 29); o Sergio Givone: *Disincanto del mondo e pensiero tragico*. Milán: Il Saggiatore, 1988, quien no casualmente se había ocupado antes precisamente de Dostoievski (Sergio Givone: *Dostoevskij e la filosofia*. Roma-Bari: Laterza, 1984). Un antecedente de este pensamiento se encuentra en ciertos existencialistas, especialmente cuando concluían (Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*. París: Nagel, 1946) a partir de la ausencia de esencias fundamentales metafísicas, y del «silencio del mundo» (Albert Camus: *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*. Paris-Lagny-sur-Marne: Gallimard-Impr. de E. Grévin et fils, 1942), que toda norma que el ser humano acabe por darse a sí mismo estaría lastrada por cierta ausencia de autoridad normativa, cierta insustancialidad que abocaba a la vida a una irreprimible inanidad (Jean-Paul

denominar «dostoievskiano», el de quien se sumerge en un *pathos* de la desesperación ante la falta de toda autoridad normativa —el temple de quien cree que «nada vale nada»¹⁶; lo que Rescher¹⁷ llama «relativismo

Sartre: *La nausée*. París: Gallimard, 1938; Albert Camus: *L'étranger*. París: Gallimard, 1942). Es lo que Pier Aldo Rovatti y Gianni Vattimo («Premessa», en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti [eds.]: *Il pensiero debole*. Milán: Feltrinelli, 7-11, aquí 10) etiquetarán como el riesgo de quedarse en la «contemplación abismal de lo negativo» —o del «pensamiento negativo», a lo Massimo Cacciari: *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milán: Feltrinelli, 1976—. También John L. Mackie: *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books, 1977, participaba de esta concepción sobre la normatividad, restringida en su caso al ámbito concreto de la ética, al mostrarse convencido de que ningún código moral es válido para nadie. Algunos están tentados de llamar «nihilistas» a los creyentes en la ausencia de instancias normativas independientes —al modo de los personajes de quienes Oscar Wilde, en su *The Decay of Lying*, reputaba respectivamente «inventor» y «acuñador» del término «nihilismo» en Europa: Turguéniev, con su *Padres e hijos*, y Dostoievski; sin duda, la literatura de Friedrich Dürrenmatt (*Der Verdacht*. Reinbek bei Hamburgo: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1992; *Der Richter und sein Henker*. Reinbek bei Hamburgo: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1993) logró más tarde actualizar extraordinariamente el concepto.

¹⁶ Que un autor vigesimosecular como Wittgenstein (y, en general, el pensamiento postmetafísico aludido en la nota 8) está en contra de este pensamiento trágico, este «relativismo escéptico», lo confirma la anécdota narrada por R. M. Hare en el encuentro de Royumont de 1958 —y que nos reporta Ernest Gellner (*Words and Things: A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*. Middlesex: Penguin, 1968, 241-242)—, en el sentido de que la filosofía lingüística posterior a la docencia del pensador austríaco en Cambridge lograba curar las veleidades existencialistas de muchos nuevos filósofos sólo con mostrar que la gramática de «*Nothing matters*» («nada importa») es diferente a la de «*Nothing chatters*» («nada castañea»): como apostilla Gellner (*ibid.*, 242), su estrategia era revelar que la *Weltschmerz* no era sino una *Wortschmerz*. También James C. Edwards (*The Authority of Language: Heidegger, Wittgenstein, and the Threat of Philosophical Nihilism*. Tampa: University of South Florida Press, 1990) y Richard Eldridge (*Leading a Human Life. Wittgenstein, Intentionality and Romanticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1997) ligan explícitamente la tarea filosófica de Wittgenstein a combatir la Caribdis de este relativismo trágico, sorteando a su vez la Escala del dogmatismo metafísico. Isidoro Reguera (*El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*. Madrid: Tecnos, 1994, 61 n. 39; 53; 56), en cambio, no lo tiene tan seguro, y en varios pasajes de su obra se desliza un Wittgenstein, en este sentido, demasiado «trágico»: «el castigo es dejarnos en nuestras propias manos» (*ibid.*, 57); pero un postmetafísico como el aludido en la nota 8 (y que Wittgenstein, sin duda, es: véase Miguel Ángel Quintana Paz: *Normatividad...*, *op. cit.*), por el contrario, no consideraría nunca ese «dejarnos en nuestras propias manos» en cuestiones normativas como un «castigo», sino simplemente como todo lo que hay, sin nostalgia alguna por pérdidas autoridades «fuera de nuestras manos»: como diría el propio Wittgenstein, «todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos. Y esto significa no crear ninguno nuevo —por ejemplo, “la ausencia de cualquier ídolo”» (Ludwig Wittgenstein, «The «Big Typescript»» [edición parcial de Heikki Nyman], en James C. Klagge y Alfred Nordmann [eds.]: *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indianápolis: Hackett, 1993, 160-199, § 413)—. Véase también el capítulo 10 de Jean-François Lyotard: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. París: Éditions de Minuit, 1979, contra este

