



## LA CUESTIÓN DEL RELATIVISMO CULTURAL

**Rafael Capilla Díaz de Lope Díaz.**  
**Profesor Emérito. Universidad de Sevilla**

### RESUMEN:

La actualidad de la temática sobre el RELATIVISMO CULTURAL es obvia. En determinadas ciencias sociales funciona, de hecho, como un supuesto intocable. El presente artículo pretende cuestionar dicho presupuesto intentando delimitar el sentido aceptable en su aplicabilidad. A tal efecto hemos compulsado diversos puntos de vista de diferentes y relevantes expertos sobre esta cuestión: I. Kant, R. Dawkins, M. Weber, J. Habermas, R. Rorty, etc. Y, también, hemos dado nuestra opinión.

### ABSTRACT:

The current importance of the subject matter on the cultural relativism is obvious. In certain social sciences it works of fact as an untouchable supposition. The present article tries to question presupposed saying trying to delimit the acceptable sense in its aplicabilidad. To such an effect we have collated diverse points of view of different and relevant expert in this question: I. Kant, R. Dawkins, M. Weber, J. Habermas, R. Rorty, etc. And, also, we have given our opinión.

Esta temática es realmente antiquísima; la encontramos ya formulada en los albores de la filosofía griega.

En efecto, el iniciador de la Escuela de Elea, Jenófanes, ridiculizaba el antropomorfismo de Homero y de Hesíodo recordándoles que los dioses de la mitología están cortados todos por el patrón de los hombres: “ los etíopes dicen que sus dioses son negros y chatos; los tracios que son de ojos azules y de rojo cabello”( Diels,16).

Pero pasemos ahora a las tesis centrales de algunos Sofistas griegos.

Protágoras de Abdera estableció el principio fundamental del relativismo antropológico: “el hombre es la medida de todas las cosas”.

Y por lo que se refiere a la problemática teológica sostenía cínicamente que “no podemos conocer si los dioses existen debido a la brevedad de la vida y a la dificultad del tema”.

Por su parte, Trasímaco demostraba que “la justicia, el derecho y la ley son artimañas ideadas por los que tienen el poder para engañar y manipular a sus súbditos”. En realidad, la vida social se regula por la misma ley que la selva: el más fuerte domina y somete al débil. El hombre es un animal, pero un “animal hipócrita”.

Pero el que realiza el tránsito secuencial del relativismo al nihilismo mas radical es Gorgias con su triple negación:

“Nada existe.

Si algo existiera, no podría ser conocido.

Y si algo existiera y pudiera ser conocido, no podría ser comunicado a los demás.”

Se trata simplemente de la negación del ser, del conocer y la comunicación interpersonal.

\*\*\*\*\*

La polémica sobre el relativismo, escepticismo y nihilismo cruza toda la cultura occidental hasta nuestros días. Prescindo tácticamente de la referencia a otras culturas en las cuales también está presente “a su modo y manera.”

El caso es que en diversas corrientes de nuestra actualidad cultural el denominado relativismo cultural, paradójicamente en clara contradicción con su propia tesis, funciona como un dogma, el cual se “da por supuesto y evidente.”

La situación descrita nos obliga a formularnos las siguientes cuestiones relativas, en primer lugar, a la triple y radical negación de Gorgias:

#### **A.- SOBRE LA REALIDAD.-**

Tal vez “el ser” no exista, pero ¿no existen “seres”? ¿no existen “cosas”? A Wittgenstein no le gustaba el término “cosas” y prefiere “hechos”: “El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”( Tractatus,1.1) Pero, ¿ existen los “hechos”?

Xavier Zubiri habla de lo que “hay”. Pues bien, parece ser que “algo” existe y no mas bien la “nada”. Este era el interrogante fundamental para Leibnitz y Heidegger: ¿Por qué hay “algo”? Tomás de Aquino, en el siglo XIII, había matizado que “ si algo existe ahora es porque algo ha existido siempre.” El problema queda abierto respecto a qué es aquello que “ha existido” siempre. No podemos aceptar el nihilismo ontológico de Gorgias. Tenemos buenas razones para afirmar que hay algo puesto que si no ni podríamos hacernos cuestión de esta misma cuestión.

#### **B.- SOBRE NUESTRO CONOCIMIENTO.-**

Hemos afirmados que existe algo. Y esta afirmación nos es inevitable. Y lo afirmado se nos impone como algo verdadero y cierto. Paradójicamente, al negar el ser estoy afirmando mi ser.

Tenemos, pues, de entrada que a nivel del conocimiento humano el escepticismo absoluto es inviable. Es una pura quimera. Así pues, la afirmación de Gorgias de “Nada puede ser conocido” hay que interpretarla en el puro juego dialéctico sofístico.

En efecto, en la base de la estructura cognoscitiva humana hay , por lo menos, algo que puede ser conocido, a saber, que hay algo. El escepticismo absoluto es, como ya decía Aristóteles, un error contra nuestra naturaleza.

Es después cuando la cuestión se complica. Hasta ahora sabemos que “ existe algo” pero “en qué consiste”. A partir de este momento certeza y verdad no se complican necesariamente. Y el interrogante se hace inevitable: ¿ qué garantiza la verdad de nuestras certezas?

