



Motivación para el relativismo

Joseph Margolis

Temple University

Traducción: **Peter A. Muckley***

I

Recuerdo lo impresionado que quedé hace años al asistir a una conferencia de un joven colega mío que construyó un caso sorprendente basado en la conjetura plausible de que cada hablante competente de un idioma natural probablemente esconda entre el conjunto de sus muchas creencias algunas contradicciones sustanciales, aunque todavía no detectadas, y que no importa cuántas consiga resolver cuando éstas se hacen patentes. No recuerdo mucho más acerca de él ni de la meta exacta de su postulado. Sin embargo, debió de influirme profundamente su observación porque ahora entiendo que empecé a preguntarme si podrían existir concesiones similares pero no mencionadas, sobre las cuales investigaciones muy provocadoras podrían también constituir una conjetura bastante interesante. Creo que alguna consideración parecida me lleva, por lo menos en parte, a defender el relativismo.

Veo el relativismo como una doctrina que carece de interés desde el punto de vista de la filosofía canónica, en el sentido particular de que los especímenes clásicos de relativismo siempre han sido rechazados sin más como totalmente inútiles —sin motivo— por algunas razones que apenas han cambiado durante un período de más de veinticinco siglos. Es decir, los argumentos en contra de Protágoras, utilizados, por ejemplo, por Platón en su *Theaetetus* y por Aristóteles en su *Metafísica* gama, siguen siendo invocados hoy en día.

Todo esto, por supuesto, no es nuevo, aunque no explica por qué la academia ha fracasado al presentar argumentos más contundentes. Encontramos en ella una indiferencia muy poco probable, dado que todo el mundo habla de relativismo. No existe apenas otra doctrina de relevancia comparable que haya sido despreciada de la misma manera; por tanto es razonable creer que los oponentes contemporáneos del relativismo deben de estar convencidos de que su refutación está más o menos asentada y es casi imposible de vencer. Sin embargo, la historia de la filosofía, por el contrario, contradice tal optimismo.

Por tanto, la verdad inquietante sigue siendo que la versión del relativismo de Protágoras es derrotada una y otra vez por las razones más aburridas y elementales, normalmente basadas en la autocontradicción obvia, en una paradoja inaceptable o en la violación de las normas establecidas de coherencia y necesidad lógica. Hay que confesar que los filósofos contemporáneos son muy reacios a invocar tales razones en cualquier otro campo salvo en éste. Hoy en día es un deber fundamental forzar a los campeones de lo evidente en sí mismo —de lo privilegiado y de la necesidad incondicional— a que demuestren la supuesta relevancia y la validez de sus contraataques antes de confirmar sus propias victorias. Debo admitir que no puedo mencionar ni un sólo filósofo contemporáneo distinguido, que en principio evite estas

* Debo casi un infinito de gracias a Patricia Chacón Sierra aquí. Ha ayudado durante la noche más oscura.

dudosas estrategias, que no se sienta demasiado torpe o inepto si tiene que usar tales contraataques contra los relativistas.

De todas formas, los viejos argumentos son claramente malgastados y las vituperaciones más recientes en contra del relativismo parecen no tener interés en lo que pueda motivar una investigación más profunda de las posibilidades reales del relativismo. No entiendo para qué todos estos fáciles rechazos si, como parece obvio, el relativismo nunca ha sucumbido ante la afirmación constante de su refutación final. De hecho, la demanda de una refutación definitiva parece haber llegado a ser más y más insistente, y filosóficamente más respetable, aunque no por eso ni una pizca más ingeniosa.

Como mínimo, deberíamos fijarnos en el foco de mayor interés filosófico: es decir, en la viabilidad formal de cualquier doctrina genuinamente relativista y en la existencia de postulados plausibles -todavía no examinados- e independientes que puedan obligarnos a tratar el relativismo más en serio de lo que normalmente hacemos. Con ello, pretendo abordar el segundo tema. El tratamiento del primer tema es pan comido, dado que, sin tratar el segundo, al afrontar dudas que no son más que puros ejercicios académicos, es fácil formular los límites de relevancia sobre lo que cuenta como versiones del relativismo que no son ni inherente ni necesariamente autocontradictorias. En este sentido, las dos preguntas se afrontan juntas, y, por supuesto, ésta es la cuestión a la que invita la conjetura original del joven colega –una conjetura, que vale la pena subrayar, que fácilmente flanquea el censor.

Volvamos, entonces, a la segunda pregunta. Puede que existan muchas maneras de alentar una especulación relativista: dentro las muchas, examinaré algunas. Se puede apreciar qué clase de opciones podrían ser fructíferas al considerar un paradigma puramente figurativo con un número ilimitado de ejemplos en potencia. No hace falta que sean estrictamente uniformes entre sí y no es de esperar que –bajo el paradigma imaginado- tengan cabida todas las posibilidades relevantes. Obrando así, me libro de la necesidad de defender de manera literal el modelo que presento figurativamente y solo por razones heurísticas. Paciencia, por favor. Es demasiado indefenso tal cual y demasiado remoto de los gustos filosóficos actuales para justificar cualquier caso literal. Su mayor contribución es verlo como una ficción sugerente más que como una pura verdad incontestable.