escéptico—. Ahora bien, tanto uno, el cinismo autosatisfecho, como el otro, la tragedia existencialista de la *Weltschmerz* (es decir, los dos estilos del pensamiento que consideran el número de autoridades normativas en epistemología como igual a cero) no son sino la consecuencia de un silogismo disyuntivo que comparten todos los tipos de pensamiento que hemos ido examinando: que o bien actúa la autoridad de esas instancias independientes de la praxis humana, o bien no actúa autoridad alguna. «O Dios existe, o todo vale», «o hay instancias *externas e independientes* a nuestras mudables y contingentes acciones de humanos, que las regulen y decidan si aciertan o yerran en el respeto de tales reglas, o no hay entonces instancia alguna que pueda osar fungir de patrón de lo que hacemos, y cualquier cosa es admisible en política, moral, ciencia, arte...». De manera que la diferencia entre este tercer tipo de planteamiento y los dos antes abordados no es sino que éste opta por negar el primer miembro de la disyunción (lo que le obliga a quedarse con el segundo: que no hay autoridad alguna), mientras que los otros niegan el segundo miembro y se quedan gustosos con el primero (que existe la autoridad independiente de las acciones humanas)¹⁸.

Volvamos, con todo, a estos dos nuevos tipos de relativismo con que nos hemos encontrado aquí, pues presentan características bien distintas con respecto al «relativismo cultural» con que ya antes nos habíamos topado. Reflexionemos brevemente, para comenzar, sobre el «relativismo indiferentista o protagórico», según la terminología de Rescher. Sus abogados serían todos aquellos que consideran que «todo vale» en cualquier ámbito de la experiencia humana, y que adoptan tal lema con cierto cinismo autosatisfecho, con esa sonrisa sardónica de quien ha logrado «superar» la creencia en algo (las viejas verdades y certezas) que ya se reputa como obsoleto. De nuevo nos encontramos aquí (como ya citábamos en la pasada nota 10) con que resulta notablemente arduo hallar pensadores de cierto empaque que respalden plenamente pareja

Wittgenstein que cultiva la «nostalgia del relato perdido» (*ibid.*). Stanley Rosen (*Nihilism: A Philosophical Essay*. New Haven: Yale UP, 1969) y Francesco Barone («Recensione di *Philosophical Investigations*». *Filosofia*, 4, 680-691), sin embargo, permanecen en una interpretación de Wittgenstein como relativista trágico.

¹⁷ Nicholas Rescher, *op. cit.*, *ibid.*

¹⁸ Por supuesto, un planteamiento postmetafísico como el citado en la nota 8 abominaría tanto de uno como de otro extremo del silogismo (es decir, rechaza la inevitabilidad de tal silogismo), mediante lo que José Ortega y Gasset («El tema de nuestro tiempo», en *Obras completas*, vol. III [edición de Paulino Garagorri]. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1946-1983, 141-203, aquí 162) llamó una «insumisión ante ese dilema».

tesis¹⁹. Se trata más bien de una creencia difusa extendida en algunos círculos sociales, pero que, como ha demostrado eficientemente James Lenman²⁰, depende de la creencia, al menos por parte de los demás agentes, precisamente de esa normatividad que él, como cinismo que es, niega. La argumentación de Lenman resulta elegante: al fin y al cabo, ningún cínico podría triunfar con su cinismo si no fuese porque el resto de los agentes cree en las normas que él repudia; basta un sencillo experimento mental (de innegable sabor wittgensteiniano) para percibir lo absurdo de pensar que sería posible una sociedad con prácticas nor-

