

# Relativismo y Política

## Una revisión del viejo debate filosófico

Relativism and Politics  
A review of the old philosophical debate

**José Ernesto Bianchi**<sup>1</sup>

Universidad Nacional de Cuyo

Recepción: 17/02/2019

Aceptación: 10/04/2019

**Resumen:** El siguiente trabajo se propone, en la medida de sus posibilidades y extensión, arrojar un poco de luz sobre la cuestión que comúnmente se enuncia como relativismo, y su supuesta trampa gnoseológica. En razón de esto vamos a partir de una reflexión en torno al fenómeno mediático designado como "posverdad", como disparador para la revisión de la antigua dicotomía entre Platón y la Sofística sobre la naturaleza de la verdad y su implicancia en la política. Finalmente consideraremos el aporte del epistemólogo vienés Paul Feyerabend a propósito de la discusión sobre el relativismo cultural para podernos posicionar en una perspectiva más clara y justificada frente a los desafíos de la política latinoamericana contemporánea, revisando algunos conceptos que propone Laclau en su texto "Debates y Combates".

**Palabras Clave:** Posverdad, Relativismo, Dóxa, Democracia, Derechas Latinoamericanas.

**Abstract:** The following work attempts, to the extent of its possibilities and extension, to shed a little light on the issue that is commonly known as relativism, and its alleged gnoseological trap. On account of this, we will start with a reflection on the media phenomenon designated as "post-truth", as a trigger for the revision of the old dichotomy between Plato and the Sophistic about the nature of truth and its implication in politics. Finally, we will consider the contribution of the Viennese epistemologist Paul Feyerabend with regard to the discussion on cultural relativism in order to position ourselves in a clearer and more justified perspective in the face of the challenges of contemporary Latin American politics, reviewing some concepts proposed by Laclau in his text "Debates and Fights".

**Keywords:** Post-truth, Relativism, Dóxa, Democracy, Latin American Rights.

---

<sup>1</sup>Profesor de Grado Universitario en Filosofía, 2011. Maestrando de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, FCPyS-UNCUYO. joseernestobianchi@hotmail.com

## **Introducción**

Este trabajo quiere mostrar la estrecha relación que existe entre las determinaciones ontológicas que configuran nuestra relación con lo real y las consiguientes opciones políticas que de ellas se derivan, en el análisis del antiguo debate librado entre Platón y los Sofistas. El rescate de esta discusión viene a cuento de las grandes consecuencias que trae aparejado en las formas de practicar la política en la actualidad, el fenómeno conocido como “posverdad”. Todo parecería indicar que este fenómeno es el resultado necesario de la supuesta trampa gnoseológica en la cual el Relativismo hunde a nuestro mundo contemporáneo. Sin embargo nos interesa mostrar que no es tan transparente el panorama, ni tan evidente la contradicción entre modelos de verdad, como para optar cándidamente por otra ontología menos permisiva y más estable, que resguarde de suyo ciertos pilares innegociables de nuestras democracias. Este problema exige como es de suponer un análisis más detallado del lugar desde en el cual se fundamentan cada una de estas opciones ontológicas y pos supuesto de las acciones políticas que posibilitan. En este sentido tomaremos en cuenta el aporte del filósofo vienes Paul Feyerabend a sazón del debate ontológico, a la vez que nos serviremos de algunas categorías de Ernesto Laclau tales como la oposición entre multitud y pueblo, y la construcción de una universalidad política, para hilar esta reflexión y situarla en vistas de considerar ciertos problemas de nuestros actuales escenarios políticos.

### **Sobre la cuestión de la “posverdad”**

La “posverdad” puede ser definida como el poder de generar conductas políticas en las poblaciones a partir de la implantación de discursos mediáticos carentes de todo fundamento, pero anclados en la fuerza de una circulación recurrente y sistemática por amplios canales de información. En este sentido, Pablo Boczkowsky (2017), nos ofrece una interesante reflexión sobre el proceso y resultado de las últimas elecciones norteamericanas, en las cuales se alzó con la victoria en un contexto de proliferación de noticias falsas dirigidas a fortalecer su figura pública, el empresario Donald Trump. El especialista aporta interesantes categorías de análisis para pensar el poder de estas noticias en los nuevos escenarios de información.