Lo que tengo en mente es un argumento presentado por Nicolás de Cusa en el Segundo Libro de su *De docta ignorantia*. Nicolás presenta una intuición excelente, pero apenas un argumento convincente, a menos que sea un argumento dirigido a los creyentes; e incluso así, cierto es que muchos de los fieles consideran su razonamiento ininteligible. No veo ninguna razón para sentirme obligado a defender la tesis de Nicolás, la cual, como quizás ya saben, defiende los “misterios” más altos de la existencia de Dios más allá del racionalismo optimista de personas como Santo Tomás de Aquino; es decir, el argumento de “docta ignorantia”, que afirma que podemos “saber” (a través de la fe y la revelación) de una manera que nos orienta correctamente hacia los misterios que no podemos “entender” racionalmente (dado que sólo Dios puede entender la mente de Dios). El argumento de Nicolás toma forma como una variante del “emanantismo neoplatónico”, que, me gustaría pensar, que por casualidad, nos proporciona una manera de pensar en temas muy asociados con el relativismo. Sin embargo, al explotar su tesis de manera heurística, no veo ninguna razón por la que deba a la vez defender su doctrina literal: es todo lo que quiero expresar cuando digo que considero su argumento como una adivinanza figurativa de una versión importante de la tesis relativista. Permítanme, por lo tanto, avanzar un poco en lo que de hecho dice al presentar su peculiar punto de vista para darles un sentido de lo que voy a sacar de ello. Creo que se sorprenderán cuando vean el fruto que puede dar:

Dado que es por sí manifiesto que no existe la proporción entre lo finito y lo infinito, está asimismo claro que el máximo simple (o absoluto) no se obtiene donde confluyen las cosas excedidas y las que exceden, puesto que son finitas. En cambio, tal máximo es necesariamente infinito. [postulado de Nicolás, en L.1, cap.III]. Por tanto, es obvio que dado algo que no sea el máximo absoluto, siempre será posible encontrar algo que sea mayor. La igualdad, por el contrario, es gradual: entre cosas similares, una es más igual a otra en la medida en que estén o no relacionadas en el tiempo, espacio o influencia. Por este motivo, es evidente que dos cosas no podrán ser tan similares ni iguales sin que puedan encontrarse un número infinito de objetos similares. De ahí que, no importe cómo sean de iguales la medida y lo medido, pues siempre permanecerán diferentes.

Aquí es obvio que Nicolás cree que ha demostrado que –teniendo en cuenta que los atributos que adscribimos a las cosas dependen de lo contingente, incluso lo accidental, en las comparaciones que hacemos entre la cosa que tratamos y las otras cosas con las cuales la intentamos comparar-, nunca podremos decir que ninguna pareja de cosas es exactamente similar y nunca podremos describir una cosa exactamente tal cual es, ni completamente ni de forma fiable.

Para mí, esta conjetura se puede librar fácilmente del neoplatonismo de Nicolás y, vista como una conjetura plausible sobre cómo suponemos que normalmente describimos las cosas entre las posibilidades sinfín que funcionan suficientemente bien en la vida práctica, sin caer en la incoherencia o la contradicción obvias, vemos cómo –por lo menos provisionalmente– sus observaciones conducen a una forma de relativismo bien fácil de aceptar. Esta forma, podemos decir, podría ser fortalecida y más convincente, sin ninguna desventaja conceptual, de forma que apoyaría afirmaciones provisionales y efímeras de la verdad o de valores parecidos a la verdad de manera congruente. Lo uso sólo como un esbozo provisional de una línea plausible de pensamiento que hay que plasmar con más cuidado pero que, a primera vista, no parece conducir inexorablemente al desastre conceptual. Si no conduce hasta allí entonces, por analogía con la conjetura de mi joven colega, puedo decir que se ve una motivación muy plausible para explorar la viabilidad del relativismo en sí.

Por lo tanto, sugiero que podemos considerar que Nicolás pretende seguir tal estrategia –dentro de un neoplatonismo general que sostiene que, como él ve las cosas, “la verdad absoluta está más allá de nuestro alcance... porque es la verdad infinita”. Su pensamiento es más próximo al de San Anselmo o al del Maestro Eckhart que al pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Es posible decir: “pues bien, todo esto es muy bonito pero no nos aporta mucho”. Yo diría, por el contrario, que todo lo cambia. De hecho, hemos ganado una parte de terreno conceptual que hubiera sido ignorado por completo si meramente insistiésemos en la primera de mis preguntas del procedimiento sin tener en cuenta la segunda. Provisionalmente demuestra que, en el discurso normal, la bivalencia no puede ser adecuada de manera formal para acomodar los aspectos normales al buscar la verdad de lo que afirmamos. Necesitamos sin lugar a dudas un abanico de valores similar al de la verdad pero lógicamente más concesivo de lo que la bivalencia permitiría; por consiguiente, la verdad no puede ser un concepto meramente semántico o formal. Debe ser tratado de manera que indisolublemente vincule la semántica y la epistemología.

Permítanme presentarles a dos oponentes ficticios: “Mentalidad Fregeana” y “Rompecaminos”. Pueden ayudarnos en nuestra búsqueda. Mentalidad Fregeana dice –lo mismo que Robert Stalnaker al principio de su libro bien conocido *Inquiry*:

"Sólo existen dos valores de la verdad –la verdad y la falsedad. ¿Qué son? ¿Son objetos misteriosos de Frege, son propiedades, son relaciones de

correspondencia y no correspondencia? La respuesta es que no importa lo que son. No hay nada esencial en ellos salvo el hecho de que sólo hay dos."

–Paparruchas –dice Rompecaminos. –Acabo de probar que deben existir otros valores tan “esenciales” como los bivalentes, si los valores de la verdad quieren de verdad funcionar entre los argumentos que aplicamos en el discurso que usamos en nuestros idiomas naturales. – De hecho, Rompecaminos continúa astutamente: –Date cuenta de que de Cusa también admite la pareja bivalente pero limita su uso sólo a la mente de Dios. Frege debería haber hecho lo mismo. Sin embargo, yo, por el contrario, admito que no tenemos ningún argumento que prohíba la aplicación de bivalencia al discurso natural. Meramente me opongo a la idea que Mentalidad Fregeana defiende, dado que es completamente ajena al propio discurso. También argüiría que admitir la fuerza de la afirmación de Rompecaminos es igual que considerar la bivalencia en un espíritu constructivo, si el privilegio y la necesidad considerados arriba son aceptados siempre que insistamos –cosa que aviso– en que la dos preguntas ordenadas del procedimiento ya presentadas son verdaderamente imprescindibles, si ofrecemos al relativismo por lo menos una pequeña oportunidad. Pero sin embargo, si la bivalencia es una “construcción”, entonces la insistencia por parte de Mentalidad Fregeana en que bivalencia captura lo que es “esencial” acerca de “verdad y falsedad” también debe de ser un error.