¹⁹ Algunos atribuyeron este cinismo —y todavía se le atribuye: Fernando Broncano: «Introducción (Uno de los nuestros)», en Paul K. Feyerabend: *Ambigüedad y Armonía*. Barcelona: Paidós, 1999— al filósofo austriaco Paul K. Feyerabend, por mor de su famosa divisa (de resonancias coleporterianas) *Anything goes* («todo vale»), que parece indicar, al igual que en el caso del relativismo que describimos ahora, que para él cualquier cosa estaría permitida por igual como consecuencia de la ausencia de autoridad normativa alguna. La verdad es que basta leer sin malicia cualquiera de las obras feyerabendianas —por ejemplo, Paul K. Feyerabend: *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Londres: New Left Books, 1975— para comprobar que este autor nunca defendió que «todo valga», sino que simplemente argumentó que *si (y sólo si)* los racionalistas desearan establecer a toda costa un principio epistemológico universalmente válido *y a la vez* tener en cuenta lo que sabemos sobre la ciencia, entonces habrían de reconocer que el único principio posible sería el rocambolesco *anything goes*, o sea, un no principio (pues la historia de la ciencia muestra bien a las claras que no hay principio alguno que se haya usado de modo constante y unívoco por parte de los científicos de carne y hueso). Evidentemente, como la prótasis de tal silogismo no se aplica en el caso de Feyerabend, quienes le atribuyen la defensa de la apodosis no hacen más que una tergiversadora antifrisis de sus declaraciones —quizás no sería impertinente preguntarse aquí aquello de Terencio, *Andr.* 17: «Faciuntne intellegendo ut nihil intellegant?»; o, con Stan Godlovitch («What Philosophy Might Be About: Some Socio-Philosophical Speculations». *Inquiry*, 43 [2000], 3-19, aquí 6), describir este tipo de historiografía filosófica como equivalente a un «retoque de fotos de familia, al viejo estilo del Kremlin». El «anarquismo» de Feyerabend no era normativo («no hay autoridades epistémicas»), sino sólo «metodológico»: la tesis de que la ciencia no actúa siempre con un método sino que éstos cambian continuamente, como en la Historia del Arte, de la Música, de la Literatura... Pero que no exista un método único en ciencia, en arte o en racionalidad no significa que cualquier cosa que se haga en la ciencia, en el arte o como racional, valga normativamente lo mismo que cualquier otra: nada más lejos de la opinión de un crítico de ópera tan refinado como este austriaco (Paul K. Feyerabend: *Killing Time: the Autobiography of Paul Feyerabend*. Chicago: University of Chicago Press, 1994). Feyerabend, en suma, es un pensador postmetafísico (tal y como hemos definido este término en la nota 8) y no un metafísico que cree que el número de las instancias normativas sea igual a cero. Véase Wolfgang Welsch: *Unsere postmoderne... op. cit.*, 135, que reivindica esto mismo —y Wolfgang Welsch: *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam, 1990, 74, para el ejemplo de la estética actual, la cual, aun sin cánones fijos, constituye «todo lo contrario que un voto por el "todo vale"».

²⁰ James Lenman: «The Externalist and the Amoralist». *Philosophia*, 27 (1999), 441-457; se ha ocupado también de este tipo de cinismo relativista, intentando oponerle argumentos wittgensteinianos, Holiday (1988).

mativas en las cuales, sin embargo, absolutamente ninguno de sus miembros creyese (¿qué haría entonces que se mantuviesen allí tales prácticas?). El relativista cínico, pues, precisa de otros agentes (no cínicos) que sostengan confiadamente las normas de las que él desea mofarse²¹.

En cuanto al relativista escéptico, tan próximo él al escepticismo *tout court*, resulta notorio que, desde un punto de vista argumentativo, posee una baza netamente perdedora: si nada vale nada, entonces tampoco valen para nada sus propias aseveraciones (como la aseveración que asegura «que nada vale nada») ²². Lo insostenible de esta posición es, pues, tan patente desde un punto de vista teórico, que sólo cabe aventurar²³ otro tipo de motivaciones en aquellos que gustan de ampararla: razón por la cual, precisamente, poco sensato será servirse de razones, silogismos y argumentos para enfrentarse a ellos. No arrostraremos tan inane tarea, por consiguiente, aquí.

