

Ética y Política. Bernstein, Rorty, MacIntyre y las aporías de la (post)filosofía en Norteamérica

ELÍAS JOSÉ PALTI

Universidad de California

And new Philosophy calls all in doubts,
The element of fire is quite put out,
The Sun is lost, and th'earth, and no man wit
Can well direct him where to look for it.
And freely men confess that this world's spent,
When in the Planets and the Firmament,
They seek so many new, then they see that this
Is crumbled out again to his Atomies
'T is all in Pieces, all coherence gone.

JOHN DONNE, *An Anatomy of the World* (1611)

Casi cuatro siglos luego de que Donne retratara tan desoladora anatomía del mundo (su mundo), el nuestro parece igualmente destinado a observar con perplejidad similar cómo se derrumban certidumbres seculares. «La filosofía (y no sólo ella) pone (de nuevo) todo en duda», el universo parece «haber perdido su coherencia», y la historia, su sentido. Ni aun uno de los tradicionales bastiones del racionalismo moderno ha podido permanecer imperturbado ante la marea irracionalista. El hasta ayer refractario ambiente de la filosofía norteamericana a toda novedad sospechosa de frivolidad anticientífica, se ha visto en los últimos años conmovido en sus bases mismas por las nuevas ideas llegadas junto con lo que en ese medio se da en llamar la «invasión de la filosofía continental».

Tal transformación operada, leída allí en claves acordes al vocabulario heredado de las tradiciones locales de la filosofía del lenguaje y del pragmatismo, suele asociarse con el así llamado «giro lingüístico». Fue el descubrimiento de que no sólo no existe ninguna realidad «objetiva» que no se encuentre siempre ya mediada por nuestras categorías lingüísticas, sino que tampoco existe meta-

sujeto capaz de sintetizar o subsumir los puntos de vista particulares, lo que habría tornado ineludible la conclusión de que nos encontramos irremediablemente atrapados en las redes de nuestras propias figuraciones singulares. Ello no sería sino una recaída final en lo que ha sido, y, en gran medida, sigue siendo, la *grande peur* de los filósofos: el relativismo absoluto que hace impen-sable el entendimiento entre los adherentes a tradiciones o culturas extrañas entre sí.

Algunos en Estados Unidos (unos pocos, en realidad), como Richard Rorty, dan la bienvenida a esto que perciben como el despertar del largo letargo producido por las ilusiones de la modernidad en una razón omnicompreensiva (tan totalizante en la teoría como totalitaria en sus consecuencias prácticas). Los más, sin embargo, prefieren creer, como Richard Bernstein, que el nuevo «giro lingüístico» no necesariamente conlleva el relativismo ni desafía toda forma de inteligibilidad fundada racionalmente, sino solamente una versión de ella (la cartesiana). Por debajo del aparente antagonismo entre objetivismo y relativismo, estaría produciéndose, para Bernstein, un movimiento por pocos percibido que está conduciendo más allá de esta dicotomía sólo ineludible dentro de los marcos de las filosofías tradicionales de la modernidad occidental. Otros, finalmente, como MacIntyre, aunque simpatizan con las posturas de estos últimos, prefieren desconfiar de aquellas soluciones que consideran que vacían *a priori* de contenido tensiones cuya magnitud real no alcanzan antes a calibrar. Éstos se mostrarán así más dispuestos a aventurarse en senderos menos tradicionales en la búsqueda de modelos que intenten hacerse cargo de las facetas más radicales de tal giro lingüístico, asumiendo los riesgos implícitos en él, y aún así resistiendo, al mismo tiempo, a las conclusiones relativistas a las que, llegado a tal punto, parecería imposible escapar. Usualmente tan originales como, por ello mismo, excesivamente personales para servir de modelo a otros motivados por preocupaciones análogas, tales alternativas, como la propuesta por MacIntyre, suelen, de todos modos, ayudar a hacer crudamente manifiestas las aristas problemáticas de cuestiones que otros quieren declarar de antemano resueltas, ya sea en uno o en otro sentido.

A pesar de sus profundas divergencias, existen aún en los tres autores que aquí nos ocupan (Rorty, Bernstein y MacIntyre) características comunes, que son, por otra parte, las de la filosofía norteamericana contemporánea en general (como la sistemática extrapolación al campo de las disciplinas humanísticas de conceptos aportados por las filosofías post-kuhnyanas de la ciencias, o la apelación a la dimensión ético-práctica como rasero último para medir la legitimidad o ilegitimidad de un proyecto filosófico determinado) y, en último análisis, hacen su debate posible. El intercambio crítico cruzado entre estos tres autores es, además, revelador de un rasgo adicional también característico de este medio: su fuerte naturaleza polémica. Corrientes de ideas (como la hermenéutica en sus distintas versiones, la teoría habermasiana de la acción comunicativa, el decons-

truccionismo, el postestructuralismo, etc.) que en sus ámbitos de origen suelen permanecer en relativo aislamiento (o enfrentándose sólo ocasionalmente) en esas tierras vienen a ponerse más sistemáticamente en contacto, ya sea para combinarse de una manera más o menos ecléctica, o bien para colisionar violentamente. Tanto en uno como en otro caso (en sus combinaciones y enfrentamientos) sirven para poner en evidencia dificultades mejor disimuladas (aunque sólo eso) en sus versiones originales. Como lo muestra el caso particular que aquí veremos (el debate entre Bernstein, Rorty y MacIntyre) existen efectivamente ciertas aporías que (aunque en forma distinta y específica a cada una de ellas) atraviesan por igual a las diversas respuestas ensayadas ante el llamado «giro lingüístico». Más precisamente, tal debate es particularmente revelador del tipo de contradicciones que (según parece, ineludiblemente) tiende a generar el llamado «giro lingüístico» en el momento en que se intenta desde dentro del mismo dar cuenta racional de los propios fundamentos de una forma de discurso determinada, es decir, cuando tal «giro lingüístico» intenta tomarse autorreflexivo, convertirse en metadiscursividad, y aplicar sobre sí las premisas categoriales de la «lingüística» con las que se intenta ahora dar cuenta del mundo. En las páginas que siguen comenzaremos analizando la visión de Bernstein de lo que él llama el movimiento que está llevando «más allá del relativismo y del objetivismo», para luego observar cómo, al calor de sucesivas polémicas con los otros autores mencionados, su visión del mismo se va problematizando progresivamente. En el transcurso de sus vaivenes teóricos, Bernstein no deja, sin embargo, de señalar los flancos débiles de sus contendientes, lo que le impide terminar de confundirse con ellos y le lleva a perseverar en su empresa; una empresa que, de todos modos, no saldría ya indemne de los embates recibidos, como tampoco, como veremos, lo harán las de Rorty y MacIntyre en su enfrentamiento mutuo así como con la de Bernstein. Y en el curso de tales intercambios polémicos se nos irán revelando aporías que, por recurrentes, comenzarán a mostrarse como menos conectadas a problemas específicos a las filosofías de los mencionados autores y más inherentes al presente «giro lingüístico».

¿Más allá del Relativismo y del Objetivismo?

Según afirma Richard Bernstein¹ en *Beyond Objectivism and Relativism*, el pensamiento occidental moderno se erigió sobre la base de una dicotomía «distorsionante e inconducente». Dentro de sus marcos no podía escaparse a la alternativa entre «o bien alguna forma de objetivismo, buscar un sustento último para el conocimiento, la ciencia, la filosofía y el lenguaje; o bien vernos conducidos ineluctablemente al relativismo, el escepticismo, el historicismo y el nihilismo» (*Beyond*, 2). Por «objetivismo» Bernstein entiende no sólo el llamado «realismo metafísico», sino también las doctrinas «subjettivistas» de filósofos como las de Kant o Husserl, empeñadas por igual en encontrar fundamentos

reales y permanentes al conocimiento y la filosofía. Una vez así redefinido el «objetivismo», su opuesto, el «relativismo», se revela como sólo la contracara necesaria de aquél; ambos, relativismo y objetivismo, asegura Bernstein que se encuentran interconectados y se suponen mutuamente. Y ello porque tanto uno como otro parten de los supuestos comunes que derivan de una misma *ansiedad cartesiana* por encontrar fundamentos indubitables a la filosofía. Tan pronto como descubrimos que no existe tal *punto arquimédico*, que nos encontramos atrapados en nuestra radical contingencia, no queda ya, dentro del contexto del pensamiento cartesiano-fundacionalista, otra alternativa racional posible; en fin, no podemos entonces escapar a «las fuerzas de la oscuridad que nos cubren de locura, al caos intelectual y moral» (*Beyond*, 18). Y, sin embargo, tampoco el relativismo es más estable como postura filosófica que el fundacionalismo cartesiano. Éste es «autorreferencial y paradójico», conduciendo siempre e inevitablemente a la conocida «falacia relativista»;

Porque implícita o explícitamente el relativista afirma que su postura es verdadera, y aun así también asegura que toda verdad es relativa, que lo que se toma como verdadero puede ser también falso. En consecuencia, el relativismo puede ser tanto verdadero como falso. Uno no puede sostener la causa del relativismo sin al mismo tiempo minarla [*Beyond*, 9].

La *ansiedad cartesiana* encierra así una aporía que le es intrínseca. Dentro de su contexto, toda idea de contingencia inevitablemente aparece como irracional. Pero, el irracionalismo tampoco puede sostenerse como doctrina filosófica, dadas las contradicciones que conlleva, obligando así al pensamiento a oscilar permanentemente entre ambos polos.

Escapar a esta dicotomía no podría entonces significar hallar alguna suerte de «compromiso» entre ambos, sino más bien radicalizar su antagonismo a fin de acceder al fundamento subyacente a tal contradicción para poder corroerla críticamente en sus bases mismas. «Debemos exorcizar la ansiedad cartesiana —dice Bernstein— y así la causa misma de la oposición entre objetivismo y relativismo pierde toda credibilidad» (*Beyond*, 19).