Si se acepta todo esto, también hay que admitir que Michael Dummett está equivocado al suponer que, cuando abandonamos el principio del “*medio excluido*” – basado en fundamentos antirrealistas, constructivistas o intuicionistas, citados para servir a un realismo más profundo aunque todavía Fregeano–, cree que es posible insistir (de manera coherente) en el realismo inviolable de *tertium non datur*. A lo mejor, Dummett es un seguidor de otro actor ficticio, Medio Camino, porque concede una lectura constructivista de la bivalencia relativa al realismo pero lo niega (por razones nunca explicadas) en el caso de *tertium non datur* (otra vez, relativa al realismo). Desde luego no vale y sabemos que no vale porque ya hemos decidido tolerar las preguntas ordenadas del procedimiento que introduje al leer a Nicolás de forma figurativa. Fácilmente podríamos haber empezado con la crítica de Hegel del constructivismo trascendental de Kant en su primera crítica o, hubiera dado lo mismo, con la lectura hegeliana de Cassirer sobre Kant en *La filosofía de formas simbólicas*.

Permítanme ofrecer otro espécimen estratégicamente eficaz que sigue líneas parecidas. Donald Davidson, quien profesa que ha seguido la llamada Convención T de Tarski al explicar el concepto de la verdad (aunque puede que esté equivocado al pensar así), lo cual le identifica como un seguidor de Mentalidad Fregeana, ha pasado gran parte de su vida profesional defendiendo la prioridad conceptual de la verdad sobre la significación y la propiedad de explicar la significación en términos de la verdad (condiciones de la verdad) y no al revés. No obstante, por una serie de reflexiones cándidas, Davidson ha sido obligado a admitir que:

"No hemos descubierto ningún nexo de comportamiento común, ninguna gramática ni reglas compartidas, ninguna máquina de interpretación portátil programada para revelar la significación de cualquier afirmación arbitraria... Pero, de ser así, nos debemos dar cuenta de que hemos abandonado no sólo la idea de un lenguaje, sino que hemos abolido la barrera entre saber un lenguaje y saber cómo defendernos en el mundo en general. Es así porque no hay normas para alcanzar una teoría que vale (un teoría que vale es, aproximadamente, un fragmento de la teoría de un intérprete que se puede aplicar a lo que dice otra persona, que tiene la posibilidad de coincidir con la teoría de aquella persona sobre cómo interpretar su propia afirmación, para que se ceda al primero la habilidad de saber cómo interpretar una afirmación particular en una ocasión concreta (es decir, al hacer tal afirmación), y no

hacerlo mediante el aprendizaje de “aquel” idioma o entender cómo aquello está “gobernado por convenciones” porque, hay que recordar que, no existen reglas en sentido estricto... Concluyo, por tanto, que no existe tal cosa como lenguaje, no si un lenguaje es parecido a lo que han imaginado muchos filósofos y lingüistas. Consecuentemente, no existe tal cosa que haya que aprender, dominar, o poseer desde la cuna. Debemos abandonar la idea de una estructura compartida y bien definida que quienes usan el lenguaje primero adquieren y luego aplican a los distintos casos. ”

El resultado de lo que dice Davidson es que no tenemos ninguna teoría del lenguaje remotamente viable para explicar la significación lingüística de forma sistemática (como, por ejemplo, haciendo referencia a las reglas del lenguaje), ni en términos de las condiciones de la verdad, ni como aprendido, ni en términos de convenciones determinadas, ni de una forma que pueda en principio distinguir qué queremos decir entre “saber un lenguaje” y “saber cómo comportarnos en el mundo”. Supongo que Davidson pretendió ser un Fregeano cuando por primera vez empezó a aplicar la teoría de Tarski al análisis de lo que era un lenguaje natural (en contra del consejo del propio Tarski), idea que ahora ha abandonado por completo.

No veo en las alternativas “Fregeanas” aquí consideradas más valor que el que reside en la idea original de Nicolás de restringir la suficiencia final de los valores exclusionarios bivalentes a la “verdad absoluta” de Dios –la cual no podemos entender de todos modos. De una manera curiosa, se puede considerar la visión de Nicolás como una clase de doctrina Fregeana fracasada: un análogo de la búsqueda por parte de Frege de un lenguaje idealizado que parece prometer las aproximaciones ciegas de los idiomas naturales –ojalá pudiésemos entender la relación entre los dos; desafortunadamente, no podemos. Sin embargo, si admitimos todo esto, sería mejor también admitir que la insistencia en la adecuación de cualquier método bivalente, separado de la forma de actuar de cualquier idioma natural, ya implica la necesidad de hacer concesiones a algún tipo de relativismo.

Quiero decir que he demostrado bastante bien que la tradición Fregeana conocida hasta la fecha no ofrece ninguna base para rechazar la viabilidad del relativismo *ab initio*, en caso de que fuese posible construir una fórmula autoconsistente que (con la introducción de valores parecidos a la verdad), de acuerdo con las maneras informales en que decidimos casos así, pueda ser coherente y reconciliable de forma pertinente con, y apoyada por, las prácticas del discurso normal. Pero, de ser así, entonces –dado lo ya mencionado acerca de las teorías Fregeanas– es difícil ver por qué deben tener menos éxito los relativistas, si se supone que las mejores explicaciones Fregeanas están satisfactoriamente de acuerdo con las restricciones de relevancia que tienen que ver con ajustar un lenguaje fregeano a los defectos ciegos de un idioma natural. Y, por supuesto, los Fregeanos –el conjunto más grande y más ruidoso de los filósofos analíticos del lenguaje– han sido los oponentes más virulentos del relativismo. No veo un juego limpio.