La historia de la humanidad a través de la magia, el mito y el logos han intentado e intentan también en nuestros días responder a esta cuestión desde instancias diversas. A nivel del logos entramos en el terreno de la criteriología y epistemología. No vamos a introducirnos en su interminable debate dialéctico. Claro es que ha de negarse el derecho de determinar a priori que lo evidente es verdadero, en cuanto que sea evidente lo que nos parezca serlo. No obstante, el principio de evidencia funciona como un supuesto infranqueable dado que estamos prisioneros del mismo, en cuanto que para negar valor a la evidencia necesitaríamos una superior evidencia de que la anterior evidencia es falsa, total o parcialmente.

Ahora bien, si bien es cierto que la evidencia funciona como envolvente insoslayable de nuestras certezas, esto no la exime a ella misma de una adecuada fundamentación. Pero esto es otra cuestión.

No podemos aceptar, pues, el escepticismo absoluto de Gorgias. Tenemos buenas razones para afirmar que algo puede ser conocido.

### **C.- SOBRE LA COMUNICACIÓN INTERPERSONAL.-**

Los animales tienen diferentes sistemas de señales para comunicarse intraespecíficamente . Y el hombre también. Pero dado que el hombre es un animal simbólico resulta que su forma diferencial de comunicarse es el lenguaje. Hoy se habla también de “lenguaje corporal” pero el que nos interesa ahora es el “lenguaje simbólico”.

En efecto, en el proceso evolutivo de hominización y humanización la conversión del sonido-signo en sonido-símbolo y luego en lenguaje articulado fue decisivo.

Es obvio que Gorgias cuando exponía sus discursos retóricos en el ágora de Atenas era entendido en su lengua griega por sus oyentes. Y por nosotros en otra lengua, en otra cultura y en otro tiempo ya muy lejano del suyo.

Resulta pues que tenemos buenas razones para afirmar una cierta comunicabilidad humana a nivel de nuestro lenguaje simbólico.

### **1 .- APROXIMACIONES**

Toda subcultura inscrita en un determinado espacio y tiempo emite una serie de proposiciones y mantiene otra serie de presuposiciones acerca de lo que hay y de lo que hay que hacer. Resulta obvio que toda conocimiento humano es humano. Es tremendamente pretencioso e ingenuo afirmar del hombre la capacidad para percibir las cosas desde ningún punto de vista, “sub specie aeternitatis” o desde fuera del Cosmos. Tampoco nos es posible comprender “otra cultura” sino desde nuestra propia subcultura. No existe un terreno “de nadie”.

Podemos denominar relativismo antropológico a esta situación que Kant dejó muy bien asentada en la Crítica de la Razón Pura. El hombre no puede saltar sobre su propia sombra ni trascender su humano conocer. Este relativismo kantiano es específico, esto es, se refiere a los límites estructurales del conocer humano. Pero es cierto que Kant, el cual compartía el proyecto de los “filósofos ilustrados”, estaba convencido de poder trascender un vulgar relativismo absoluto para el que “cada cual es cada cual y todo vale y vale lo mismo”.

El denominado relativismo cultural se ha convertido en una expresión anfibológica y polisémica que, con excesiva frecuencia, no precisa su carga semántica ni el ámbito de su aplicabilidad. Intentemos desbrozar el terreno y marcar unas lindes elementales.

En primer lugar el etnocentrismo se suele entender en dos modalidades colaterales, a saber, la que sostiene que mi punto de vista es siempre el mejor, mi religión es la verdadera y lo culturalmente diferente y ajeno a mi visión pertenece a gentes en “vía de desarrollo y subdesarrollo”. Y los que defienden que todas las étnias y culturas son inevitablemente etnocéntricas e inconmensurables entre si por lo que un juicio de valor sobre ellas y entre ellas entraña una vana e hipócrita pretensión de objetivismo.

Actualmente tenemos una información detallada y crítica muy amplia sobre la inmensa mayoría de los pueblos y sus respectivas culturas que componen el puzzle de la humanidad. Y la tecnología mediática nos permite presenciar los acontecimientos más lejanos , triviales , cotidianos y espectaculares de nuestro acontecer histórico.

Hoy asistimos todos los días a una cadena continua de milagros: caminamos sobre las aguas, volamos como los pájaros y a más velocidad, nos sumergimos en los mares, salimos de nuestro sistema solar..., contemplamos el corte de las Torres Gemelas..., hablamos en tiempo real con nuestra amiga la Reina de Inglaterra y su hijo Carlos..., desayunamos en el Forum Hotel de Berlín y dormimos en el Alfonso XIII de Sevilla.

Es imposible enumerar los conquistas técnicas consolidadas por la Humanidad desde el Paleolítico hasta el presente.

El progreso en el conocimiento científico y tecnológico es un fenómeno trascultural que por lo mismo es irreductible a una visión miope y cicatera etnocentrista.