Aunque no bien apreciado por sus protagonistas, lo que, para Bernstein, estamos presenciando en la filosofía actual es, efectivamente, la quiebra final de tal *ansiedad cartesiana* y la emergencia de un movimiento que comienza a conducirnos «más allá del objetivismo y del relativismo». Tal fenómeno se manifiesta fundamentalmente en el surgimiento de un nuevo concepto de racionalidad que no supone ya «criterios de demarcación» universales como su premisa, es decir, de un concepto que incorpora la contingencia e historicidad intrínseca del conocimiento y los valores humanos.

Éste giro resulta particularmente evidente en el ámbito de las epistemologías de las ciencias. La grilla binaria cartesiana (o bien patrones universales, o

bien completa arbitrariedad), que confunde historicidad con arbitrariedad, llevó a malinterpretar este proceso identificando desarrollos recientes, como el concepto kuhneano de *incommensurabilidad*, como meras formas más sofisticadas de relativismo, oscureciendo su significación real. Kuhn, asegura Bernstein, nunca afirmó que la empresa científica estuviera irracionalmente fundada. La idea de «incommensurabilidad», asegura, apunta a cuestionar la imagen tradicional de la ciencia como un desarrollo acumulativo, pero no supone la incomparabilidad entre paradigmas ni niega la existencia de decisiones racionales tras la elección, por parte de los científicos, entre paradigmas rivales.

En síntesis, podemos decir que en la teoría de Kuhn los paradigmas rivales son *incompatibles* lógicamente (y, por lo tanto, se encuentran realmente en conflicto mutuo); *incommensurables* (y, por lo tanto, no pueden medirse punto por punto); y *comparables* (susceptibles de ser comparados entre sí de múltiples formas sin necesidad de que exista siempre algo en común entre ellos, grillas fijas por las cuales medir su progreso) [*Beyond*, 86].

Tal «comparabilidad» nos permite evaluaciones racionales en la aceptación o rechazo de las teorías. Pero, dada la incommensurabilidad de las mismas, la «racionalidad» que en este caso se pone en juego ya no puede ser concebida en un sentido estrictamente lógico-teórico, es decir, no puede ser reducible a los modelos de prueba deductiva o generalización inductiva. Dicha noción de racionalidad conlleva, para Bernstein, consideraciones de índole práctica (valoraciones) y normativa (la definición de conceptos, estándares, problemas, etc.), que pueden ser argumentables, pero no descansan en patrones indubitables. Tal sería el concepto kuhneano de «persuasión» que Lakatos confundiera con una irracional «psicología de masas». «Kuhn siempre intentó —dice Bernstein— distinguir las formas de persuasión y argumentación racional que tienen lugar en las comunidades científicas de aquellas formas de persuasión irracional, que según han acusado sus críticos, él habría sostenido» (*Beyond*, 53). «Los desacuerdos entre Kuhn y sus críticos —concluye Bernstein—, cuando son reexaminados, comienzan a aparecer más como diferencias de énfasis que como rupturas absolutas» (*Beyond*, 22).

La imagen irracionalista de la ciencia de Kuhn surgiría de su retórica, la que tiende a sugerir lo que Popper llamara «el mito del marco» (que «nos encontraríamos atrapados en el marco de nuestras teorías, nuestras expectativas, nuestras experiencias pasadas, nuestro lenguaje») (*Beyond*, 84). En tal caso, los paradigmas serían siempre autoconfirmatorios. Pero, para Kuhn, la ausencia de patrones universales de comparación, no significa autoclausura, «la verdad de la tesis de incommensurabilidad —dice Bernstein— no es autoclausura sino *apertura* [*openness*]» (*Beyond*, 91). Según Bernstein, dicha teoría no involucra una «teoría del significado», sino que se refiere exclusivamente a *problemas* y *es-*

tándares; «científicos con alianzas competitivas en algunas áreas ven cosas distintas, pero entre ellos se conserva un terreno común constituido por un sentido de *comunidad* que posibilita el entendimiento mutuo» (*Beyond*, 82).

Todo esto representa, para Bernstein, un paralelo de conceptos, traducidos apropiadamente en clave científico-epistemológica, familiares a las filosofías sociales, y, particularmente, dentro de ellas, a las corrientes contemporáneas de la hermenéutica. La idea tradicional de *racionalidad científica* se colocaría en el lugar de la de *consensus gentium* (la búsqueda de universales abstractos transculturales) de las filosofías prácticas de la modernidad. El concepto kuhniano más complejo de *comunidad* tendría su contraparte en la noción de *tradición* de Gadamer. De acuerdo con éste, la naturaleza dialógica del hombre no significa un mero entendimiento «objetivo» de lo que nos es extraño. No podemos desprendernos de nuestros «prejuicios», la idea de una completa transparencia comunicativa (lo que supondría un intelecto infinito) es una abstracción que contradice nuestro ser-en-el-mundo.

Pero, así como Kuhn distingue entre *incommensurabilidad* e *incomparabilidad*, también Gadamer distingue entre prejuicios *ciegos* y *habilitantes*, los «prejuicios son los preconceptos de nuestra apertura al mundo» (*Beyond*, 129). Estamos «siempre ya arrojados a una tradición», que a la vez que confina nuestro horizonte de visibilidad, permite su enriquecimiento mediante la mejor comprensión de aquellos que nos son diferentes, es decir, mediante la «fusión de horizontes» (*Horizontverschmelzung*). Dar razón de este proceso es precisamente la tarea de la hermenéutica.

La tarea de la hermenéutica es encontrar recursos en nuestro lenguaje y experiencia que nos capaciten para entender a aquellos inicialmente extraños sin imponer prejuicios ciegos o distorsionantes sobre ellos. Si estuviéramos confrontados a algo tan ajeno que no tuviera nada en común con nuestra experiencia o lenguaje, ninguna afinidad de ningún tipo, entonces no tendría sentido hablar de entendimiento [*Beyond*, 142].

El término que Gadamer usa por «afinidad» (*Zugehörigkeit*), dice Bernstein que mejor cabría traducirlo como «pertenencia» (*belongingness*), noción en la cual la vida comunal está enraizada, del mismo modo que los valores compartidos de una comunidad científica dada unen a los practicantes o seguidores de paradigmas incommensurables entre sí. «La tarea efectiva de la conciencia histórica es la de hacer explícita la afinidad histórica o pertenencia», concluye Bernstein (*Beyond*, 142). Tal concepción dialógica de la praxis humana se encontraría en el seno del movimiento actual hacia más allá del objetivismo y del relativismo, y que contaría con Gadamer, Habermas, Rorty y Arendt como sus principales representantes. Bernstein sabe que éstos no se reconocen a sí mismos como formando parte de una misma corriente intelectual. Rorty, por ejemplo, no cree tener nada

en común con Habermas, en cuya teoría de la acción comunicativa no ve más que «una nueva versión de la “urgencia” platónica por escapar de la conversación hacia algo atemporal que subyacería a todas las conversaciones posibles» (*Beyond*, 199). Sin embargo, se trataría nuevamente de una diferencia de énfasis, o, más simplemente, de un malentendido. Para Bernstein, la idea de Habermas de una transparencia comunicativa cabe comprenderla sólo como «un *telos* (formal) y un estándar para evaluar el grado en el cual una determinada forma de vida substantiva satisface dicho *telos*» (*Beyond*, 188). No es, pues, ni una meta inmanente a la historia (y, por lo tanto, objetiva y necesaria), pero tampoco un mero ideal. Según Bernstein, lo que precisamente une a Habermas y Rorty, más allá de sus diferencias (juntos también con Arendt y Gadamer), es la creencia común en que tal idea de comunidad comunicativa constituye, esencialmente, una tarea, un proyecto humano práctico (*Beyond*, 230).

Esta tendencia de Bernstein de encontrar afinidades en doctrinas opuestas entre sí denuncia una perspectiva de tal movimiento «más allá del objetivismo y del relativismo» más como una suerte de *middle ground* que el resultado de una auténtica radicalización de la contradicción entre ambos polos de tal antinomia. Con ello, Bernstein no puede evitar la sospecha de sus lectores sobre si no está, en realidad, nivelando las aristas problemáticas enraizadas en diferencias conceptuales ciertas y profundas.

Así ocurre, al menos, con su intento de atribuir las diferencias entre Kuhn y sus oponentes a meros malentendidos. Como ha sido frecuentemente señalado, el punto aquí no es si Kuhn mismo abogó o no por un irracionalismo radical (lo que él siempre negó), sino si su teoría conlleva (más allá de las intenciones de su autor) tal consecuencia. De hecho, en la obra de Kuhn se puede encontrar nociones de «paradigma» e «incommensurabilidad» muy diferentes entre sí.² Y Bernstein, en vez de intentar hacerse cargo de las consecuencias irracionales que conllevan las versiones «fuertes» de «paradigma» (a fin de moverse efectivamente «más allá del objetivismo y del relativismo»), prefiere prohijar las definiciones más «débiles» del mismo (con lo que inevitablemente termina permaneciendo «más acá» del objetivismo y del relativismo).