II

Volvamos al texto de Nicolás para otra pista. La primera era absurdamente obvia, pero por eso mismo muy convincente: principalmente, tal y como son las cosas actualmente, no podemos argumentar de forma convincente que el discurso entero tratando de buscar la verdad o de afirmar la verdad pueda, en principio, parafrasearse en términos bivalentes y confirmarse dentro de un único sistema determinado y autoconsistente. Y, de ser así, no podemos olvidarnos de proporcionar los recursos semánticos y epistemológicos favorables a la opción relativista. Eso sí, siempre

presuponiendo que podemos construir un análisis formal pertinente de los valores de la verdad que serían capaces de mantener una práctica viable y coherente, autoconsistente y razonable. Es decir, nuestras mejores teorías deben reconocer que un tratamiento relativista de reclamaciones de verdad es al menos idóneo y está abierto a una aplicación constructivista de valores bivalentes –a una u otra combinación de las dos opciones– basados en el mismo argumento. Eso es todo.

El resultado de tal concesión sería considerar que el caso mínimo del relativismo dependiera de no mucho más que de la construcción de una semántica de valores parecidos a la verdad, libres de cualquier paradoja formal y aplicable en los contextos de investigación de forma que pueda ser comparado favorablemente con las prácticas ya establecidas, o con prácticas tales que pueda demostrarse que concuerdan con secciones de investigaciones verdaderas y ya en marcha sin ningún esfuerzo conceptual extraordinario. Pero, si admitiésemos este panorama, el problema filosófico disminuiría de manera sorprendente, totalmente en contra de las expectativas canónicas: en contra de la afirmación de que el relativismo es sin remedio paradójico o autocontradictorio.

Esto no quiere decir que la acusación en contra haya sido siempre pura fachada. Pero sí sugiere que la certitud de que el relativismo es indefenso siempre ha dependido de un compromiso conjunto entre una forma de relativismo ingenuo nada preparado para admitir la posibilidad de que el realismo mismo es constructivista, ni el rechazo de todas las formas del privilegio cognitivo, ni de que invariantes universales puedan ser confirmadas, ni el rechazo de necesidades sustanciales, o cualquier cosa por el estilo. En resumen, sugiere que la refutación del relativismo bien puede estar –y a lo mejor siempre ha estado– basada en la certera verdad de ciertas doctrinas de largo alcance, las cuales pocos eruditos de hoy en día son más que reacios a aceptar –confrontados con la acusación de un *petitio* obvio. En lo que concierne a si el relativismo se ajusta a las prácticas familiares de las investigaciones reales, sugiero que prosigamos de manera cauta pero firme, rechazando (por el momento) cualquier parte del argumento que se apoye sobre una afirmación verbal solamente. Sin embargo, una vez dicho esto, es justo admitir que, entre las teorías explicativas de alto orden en las ciencias físicas, interpretaciones críticas de obras de arte particulares y las disputas morales normales; las explicaciones relativistas parecen ser bastante abundantes.

Ahora, consideremos a Nicolás como un teórico intentando acomodar la opción del relativista al primer argumento. Algunos lectores tienden a ver lo que dice Nicolás como un anticipo de la tesis de Copérnico e incluso de la intuición general que subraya la física de la relatividad. Sin embargo, seguir así violaría el sentido en el que yo quiero utilizar el argumento de Nicolás, limitado de la manera figurativa y heurística que recomiendo. Él mismo dice, al principio del Libro II, que:

A raíz de lo dicho, hemos asentado que en los excedidos y en los que exceden no puede llegarse a lo máximo en el ser y en el poder. Hemos tomado como principio fundamental que si existen niveles de diferencia, es imposible llegar a un máximo que sea real y el máximo posible. De ahí que en los primeros capítulos hayamos mostrado que la igualdad absoluta es atribuible únicamente a Dios. De ahí que, aparte de Él, todas las demás cosas difieren entre sí. Por lo tanto, un movimiento no puede ser igual a otro, ni uno ser la medida del otro, puesto que la medida difiere necesariamente de lo medido.

No sería exagerar el sugerir que lo que dice Nicolás aquí tiene que ver directamente con una interpretación plausible del dicto de Protágoras acerca de que “el hombre es la medida”; y además, ofrece una explicación de la diversidad “necesaria” de las cosas particulares del universo (creado) que descarta por completo

algo tan sospechoso como el principio de razón suficiente de Leibniz. También es verdad que, por voluntad propia, Leibniz llama la atención sobre la identidad “construida” de las cosas indiscernibles bajo las condiciones de la ignorancia inherente en todo lo que constituye el conjunto inclusivo del conocimiento humano. (Leibniz claramente se da cuenta de la contingencia del tratamiento finitista de la indiscernibilidad dentro del espacio de las infinitas comparaciones.) Entiendo esto como una poderosa manera de recordarnos el sentido en que la individuación y la reidentificación de las cosas concretas –en los términos usados por Nicolás al igual que por Leibniz y por Frege– es en sí mismo una práctica plenamente constructivista que sólo es adecuada de forma “práctica” (o pragmática) y provisional, sujeta a intereses pasajeros.

No veo cómo podemos evitar esta conclusión, si rechazamos (junto con Nicolás) toda cognición privilegiada y la discernibilidad de necesidades substantivas. Por supuesto, sacar la conclusión que ahora confrontamos sería confirmar que el tratamiento disyuntivo de la bivalencia de Nicolás (visto de manera heurística) al que yo llamo relativismo, o ingrediente relativista en la lógica del discurso humano, sea casi ineludible para todo propósito teórico o práctico. Se puede entender, por lo tanto, por qué el asunto no requiere ninguna aceptación literal de la disyunción de Nicolás. Tampoco la requeriría la disyunción de Frege. Lo único que hace falta es una reinterpretación de la bivalencia como una distinción construida dentro del mismo mundo donde exista una lectura heurística de “docta ignorancia”.