Como afirma Richard Dawkins en “El río del Edén:”Enseñame un relativista cultural a nueve mil metros de altitud y te mostraré un hipócrita .Los aviones construidos de acuerdo con los principios científicos funcionan”(...) La ciencia comparte con la religión la afirmación de que contesta preguntas fundamentales sobre los orígenes, la naturaleza de la vida y el cosmos. Pero aquí acaba el parecido. Las creencias científicas están sustentadas en la evidencia y consiguen resultados. Los mitos y los credos ni lo uno ni lo otro”(E. Debate,2000,pp.46,47)

Y Marvin Harris en “Nuestra especie”: “(...) la aplicabilidad universal de los principios de la selección natural rebate las posiciones tan en boga hoy en día sobre el carácter único e incomparable de cada cultura.(...) Este planteamiento de las diferencias culturales me parece mucho más esperanzador que el radical relativismo de los que

afirman sobre la condición humana que es imposible trascender las diferencias culturales.”(Alianza Editorial,1997,p.448)

## 2.- MÁS SOBRE LO MISMO

El construccionismo insiste en la “construcción social de los hechos científicos” y en la afirmación de que la “realidad es un constructo humano”. La nueva sociología de la ciencia ha sustituido el concepto de descubrimiento por el de construcción social. A este respecto el propio Feyerabend (1990) escribe:”Las entidades científicas son proyecciones y están por tanto vinculadas a la teoría, la ideología y la cultura que las proyectan” (“Realism and the historicity of knowledge”, en W.R. Shea y A. Spadafora, eds.,)

En términos cronológicos la primera corriente que puede identificarse dentro de las sociologías del conocimiento científico es el denominado Programa Fuerte constituido por un grupo de autores cuyas obras trascienden el campo sociológico incorporando cuestiones de filosofía de la ciencia. Pero la aportación fundamental procede del segundo Wittgenstein, el cual en su obra Investigaciones filosóficas permite sentar las bases para rechazar el racionalismo crítico y el realismo epistemológico clásico al deducir que no existe ninguna estructura lógica o conceptual que sea verdadera por sí misma, puesto que las reglas se identifican por su carácter social. El que se considere una proposición como válida se debe a que hemos sido socializados así. Las estructuras como el lenguaje no son más que productos que sólo pueden entenderse como fruto de la vida social concreta de un grupo específico.

En efecto, uno de los elementos integrantes del irracionalismo moderno es el relativismo consistente en la afirmación básica de que la verdad puede variar de un marco a otro. Y en particular la doctrina de la imposibilidad de comprensión mutua entre diferentes subculturas, generaciones o períodos históricos.

¿Es realmente imposible llegar a un acuerdo racional entre marcos dispares?

Como observa Karl Popper:”los marcos, como las lenguas, pueden ser barreras. Incluso pueden ser prisiones. Pero(...) no son barreras absolutas...pueden ser superadas” [1]. Y mas adelante concluye así: “Aunque hoy en día hemos renunciado a la idea del conocimiento absolutamente cierto, no hemos renunciado en absoluto a la idea de buscar la verdad. Por el contrario, cuando decimos que nuestro conocimiento no es cierto, sólo queremos decir que jamás podemos tener la seguridad de que nuestras conjeturas sean verdaderas.(...) Sin la idea reguladora de la verdad, la crítica carece de sentido” (Ibidem. 198-99).

En efecto, si no existe “algo” con independencia del sujeto cognoscente del ser del hombre, si el “mundo”es integramente una construcción social, si los “hechos, eventos, sucesos o cosas” son solamente enunciados o proposiciones de un determinado tipo cargados de significación simbólica en el juego normativo de un específico lenguaje y subcultura, entonces no puede haber ninguna verdad objetiva. Con palabras de Mario Bunge:”si no hay nada fuera que no haya estado anteriormente dentro, la propia expresión correspondencia de las ideas con los hechos no tiene sentido [2]. Este es el núcleo del Relativismo Epistemológico sustrato basamental del Relativismo Cultural.

Pero como observa Bunge si el relativismo epistemológico fuera verdadero deberían existir tantas matemáticas alternativas como grupos sociales: matemáticas masculinas y femeninas, blancas y negras, occidentales y orientales, etc. Esto no obsta a que dentro del campo matemático se den marcos y esferas diferentes y dispares, cuyo ejemplo típico y tópico son las metageometrías, pero, sin embargo, aunque “toda verdad matemática es relativa a alguna teoría, no lo es a los grupos sociales”.(Ibidem, p.273)

No hay una ciencia y una tecnología proletaria o ciencia aria, matemáticas negras o física anglosajona. Por supuesto que toda verdad científica y todo progreso tecnológico se producen por personas o grupos inscritos en un determinado medio sociocultural, pero justamente la condición primera y radical para que un conocimiento humano obtenga la categoría de científico es su carácter de universalizable, esto es, su potencial semántico para trascender las circunstancias fácticas espacio-temporales y sociales de su origen. Es por esto que la tecnociencia actual se rige por el criterio elemental de la verificabilidad universal.

Los científicos han puesto en su sitio al Relativismo Cultural elaborando simplemente una lista elemental de los descubrimientos científicos universales, por ejemplo, la teoría heliocéntrica, la circulación de la sangre, la existencia de campos electromagnéticos, la existencia de átomos y genes, la evolución de las especies, etc. Y de las nuevas tecnologías cuya enumeración sería interminable y en las cuales vivimos, nos movemos y estamos.