En efecto, para Bernstein, «siempre hay alguna superposición entre paradigmas, superposición de observaciones, conceptos, estándares y problemas. Si no hubiera tal superposición, no sería posible el debate racional y la argumentación entre proponentes de paradigmas rivales» (*Beyond*, 85). Pero es precisamente este tipo de superposición lo que está en cuestión, y lo que el holismo kuhniano hace imposible; de lo contrario, la noción de «paradigma» resultaría trivial, no presentaría ningún desafío real al «concepto heredado» (en palabras de Suppe) de las teorías científicas; como dice el mismo Bernstein, nadie podría oponerse al mismo. En este «sentido fuerte», la noción de paradigma implica necesariamente incommensurabilidad, ya que efectivamente supone una «teoría del significado» («cambios del concepto del mundo», en palabras de Kuhn),³ y

no sólo de «estándares» (aun cuando el mismo Kuhn no haya aceptado siempre las consecuencias más radicales de su propia teoría).⁴

Wolfgang Stegmüller⁵ ha argumentado convincentemente que el holismo kuhniano no necesariamente encierra una imagen irracionalista de la actividad científica (en el sentido de ver a los científicos como dogmáticos incorregibles ceñidos a teorías que se han mostrado erróneas);⁶ ni siquiera supone, es cierto, incomparabilidad entre teorías. Sin embargo, el tipo de comparabilidad a la que se refiere remite a un nivel macrológico (sólo las teorías como totalidad pueden eventualmente considerarse como refutadas y ser abandonadas), pero no al nivel micrológico («observaciones, conceptos, estándares y problemas», según exige Bernstein). El problema es que la filosofía de Bernstein requiere de «significados compartidos» (presupuesto, para él, de la comparabilidad) debido al tipo de funciones ético-prácticas que Bernstein le asigna a la filosofía. Más precisamente, Bernstein pretende demostrar las implicancias totalitarias de las filosofías (tanto relativistas como objetivistas) fundadas en la *ansiedad cartesiana*; mientras que el *non-statement view* no permite el establecimiento de relaciones de deducibilidad entre los presupuestos de una teoría y sus conclusiones empíricas.⁷ Tales consideraciones prácticas, sin embargo, constituyen el núcleo de su filosofía, puesto que vienen a ocupar en ella el lugar de las lógico-teóricas en las epistemologías tradicionales (y es, para Bernstein, precisamente de este desplazamiento más general de los enfoques desde el ámbito teórico-epistemológico al ético-práctico que derivaría la superior capacidad de las presentes filosofías para evitar las antinomias tradicionales).⁸

Las consecuencias problemáticas de dicha postura se expresan en su apelación al concepto de «comunidad» como algo que a la vez debe ser creado (un imperativo práctico) y ya existente (de lo contrario, sería imposible el entendimiento mínimo necesario para crear un sentido tal de comunidad).

Cada uno de estos pensadores apunta, de diferente modo, a la conclusión de que experiencias y modos de entendimiento compartidos, prácticas intersubjetivas, sentidos de afinidad, solidaridad y lazos afectivos tácitos que nos ligan en una comunidad a otros individuos deben ya existir. Hay algo así como un círculo aquí, comparable al círculo hermenéutico. La llegada a la existencia de una forma de vida comunal que pueda fortalecer la solidaridad, la libertad pública, el deseo a hablar y a escuchar, al debate mutuo y el compromiso con la persuasión racional presupone formas incipientes de dicha vida comunal [...] El pensador que más agudamente comprendió la dimensión de esta paradoja —que la realización de una comunidad ya presuponga la experiencia vivida de tal comunidad— fue Hegel, quien la vio como la gran paradoja de la era moderna [*Beyond*, 226].

El punto crítico aquí es que de no existir, pues, tal «comunidad» (es decir, la posibilidad de establecer valores transculturales), no habría ya, nuevamente,

forma de escapar a «las fuerzas de la oscuridad que nos cubren de locura, al caos intelectual y moral» —lo que nos devuelve «más acá» del objetivismo y del relativismo. «Si estuviéramos confrontados —decía Bernstein—, a algo tan ajeno que no tuviera nada en común con nuestra experiencia o lenguaje, ninguna afinidad de ningún tipo, entonces no tendría sentido hablar de entendimiento» (*Beyond*, 142). De hecho, «apertura» (*Zugehörigkeit*) y «pertenencia» (*belongingness*), términos que para Bernstein se suponen mutuamente, en realidad se excluyen entre sí (si hay «pertenencia», no hay auténtica «apertura», sino sólo, precisamente, «pertenencia»).

Ironía e inconmensurabilidad

Partiendo de una matriz neo-pragmatista de pensamiento relativamente análoga a la de Bernstein, Richard Rorty⁹ tallaría consistentemente sobre las tensiones ya observadas en el pensamiento de aquél a fin de extraer consecuencias filosóficas más radicales. Rorty pondrá así de manifiesto los supuestos esencialistas sobre los que, a pesar de toda su retórica opuesta a todo fundacionalismo, el neopragmatismo ético de Bernstein se funda. Para Rorty, la idea de comunidad lingüística de Bernstein es aún deudora de la tradición cartesiana-kantiana, es decir, busca escapar de la historia para encontrar las condiciones no-históricas de todo desarrollo histórico posible. Ésta soslaya el hecho de que toda «persuasión racional» presupone un determinado lenguaje y es siempre relativa al mismo. Tal concepto únicamente tiene sentido dentro de los marcos de los «discursos normales» (que presuponen criterios compartidos para dirimir controversias). En los «discursos anormales» (en que dichos criterios se quiebran) sólo vale la pura retórica. «Son figuras —dice Rorty— más que proposiciones, metáforas antes que enunciados los que determinan nuestras convicciones filosóficas» (*Philosophy and the Mirror*, 12). Según su interpretación de la *Teoría de la Justicia* de Rawls, nuestros proyectos existenciales, como la democracia liberal, pueden ser «articulados» pero no «fundamentados» sin caer en la circularidad.

El pragmatista debe evitar decir, con Peirce, que la verdad está *destinada* a triunfar [...] Él sólo puede decir, con Hegel, que la verdad y la justicia yacen en la dirección marcada por los sucesivos estadios del pensamiento europeo. Y ello no porque conozca ciertas «verdades necesarias» y cita tales ejemplos como resultado de este conocimiento. Se trata simplemente de que el pragmatista no conoce mejor forma de explicar sus convicciones que recordar a su interlocutor la posición en que ambos se encuentran, los puntos de partida contingentes que ambos comparten, la flotante, infundamentada conversación de la cual ambos son miembros. Esto significa que el pragmatista no puede contestar la pregunta «¿Qué hay de especial respecto de Europa?» excepto diciendo «¿Tienes algo no-europeo que

sugerir que se adecue mejor a *nuestros* propósitos europeos?» [*Consequences of Pragmatism*, 174].

Esta última conciencia respecto de la contingencia de nuestros valores es la que distingue al «liberal irónico» del «liberal metafísico». Rorty se hacía cargo incluso de las consecuencias liberal-etnocentristas que su «ironía» conlleva.

No podemos mirar atrás al proceso de socialización que nos convenza a nosotros, liberales del siglo XX, de la validez de nuestros postulados de tal modo que apelemos a algo más «real» o menos «efímero» que las contingencias históricas que trajeron a este proceso a la existencia. *Nosotros* tenemos que partir de los que *nosotros* somos; esto es parte de la fuerza del postulado de Sellars de que no estamos bajo ninguna otra obligación que las *intenciones propias* de las comunidades con las que nos identificamos. Lo que expulsa la maldición de este etnocentrismo no es el que el grupo mayor sea la «humanidad» o los «seres racionales» —nadie, he postulado, puede hacer tal identificación— sino que es el etnocentrismo de «nosotros» (nosotros liberales) el que está dedicado a agrandarse a sí mismo, a crear un siempre mayor y más variado *etnos*. Es el «nosotros» de los que hemos llevado a desconfiar del etnocentrismo [*Contingency*, 198].

Esto no significa que, en una sociedad liberal, no podamos cuestionar, desde adentro, *nuestros* propios valores. La apertura «etnocéntrica» liberal hacia lo nuevo que se engendra con la emergencia de cada «discurso anormal» es, precisamente, la base de *nuestra* (del *nosotros liberales*) «autoedificación» (así traduce el término *Bildung*).¹⁰ A la metafísica de la verdad, Rorty opondría la *solidaridad* por la cual los miembros de una comunidad dada pueden compartir un modo de vida y valores prácticos sin tratar de contrastar los mismos respecto de parámetro transhistórico alguno, es decir, sin pretender asumir un punto de vista situado más allá de todo punto de vista particular. La *solidaridad* es, pues, un puro compromiso ético: no hay modo racional de argumentar contra su opuesto, la *crueledad*.¹¹ «Para los liberales irónicos —dice Rorty— no hay respuesta a la pregunta ¿por qué no ser cruel? que no sea el recurso teórico circular de afirmar la creencia en que la crueldad es horrible» (*Contingency*, XV).

En un libro recientemente publicado, *The New Constellation*,¹² Bernstein toma distancia de las posturas de Rorty (a quien antes incluyera dentro de su propio proyecto de ir «más allá del relativismo y del objetivismo»).¹³ En él, Bernstein sigue una línea crítica respecto de Rorty similar a la que Habermas ensayara respecto de Foucault;¹⁴ es decir, trata de mostrar que su discurso resulta autorreferencial y, por lo tanto, cae en una contradicción performativa.¹⁵ De hecho, dice Bernstein, Rorty no pretende estar contando historias graciosas sino que constantemente hace afirmaciones de hecho, «las cuales tienen una referencia implícita hacia el futuro y a las cuales debemos someter a un cuidadoso

escrutinio y evaluación» (*The New Constellation*, 22). Algunas de ellas asumen incluso el carácter de postulados de validez universal, como, por ejemplo, «que todos tenemos capacidad de autocreación, que todos debemos tratar de evitar la crueldad y humillar al otro, que todos debemos esforzarnos por fortalecer las instituciones liberales e incrementar la solidaridad humana» (*The New Constellation*, 278). Pero su negativa a fundamentar tales postulados por otro medio que la afirmación de que «éste es mi vocabulario final» (Rorty, *The Mirror of Nature*, 73) busca inmunizarlos a la crítica, trastocando su liberalismo en un «fideísmo absolutista». «Es difícil —dice Bernstein respecto de su ex compañero de estudios en Chicago— encontrar alguna diferencia que haga realmente una diferencia entre la ironía de Rorty y el cinismo de Mussolini» (*The New Constellation*, 283).¹⁶

Por otro lado, tal carácter autorreferencial de su discurso priva al mismo de todo contenido positivo. De hecho, Rorty no puede ya proveer ningún criterio para distinguir la solidaridad que él propugna de la crueldad que combate.