Nicolás observa de inmediato que al admitir las consideraciones ya mencionadas “deberían resultar de valor” en todas nuestras ciencias y cálculos: “Si, por ejemplo, nos fijamos en la astronomía”, dice, “encontramos que los cálculos carecen de precisión porque ya hemos tomado como cierto que el movimiento de todos los demás planetas se puede medir por el movimiento del Sol”. Por supuesto, esto está vinculado con la –generalmente aceptada– imposibilidad de resolver el problema de la referencia y la denotación aplicadas a individuos. El problema de resolverlo persiste: no meramente por culpa de la generalidad inherente de predicados y predicables –que Hegel enfatiza en su Fenomenología y de que Leibniz tuvo muy en cuenta– sino, incluso más profundamente, porque, bajo las condiciones de todo lo que podemos considerar parte del “flujo” del mundo (creado) –la inconstancia de las cosas, la variabilidad del punto de vista del investigador, la contingencia de cualquier cosa elegida como una “medida”, cambios en la percepción y la experiencia, etc.– el problema de referencia, denotación y predicación da fruto sólo de manera práctica y provisional, adecuado (en este sentido) a los intereses transitorios que prevalecen cuando tenemos que actuar.

Hegel no investiga estos asuntos de forma explícita cuando habla de ellos, aunque yo diría que no podemos descartarlos de su campo de visión filosófica. El argumento demuestra, por supuesto, que la estrategia de “designadores rígidos” de Kripke es fatua, o por otro lado, el sentido en que el argumento de Kripke es una confirmación de la elegibilidad de la opción relativista. Según la primera interpretación, sencillamente no arriesga ninguna certeza en el análisis de la referencia y la denotación; según la segunda, Kripke admite sólo lo que haría falta (en sentido cognitivo) si los designadores rígidos fueran aptos cognitivamente para cumplir su tarea –lo cual nunca se puede confirmar usando los fundamentos de Kripke.

De todas formas, es en este contexto en el que Nicolás invoca una lección muy buscada que afirma haberle proporcionado un entendimiento decisivo, adquirido a través de una inspiración repentina, “volviendo por el mar desde Grecia” en un viaje en particular:

“no aprehendemos el movimiento sino por medio de la comparación con algo fijo. Si alguien estando en una nave en medio del agua, ignorase que el agua fluye y

no viera las rocas, ¿cómo aprehendería que la nave se mueve? He aquí la razón por la cual a cualquiera que estuviese en la Tierra, en el Sol o en otra estrella, le parece que está como en un centro inmóvil y que todo lo demás se mueve. En efecto, él siempre elegirá unos polos que variarán dependiendo de cuál sea su lugar de existencia, el Sol, la Tierra, la Luna, Marte, etc."

Desde luego, Nicolás cree que existe una "*machina mundi*", un universo (creado) completamente cerrado, un "*maximum contractum*". Sin embargo, su argumento claramente implica que, aunque él "sabe" todo esto debido a lo que "sabe" sobre la creación de Dios, él no "comprende" su autoencierro holístico de ninguna manera que pudiese contrarrestar las limitaciones que afectan a las investigaciones humanas ya mencionadas. Él sabe lo que sabe, solamente de manera "relativa a una narrativa", como explicaré dentro de poco.

Si se lee la objeción de Hegel a la *Primera Crítica* de Kant (como creo que debe ser leída), para que signifique que el saber mismo es una construcción que depende del flujo de la experiencia, es decir, que no existe ninguna ciencia cerrada de la ciencia, ninguna verdad necesaria acerca de lo que el saber debe ser (ninguna verdad que no sea vacua por completo); entonces se puede ver el pronunciamiento de Nicolás como un anticipo de Hegel y cómo (en este sentido) el trascendentalismo de Kant es profundamente incompatible con el rechazo del propio Kant hacia el racionalismo de sus predecesores (de Leibniz y de Wolff, por ejemplo). Como consecuencia, demuestra que, una vez bien corregida, la doctrina de Kant debe ceder en la dirección del relativismo. (Pensemos, por ejemplo, en la corrección del intento por parte de Kant, a través de medios trascendentales, de rescatar la postulación excesiva de Newton de un espacio y un tiempo absolutos.)

Pues bien, creo que lo que Nicolás dice aquí es inmensamente instructivo (siempre que lo aceptemos de la forma figurativa recomendada). Porque, si parafraseamos lo que dice, en términos del famoso esquema de Peter Strawson, vemos que lo que Nicolás afirma –en contra de lo que Strawson sostiene– es en efecto, que la referencia y la identificación siempre están vinculadas de manera narrativa. No hay otra alternativa salvo (añadiría) únicamente a través de un mero decreto constructivista.

Lo interesante es que la postura de Nicolás es de hecho más convincente que la de Strawson, dado que Strawson cree que podemos apelar a una referencia (identificadora) más firme –más allá de la relativa a una narrativa– pero sin embargo, nunca puede demostrar tal cosa. (No creo que nadie pueda). Strawson empieza con un argumento muy cuidado, introduciendo algunos comentarios de un personaje anónimo que pretenden ser parte de un reportaje factual: "Un hombre y un chaval estaban al lado de una fuente" –continúa– "El hombre bebe". Entonces, explica Strawson:

"de un conjunto de dos particulares, las palabras "el hombre" sirven para distinguir a quién nos referimos a través de una descripción aplicable exclusivamente a él. Sin embargo, como esto es un caso de identificación, en un sentido débil, yo lo llamaré solamente relativo a una narrativa, o, en breve, una identificación relativa. Es así porque es una identificación meramente relativa a un conjunto de particulares (un conjunto que consta de dos miembros) al cual sólo se le identifica como el conjunto de particulares de los que habla el personaje...Es una identificación dentro de su narrativa; pero, no es una identificación dentro de la historia en concreto (es decir, un espacio discursivo del que todavía no se conocen todas las formas invisibles de identificación narrativa para poder enlazarlas únicamente al espacio narrativo de cualquier personaje en el mundo)."

Al usar la expresión “dentro de la historia”, creo que Strawson quiere decir que tenemos que incluir el universo entero. (Vemos, por lo tanto, que éste da por hecho que tenemos poderes cognitivos absolutamente opuestos a la sugerencia de Nicolás). Sobre la identificación en general, añade Strawson, bastante razonablemente:

“Necesitamos un requisito lo suficientemente robusto como para eliminar la identificación relativa...Una condición suficiente pero no necesaria para cumplir este requisito plenamente es –por introducirlo de manera imprecisa– que quien escuche pueda distinguir el particular al que se refiere por mediación de los sentidos del oído, de la vista, del tacto o de cualquier otra forma de discriminación sensible”.