### **3.- LA REFERENCIA A WEBER**

Habermas sostiene que la defensa del relativismo no puede en modo alguno considerarse concluyente. Ciertamente que el pensamiento filosófico, al tener que abandonar su referencia a la totalidad, pierde también autosuficiencia. En efecto, según Habermas todas las tentativas de descubrir fundamentos últimos, en las que perviven las intenciones de la filosofía primera, han fracasado. Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas, ya se desarrollen en la línea del empirismo lógico, del racionalismo crítico o del constructivismo metódico terminan por caminos diferentes manteniendo una pretensión normativa y universalista que ya no viene respaldada por supuestos de tipo ontológico o de tipo transcendental.

Ahora bien, al combinar el análisis filosófico con el científico esos planteamientos renuncian al apriorismo de la filosofía tradicional y hacen propuestas, que, aunque comportan pretensiones de validez universal, mantienen el carácter hipotético de conjeturas abiertas a la refutación empírica.

La fe de la Ilustración en el progreso se basaba principalmente en una idea de la razón modelada conforme a la física de Newton. Esta racionalización que brotaba de la difusión del conocimiento científico estimuló la creencia de que el progreso de la ciencia se vería inevitablemente acompañado de un progreso en la moralidad.

Max Weber fue el primer teórico clásico de la sociedad que sometió a debate todos estos dogmas de la fe de la Ilustración en la Razón y en el Progreso, de un modo que sigue vigente en la actualidad.

A juicio de Weber, la “racionalidad” que define a la modernidad es una

“Zweckrationalität”, esto es, una racionalidad “medios-fines” cuya objetivo es la dominación del mundo físico y humano. Es lo que la Escuela de Frankfurt denominará “razón instrumental”.

La difusión de este tipo de racionalidad disuelve gradualmente las supersticiones y prejuicios tradicionales. Este “desencantamiento del mundo” no sustituye todavía a las cosmovisiones religiosas tradicionales pero su efecto inmediato es dejar desprovisto de sentido la vida humana. En otros términos, la subjetivización de los fines últimos significa que la unidad del mundo ha quedado reducida a escombros.

Ritzer denomina a este tipo de racionalidad “racionalidad formal”, la cual implica el cálculo de medios a fines y define adecuadamente el nuevo capitalismo industrial, el derecho formalista y la burocracia administrativa. Por otra parte, Weber analiza el acto racional respecto a los valores, “Werkrational”, denominado por Ritzer “racionalidad sustantiva” la cual ordena la acción con arreglo a un conjunto de valores. La racionalidad sustantiva implica la elección de medios en función de fines en el contexto de un sistema de valores. De lo que se deriva –según McCarthy- que “puesto que en último análisis los valores no pueden justificarse racionalmente, sino sólo elegirse, en el núcleo mismo de la vida hay compromisos no racionalmente justificables mediante los cuales conferimos al mundo desencantado sentido y unidad” [3] . En otras palabras, el acto “racional” respecto a un valor se mide por la fidelidad hacia ese valor y no por sus resultados extrínsecos.

Como consecuencia de esto hay una contradicción fundamental entre el saber positivo, demostrado pero incompleto, y el saber de las religiones, que carece de demostración pero que responde a las cuestiones “últimas”. Según Weber , los hombres ya no hallan respuestas a estas cuestiones esenciales últimas si no es por su propia decisión personal , por lo que al final cada uno debe elegir su dios o su demonio.

Las visiones que tiene Weber de la economía y la sociedad son igualmente antitéticas a las esperanzas de la Ilustración relativas a la institucionalización universal de la Razón. El triunfo de la racionalidad –“Zweckrationalität”- trae consigo, no un reino de la libertad, sino el dominio impersonal de las fuerzas económicas y de las administraciones burocráticamente organizadas. La realización de la razón que los filósofos del siglo XVIII profetizaron como la recuperación del paraíso terrenal ha resultado ser “un férreo estuche” en el que estamos condenados a vivir.

En sus escritos de principios de los años cuarenta, Horkheimer y Adorno se rindieron a la fuerza del diagnóstico de Weber, acuñando el término de “razón instrumental” para designar la “zweckrationalität”. Y con esa clave sometieron a revisión la valoración positiva que Marx había hecho del progreso científico-técnico. Lo que para Marx representaba un potencial emancipatorio, era para ellos el núcleo de una dominación generalizada a todas las esferas de la vida.

A juicio de Habermas el callejón sin salida a que se vio abocada la Teoría Crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt no es en absoluto insalvable, pero hay que cambiar de paradigma. Hay que pasar del paradigma monológico de la filosofía de la conciencia al paradigma de la acción comunicativa y del mundo de la vida.

#### 4.- POSICIONAMIENTO DE HABERMAS

Por referencia a nuestro tema, Habermas inicia la cuestión realizando una distinción elemental entre “mis verdades” y “las verdades”. En efecto, las experiencias de certezas se caracterizan por su privaticidad, mientras que las pretensiones de validez se basamentan en la intersubjetividad. Una pretensión de validez es algo que yo presento como intersubjetivamente comprobable; una certeza sólo puedo manifestarla como algo subjetivo. Por supuesto que un enunciado que yo afirmo puede ser verdadero sin que yo sea capaz de aducir ningún argumento racional para sostener que es verdadero. En este caso estoy planteando una pretensión que no puedo justificar. Por el contrario, una pretensión de verdad sólo puede mantenerse mediante argumentación. En otras palabras, una pretensión basada en una experiencia no es todavía una pretensión fundada.