Pero Rorty también afirma que lo que cuenta como crueldad y humillación desde la perspectiva de un vocabulario puede no ser juzgado como tal crueldad desde la perspectiva de otro vocabulario. Incluso lo que nosotros llamamos ahora cruel tortura puede ser redescrito de un modo en que pueda no ser visto como cruel. Así, la demanda disminuir la crueldad es una abstracción vacía a menos que demos una especificación concreta de lo que debe ser tomado como ejemplos de crueldad. No sólo la pregunta «¿Por qué no ser cruel?» es incontestable, sino también «¿Por qué tomas esto como un caso concreto de crueldad y no su opuesto?» [...] No requiere mucha imaginación redescibir muchos (quizás la mayoría) de los conflictos políticos en una sociedad liberal como controversias acerca de la crueldad [*The New Constellation*, 284].

Tras esta mezcla de «novedoso postmodernismo» discursivo con un «antiguo conservadurismo» político que tiende a neutralizar toda actividad contestataria, se esconde, en realidad, para Bernstein, una perspectiva escatológica de la historia (según la cual la democracia occidental representaría el último estadio y la mejor forma social concebible para la humanidad, identificándose con «la idea misma de comunidad», *The New Constellation*, 232) y esencialista. Rorty ve en la idea «liberal» un todo sólido y homogéneo que se mantiene, en su esencia, inmutable a través del tiempo.¹⁷ Nosotros todos tendríamos una certidumbre intuitiva común respecto de lo que el liberalismo significa. Así, este autor «tiende a ignorar —dice Bernstein— lo que es el hecho más notorio de la vida contemporánea —la quiebra del consenso político y moral, y el conflicto e incompatibilidad entre prácticas sociales competitivas» (*The New Constellation*, 245). La ironía de Rorty esconde, en fin, sólo una nueva forma del viejo teleologismo.

Como en *Beyond Objectivism*, en *The New Constellation* Bernstein propugna, en cambio, un pluralismo falibilista. Pero la radicalización de las tendencias relativistas en la actual filosofía no va a pasar sin dejar huellas en su propio discurso. Bernstein revisa entonces su anterior postura a la que considera ahora como «un intento de reconciliación forzada entre elementos que resisten su reducción mutua» (*The New Constellation*, 12). Lo que antes veía como una tendencia relativamente coherente hacia un «más allá del objetivismo y el relativismo» lo imagina ahora como una «constelación» (expresión que toma de Adorno, vía M. Jay),¹⁸ es decir, «un racimo de elementos cambiantes no integrados sino yuxtapuestos que resisten su reducción a un común denominador, núcleo esencial o primer principio generativo» (*The New Constellation*, 9). En este caso, la constelación presente se conforma a partir del «campo de fuerzas» formado por la interacción dinámica del complejo modernismo/posmodernismo.

La idea de «constelación» apunta, por un lado, contra todo falso esencialismo, incluido el que lleva implícito la noción gadameriana de «fusión de horizontes», la que «no hace justicia a aquellas rupturas que obstruyen nuestros intentos por reconciliar diferencias de horizontes ético-políticos» (*The New Constellation*, 10). Pero, por otro lado, tal complejización en su perspectiva no lleva a Bernstein, sin embargo, a desesperar de la idea de «comunidad» sino a enfatizar su carácter como principio regulativo práctico. «La búsqueda de afinidades y diferencias entre tradiciones inconmensurables es siempre una tarea y una obligación —una *Aufgabe*. Es la responsabilidad primaria de los participantes reflexivos en toda tradición vital substantiva», insiste Bernstein. «Incluso toda relación asimétrica», asegura, «es una relación». Lo que está en juego, en último análisis, no es un *ethos* sino un *ethos*, la posibilidad de conformar un diálogo comunicativo real, sin imposiciones, que aleje la «barbarie» que, asegura Bernstein siguiendo a J. Murray, «amenaza cuando el hombre cesa de discutir según leyes razonables» (*The New Constellation*, 339). «El compromiso práctico con la desafiante *energeia* de la razón comunicativa es la base —quizás la única base— para la esperanza» (*The New Constellation*, 53).

Este redoblado énfasis de Bernstein en la dimensión «ético-práctica» de su concepto de comunidad sólo en parte estuvo determinado por su distanciamiento de Rorty; en él se conjugan también las conclusiones por él extraídas de otro debate, menos estridente, que lo enfrentó con Alasdair MacIntyre.¹⁹ Fue esta última polémica la que finalmente (y luego de un período de incertidumbres teóricas) le demostró que el concepto gadameriano de «fusión de horizontes» no ofrecía realmente una alternativa válida al relativismo de Rorty. Esta evolución se puede seguir en la distancia que separa los dos textos en los que Bernstein se refiere, sucesivamente, a sendas obras de MacIntyre.

***Ethos* y vida comunal**

En «Nietzsche or Aristotle?» (1984) Bernstein reseña *After Virtue* para criticar las consecuencias relativistas que, para él, encierra el concepto de MacIntyre de *prácticas*. Sin embargo, lo que hace del punto de vista de MacIntyre algo más perturbador para Bernstein es el hecho de que partiera de premisas demasiado parecidas a las suyas propias, para sacar de ellas las consecuencias lógicas que él mismo se niega a extraer.

El punto de partida de MacIntyre es el mismo de Bernstein, es decir, el doble rechazo tanto al relativismo como a la posibilidad de apelar a estándares transhistóricos a fin de dirimir cuestiones de legitimidad práctica y/o validez teórica. Para ambos, así como no hay «verdad» alguna fuera de un marco teórico, tampoco hay «deber» por fuera de los marcos de relaciones sociales tradicional o históricamente definidas. Sin embargo, esto no significa que no sea posible el entendimiento mutuo entre miembros de tradiciones extrañas entre sí. Y es a partir de este punto en que los senderos de MacIntyre y de Bernstein se bifurcan: el primero se mostraría mejor dispuesto que el segundo a hacerse cargo de (aunque no necesariamente a aceptar) las consecuencias relativistas que conlleva la noción de la inconmensurabilidad entre tradiciones opuestas. Lo quizás paradójico de MacIntyre es que tal aplicación de la grilla kuhneana «fuerte» al ámbito de la ética lo conduzca a redescubrir a Aristóteles y su concepto de «virtud».

En su *Ética de Eudemonio* (mejor que en su *Ética Nicomaquea*), Aristóteles define el concepto funcionalista de la moralidad, según el cual no existe obligación que no sea relativa a un determinado rol y propósito particular definidos tradicionalmente (*After Virtue*, 126-127). Sólo la recuperación, reformulado apropiadamente, del concepto aristotélico de moralidad puede devolver las cuestiones de derecho de su abstracción actual al terreno firme de las cuestiones de hecho. A fin de llevar a cabo tal tarea, MacIntyre desarrolla la noción de *práctica*, a la que define como:

Toda forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa socialmente establecida a través de la cual los bienes internos a tal actividad se realizan en el curso del intento por alcanzar los estándares de excelencia apropiados a, y parcialmente definidos por, tal forma de actividad, con el consiguiente resultado de que las fuerzas humanas para alcanzar la excelencia, y los conceptos humanos de los fines y bienes involucrados, son sistemáticamente ampliados [*After Virtue*, 187].

Lo que MacIntyre llama «bienes internos» son, pues, aquellos definidos por la práctica respectiva (como, por ejemplo, el juego de ajedrez, la pintura, etc.): formar parte de esa práctica conlleva la aceptación de los estándares y normas que le son inherentes. MacIntyre distingue, por otro lado, tales bienes

«internos» de los «externos» (como la búsqueda de prestigio, dinero, etc.), que, aunque puedan estar involucrados en su ejercicio, no son inherentes a tales prácticas, dado que bien pueden obtenerse mediante otros medios y su logro no constituye ningún aporte al desarrollo de la práctica específica (el logro de la *excelencia*). Esta falta de conexión de los bienes externos respecto de las prácticas confiere a su logro una significación puramente individual; sólo la realización de los bienes internos puede ser reconocida con un logro por la comunidad toda de los practicantes de esa actividad, que se ven igualmente beneficiados con ello.

Los bienes externos son objetos de competencia en los que hay ganadores y también perdedores. Los bienes internos son, igualmente, el resultado de una competencia por superarse; pero es característico de ellos que su logro es un bien para la comunidad toda de quienes participan en esa práctica [*After Virtue*, 190].

En ello se expresa otra característica más fundamental, como es el hecho de que el ejercicio de una práctica determinada conlleva también el de aquellas «virtudes básicas» definidas por Aristóteles como necesarias para el sostenimiento de toda comunidad: *coraje, justicia y honestidad*. En efecto, para MacIntyre, a fin de participar de una actividad colectiva establecida como práctica, debemos subordinarnos a las relaciones en ella establecidas con otros participantes (ésta es la noción aristotélica de *coraje*); debemos también saber reconocer qué le corresponde a cada uno según el rol que cumple dentro de la misma (*justicia*); y, finalmente, debemos saber aceptar nuestros errores y ser receptivos a lo que los hechos y los resultados de tal actividad nos indican (*honestidad*) [*After Virtue*, 191]. En síntesis, el ejercicio de la «virtud» es a la vez lo que nos permite alcanzar los bienes internos a una práctica determinada y una condición sin la cual ésta no es viable; el «vicio», por el contrario, es todo aquello que impide el desenvolvimiento de la misma. De allí se desprenden dos corolarios. Primero, que el «vicio» no puede ser, dentro de una práctica que efectivamente funciona, más que algo aislado; su generalización (como la mentira para Kant) sería autocontradictoria, y, en última instancia, destructiva de tal práctica.²⁰ Segundo, tal definición de «virtud» implica que su ejercicio se halla inescindiblemente ligado a un cierto saber (que deriva del conocimiento de las exigencias, metas y posibilidades de la práctica misma). De allí que no existiera, para Aristóteles (como para el resto de los miembros de las sociedades premodernas), una «moralidad» en general. La distinción entre cuestiones de hecho y de derecho carecía para él de sentido. *Phronèsis* es, precisamente, ese tipo de conocimiento o facultad que permite juzgar lo que cabe a cada situación y lugar [*After Virtue*, 154].