Conclusiones

Lo que habitualmente rotulamos como «relativismo» se nos ha mostrado, en suma, como un fenómeno que contiene tres variedades bastante diferentes dentro de sí: el *relativismo cultural*, el *relativismo indiferentista* (o protagórico) y el *relativismo escéptico*. A su vez, los modos de pensamiento no relativistas poseen por su parte una innegable multiplicidad a la hora de proponerse como alternativa ante su enemigo, el relativismo: poco tienen en común el *pluralismo*, el *monismo* o el pensamiento *postmetafísico*, más allá del hecho de no comulgar, ninguno de ellos, con las ruedas del molino de la relatividad. El diagnóstico y la cura de cualquiera de las dolencias (ocasionalmente pandémicas) relativistas, que a veces tan devastadoras resultan en nuestros días, habrán de tener muy en cuenta, pues, cuál es el modelo concreto de relativismo al que nos enfrentamos (los hemos tratado de distinguir aquí), cuál es su etiología

²¹ Es clásico, empero, el examen alternativo de Peter SLOTERDIJK: *Kritik der zynischen Vernunft*, vol. II. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1988, acerca de este cinismo constitutivo de la sociedad, «que no piensa, ni en sueños, someterse a las exigencias de una razón comunicativa» (*ibid.*, 947).

²² Puede verse una bella exposición de este argumento antirrelativista, así como de otros cuantos parejos, en Mauricio BEUCHOT, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Itaca-Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2005, pp. 38-44, 46-49, 78.

²³ Como aventura el propio Beuchot (*ibid.*, 78).

(hemos intentado esbozar sus géneros aquí, desde un punto de vista epistemológico) y cuál es la alternativa saludable (de entre los tipos de pensamiento no relativista someramente dibujados) hacia la que vamos a procurar que se establezca nuestro paciente. Por supuesto, una explicación más pormenorizada de los pasos de cada terapia concreta sería de rigor, pero, desgraciadamente, queda fuera de nuestras limitadas posibilidades en este texto concreto²⁴. Y es que, en contra de lo que pensaría cualquier relativista craso, existen cosas que se nos imponen a todos con una realidad abrumadora: acaso la de nuestra propia finitud sea la más pungente de todas ellas²⁵.

²⁴ El lector interesado puede, empero, tener una aproximación hacia el tipo de terapia que merece un relativismo cultural en mi ya citado Miguel Ángel Quintana Paz: «Comunidad», *op. cit.*; el relativismo protagórico es abordado en mis también citados «Una tercera vía...», *op. cit.*, y «Cómo no ser...», *op. cit.* En cuanto al relativismo escéptico, sigo pensando que uno de los mejores recetarios para el tratamiento del mismo se halla en Michael Williams: *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford: Blackwell, 1993. Como tratamiento de choque elemental para lectores no necesariamente especializados en filosofía, y a pesar de que su traducción no es todo lo virtuosa que sería deseable, resultará sin duda provechoso Julian Baggini: «Verdad, mentiras y cintas de vídeo. El problema del conocimiento», en *Más allá de la noticia. La filosofía detrás de los titulares* (traducción de Marco Aurelio Galmarini). Madrid: Cátedra, 2004, 27-55.

²⁵ Es de recordar aquí algo que sucedió con alguien, en ocasiones injustamente tratado como relativista (cuando más bien es un postmetafísico), como el profesor Gianni Vattimo, en el curso sobre «Nietzsche y las máscaras de la cultura», que dirigió en Valencia en el verano del 2000 dentro de los cursos estivales de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo. Allí, ante mi pregunta sobre algún tipo de realidad común a todas las perspectivas epistémicas, Vattimo se refirió también (con una ingeniosa recuperación del Heidegger de *Ser y tiempo*) a nuestra finitud y mortalidad como ese tipo de referente unívoco, dentro de la plurivocidad del ser por la que siempre ha abogado.

Razón, fe y vida pública. Oportunidad de un debate filosófico en el marco universitario

DAVOR SIMIC SUREDA
Seminario de filosofía «Juan Blanco»

MARÍA LUISA SILVA CASTAÑO
Universidad CEU San Pablo

Introducción

Es una lástima que la exagerada atención concedida por los medios a la repercusión suscitada por una cita incluida en el discurso pronunciado por Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona haya oscurecido su contenido, por cuanto tiene de apelación a la razón —y, específicamente, a la razón filosófica griega— en la tarea universitaria teológica. Pero más allá de los inmediatos destinatarios del discurso, su contenido magistral apela de lleno a la vida del cristiano reclamándole salir de las estrecheces en las que la razón moderna le ha confinado: «Una razón que es sorda a lo divino y que relega la religión al espectro de las subculturas es incapaz de entrar en diálogo con las culturas»¹. Para ello Benedicto XVI hace una breve descripción de la desigual fortuna corrida por el patrimonio filosófico griego como parte integrante de la fe cristiana reivindicando la puesta en valor de ese espíritu griego como «... un desarrollo consecuente con la naturaleza misma de la fe»². La extensión del texto

¹ BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Librería Editrice Vaticana, 2006.

² Ídem.