Boczkowsky plantea entonces que hay tres razones para pensar particularmente este fenómeno como algo distinto del inmemorial recurso de producir mentiras, calumnias y

difamaciones con fines políticos y que a su vez están relacionadas con nuestras prácticas actuales para recepcionar información. En primer lugar, las condiciones de posibilidad para crear, recibir y proyectar información son mucho más elevadas que en el pasado, luego, al público le cuesta más detectar la línea ideológico-política de estos mensajes que en los medios tradicionales, y finalmente la crisis de legitimidad que atraviesa el conocimiento en nuestros días afecta nuestra confianza en estos medios tradicionales de información, pero a su vez licencia ciegamente las voces de nuestros contactos en las redes sociales, como fuentes legítimas y fiables de información.

Este estado de situación nos posiciona ante el doble filo de la marcada democratización que propician las redes sociales. La apertura al ingreso masivo en el comercio de la información por un lado y la proliferación de noticias falsas y marcadamente tendenciosas por otro. En efecto, esta estructura de información única, como cualquier otra herramienta de la técnica humana, puede ser potenciada tanto para fomentar lo justo como lo injusto, dependiendo de nuestros parámetros morales. Así su censura y restricción morigeraría tanto unos como otros fines, por lo cual según nuestro autor no sería una solución tan feliz como transformar nuestras prácticas de recepción como consumidores y la asunción de un verdadero compromiso con la veracidad por parte de las cadenas de prensa tradicionales.

Más allá de las críticas y los elogios que puedan dirigirse a este análisis por cierto muy lúcido, que lleva adelante Boczkowsky, lo que nos interesa en este trabajo es hacer hincapié en la comprensión de la verdad de los hechos que el fenómeno de la “posverdad” implica y que el autor sintetiza en el pensamiento de R. Park “un hecho es solamente un hecho en un universo de discurso”. Es decir, los hechos se entifican no a partir de criterios de legitimación objetivistas como la adecuación entre enunciado y realidad, sino que cobran razón de ser a partir de artilugios retóricos. Esta relación entre el modo de ser de la verdad y sus consecuencias para la política, nos lleva casi inmediatamente a la antigua controversia entre Platón y la Sofística.

## **Dos formas de la verdad, dos formas de la política**

La Sofística fue un movimiento cultural de difícil simplificación por su amplia diversidad de intereses y ocupaciones. Surgió durante el siglo V a.C. y tuvo como centro de acción la ciudad de Atenas. La aparición de este movimiento puede ser explicada en parte por el advenimiento dentro de la polis, luego de las guerras persas, de tendencias

democratizantes que venían a oponerse fuertemente a las antiguas tradiciones aristocráticas, que justificaban su poderío en el derecho de linaje y el orden preestablecido del cosmos. En un sentido estrictamente filosófico este cambio se evidencia en el traslado del foco de atención del pensamiento desde el problema cosmológico, que buscaba explicar el principio común que daba unidad racional a todas las cosas, por el problema antropológico, que atendía pre eminentemente a los asuntos propios de los hombres, tales como la política, la legislación, la educación de los jóvenes, la relación entre religión y estado, entre otros.

Lo mencionado anteriormente cobra un sentido más significativo si pensamos que para los primeros filósofos naturalistas no existía propiamente una distinción entre Naturaleza y Cultura, por lo cual hallar la ley que rige las cosas en la naturaleza implicaba encontrar la ley que debía regir y ordenar los asuntos humanos. Los sofistas son los que llevan adelante una de las rupturas más revolucionarias de la historia del pensamiento occidental al descubrir que las leyes que rigen los asuntos entre los hombres no tiene su fundamento en un supuesto orden natural, sino en el consenso político entre iguales, por lo cual se divorcia para siempre la continuidad entre Naturaleza y Cultura.

Las leyes entonces son el fruto del acuerdo entre los ciudadanos (acuerdo llevado adelante en el espacio público común y en igualdad de condiciones), y ya no de la obediencia del dictamen irreprochable de la naturaleza. Esto explica por sí mismo la importancia histórica de la Retórica, como disciplina necesaria para ejecutar la política y con ella la libertad, conceptos idénticos para el mundo griego. Otro dato de interés es que antiguamente no existía para la Retórica la distinción moderna entre la forma y el contenido de los discursos, puesto que la misma no se comprendía como el arte de pronunciar discursos sin más, sino el de pronunciar discursos políticos. Los sofistas eran entonces los educadores que formaban a los jóvenes en la virtud política y la prudencia legislativa y los preparaban para el gobierno de los otros hombres, que se definía excluyentemente en el intercambio de opiniones. La dóxa era pues el hálito vital de la política.