Lo preocupante para Bernstein de este concepto es que no parece ser susceptible de delimitar el rango de prácticas legítimas de las que no lo son. «Tal

concepto del bien —dice Bernstein— no limita la “arbitrariedad subversiva” que puede invadir a “la vida moral”; por el contrario, sin ninguna calificación, puede conducir a tal arbitrariedad» («Nietzsche or Aristotle?», 19). Desde este punto de vista, «incluso la tortura puede convertirse en un práctica» (*ibid.*, 13), lo que, en el concepto de MacIntyre, equivale a afirmar el ejercicio efectivo, por parte de sus participantes, de las virtudes básicas (*coraje, justicia y honestidad*) que permiten el logro de sus «bienes internos» a tal práctica.²¹ La única vía que le queda abierta a un aristotélico como MacIntyre para romper con la tiranía de las tradiciones, la que conduce a un relativismo irremontable, es seguir a Aristóteles hasta el final y aceptar también su idea de la existencia de un *telos* único para el conjunto de la humanidad, algo que, sin embargo, MacIntyre no está ya dispuesto a conceder. El resultado no puede ser otro que una mezcla inestable de relativismo y objetivismo, un intento vano por «sintetizar e integrar lo que es fundamentalmente incompatible —el tipo de entendimiento metafísico característico de la filosofía griega con el tipo de historicismo que sólo tiene sentido en el marco de las filosofías modernas o post-hegelianas» («Nietzsche or Aristotle?», 23).

Lo que aquí interesa, de todos modos, es señalar la enseñanza que Bernstein extrae de este debate. Lo que, para Bernstein, *After Virtue* demuestra, en contra de las intenciones de su autor, es que no parece haber alternativa válida al gran «o bien / o bién» que en *Beyond Objectivism and Relativism* Bernstein creía ver ya superado; en fin, que, según parece, debemos aprender a aceptar tal antinomia como la fuente de una tensión ineliminable.

El problema hoy es cómo podemos vivir con el conflicto y la tensión entre la «verdad» implícita en la tradición de las virtudes y la «verdad» de la ilustración. Esto es lo que la propia narrativa de MacIntyre revela. Esta es nuestra búsqueda narrativa —porque nadie conoce, nadie puede conocer, qué rumbos tomará tal búsqueda. Éste es el problema más profundo con el que debemos vivir *after virtue*.

De este modo, Bernstein comienza a hacer explícito lo que en *Beyond* permanecía implícito (y esto ya de por sí aporta una gran novedad a su pensamiento): una idea transaccional como vía para escapar a las antinomias tradicionales de la filosofía.

Siete años más tarde, un breve comentario al libro posterior de MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, revela ya, sin decirlo, cambios más profundos respecto de sus posturas anteriores con los que comienza a intentar hacerse cargo de las consecuencias más radicales implícitas en la noción de inconmensurabilidad. En «Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad» (*Isegoría*, n.º 3, abril 1991, pp. 5-25), Bernstein considera ahora seriamente el criterio de racionalidad propuesto por MacIntyre en *After Virtue* (aun-

que sólo en *Whose Justice?* desarrolla), y al que Bernstein, en su reseña anterior, sugestivamente, no hace ninguna referencia.

Para MacIntyre, aun cuando no existe *un telos*, tal noción (la idea de una «buena vida»), implícita en toda tradición, cumple una función esencial porque obliga a los miembros de las mismas a tratar de justificar racionalmente sus postulados normativos, y, de este modo, abre las puertas a su falsabilidad (*Whose Justice?*, 388). Por supuesto, como ocurriría con las ciencias físicas, la falsación efectiva de una tradición determinada no se produce si antes un mal-estar interno no ha corroído ya las certezas de sus adherentes; no obstante ello, tal noción explica cómo, en el encuentro con una cultura extraña, dicha tradición *puede* verse obligada a revisar sus fundamentos éticos (*Whose Justice?*, 354-355). Esto no significa que ello necesariamente *deba* ocurrir en cada encuentro entre dos culturas extrañas, ni siquiera que sea el resultado más probable. Pero basta a MacIntyre con que en algunas ocasiones sí ocurra para permitirle formular un criterio de falsabilidad que no presuponga ya parámetros absolutos de conmensurabilidad y aleje, al mismo tiempo, el peligro del dogmatismo cultural y tradicional. Esto muestra que una determinada tradición de interrogación ha sido capaz de reconocer, en su momento y en su lugar, que, *según sus propios estándares*, la tradición contraria ofrecía explicaciones a sus problemas que ella misma era incapaz de proveer.

Lo que la explicación provista por la tradición extraña revela entonces es una falta de correspondencia entre las creencias dominantes en la propia tradición y aquella realidad expuesta por la explicación más exitosa, y bien pueda ser ésta la única explicación que ellos mismos sean capaces de descubrir. De allí el reclamo de verdad, dado que las que han sido hasta entonces sus propias creencias han sido derrotadas [*Whose Justice?*, 365].

Si no fuera así, si no hubiera ningún motivo para afirmar racionalmente la superioridad de una determinada tradición sobre otra según sus propios estándares, no habría entonces motivos para abandonar las propias creencias y adoptar unas nuevas, salvo por alguna suerte de conversión mística. El relativista, afirma MacIntyre, en el fondo piensa como el cartesiano; ambos imaginan que las tradiciones pueden ser desafiadas por alguien situado más allá de cualquier tradición particular e introducir en ellas transformaciones sin ninguna conexión con sus problemas presentes, tal como han sido definidos desde dentro de ellas mismas.

Si bien Bernstein comparte la crítica de MacIntyre respecto del relativismo, descubre, en cambio, en su concepto de «superación» un hegelianismo solapado (que se revela aún más claramente en su pretensión de postular su propio punto de vista aristotélico como racionalmente superior a todas las tradiciones rivales) que disimula mal el «imperialismo cultural implícito en su punto

de vista» («Una revisión», 12). Sin embargo, esta última afirmación de Bernstein tiene ya mucho de autocrítica, ya que tal punto de vista «imperialista» no es distinto a aquél presupuesto en la noción gadameriana de «fusión de horizontes». ²² Y este descubrimiento de Bernstein resultará devastador dentro de su propia doctrina filosófica. Porque si siete años antes podía todavía pensar en que la apelación a una noción «iluminista» de verdad podría balancear las consecuencias prácticas definitivamente condenables de la «verdad de la tradición» (y viceversa), lo que se pone ahora de manifiesto es que esa misma «verdad del iluminismo», lejos de ayudar a moderar el fantasma del etnocentrismo, lo contiene igualmente implícito. Es entonces que el giro hacia el discurso ético-práctico aparece como la única alternativa abierta a Bernstein; una alternativa que, en realidad, se parecerá más a un escape a la abstracción que a una solución a las grietas abiertas en su discurso desde el momento en que empezara a flaquear su fe en la existencia de una tendencia efectiva, en la filosofía contemporánea, hacia *beyond objectivism and relativism*.

Lo que la necesidad de este giro ético-práctico revela es que la potencia de sus argumentos en contra de la autorreferencialidad de un discurso que, como el de Rorty, se niega a dar cuenta racional de sus fundamentos normativos, no implica ya haber escapado a la crítica de Rorty respecto de la circularidad a la que, según éste, su propia argumentación se vería entonces empujada. Ya en *Beyond Objectivism*, Bernstein se vio enfrentado, como vimos, a la aporía de que la «apertura» (*openness*) a lo extraño por la cual según él se forja nuestro sentido de *comunidad* (fundamento del diálogo racional) presuponga ya la existencia de dicha comunidad (pues, de lo contrario, ningún entendimiento sería posible) (*Beyond*, 226). Frente a esta paradoja, Bernstein insiste nuevamente en la idea de la necesidad de un compromiso activo del sujeto en la consecución de tal objetivo (el entendimiento), sólo que ahora dotada de una mayor dosis de voluntarismo. «La respuesta», asegura, «a la amenaza de este fracaso práctico —que a veces puede ser trágico— debe ser ética, esto es: asumir la responsabilidad de escuchar con atención, usar nuestra imaginación lingüística, emocional y cognitiva para captar lo que es expresado y dicho en tradiciones “extrañas”» («Una revisión», 13-14). La posibilidad de entendimiento descansaría ahora, pues, casi exclusivamente en la buena voluntad de los implicados en el proceso comunicativo. Sin embargo, este nuevo acento en la instancia «decisionista» o «voluntarista» no resuelve tampoco el dilema planteado en *Beyond Objectivism*. El mismo tipo de problemas entonces presentes ahora resurgen tan pronto como uno pregunta quién es el sujeto de tal decisión; a quién, en definitiva, Bernstein trató de interpelar. La exigencia de la decisión de abrirse, como individuos, al diálogo comunicativo y la argumentación racional contiene ya como su premisa el supuesto de la existencia de tales interlocutores, «participantes reflexivos de una tradición vital substantiva», es decir, sujetos ya comprometidos con un determinado *ethos* (con lo que su llamado se torna tautológico). ²³ Y, la justifica-

ción de cómo es posible la existencia de sujetos tales nos devuelve al mismo tipo de circularidad argumentativa presente en la idea gadameriana de comunidad: éstos deben existir, asegura Bernstein, porque, de lo contrario, no sería posible, precisamente, diálogo comunicativo alguno. De este modo termina confirmando, por la negativa, aquel postulado básico de Rorty (que el liberalismo no se puede justificar a sí mismo sin circularidad) cuya aporética, sin embargo, tan sagazmente Bernstein desmontara.