Habermas rechaza las teorías tradicionales de la verdad como “adecuación” y como “correspondencia”. Las teorías de la verdad como adecuación y como correspondencia son incapaces de suministrar un criterio de verdad con independencia de la discusión crítica. La conclusión a la que llega Habermas es que no puede realizarse una distinción real entre los “criterios de verdad” y las “pretensiones de verdad”.

Como observa McCarthy, “ la cuestión, ¿ bajo qué condiciones es un enunciado verdadero? es, en último análisis, inseparable de la cuestión, ¿ bajo que condiciones está justificada la aserción de ese enunciado?”(Ibidem, p. 351) . A este respecto, McCarthy hace referencia explícita del siguiente aserto de Habermas. “La idea de verdad sólo puede desarrollarse por referencia al desempeño discursivo de pretensiones de validez”(Ibidem)

La posición de Habermas cae dentro del ámbito, de corte pragmatista, de la teoría consensual de la verdad bajo la modalidad habermasiana de “teoría discursiva de la verdad” cuya tesis capital es que el consenso racional es el criterio último de verdad.

Las pretensiones de verdad apuntan intrínsecamente a la posibilidad de un consenso racional. Ahora bien, es claro que no cualquier consenso es garantía de verdad. Hemos trasladado el problema al terreno de encontrar un criterio para distinguir los consensos racionales válidos de los no-válidos.

Es éste un terreno permanentemente resbaladizo según nos muestra la historia entera de la Filosofía. Volvemos a estar prisioneros de nuestras evidencias.

Habermas apela al criterio intersubjetivo de la fuerza del mejor argumento, esto es, a la ausencia de coacción tanto externa como interna. O según su propia expresión paradójica:” la peculiar coacción sin coacción que ejerce el mejor argumento”.

Esta ausencia de coacción existe cuando todos los participantes gozan de una efectiva igualdad de oportunidades para asumir los pertinentes roles dialógicos por referencia al tema en cuestión.

Esta noción de “situación ideal de habla” parece increíblemente ingenua y ajena a toda sociedad históricamente conocida. Hasta puede recordarnos la famosa afirmación de Leibnitz de que este mundo era el mejor de los posibles.



Parece claro que las “situaciones efectivas de habla” rara vez llegan a aproximarse a tal pureza y de ello es plenamente consciente Habermas el cual está dispuesto a admitir que tal suposición es por lo general contrafáctica, pero es una “hipótesis práctica inevitable”. Con sus propias palabras, “las normas fundamentales del habla racional incluidas en la pragmática universal contienen esta hipótesis práctica”. (En McCarthy, *ibidem*, p. 359).

Pero, las pretensiones de validez son aplicadas por Habermas también a las cuestiones práctico-morales. A nivel ético tampoco “todo vale y vale lo mismo”. Las cuestiones prácticas son susceptibles de aceptación o rechazo decidido por la fuerza del mejor argumento racional. Es decir, la finalidad de la ética discursiva es llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre las pretensiones de rectitud de las presuntas normas morales. Lo que se exige es una justificación universalizable de la pretensión puesta en cuestión: sólo se permiten aquellas normas que puedan encontrar un reconocimiento general en su ámbito de aplicación. En otras palabras, la rectitud está en función del consenso. Y este “consenso” argumentativamente alcanzado no es otra cosa que una plasmación del principio de universalidad a nivel moral.

Para Habermas, la razón teórica y la razón práctica están indisolublemente unidas; son momentos de una racionalidad global cuyo desarrollo tiene un proceso histórico indefinido. En efecto, el principio de que las normas deben ser el resultado de un acuerdo racional intersubjetivo excluye la posibilidad de legislar de una vez por todas y para todo el mundo. Las pretensiones de verdad y rectitud son presuposiciones universales en la interacción comunicativa. Toda habla, incluida la dirigida conscientemente a engañar, se orienta por la idea de verdad.

La ética discursiva o comunicativa de Habermas puede considerarse como una reformulación invertida de la ética kantiana: más que atribuir como válida para todos los demás la máxima o norma que yo pueda querer que se convierta en ley universal, tengo que someter mi máxima a todos los otros con el fin de examinar discursivamente su pretensión de universalidad. En otros términos, la cuestión de si una norma es universalizable, susceptible de un consenso racional, sólo puede decidirse dialógicamente.

¿Cómo afronta Habermas el relativismo cultural?

Directamente apelando a la lógica evolutiva subyacente a la adquisición de la competencia comunicativa. Los estudios de Piaget sobre el desarrollo del razonamiento lógico defienden explícitamente la superioridad comparativa de los sistemas lógicos que dominan en cada estadio posterior.

Lo que está en cuestión no es simplemente el problema empírico de qué viene después, sino la cuestión axiológica de la relación de lo posterior con lo anterior. El momento posterior no es simplemente diferente sino superior al anterior.