Sin embargo, es aquí donde nos defrauda Strawson: no puede demostrar cómo tener éxito con los medios que él provee, y no especifica en ninguna parte (salvo vacuamente) cuáles son las condiciones necesarias y suficientes (o, por lo menos, suficientes) a través de las cuales posiblemente pudiésemos tener éxito. Elaboraré esta idea en breve. Pero primero, he de advertir que la defensa del relativismo no depende necesariamente de los fracasos que destruyen la teoría de Strawson en concreto; aunque es verdad que tales fracasos serían más que suficientes para confirmar por lo menos una clase de relativismo, posiblemente un relativismo bastante profundo. El relativismo surge, por ejemplo, en contextos predicativos incluso en los que la identificación referencial es relativamente cierta: el caso más famoso puede ser el validar interpretaciones incompatibles de los poemas de Lucy de Wordsworth o, más problemáticamente en las ciencias, donde, durante largo tiempo, puede existir un conflicto irresoluble (o todavía no resuelto) entre paradigmas explicativos (que generan hipótesis incompatibles o inconmensurables en potencia con respecto a datos experimentales y observacionales) – a lo Kuhn. (De repente, el panorama se complica mucho.)

Volvamos brevemente a la cuestión de identificación. Strawson querría que nos creyésemos que las condiciones mejoradas de identificación que él tiene en mente – “una condición suficiente pero no necesaria para satisfacer este requisito plenamente” (como dice) – a lo que él llama, “la identificación demostrativa de particulares” que va más allá de la identificación a través de la narrativa. Veo la afirmación de Strawson básicamente insostenible: no encuentro ninguna ventaja en ella ni ninguna ventaja a la vista. Nicolás tiene un argumento mucho mejor. En el libro *Nombrar y Necesidad*, Kripke vio la debilidad mortal desde otro punto de vista. No hay ninguna razón para suponer que el recurso añadido (expresado en términos de discriminación sensible y demás) no quedaría por completo y necesariamente narrativo, sin importar la combinación de demostrativos y descripciones que eligiéramos.

Aquí, Strawson nos invita a considerar el caso en el que “el particular que hay que identificar no está dentro de la percepción de aquellos físicamente presentes”. Acerca de esto, dice, con razón: no importa lo amplio del conocimiento del hablante ni del oyente, ninguno de los dos puede saber que la descripción ofrecida por el hablante tiene una única aplicación”. Sin embargo, su solución al problema destruye por completo su propia posición. Es la siguiente:

Poniendo el argumento en sus propios términos, basta con demostrar cómo la situación de la identificación no demostrativa se puede vincular con la situación de la identificación demostrativa... Porque, aunque al particular en cuestión no se le pueda identificar, sí se le podría identificar través de una descripción que le relacionase únicamente con otro particular al que sí se puede identificar demostrativamente. La pregunta acerca del sector del universo que ocupa se puede resolver relacionando este sector únicamente al sector donde se encuentran el hablante y el oyente actualmente.

Entonces, el argumento se reduce al siguiente:

Para descartar la identificación meramente relacionada con una narrativa, debemos añadir un requisito adicional, es decir, que el hecho conocido no debe ser de tal naturaleza que su afirmación implique esencialmente identificar al particular en cuestión mediante la referencia del discurso de alguien acerca de ello, ni sobre cualquier otro particular a través de la referencia con la que se le identifica.

Pues bien, esto significa dos cosas, y Nicolás efectivamente ha cuestionado ambas. En primer lugar, significa que las cosas pueden ser identificadas dentro del espacio narrativo del hablante y del oyente incluso sin términos relativos a una narrativa; y, segundo, que el problema se puede resolver si, dada la identificación a través de una narrativa (o tal identificación basada en unas descripciones únicamente aplicables dentro de los términos de lo primero), se puede identificar cualquier cosa a través de una descripción única (que funcione dentro del espacio de la primera opción) o que funcione en cualquier otro espacio mientras se apoye en "relacionar únicamente el segundo sector con el sector que ocupan actualmente el hablante y el oyente". Sin embargo, estas condiciones son claramente insuficientes: Strawson confunde sin justificación la presuposición de que "solamente hay un sistema de relaciones espaciales y temporales, dentro del cual cada particular se relaciona con todos los demás de manera única" con la nueva condición (que él añade) a través de la cual deberíamos ser capaces de discernir la identidad única de cualquier cosa.

En efecto, Nicolás se dio cuenta de que las dos cuestiones son bien distintas: la respuesta a la primera la "sabe" pero no la "comprende" (el orden único de todo el universo creado); la segunda cuestión es parte del proceso de la "docta ignorancia". También entiende (si puedo expresarlo así) que la identificación bajo la condición mencionada sigue siendo tan relativa a una narrativa como lo que ocurre en los ejemplos originales que comparte con Strawson. Además, existe una profunda incoherencia imposible de evitar en el argumento de Strawson que concierne al único "sistema de relaciones de tiempo y espacio": porque, al distinguir entre cuerpos materiales y personas como "particulares básicos" (los cuales, en principio, no pueden ser partes el uno del otro), Strawson omite mencionar que, según su teoría pero en contra de los límites que él mismo ha impuesto, una persona y un cuerpo material sí pueden ocupar el mismo y único espacio al mismo tiempo. Sin embargo, eso quiere decir que los problemas de identidad no se pueden resolver, en principio, admitiendo simplemente un "sistema único (formal)" de relaciones y no una descripción verdadera sobre lo que habita aquel "sistema". Por lo tanto, la propuesta –el intento de Strawson de construir un argumento trascendental– fracasa por completo.

No existe ninguna solución formal conocida al problema de la identificación referencial con respecto a los particulares. Hegel vislumbró una parte del argumento en su Fenomenología. Sin embargo, lo construyó erróneamente en términos de la generalidad de la lingüística, que tiene más que ver con la lógica de predicados y predicables mientras que ignoraba la dimensión práctica del lenguaje, que sí resuelve el problema (a través de la tolerancia consensual, por ejemplo), aunque no de ninguna manera que rechazase/anulase/desestimase el relativismo.