El concepto «decisionista» se revela así no más estable que la idea transaccional que domina en *Beyond*. Llegado a este punto, Bernstein se vería obligado a moverse simultáneamente en dos direcciones incompatibles entre sí. En realidad, repetirá motivos ya conocidos desde *Beyond*, sólo que lo que entonces les daba una unidad (una perspectiva decididamente ecléctica de las tendencias intelectuales actuales) se ha quebrado ya. Y esto se traduce en afirmaciones simplemente ininteligibles, como la de que «esta irreductible alteridad no significa que no haya nada en común entre el Yo y su genuino “Otro”» (*The New Constellation*, 74). Definitivamente, no va a ser fácil para Bernstein explicar cómo es que «radical alteridad no significa que no haya nada en común». Sin embargo, lo intenta inmediatamente a continuación asegurando que es necesario que haya algo en común, porque, «si no lo hubiera, nos encontraríamos nuevamente en las aporías del relativismo autodestructor (*self-defeating*) y/o del perspectivismo». Por otro lado, es necesario que haya «radical alteridad», auténtica «otredad del Otro», porque, de lo contrario, «no habría ética posible». «Debemos, por lo tanto, resistir», concluye Bernstein, «al doble peligro de la colonización imperialista y el exotismo inauténtico en el encuentro con el “Otro”» (*ibid.*, 74). Esto muestra *por qué* supone Bernstein que *debe* haber ambas cosas opuestas a la vez, pero no *cómo* es posible que ocurra tal cosa. Dada la falta de una explicación a esta aporía (no menor que aquella a la que conduce el «relativismo autodestructor y/o el perspectivismo»), uno no puede evitar la sospecha de que algo debe estar funcionando mal en el propio planteo que postula la necesidad de la existencia de dos cosas contradictorias entre sí al mismo tiempo.

Y, para MacIntyre, lo que anda mal en el planteo de Bernstein (y que, según asegura, lo llevó a malinterpretar su concepto de «virtud» como una mera pieza de análisis conceptual) es una narrativa que se sitúa «enteramente al nivel del pensamiento» («Bernstein’s Distorting Mirrors», 33). Para MacIntyre, por el contrario, toda ética (como la aristotélica, por ejemplo) se encuentra siempre ya encastrada en una determinada práctica, forma parte integral de un modo particular de vida (la *polis* ateniense, en este caso), y sólo en el marco de ésta se torna inteligible. La superioridad de una tradición sobre otra que él descubre no es meramente teórica; reside en la capacidad de un modo de vida dado de integrar a otros en sus estructuras comunales y en el complejo de sus virtudes inherentes (*ibid.*, 35).

Tanto el objetivismo como el relativismo expresan, para MacIntyre, las

ilusiones de una sociedad individualista que coloca ideas, normas y sujetos por encima de su contexto de producción y recepción. Mostrar la necesidad de devolver los textos a su contexto, reintegrándolos en la esfera histórico-práctica de la que emergen, es la enseñanza aún vigente de la tradición aristotélico-tomista. Según esta última perspectiva:

Toda proposición debe ser comprendida en su contexto como el producto de alguien que se ha hecho de este modo responsable por su afirmación ante cierta comunidad cuya historia ha producido un conjunto compartido de capacidades para la comprensión y evaluación de tales proposiciones. Conocer no sólo lo que se dijo, sino por quién y a quién, en el curso de qué historia de desarrollo argumental, institucionalizada dentro de qué comunidad, es la precondition para una respuesta adecuada a este tipo de tradición [*Three Rival Versions*, 203].

Y con ello parece simplemente que volviéramos al punto de partida para el presente «giro lingüístico». Lo que MacIntyre estaría promoviendo sería una mera vuelta al tipo de contextualismo que las nuevas corrientes filosóficas han venido a problematizar. Sin embargo, este regreso al «viejo contextualismo» es sólo aparente. Aunque, en este caso, la distancia que lo separa de él se revela más bien en lo que MacIntyre no dice antes que en lo que sí dice. Como señala Martindale, el discurso de MacIntyre encuentra un punto de referencia más cercano. «La posición de MacIntyre —afirma Martindale— se encuentra muy próxima a la de otro pragmatista [...] Stanley Fish, sólo que Fish habla de “comunidades interpretativas” e “instituciones” en vez de “tradiciones” y “modos de interrogación”» («Tradition and Modernity», 114). El «contexto» de MacIntyre no es ninguna realidad previa al pensamiento y al que el mismo se aplica, éste no se sitúa en frente suyo, sino a su espalda: no puede ser otro que el contexto crítico-institucional, es decir, el sistema de las prácticas en los que el mismo puede ser concebible y circular socialmente. A fin de tornar el mismo en objeto de estudio, la filosofía debe convertirse en el metadiscurso de sí misma. Pero lo que lleva a confundir las posturas de MacIntyre con las del viejo contextualismo es, precisamente, su negativa (que es más bien una imposibilidad) a aplicar su noción de tradición al análisis de los fundamentos (inevitablemente no menos contingentes que los de sus oponentes) de su propio discurso, lo que hubiera sido el corolario lógico a su empresa filosófica.

Esta imposibilidad es atribuible a las pretensiones normativas que se arroga su concepto aristotélico de virtud. La afirmación de la superioridad no contextualmente determinada de esta última tradición respecto de sus competidoras (las que, a la postre, se vieron reducidas a dos básicas más, la iluminista y la genealógica) obliga a MacIntyre, contra todo lo que vino sosteniendo (gran parte de *Whose Justice?* está dedicada a mostrar las distorsiones a que los términos aristotélicos se vieron expuestos siempre que se los intentó aplicar a

contextos extraños al suyo), a terminar desprendiendo los valores definidos dentro de ella de su ámbito de emergencia originario y proyectarlos como principios cuasi-universales de validez transhistórica (o transtradicional).

Las teorías filosóficas dan expresión organizada a conceptos y teorías ya encarnadas en la forma de prácticas y tipos de comunidad [...] Esto no significa que uno no pueda ser aristotélico sin ser miembro de una *polis* real [...] Si ello fuera así, el estudio de las teorías aristotélicas o humeana sería de interés sólo para el anticuario [...] El esquema aristotélico de razonamiento práctico puede ser reencarnado en nuestra propia vida y es en nuestro propio tiempo y lugar que uno puede ser aristotélico [*Whose Justice?*, 391].

En realidad, en MacIntyre el instinto por tratar de hacer lo que se predica no está particularmente desarrollado. En ningún momento su obra deja de ser lo que criticara de la de Bernstein, es decir, una historia del pensamiento puro. En vano se buscará en ella un análisis de las instituciones y prácticas a las que supuestamente esas teorías que él estudia encarnan.²⁴ El producto aquí es una narrativa pseudo-histórica, en la que las distintas tradiciones aparecen como encarnando otros tantos principios que sólo se despliegan temporalmente. El dilema que aquí se le plantea a MacIntyre es el de cómo justificar la superioridad de su propia narrativa sin alegar, con Hegel (como sospecha Bernstein), que con la misma la historia habría alcanzado un término en el que sus momentos anteriores quedan subsumidos en una síntesis superior. Llegado a este punto, MacIntyre deberá, nuevamente, contradecir otro de sus postulados básicos. Dado que, como afirma en *Three Rival Versions*, la disputa actual entre tradiciones incluye también a tales estándares (215), a fin de validar su propia narrativa MacIntyre debe situar su propia historia filosófica por encima de tales tradiciones (posibilidad que ha negado consistentemente a lo largo de sus escritos); en sus palabras, ésta se detendría exactamente en el punto en que comienzan las diferencias entre las tres tradiciones rivales. Es así que en *Whose Justice?* concluye afirmando que «el punto al que mis argumentos han alcanzado [...] es aquel en que no se puede seguir hablando sino desde dentro de una tradición particular de un modo en que conlleva necesariamente el conflicto con las tradiciones rivales [...] De aquí en más debemos comenzar a hablar como protagonistas de uno de los partidos contendientes o callar» (401). ¿Cabe entender, pues, que la filosofía toda de MacIntyre, incluida, obviamente, su idea de la superioridad de la tradición aristotélica, se sitúa en esa supuesta región compartida por las tres tradiciones competitivas y ajena aún a las rivalidades entre las mismas?

Esta afirmación última de MacIntyre resulta definitivamente difícil de comprender (ya que contradice postulados básicos de su propia teoría), aunque es, por otro lado, la única forma por la que puede intentar validar su propio

discurso. El problema crítico aquí es que los argumentos fundamentales de la filosofía de MacIntyre parecen vivir de un permanente «estado de excepción» (es decir, de la suspensión temporal pero una y otra vez reiterada de las pautas que él mismo propone); como los dioses antiguos que estudia y el sujeto moderno (o su versión del mismo) que critica, este autor tiende, ante los dilemas fundamentales que se le plantean, a decidirlos mediante intervenciones puntuales o elecciones personales, sin por ello resolverlos. Pero, si no las soluciones, los problemas a los que se enfrenta no son exclusivos a su filosofía.

En definitiva, la disputa entre Rorty, Bernstein y MacIntyre ilustra las dificultades ante las que el «giro lingüístico» se enfrenta cuando afronta la tarea de intentar escudriñar metacríticamente en sus propios fundamentos epistémicos. Tanto el «irracionalismo» de Rorty, como el pragmatismo ético de Bernstein, no son sino formas distintas pero análogas de establecer distinciones entre niveles de discurso a fin de producir una clausura metacrítica (el primero, colocando su filosofía por encima de cualquier evaluación normativa, declarándola simplemente como «éste, *mi* vocabulario final»;²⁵ el segundo, desplazando sus fundamentos por fuera del alcance de las contingencias históricas), alternativas que parecen inescapables, al menos a un nivel puramente filosófico-práctico de análisis.²⁶ Sin embargo, esta distinción no se puede mantener ante las exigencias de una fundamentación racional. Como muestra MacIntyre en su *Postscriptum a After Virtue*, la supuesta asimetría entre ambos niveles de discurso (el historiográfico y el metahistoriográfico) es sólo aparente. Los mismos problemas planteados a un primer nivel elemental de discurso, necesariamente reaparecen, tarde o temprano, en el segundo.