Como observa McCarthy: “la forma de enfrentarse a la objeción relativista podría muy bien ser otra variante de un tema hegeliano; tendría que demostrarse, sobre todo, que los estadios superiores del pensamiento y de la acción son realmente superiores, que su relación con los estadios inferiores no es meramente una relación de diferencia y oposición, sino una relación de despliegue y de desarrollo” (*Ibidem*, p.372).

Habermas claramente afirma que así es en realidad. La capacidad argumentativa acerca de las pretensiones de verdad y rectitud representa un estadio lógico-evolutivo avanzado, aunque indefinido, en la adquisición de una competencia cognitiva y ética que, paulatinamente, se extiende a toda nuestra especie.

Ya en su obra “Conocimiento e interés” del año 1968 termina la misma afirmando lo que será la médula de todo su pensamiento posterior: “ la reconstrucción pragmático-universal del habla muestra que en cualquier interacción lingüística, por muy elemental que sea, han de reconocerse pretensiones de validez criticables ( es decir, la verdad de los enunciados y la corrección de las normas); son pretensiones de validez que aparecen con un carácter incondicional, puesto que sólo pueden resolverse de modo discursivo.” [4]

En efecto, esta tesis es el hilo conductor de su obra fundamental “Teoría de la acción comunicativa” publicada en 1981.

En su contribución al simposio realizado en Münster el 16 de junio de 1993 titulado.

“Israel o Atenas”, Habermas vuelve sobre el tema del relativismo cultural en la forma de historicismo o empirismo de segundo grado rechazando enérgicamente la tesis de que todos los paradigmas o imágenes del mundo tengan el mismo valor. Por el contrario es la “ razón argumentativa misma la que, en las capas mas profundas de sus propias presuposiciones pragmáticas, pone al descubierto las condiciones para la apelación a un sentido incondicionado y, por ello, mantiene abierta la dimensión de las pretensiones de validez que trascienden los espacios sociales y los tiempos históricos”. [5]

Se trata de una razón comunicativa históricamente situada bajo el signo de una “trascendencia desde dentro”(sic).

Y en su escrito “Sobre la frase de Horkheimer: Es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”, Habermas se expresa así:

“ El pensamiento postmetafísico se distingue de la religión en que salva el sentido de lo incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios o a un absoluto.(...) la razón comunicativa no está en modo alguno a la misma distancia de la moralidad que de la inmoralidad. Pero cosa distinta es encontrar una respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales. En este aspecto podría quizá decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios.”( Ibidem, p.138)

Pero parece que para Habermas el potencial semántico de las religiones debe ser finalmente absorbido por la ética comunicativa, cuyo imperativo categórico se fundamenta intramundamente en un consenso discursivamente racional.

## **5.- DESDE EL PRAGMATISMO: RORTY**

En la Introducción a su obra mas conocida, La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza (1979) [6], Richard Rorty precisa su posición, la cual es la siguiente:

Los tres grandes filósofos del siglo XX han sido, sin lugar a dudas, Wittgenstein, Heidegger y Dewey, los cuales –según Rorty- están de acuerdo en que hay que abandonar la noción del conocimiento como representación. Por otra parte, se emancipan de la concepción tradicional de la filosofía como disciplina básica; rechazan la epistemología y la metafísica en cuanto disciplinas posibles; no suelen entretenerse en descubrir proposiciones erróneas en las obras de sus predecesores y nos introducen en un período de filosofía “revolucionaria”( en el sentido de Kuhn). El mensaje común de los tres es historicista. Es por esto que, en la actualidad, poetas y novelistas están ocupando el puesto de teólogos y filósofos.

La filosofía analítica es una nueva variante de la filosofía kantiana, que se caracteriza por considerar que la representación es lingüística más que mental y, además, sigue empeñada en la construcción de un marco de referencia neutral para la investigación, y por tanto para toda cultura. Este tipo de afirmaciones son las que critica Wittgenstein en sus Investigaciones filosóficas. En efecto, sin la idea de la mente como un espejo no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación.

Rorty, muy de acuerdo en esto con James, defiende que la verdad no es “la representación exacta de la realidad” sino mas bien “lo que nos es más conveniente creer”. Pero esta última afirmación debe ser matizada.

Mi propia actitud – habla Rorty – es la de Strawson (y Heidegger):”La teoría de la correspondencia no necesita ser purificada sino eliminada”(Ibidem, 169,12). Las razones a favor y en contra de la adopción del enfoque de la “correspondencia” en la verdad moral son las mismas que las que se relacionan con la verdad sobre el mundo físico. Y refiriéndose directamente a Habermas dice: “ Desde mi punto de vista, el intento de desarrollar una pragmática universal o una hermeneútica trascendental resulta muy sospechoso”(Ibidemp.343); “adoptar algo parecido al punto de vista trascendental de Kant me parece el error básico de programas como el de Habermas”(Ibidem p. 344).

En la Introducción a su obra Verdad y Progreso (1998) [7] ,(Ed.Paidós,2000), Rorty vuelve sobre los mismos temas de fondo intentando precisar mejor su pensamiento.