Que yo sepa, Hegel no aborda la naturaleza narrativa de la propia identificación, aunque el problema obviamente surge en sus investigaciones dialécticas al moverse por la historia evolutiva. Por lo que respecta a Strawson, parece creer que su teoría aporta un "argumento trascendental" contundente al validar una "verdad conceptual" que vincula lugares y relaciones con cuerpos materiales; y añade otra verdad conceptual que afirma que las personas tienen cuerpos materiales. Por lo tanto, esto destruye la defensa de Strawson del proyecto de Kant en su *Primera Crítica*, lo cual, por defecto, mejora las perspectivas del relativismo mil veces.

Vale la pena mencionar que la adoración de Nicolás hacia la “verdad absoluta” le permite dejar a un lado cualquier “objetivismo” cuando se trata de reclamaciones a la verdad en la práctica: es precisamente lo que se espera de un relativista secreto. Por otro lado, Strawson hace un esfuerzo de lo más valiente por evitar lo ineludible de admitir las condiciones de la identificación que sólo podrían conducir al relativismo o a una combinación de relativismo y a una perspectiva constructivista de la ciencia objetiva: pero eso también es lo que se esperaría de un transcendentalista honesto.

Encuentro una flaqueza parecida en la teoría de Hilary Putnam del pluralismo (metafísico) –aunque a primera vista es muy distinta. Irónicamente, Putnam no parece darse cuenta de que su análisis de “verdades conceptuales” resulta debilitar por completo su propia oposición férrea al relativismo al mismo tiempo en que con razón ataca el transcendentalismo. De hecho, Putnam está atacando lo invariable (y por tanto también la necesidad inalterable) del razonamiento trascendental de la clase que Strawson (por si sólo) quiere asegurar a través de medidos analíticos que Strawson que considera más convincentes y naturalísticos que aquellos que Kant había favorecido.

En pocas palabras, Putnam no puede continuar siendo el crítico supremo del relativismo, como se le conoce, si de verdad tiene razón con respecto a las verdades conceptuales. Esto también resulta ser claramente ineluctable. Es decir, Putnam es un aliado de Nicolás, un relativista en potencia muy a su pesar.

Me alegraría poder cerrar mi argumento precisamente aquí, y así lo haré. Recordemos que sólo estoy esbozando un esquema heurístico para agrupar ciertos argumentos seminales que se pueden utilizar en contra de quienes se oponen al relativismo. Todos los argumentos presentados pueden interpretarse de manera literal al dirigirlos contra algunos oponentes elegidos; pero, si tienen éxito (y creo que lo tendrán), dense cuenta de que deben de existir un sinfín de ellos: los argumentos en contra de la pertinencia y de la elegibilidad del relativismo son claramente poco convincentes. Ya es hora de imponer justicia.

Volvamos entonces a Nicolás. Cuando él dice “no aprehendemos el movimiento sino por medio de la comparación con algo fijo”, considero que quiere decir, en sentido figurado, que la detección del movimiento siempre depende de recursos narrativos: siempre podemos dejar a un lado el máximo absoluto, dado que nunca podremos entrelazar todos los sectores del universo narrativamente por medio de lo sensorial ni de nada parecido. No podemos establecer la posición de los “polos” gracias a los que nuestra moción misma se detecta de forma narrativa salvo a través de otra narrativa impuesta. No podemos (diría Nicolás) entender el “universo entero” porque no podemos entender a Dios. Lo que significa que Putnam fracasa de la misma manera que Strawson (aunque por razones bien distintas) al descartar respuestas relativistas en el problema de la identificación, al tiempo que logra dismantelar de maravilla la teoría trascendental de “verdades conceptuales”. Putnam resiste a sus inclinaciones más profundas: al parecer no ve que la defensa pretendida del “pluralismo” no es sino un paso hacia la defensa del relativismo; su propio rechazo del objetivismo, por ejemplo, es en sí mismo, una versión de docta ignorancia.

Strawson incide en la necesidad de un único sistema conceptual de relaciones espaciales y temporales que ofrece una “metafísica descriptiva”; pero no puede mostrarnos cómo funciona la conexión entre las dos ideas– por lo menos de ninguna manera que asegurase una resolución objetivista del problema de identificar de forma única todas y cualquiera de las cosas existentes. Yo digo que es imposible hacerlo. De todas formas, el programa metafísico de Strawson fracasa porque no puede demostrar que la forma objetivista de la metafísica es humanamente posible. Por defecto, entonces, el relativismo sale fortalecido.

Desde luego, Putnam es un oponente confeso de ambos objetivismo y relativismo, considerados como opciones metafísicas. Ofrece el pluralismo como una

tercera alternativa, sin embargo, nunca demuestra qué quiere decir el pluralismo metafísico ni cómo se le puede distinguir de una mera pluralidad de idiomas metafísicos. Veo la diferencia entre estas dos nociones como la diferencia entre una distinción de primer orden (“pluralidad”) y una distinción de segundo orden (un verdadero “pluralismo”); es decir, una descripción razonada de cómo defender un juego de sistema metafísicos, diversos y específicos, que, a pesar de ello, podrían ser mostrados como válidos filosóficamente, sin caer en el objetivismo o en el relativismo. Francamente, no veo en absoluto cómo se puede confirmar la validez del pluralismo. Putnam nunca explica el secreto del argumento del pluralismo y existen buenas razones para pensar que quiere reducir el pluralismo a pluralidad, reducir el pluralismo a la defensa de “idiomas opcionales” de primer orden a través de los cuales se pueden contar las cosas según distintas convenciones y donde, al hacerlo, cada compromiso metafísico sencillamente desaparece.