Mencionamos anteriormente que para los griegos el espacio público y el debate político eran el espacio propio de la libertad en oposición al ámbito familiar y privado, que se define por ser fruto de la necesidad y la dependencia. Esto se da justamente porque una vez superada esta cadena de necesidades, se podía acceder en la plaza pública al espacio en el cual florecían la diferencia y la multiplicidad de los hombres en condiciones de *isonomía* e *isegoría*. Los individuos libres reunidos en igualdad ante la ley y en igualdad para pronunciarse, con el ánimo de hallar en el debate colectivo la razón de ser de los

asuntos determinantes para la vida común. Este *modus vivendi* de la política griega lo analiza muy detalladamente Hannah Arendt en su significativo ensayo póstumo publicado en 1993, *Introducción a la Política* (Arendt, H. 2015, 153).

Presentado ya este estado de cosas, es más factible hallar el justo sentido de la sentencia protagórica “Los hombres son la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son” (Protágoras. 1984, 51). El mismo alude a que en la política las cosas solo existen dentro de una comunidad que les da valor, las aprueba en sus costumbres y las sostiene vigentes para su manera de vivir, la cual naturalmente no es estática y puede transformarse, pero siempre en relación al hombre que les da existencia. La vida de los hombres es el eje de la interpretación de la realidad y su medida definitiva.

Este humanismo de los sofistas se enfrenta abiertamente a la perspectiva tradicional que con todas sus fuerzas pretendió conservar Platón en su obra intelectual y política. Como es sabido luego de la decepción profunda que le generó al filósofo la muerte de su maestro Sócrates, fundó en las afueras de la ciudad su Academia, mentada como un espacio destinado justamente a unos pocos elegidos y alejado de las determinaciones espurias y los avatares irracionales propios de la vida política. En su apartamiento autoinflingido creyó Platón hallar la libertad necesaria para la contemplación de la verdad, lejos de las multitudes y sus opiniones, las cuales por su relación sesgante con la experiencia sensible, están inherentemente destinadas al error y la falsedad. Estamos aquí entonces ante la presencia de una nueva forma de concebir la libertad, antecedente remoto de la actual “libertad de cátedra”, y ante su producto eminente, una verdad de carácter absoluto y unívoco, sólo dable a unos pocos favorecidos que por su distanciamiento del mundo serían dignos de su noticia.

Frente al *homo mensura* de los sofistas, Platón postula en su *Leyes* que “El Dios es la medida de todas las cosas” (Platón. 1969, 1340) en clara referencia crítica a la sentencia protagórica. Para Platón entonces la multiplicidad de opiniones no era compatible con la verdad, puesto que con ellas se cae necesariamente en la contradicción. Las cosas no pueden ser y no ser al mismo tiempo, lo justo, lo bueno y lo bello por ejemplo, son lo que son en un sentido cerrado e inmutable. Como es evidente esto responde a un supuesto ontológico que considera que la realidad está regida por los mismos principios que la lógica y su naturaleza es unívoca. La verdad es, lo que cambian son las apariencias, mientras nuestras opiniones estén atadas a ellas insistirán en un error. Quienes puedan contemplar esta verdad deben por fuerza moldear el destino del resto de sus conciudadanos.

## **Objetivismo y Relativismo, dos formas del mismo ensueño**

Quisimos llegar hasta este punto para plasmar a partir de las categorías planteadas un debate en torno a la cuestión de la verdad que nos parece que tiene absoluta vigencia y atraviesa tanto el fenómeno de lo que denominamos como “posverdad”, como las actuales discusiones políticas que transita nuestro continente en torno a los populismos y la razón de ser de la política. El debate al que aludimos es el que enfrenta la existencia de una perspectiva privilegiada de la verdad como absoluta, encarnada en la figura de Platón y con claras y abiertas consecuencias antidemocráticas, frente a un -por llamarlo de alguna manera- relativismo cultural que se apoya en la multiplicidad de interpretaciones en torno a lo real y que valora la verdad como consenso democrático. En términos lacónicos, pero que no por ello dejan de pecar de simplistas, podríamos reducirlo al debate entre Objetivismo y Relativismo o mejor aún entre Verdad y Opinión.

A simple vista pareciera que el malestar provocado por el hecho de que cualquier cosa pueda ser puesta como verdadera si se multiplica su poder y se instala como vigente, no surge solamente de un justificado temor acerca de que los sectores de poder, que fomentan la dominación y el empobrecimiento, hayan encontrado su arma preminente para llevar adelante sus cometidos, sino también y más profundamente de cierta nostalgia de lo verdadero en un sentido invariable, que va silenciándose lentamente ante el ruiderío frenético de la información. Entonces la solución al imperio de los simulacros de las noticias falsas podría ser al menos tentativamente una vuelta a la univocidad de una verdad permanente e incuestionable, que pueda dar cuenta de sí misma.