Y el primer concepto que precisa es el de objetividad el cual debe traducirse por intersubjetividad:”Dewey se adelantó a Habermas al proclamar que no hay nada en la noción de objetividad salvo la noción de acuerdo intersubjetivo: el acuerdo alcanzado mediante la discusión libre y abierta de todas las hipótesis y políticas disponibles”(Ibidem, p.18).

Y más adelante:” Yo veo la teoría de la razón comunicativa de Habermas como un paso gigante hacia la culminación de la tarea que Dewey comenzó: reformular las concepciones filosóficas tradicionales de un modo que las haga más útiles para la autodescripción de una sociedad democrática. El único punto en el que difiero de Habermas – la utilidad de la noción de “validez universal” – carece de importancia en comparación con las coincidencias de nuestros respectivos puntos de vista” (Ibidem,p.25) . Por supuesto que “ese único punto de discrepancia” es tremendamente importante y decisivo para estos dos relevantes filósofos.

Para Rorty es sólo en torno a lo relativo sobre lo que hay algo que decir. Y la razón de esto es que el único criterio de que disponemos para aplicar la palabra “verdadero” es la

justificación, y la justificación siempre es relativa a un auditorio. En otras palabras, aceptando que el criterio de la verdad es la justificación y que ésta es relativa, no se puede sostener que la naturaleza de la verdad sea absoluta. (Ibidem, p.12, ad sensum).

De todas formas nos encontramos con serias dificultades, pues sabemos de muchas creencias justificadas por grandes auditorios durante muchos siglos que no eran verdaderas. Y una misma proposición puede estar justificada para algunos auditorios y no estarla para otros. Los pragmatistas dudan de que la cognitividad se resuelva en algo más que un consenso históricamente contingente en torno a qué cuenta como justificación adecuada de una creencia.

Pero más adelante, ante los ataques de Putman que lo sitúa entre los relativistas, Rorty reacciona diciendo que los pragmatistas deberían ser etnocentristas más que relativistas. Y refiriéndose a un artículo suyo de 1984 “Solidarity or Objectivity?” en el que también trataba de la diferencia entre relativismo y etnocentrismo rescribe lo siguiente: “...no hay verdad en el relativismo, pero en el etnocentrismo hay ésta: no podemos justificar nuestras creencias (en física, en ética o en cualquier otra área) ante todo el mundo, sino sólo ante aquellos cuyas creencias se solapan con las nuestras hasta el punto adecuado” (Ibidem nota 26, p.73). Los pragmatistas deberían ser etnocentristas más bien que relativistas.”Una vez que Dios y su punto de vista desaparecen, sólo quedamos nosotros y nuestro punto de vista”. (Ibidem, p.77)

En efecto, Rorty entiende que el relativista se enreda en dificultades autorreferenciales insalvables tanto en el terreno metafísico como en el epistemológico. La única salida aceptable la ofrece el pragmatismo con el concepto-clave de conveniencia: “<Conveniencia> significa(...)la capacidad para evitar disputas estériles sobre problemas que son callejones sin salida” (Ib. p.81).

La única pregunta que queda en este ámbito referente a la verdad es la pregunta histórico-sociológica de cómo y por qué cambian las pautas de justificación.” Hay una actividad humana denominada <justificar creencias> que se puede estudiar histórica y sociológicamente, pero esta actividad no tiene una meta llamada Verdad ni, por consiguiente, una meta llamada Conocimiento” (Ib. p.215).

Pero las cosas no son tan sencillas. El propio Rorty presenta sus tesis pragmatistas como “mejores” que todas las demás. Y además, sostiene que “ la conveniencia del momento es justamente la esperanza de una conveniencia “mayor” en el futuro” (Ibidem. p.81. El entrecorillado y letra cursiva es mío).

Ahora bien, los términos “mayor” y “mejor” implican un criterio que tendrá que ser debatido de forma intersubjetiva y con pretensión de validez..., pues de lo contrario mejor sería no utilizarlos.

Una de las formas que nos hemos dado últimamente es la subcultura de los derechos humanos, la cual es claramente defendida por Rorty pero “a su modo” y así escribe: “Entendemos nuestra tarea como una cuestión de hacer nuestra cultura – la cultura de los derechos humanos – más autoconsciente y más poderosa, y no demostrarle a las otras su superioridad apelando a algo transcultural” (Ib. p.224).

Volvemos a encontrarnos de nuevo con las paradojas de Rorty: se acepta la superioridad

( de la cultura de los derechos humanos), pero se niega su alcance transcultural.

## 6.- EL HORIZONTE

El tema del conocer humano y su referencia , al parecer, inevitable a la dimensión de su verdad / error y, por ende, a la determinación de criterio/s que nos garanticen la validez de nuestras certezas representa en la historia de la humanidad un universal cultural.

El denominado relativismo cultural es una variante más de esta temática.

No es el caso hacer un repaso histórico de este largo acontecer.