Lo encuentro una maniobra aguda y plausible, aunque no podemos ignorar el hecho de que –mientras se base en un argumento filosófico relativo a lo que es y lo que no es metafísicamente substancial– lo que el pluralismo resulta ser no tiene nada que ver con el destino del relativismo, aunque Putnam había sugerido que su pluralismo iba a enseñarnos cómo evitar el relativismo. La verdad es que su descripción del pluralismo es totalmente neutral en lo que a objetivismo y relativismo respecta.

De todas formas, no entra en ese juego y nunca podría. Putnam sólo demuestra –de manera útil sin duda– que si contamos cosas verdaderas siguiendo a Carnap o a Lesniewski de manera que las discrepancias sobre lo que consideramos “el número de cosas” delante de nosotros no tuviesen importancia metafísica en absoluto, tales diferencias nunca serían paradojas en ningún sentido importante. Los pequeños problemas que quedasen serían solamente verbales y sencillamente explicables como el resultado de contar distintas convenciones. Muy hábil. Sin embargo, nada de eso representaría ninguna amenaza para la viabilidad del relativismo.

Vemos, detrás de todo el montaje, que el asunto de “lo que hay” no sólo no ha sido abordado, sino también que su solución ya debe de haber sido presupuesta al conceder la compatibilidad parafrástica (incluso la “equivalencia”) de juntar lo que se puede contar siguiendo las medidas alternativas ofrecidas. Por tanto, Putnam debe de haber resuelto (de manera narrativa) una parte esencial del mismo problema planteado por Strawson, pero nunca nos explica en qué consiste su propia teoría.

Aquí me arriesgaré a hacer otra acusación: creo que Putnam no aborda la “metafísica” de la identificación de la misma manera en que la plantea Strawson. Pero, si no lo hace, entonces no veo en qué piensa él que consiste el conflicto entre pluralismo y relativismo, y no puedo ver en qué se basa cuando decide el destino del propio relativismo. Parece que Putnam no ofrece más que una interpretación razonable de la doctrina del “compromiso óptico” de Quine, por lo menos hasta el punto donde Quine está dispuesto a afirmar que “no existe ningún hecho claro sobre ningún asunto” al analizar la equivalencia construida del comportamiento entre, por ejemplo, “¡Gavagai!” y “¡Mira, un conejo!”, para permitir todas las formulaciones “metafísicas” alternativas e ingeniosas (de Quine). Entendemos que, por supuesto, sean cuales sean sus convicciones más profundas, Quine está preparado para comportarse prácticamente de la misma manera en que lo haría un relativista, aunque nunca se llamaría a sí mismo relativista en ninguna de sus declaraciones oficiales. La diversidad de la metafísica plural de Quine (y de Putnam) siempre es tratada en términos de, y generada de acuerdo con, una restricción inicial de equivalencia extensional (basada en el comportamiento, en la teoría de Quine). Por supuesto, esto descarta el relativismo desde el principio.

Tengo una cosa más que decir acerca de Putnam. Cuando propuso su pluralismo (antes de que se transformara en una instrucción benigna sobre la pluralidad de convenciones contadas aplicadas a las mismas cosas), Putnam hizo un espléndido análisis de “verdades conceptuales”: de hecho, historiciza las verdades conceptuales, es decir, sigue la estrategia original de la crítica de Hegel a Kant – que confirma a su vez, que, efectivamente, es un aliado de todos aquellos que apoyan una lectura heurística de la “docta ignorancia” de Nicolás. En resumen, es un relativista o un aliado del relativismo, una acusación lo más alejada de sus convicciones declaradas que se pueda imaginar. Lo que quiero decir es que está a favor de la motivación filosófica que conduce directamente hacia un relativismo maduro, incluso si él se resiste a ofrecer una semántica adecuada de valores parecidos a la verdad que de hecho ofrecería la mínima formal/el mínimo formal de cualquier versión reconocible de relativismo. No veo razón alguna para ser ceremonioso: es fácil ofrecer el mínimo.

Sin embargo, la reinterpretación de verdades conceptuales es un corolario extremadamente fuerte a la “posteriorización” del apriorismo trascendental, lo cual asociaría con Hegel, Marx, Nietzsche, Whewell, Foucault y Kuhn –y, más perspicazmente aún, con la motivación detrás de la concepción de las “formas simbólicas” de Cassirer y la interpretación pragmática y elegante del a priori de C. I. Lewis. Todo esto, considero yo, es parte de la “motivación” filosófica del relativismo. De todas formas, el argumento de Putnam es el argumento más minimalista que nunca he visto y es totalmente convincente dado su sencillez. He aquí el esbozo que ofrece Putnam:

"Lo que hace que una verdad sea una verdad conceptual...es que es imposible entender la afirmación de su negación. (Pensemos aquí en la visión de Kant sobre la fijación de la geometría de Euclides en su Primera Crítica.) Esto encaja perfectamente con el reconocimiento de que la verdad conceptual y la descripción empírica están entrelazadas, porque al decir que la negación de una cierta afirmación no tiene sentido (pensemos en la negación del postulado Euclides acerca de líneas paralelas), siempre hablamos dentro del conjunto de creencias, conceptos y conexiones conceptuales que nosotros aceptamos, y a veces ha sucedido que una revolución científica echa por tierra muchas de esas creencias que dábamos por sentado y vemos que algo que previamente no tenía sentido podría ser verdad."

La única cosa que hay que añadir es la siguiente: lo que dice Putnam acerca de las verdades conceptuales es en sí misma una verdad conceptual y provisional. De ser verdad, entonces amenaza con minar por completo todas las barreras en contra de la elegibilidad del relativismo desde el punto de vista de la necesidad y de lo invariable. Su verdad es, entonces, esencialmente “empírica” o histórica, en el sentido pleno de que está de acuerdo con la trayectoria principal de la historia de la ciencia; y reconociéndolo nos deja con la necesidad de contestar a una pregunta mucho menos difícil (mi primera pregunta): ¿cómo podemos formular de la manera más perspicaz la semántica de los valores de la verdad en un sentido relativista? Sin embargo, si el argumento es válido, nos encontraremos obligados a considerar otras líneas de especulación independientes, como, por ejemplo las de Protágoras, y, a lo mejor, las de Nagarjuna.