De más estaría en este breve trabajo enumerar los riesgos que conlleva la pretensión de erigir una verdad absoluta a partir de la lógica de la identidad, como opuesta a la multiplicidad de la dóxa. Sobrados ejemplos nos facilita la historia occidental. De hecho, salvando contadas excepciones, es claramente el modelo hegemónico a partir del cual se interpreta la realidad hasta bien entrada la Modernidad. Podemos entonces denunciar estos riesgos atendiendo a la necesaria exclusión que esta lógica (subrepticamente etnocéntrica) suscita con respecto a otras formas de vida y de cultura. Y por otro lado, tal vez superarlos en la comprensión de que incluso este modo de comprender la verdad surge de circunstancias históricas precisas y supuestos no necesariamente meditados acerca de lo que debe ser la verdad, dada por una particular comprensión de la relación entre el ser

humano y el mundo, que le sirve de fundamento. Por lo dicho, esta monopolización sesgada de la verdad postulada en gran medida por la ciencia moderna, no es “el” modo de ser de la verdad, sino uno de tantos.

En la vereda opuesta nos encontramos como ya largamente adelantamos con el Relativismo, doctrina que en pocas palabras sostiene que no existe el objeto sin el marco de referencia que lo proyecta y entifica, razón por la cual se privilegia el costado subjetivo de la relación de conocimiento, y por tanto habría tantas realidades como proyecciones. En este sentido puede decirse también que es imposible medir las múltiples perspectivas sin un criterio ajeno a ellas y por ende arbitrario, por lo cual las mismas devendrían inconmensurables entre sí. Esta es una visión común y bastante simplista en torno a este fenómeno de interpretación, sin embargo nos servirá de puntapié para llevar adelante una reflexión acerca de esta dicotomía que nos ocupa, para tratar de sacar en limpio una apreciación al respecto de su relación con la política.

Un aporte interesante acerca de esta discusión, sobre el que va dando pistas a lo largo de toda su producción pero que culmina plenamente en sus últimos escritos, lo ofrece el físico y epistemólogo vienés Paul Feyerabend (2003). La obra en cuestión es *Provocaciones Filosóficas*, un compilado de artículos de diversa índole pero clara dirección anticientificista, mas no anticientífica. Feyerabend realiza una poderosa y sagaz crítica tanto al cientificismo neopositivista como a otras corrientes epistemológicas del siglo XX, en ánimo de cuestionar los criterios de demarcación que posicionan a la empresa científica moderna por encima de otras tradiciones de conocimiento humanas, razón por la cual es comúnmente confinado como un anarquista del método. Consideramos que esto implica un reduccionismo y no hace justicia de la obra del “último” Feyerabend, en la cual nuestro autor intenta postular una perspectiva más superadora. A continuación nos centraremos solamente en su consideración acerca del problema de la realidad y lo que denominó como principio de Aristóteles.

Por un lado, Feyerabend (1993) analiza la triple suposición que fundamenta el objetivismo científico. En primer lugar se asume que los resultados de una investigación son independientes de la perspectiva que los proyecta, luego que el enfoque científico es coherente, racional y sistemático, y finalmente que la perspectiva científica del mundo es más deseable que otras no científicas, por sus probados éxitos en la práctica. Pensar que existen realidades transhistóricas objetivas, implica el error de objetivar nuestro propio enfoque de la realidad. Si asumiéramos ciertamente que las entidades que crea la ciencia son realidades aparte, deberíamos aceptar que también existen los dioses y los demonios,

las jerarquías de ángeles y arcángeles, junto con los quarks, los átomos y tantas otras entidades que aparecen y desaparecen de una época que las consideraba ciertas a otra que deja de hacerlo, y con ello admitir que los actuales eventos sobre los cuales versa la ciencia van a sufrir una situación análoga a la de los dioses y por lo tanto este argumento se cae por sí mismo, o tenemos un mundo de infinitos entes que conviven unos con otros.