Si somos capaces de escribir el tipo de crónica que he propuesto —y esto es lo que traté de hacer en *After Virtue*— entonces, al trazar la crónica de las derrotas de una teoría o las victorias de otra en relación a su superioridad racional, nosotros los cronistas debemos traer a esta historia estándares por los cuales la superioridad racional de una historia u otra puede ser juzgada. Y estos estándares requieren ellos mismos ser justificados racionalmente, y *esta* justificación no puede ser provista por una historia que sólo puede ser escrita luego de una justificación de aquellos estándares provistos. De allí que el historicista deba apelar abiertamente a estándares transhistóricos [*ibid.*, 270].

Como vimos, tampoco el «comunitarismo» de MacIntyre escapa a la trampa de pretender colocar su narrativa al abrigo de las contingencias históricas situándola más allá de las rivalidades entre tradiciones. Pero, en su caso, más claramente que en los de Rorty y Bernstein, la apelación a estándares metahistoriográficos transhistóricos no forma parte integral de su proyecto, sino que surge más bien de la sistemática negación de sus postulados básicos. Y, si bien ello es inevitable dentro de su filosofía, dadas las pretensiones normativas que

él mismo le impone, aun así tiene el mérito, especialmente en su (aparente) regreso a un contextualismo ingenuo, de apuntar hacia algunos de los puntos ciegos del presente «giro lingüístico». Lo que Bernstein y Rorty, por la negativa, y MacIntyre algo más explícitamente, nos muestran, básicamente, es que la pregunta original con que se abre el presente giro lingüístico sigue, en realidad, pendiente. Si resulta ya claro que no existe una historia independiente de toda narrativa, es igualmente cierto que no cualquier narrativa es, en cualquier momento y lugar, posible. Y la delimitación del rango de interpretaciones aceptable en cada momento y lugar (la cuestión hermenéutica fundamental) nos devuelve siempre al problema de la consideración del contexto de emergencia y recepción de tales discursos. El carácter particularmente inestable de la filosofía de MacIntyre surge, precisamente, de una conciencia más clara del hecho de que, a pesar del largo camino recorrido en este «giro lingüístico» (camino que ya no se puede simplemente desandar), éste no nos libra aún de la consideración de aquellos sistemas de relaciones sociales y prácticas más vastas (las que si bien se encuentran siempre ya mediadas simbólicamente no por eso pueden reducirse a meras relaciones lingüísticas) únicamente dentro de cuyo marco pueden comprenderse los procesos por los que un lenguaje determinado se transforma históricamente. Frente a los postulados de quienes, como LaCapra,²⁷ insisten en que ningún texto es reducible a su contexto (o, que, al menos, toda obra de arte auténtica se rebela siempre contra él y lo supera significativamente), vale el señalamiento de MacIntyre de que no se puede deconstruir un discurso determinado sino es desde dentro de otro, el que, a su vez, plantea el problema de sus propias condiciones de emergencia y recepción; en fin, que el texto no puede, como tampoco puede el sujeto, «pensar por sí mismo si piensa enteramente por sí mismo» (*Whose Justice?*, 396).

NOTAS

1. Richard J. Bernstein (1932-) es Vera List Professor of Philosophy en la New School for Social Research. Sus obras más importantes son: *Praxis and Action*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971; *The Restructuring of Social and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 1976; *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983; *Philosophical Profiles*, Oxford, Blackwell, 1986; y *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge, The MIT Press, 1992. Algunos estudios sobre su obra son: A. Wylie, «Archeological Cables and Tracking: The Implications of Practice for Bernstein's "Option Beyond Objectivism and Relativism"», *Political Social Science*, 19 (1989), 1-18; R. Plant, «Political Theory Without Foundations», *History of the Human Sciences*, 5, 3 (1992), 137-144; F. Restaino, *Filosofía e post-filosofía in América: Rorty, Bernstein, MacIntyre*, Milán, Franco Angeli, 1990.

2. Margaret Masterman descubre 21 sentidos distintos en el uso de Kuhn de la noción de paradigma (Masterman, «The Nature of a Paradigm», en I. Lakatos y A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, 59-90).

3. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1985, 176-211 (publicado originalmente en inglés en 1962).

4. En su «Postdata» de 1969 a *La estructura*, Kuhn trata de moderar las consecuencias del escrito original y salvar cierta idea de «progreso científico» e incluso de «traducibilidad» entre paradigmas competitivos; sin embargo, le niega aún alguna función en la generación de «revoluciones científicas» insistiendo en que «ni buenas razones ni la traducción constituyen la conversión» (*La estructura*, 311). En las «Reflexiones sobre mis críticos» (1970) prefiere ya, en cambio, enfatizar en el aspecto racionalista de su teoría que deriva de su concepto de «períodos de ciencia normal» (relegando a un segundo plano la noción de «revolución científica») como «criterio de demarcación» entre las ciencias y las otras formas preparadigmáticas de actividad intelectual (en Lakatos y Musgrave, *Criticism*, 231-278).

5. Wolfgang Stegmüller, *Teoría y experiencia*, Barcelona, Ariel, 1979; y *Estructura y dinámica de teorías*, Barcelona, Ariel, 1983. Véase también C. Ulises Moulines, *Exploraciones meta-científicas*, Madrid, Alianza, 1982; y J. Mosterín, *Conceptos y teorías de las ciencias*, Madrid, Alianza, 1984.

6. Ello se debe a que las teorías no pueden, para Stegmüller, ser «refutadas» (en sentido popperiano). «Una teoría —dice— no es el tipo de entidad de la que pueda predicarse verdad o falsedad» (*Estructura y dinámica*, 43). Basándose en la noción de *t-teoricidad* de Suppe, muestra que sólo las diversas hipótesis de una teoría pueden refutarse, pero no la teoría misma, debido a que los parámetros de evaluación de la misma presuponen ya la validez de la propia teoría.

7. Una refutación del punto de vista simplista que identifica irracionalismo con totalitarismo y racionalismo con liberalismo (o a la inversa) se encuentra en el libro recientemente aparecido de Hans Sluga, *Heidegger's Crisis*, Berkeley, California University Press, 1994. En él, Sluga muestra cómo el ultrarracionalismo de un Frege competía con el irracionalismo de Heidegger en su ambición de tomarse en ideología oficial del nazismo.

8. Como señala Richard Rorty, «Habermas y Bernstein se inclinan a pensar que si una filosofía es buena para algo, lo es para fines políticos; que si sus trabajos tienen alguna significación, es una significación política, una relevancia para las controversias políticas contemporáneas, necesidades sociales presentes»; y cita el ejemplo de Habermas, quien en una entrevista aseguraba que «sabía encontrarse en la senda correcta con su universalismo ético porque es la doctrina que deja el menor espacio posible a la derecha alemana» (Rorty, «Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein», *Political Theory*, 15, 4, nov. 1987, 572-573). Resulta, sin embargo, llamativa esta afirmación por parte de Rorty dado que él mismo suele apelar a las consecuencias políticas de su doctrina como parámetro último para su validación.

9. Richard Rorty es Kenan Professor of Humanities en la Universidad de Virginia. Es autor de: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1980; *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; y *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. En 1979 ocupó el cargo de presidente de la sección oriental de la American Philosophical Association. La mención de los estudios realizados sobre la obra de Rorty bien podría ocupar un volumen como el presente. Una serie de tales estudios fueron publicados por Alan Malachowski, *Reading Rorty*, Oxford, Basil Blackwell, 1990. Otros trabajos publicados son: K. Nielsen, *After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy*, Boulder, Westview Press, 1991; H. Haber, *Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault*, Nueva York, Routledge, 1994; F. Restaino, *Filosofía e post-filosofía in América: Rorty, Bernstein, MacIntyre*, Milán, Franco Angeli, 1990; D. Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, Albany, State University of New York Press, 1994; K. Kolenda, *Rorty's Humanistic Pragmatism: Philosophy Democratized*, Tampa, Univer-

sity of South Florida Press, 1990; y H. Vaden, *Without God or His Doubles: Realism, Relativism, and Rorty*, Leiden / Nueva York, E.J. Brill, 1994.

10. En «On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz», *Michigan Quarterly Review* (verano 1986), 525-534, Rorty discute el «pluralismo» de Geertz mostrando cómo relativismo y pluralismo son, en realidad, en contra de lo que suele pensarse, términos antagónicos.

11. Rorty toma de Judith Shklar la definición de «liberal» a la que él mismo adhiere: «liberal —dice— es aquel que piensa que la crueldad es la peor cosa que hacemos» (*Contingency*, 74).

12. Algunas de las reseñas de este libro son: W. Gabardy, *Political Research Quarterly*, 47, 3 (sept. 1994), 769-778; R. Rethy, *Review of Metaphysics*, 46, 3 (marzo 1993), 604-605; A. Sica, *Contemporary Sociology*, 22, 1 (enero 1993), 16-19; y R. Blant, *History of the Human Sciences*, 5, 3 (agosto 1992), 137-144.

13. La polémica Bernstein-Rorty tuvo lugar primeramente en las páginas de *Political Theory*, 15, 4 (nov. 1987), 501-581. En el mismo número aparece un comentario a dicho debate de John Wallach, «Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory», 581-611.

14. En *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas dice: «Foucault, en efecto, se ve envuelto en aporías cuando trata de explicar cómo hay que entender lo que el propio historiador genealógico hace. La presunta objetividad del conocimiento se ve entonces puesta en cuestión: 1) por el *presentismo* involuntario de una historiografía que permanece ligada a su punto de partida; 2) por el inevitable *relativismo* de un análisis referido al presente que ya sólo puede entenderse a sí mismo como una empresa práctica dependiente del contexto; y 3) por el arbitrario *partidismo* de una crítica que no puede dar razón de sus fundamentos normativos» (Buenos Aires, Taurus, 331).