Hemos dado unas pinceladas para centrar el problema en su versión actual y pasamos a dar una breve síntesis de nuestra interpretación:

a) El relativismo o escepticismo absoluto no es “cosa de hombres”. Aristóteles decía que iba “contra natura”. En efecto, hay “algo” y los hombres sabemos que “hay algo”.

b) Pero, además, podemos comunicar a otros hombres este saber, aunque pertenezcan a otra subcultura.

c) Kant dejó ya muy claro que toda presunta verdad no trasciende del conocimiento humano, pero esto no obsta para que el hombre pueda progresar cognitiva y moralmente. Pero conviene tener presente siempre los “límites” del conocimiento humano. Y es por esto que insiste en que no es lo mismo “conocer que pensar”.

d) El progreso científico y tecnológico es una realidad transcultural que se rige por el criterio de la verificabilidad potencialmente universal. A este respecto, Weber distinguió la racionalidad medios-fines (Zweckrationalität) de carácter intersubjetivo transcultural y la racionalidad con arreglo a valores (Werkrational) de carácter subcultural y personal.

e) Karl Popper se mueve en esta línea: los marcos culturales son barreras, pero pueden ser superados. Por su parte, Mario Bunge nos recuerda que toda verdad matemática es relativa a alguna teoría, pero no a los grupos sociales donde ha surgido.

f) Tampoco Habermas acepta la posición dura del relativismo cultural, el cual atenta directamente contra la tesis central habermasiana de la inevitabilidad de las pretensiones de validez referentes a la verdad, rectitud y autenticidad implícitas en todo discurso teórico y práctico. Pero esta pretensión de validez se realiza a través del consenso racional siempre abierto y rectificable en nuestro devenir histórico-cultural. Resulta inaceptable el negar el progreso realizado por el hombre a nivel de la tecnociencia y de la conciencia ética de los derechos humanos.

g) Rorty, desde un pragmatismo radical, rechaza la teoría de la verdad como correspondencia al tener como fundamento la tesis del conocimiento como representación y la concepción de la mente como un espejo. Afirma coincidir con Habermas y Dewey al situar ambos el ámbito de la “verdad” en el consenso racional, pero discrepa radicalmente de Habermas respecto a sus “pretensiones de validez universal”. En cuanto al relativismo cultural le parece débil e insuficiente en cuanto “relativismo” y es por lo que sostiene que la única posición correcta para un pragmatista

consecuente es el etnocentrismo. Lo paradójico de Rorty es que emite juicios de valor con pretensiones de validez...

h) Popper ya había advertido que sin la ideareguladora de verdad la crítica carece de sentido.

i) Una interpretación adecuada del relativismo cultural no niega las pretensiones de validez del conocimiento humano, ni el progreso transcultural de la tecnociencia desde el “modo 1” de la técnica del Paleolítico al “modo N+1” de nuestra actual civilización, ni la evolución de la conciencia ética desde la antropofagia de los homínidos primitivos a la Declaración de los Derechos del Hombre. Aunque “Dios no exista”, no “todo vale y vale lo mismo”.

Por otra parte, pensamos que ha quedado suficientemente claro la imposibilidad de entender el relativismo cultural en clave de escepticismo absoluto, pues el defensor de tal tesis, si es coherente, no podría defenderla, esto es, no podría hablar y se asemejaría – según Aristóteles – a una planta.

---

[1] .-Popper, K(1997):El mito del marco común. Barcelona. Piados, p.72.

[2] .-Bunge, M.(2000):La relación entre la sociología y la filosofía. Madrid. Edaf, p.272.

[3] .-McCarthy, T.(1995): La Teoría Crítica de Jürgen Habermas.Madrid. Tecnos, p.458.

[4] .-Habermas,J.(1982):Conocimiento e interés. Madrid. Taurus, p.337.

[5] .-Habermas,J.(2001):Israel o Atenas.Madrid. Trotta, p.178.

[6] .-Rorty,R.(1995):La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza. Madrid. Cátedra.

[7].-Rorty,R.(2000):Verdad y Progreso. Barcelona. Piados.

## **BIBLIOGRAFÍA:**

- Bunge, M** (2000) *La relación entre la sociología y la filosofía. Madrid. Edaf.*
- Dawkins, R** (2000) *El río del Edén. Madrid. Debate.*
- Diels, H** (0) *Die Fragmente der Vorsokratiker.*
- Habermas, J.**, (1982) *Conocimiento e interés. Madrid. Taurus.*  
(1987) *Teoría de la acción social. (2 vols).Madrid. Taurus.*  
(2001) *Israel o Atenas. Madrid.Trotta.*
- Harris, M.**, (1997) *Nuestra especie. Madrid. Alianza Editorial.*
- Kant, I.** (0) *Crítica de la Razón Pura.*
- Kirk, G.S. y Raven, E.**, (1983) *Los filósofos presocráticos. Madrid. Gredos.*
- McCarty, T** (1995) *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas. Madrid. Tecnos.*
- Popper, K** (1997) *El mito del marco común. Barcelona. Paidós.*
- Ritzer, G.** (1993) *Teoría Sociológica Clásica.Madrid. McGraw-Hill.*
- Rorty, R.** (1995) *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza. Madrid. Cátedra.*  
(2000) *Verdad y Progreso. Barcelona. Piados.*
- Weber, M** (1977) *Economía y sociedad. México.F.C.E.*  
(1988) *Ensayos sobre sociología de la religión. (3 vols).Madrid. Taurus.*
- Wittgenstein, L** (1997) *Tractatus Lógico-Philosoplicus.Barcelona. Altaya.*
- Zubiri, X** (1963) *Sobre la esencia. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones.*