15. Una «contradicción performativa» se produciría cuando lo que se dice es incompatible con las presuposiciones o implicaciones del acto de decirlo. Para usar la terminología de J. Austin y J. Searle, ocurre cuando la dimensión locutiva de un acto de habla se encuentra en conflicto con su fuerza ilocutiva. Sobre este tópico véase M. Jay, «The Debate over Performative Contradiction: Habermas versus the Poststructuralists», en *Force Fields*, 25-37.

16. Carlo Ginzburg, discutiendo con Hayden White, también insistía en las conexiones entre las concepciones relativistas de la historia y la ideología del fascismo (Ginzburg, «Checking the Evidence: The Judge and the Historian», *Critical Inquiry*, 18 [1991], 79-92). Sobre este debate véase el comentario de Martin Jay, «Of Plots, Witnesses and Judgements: An Answer to Hayden White and Carlo Ginzburg» (en prensa). En W. Mitchell (comp.), *The Politics of Interpretation*, varios de los colaboradores cuestionan la necesidad de tal relación, mostrando la existencia tanto de un relativismo de izquierda como de uno de derecha, así como también existe un objetivismo de izquierda y uno de derecha.

17. Rorty distingue entre la política liberal —siempre oscilante— y su filosofía —que importa un fundamento «liberal» estable tras las contingencias de sus prácticas.

18. Véase Jay, *The Dialectical Imagination; A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston, Little, Brown & Co., 1973; y Adorno, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

19. Alasdair MacIntyre (1929-) es W. Alton Johnes Professor of Philosophy en la Vanderbilt University. Antes fue profesor de sociología en la Universidad de Essex, profesor de filosofía y ciencias políticas en la Universidad de Boston, conferenciante en religión en la Universidad de Manchester, y Richard Koret Professor de historia de las ideas en la Brandeis University. Su obra incluye: *Marxism: An Interpretation*, Londres, Humanities Press, 1953; *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, Nueva York, Routledge, 1958; *A Short History of Ethics*, Nueva York, Macmillan, 1966; *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic*, Nueva York, Viking, 1970; *Against the Self-Images of the Age*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1971; *After Virtue*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1984 (2.ª edición con un *postscriptum*); *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1988; y *Three*

Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1990. Con Paul Ricoeur publicó *The Religious Significance of Atheism*, Nueva York, Columbia University Press, 1967. También participó en compilaciones de libros y publicó diversos artículos en medios especializados. Sobre artículos críticos de su obra véase: Julia Annas, «MacIntyre on Traditions», *Philosophy and Public Affairs* (1989), 388-408; Richard Bernstein, «Nietzsche or Aristotle? Reflections on Alasdair MacIntyre's *After Virtue*», *Soundigs*, 67 (1984), 6-29 (seguido de la réplica de MacIntyre, «Bernstein's Distorting Mirrors», 30-41); Stephen Clark, «Morals, Moore, and MacIntyre», *Inquiry*, 26 (1984), 425-445; Raimond Gaita, «Virtues, Human Good and the Unity of a Life», *Inquiry*, 26 (1984), 407-424; Charles Martin-dale, «Tradition and Modernity», *History of the Human Sciences*, 5, 3 (1992), 105-119; Peter McMylor, *Alasdair MacIntyre. Critic of Modernity*, Londres, Routledge, 1994; Onora O'Neill, «Kant After Virtue», *Inquiry*, 26 (1984), 387-405; y J.B. Schneewind, «Virtue, Narrative, and Community», *Journal of Philosophy*, 79 (1982), 653-663.

20. «La actividad del habilidoso, pero no virtuoso —dice MacIntyre— es siempre parasitaria de la actividad de aquellos que, mediante el ejercicio de su virtud, sostienen la práctica en la que participan» («Bernstein's Distorting Mirror», 37).

21. En realidad, lo que Bernstein le critica a MacIntyre es que esto muestra, para él, que las prácticas no conllevan necesariamente (contrariamente a lo que afirma MacIntyre) el ejercicio de «virtudes» («Nietzsche or Aristotle», 14). Esto es una malinterpretación de Bernstein del concepto de MacIntyre; concepto que, por otra parte, puede considerarse como bien fundado empíricamente. Basta leer las crónicas hitlerianas sobre la moral de las trincheras para descubrir hasta qué punto el ejercicio de las virtudes aristotélicas fue esencial para la formación del nazismo. El verdadero problema de MacIntyre reside precisamente en esto último, es decir, que el ejercicio o no de tales virtudes no permite distinguir a la administración de un campo de concentración de otros tipos de prácticas más «virtuosas» en un sentido distinto del aristotélico.

22. Como señala Jay, el «supuesto implícito en esta noción de Gadamer [...] es que cuanto más abarcativa es una interpretación, tanto mejor ella es. Pero, esta perspectiva supone la creencia armonizadora en que los horizontes pueden fundirse en totalidades mayores y superiores, una noción que recuerda a la creencia de Karl Mannheim en la totalidad relacionista de puntos de vista conflictivos por parte de una *free-floating intelligentsia*» («Should Intellectual History Take a Linguistic Turn?», en La Capra y Kaplan [comps.], *Modern European Intellectual History*, 103-104).

23. Siguiendo con las traducciones propuestas por Bernstein, su idea de *ethos* cabría compararla con la de Popper de «honestidad intelectual»; concepto problemático y al que Feyerabend denominara «mero eslogan para intimidar a los modestos oponentes» (P. Feyerabend, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, 84).

24. Hay que hacer notar, sin embargo, que en la última de sus obras MacIntyre hace, finalmente, referencia (aunque aún no saque las consecuencias obvias que con ella se impone para su propia narrativa) a obras que, como la de Marshall Sahlins, analizan históricamente procesos de encuentro entre culturas extrañas y que resultan en modificaciones dramáticas de tradiciones, instituciones y creencias al menos en una de ellas.

25. Según señala William Connolly, «el lenguaje de Rorty tranquiliza y reconforta a sus compatriotas, primero, celebrando los valores tecnocráticos, autoconcepciones y estructuras económicas operando en (aunque no exclusivas de) las instituciones norteamericanas y, segundo, sugiriendo que una vez que estos apoyos han sido ofrecidos ya no queda mucho más por hacer. La prosa de Rorty inhibe la movilización discursiva de las energías políticas; cierra la conversación antes de que llegue a molestar con el sentido de todo aquello que está mal en Norteamérica [...] Rorty abandona la conversación exactamente cuando esta devendría más intensa y desafiante» (Connolly, «Mirror of America», *Raritan*, 3, 1983, 129, 131).

26. Resulta interesante señalar que el cruce de filosofía y epistemología que intentan los tres autores aquí analizados puede aún resultar más fructífero en el sentido propuesto; y que si no lo fue, entiendo que se debe a que el énfasis en la instancia ético-práctica que intentan, lejos de permitirle superar las antinomias tradicionales, los atrapa en un marco ahistórico de pensamiento que les impide asimilar aquellos conceptos más radicales de las ciencias que efectivamente parecen estar llevando «más allá del objetivismo y del relativismo». En efecto, existen sí corrientes en las ciencias que comienzan a aportar conceptos que quiebran la antinomia entre «racionalidad» y «contingencia histórica». Tal antinomia derivaría, según estas nuevas perspectivas, de la asociación de racionalidad con inmutabilidad («sólo lo que no cambia es racional», decía Meyerson): dado que la razón sólo puede generalizar a partir de los datos existentes, aquellos procesos que no pueden ser reducidos a ecuaciones lineales aparecerían necesariamente como «irracionales». Esta identidad es la que comienza a quebrarse en las ciencias físicas, cuyo mejor ejemplo es la termodinámica de las estructuras disipativas de Prigogine (una disciplina que ha comenzado a tratar sistemáticamente con conceptos tales como «puntos de bifurcación», «fractalidad», «evento», etc.). Como señalan Prigogine y Stengers, «la problemática del tiempo nos permite ver cómo está tomando forma un nuevo modo de unidad científica. No, por supuesto, el concepto unitario del mundo físico, el cual ha sido presentado temprano en este siglo como el fin de la investigación científica. Desde esta perspectiva, el tiempo era un enemigo, la diversidad de los procesos temporales debía ser anulada, reducida a una apariencia» (I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 1989). El interrogante que estos autores se plantean entonces (y que, entiendo que sintetizan la problemática analizada en esta introducción) dice así: «¿Es posible dar cuenta de la novedad sin reducir ésta a una mera apariencia? ¿Es posible explicar el cambio sin negarlo?» (I. Prigogine e I. Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, Alianza, 1991, 51). Piaget, basándose en estudios en disciplinas muy diversas, se expresaba en forma similar: «El aspecto crucial de una epistemología constructivista es el problema de cómo es posible la construcción o creación de lo que antes no existía» (citado por Rita Vuyk, *Panorama y crítica de la epistemología genética de Piaget 1965-1980*, Madrid, Alianza, 1984, 71).

27. Véase Dominick LaCapra, «Rethinking Intellectual History and Reading Texts», en *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1983, 23-71.

Eliás José Palti completa en estos momentos su doctorado en el Departamento de Historia de la Universidad de California en Berkeley. Sus trabajos han aparecido en distintos medios de Argentina, España, Estados Unidos, Inglaterra, Israel y México. Los mismos comprenden temas relativos a la historia intelectual europea y latinoamericana del siglo XIX, así como teoría y metodología históricas. También se encuentra trabajando en la preparación de dos libros («En el laberinto textualista. Debates y problemas en la historia intelectual norteamericana tras el "giro lingüístico"» —de próxima aparición por la Universidad de Quilmes, Argentina—, y «Aporías. Nudos problemáticos en la historia intelectual: Modernidad, Historia, Nación, Ley»), y en la edición y prólogo de otro («La política del disenso. El debate en torno al monarquismo y las aporías del liberalismo. México, 1848-1850» —a ser publicado por FCE).