Luego, podemos pensar que no todas las entidades proyectadas por la historia de la ciencia son las que perviven más allá de la historia, sino las que son más razonables. Es fácil mostrar cómo incluso dentro de una misma disciplina científica existen visiones diversas y opuestas, aún acerca del mismo asunto, o zonas vacías o indefinidas que quedan excluidas de los distintos modelos de investigación. Por esto último podemos decir que la unidad, coherencia y razonabilidad de la empresa científica es más una expresión de deseo que una realidad que la distinga de otras prácticas humanas de conocimiento. Finalmente el hecho de posicionar a la ciencia como la más deseable de las formas de vincularse con el mundo, implica por sí mismo una inversión de medios por fines, fundada en el propio chauvinismo de los científicos. Además si bien la ciencia sigue cosechando triunfos dentro del juego y los objetivos que ella misma se estableció, no es menos cierto que todos los ámbitos del saber que escapan a su mirada no pueden ser excluidos así como así del interés humano. De más está decir que la ideología de conquista, manipulación y dominación del mundo natural que pondera la ciencia moderna tiene sus puntos débiles en los actuales conflictos ecológicos que atravesamos mundialmente.

Más tarde nuestro autor habla del relativismo que se sitúa en la vereda opuesta a este pensamiento, aceptando que en algún momento a él también le pareció interesante. Para un relativista ortodoxo todos los juicios que emitimos sobre la realidad están vinculados con nuestro marco social de referencia, lo cual parece una idea razonable. Sin embargo la existencia humana nos demuestra que la gente puede argumentar más allá de su marco de referencia e incluso al margen del mismo (Feyerabend, P. 1993, 61). Lo cual hace entrar en crisis al condicionamiento cultural cerrado. Además debemos saber que no todas las proyecciones del mundo son iguales, puesto que no todas producen placer a quienes las sostienen. Para arribar a una cosmovisión que equilibre en la vida tanto el placer como el sufrimiento hace falta un enfoque concreto y viable, siempre desde el punto de vista de quien lo vive. Esto se da porque a diferencia de lo que piensan los relativistas no solo existen las proyecciones sino también las respuestas a esas proyecciones.

Feyerabend (1993) establece que existe una realidad primordial, dinámica e inapresable que reacciona positiva o negativamente, y de manera diferente a las distintas



proyecciones a las que se la somete. Llama a esta realidad primordial, Ser. Así hay proyecciones que tienen éxito y eventualmente obtienen una respuesta favorable y duradera por parte de este Ser, lo cual puede hacer a la larga que se confunda la proyección con la realidad en sí, pero así también existen proyecciones que no obtienen el resultado esperado y por ende tienen que ser dejadas de lado. Por otro lado el Ser es absolutamente incognoscible por dos razones, por un lado conocerlo implicaría que podríamos conocer por ejemplo el fin de la historia, y por otro lado solamente podemos acceder a él a partir de una proyección y su respuesta, la cual siempre será finita. El Ser es entonces de inabarcable riqueza, puede ser profundamente espiritual o estancamente material, sin perturbarse a sí mismo.

Para Feyerabend entonces la realidad es aquello que resulta importante para el estilo de vida que queramos llevar (Feyerabend, P. 1993, 71) y se constituye socialmente, no de forma individual. De este modo un bosque por ejemplo, es algo distinto para un turista extraviado, un guardabosque, un habitante del lugar o un científico natural y todas esas proyecciones de cierta manera funcionan y reciben una respuesta adecuada de la realidad. Así de amplio y rico es el Ser, que reconoce tantos enfoques distintos en relación a un supuestamente mismo evento. Queda visto que el relativismo cultural de Feyerabend no es ilimitado o anárquico, sino que propone dos categorías de encuadramiento muy concretas y plausibles, por un lado el éxito (es decir, la condiciones de felicidad y placer y reconocimiento que un enfoque produce), y por otro lado la apertura y el diálogo con los demás que lo validan. Entonces vemos que Feyerabend logra darle un justa vuelta de tuerca a la paradoja relativista sin caer nuevamente en el cerco objetivista.

El sentido de este último relativismo es el que queremos rescatar frente al postulado por el pensamiento débil de la posmodernidad y que derivaba es un desencantado distanciamiento de los asuntos políticos. Este relativismo débil postula que ante la falta de criterios universales y absolutos solo nos queda el caos de los particularismos, sin otro fundamento que el parecer, una perspectiva carente de proyección y diálogo con los demás. En un sentido político ese relativismo débil para el que todo vale y por ende nada vale, nos lleva a la práctica de la mera tolerancia como única virtud social. Así podríamos como singularidades autónomas coexistir pasivamente, pero sin proyectar grandes luchas o transformaciones, y siempre dentro de la lógica invariable y pretendidamente natural del Capitalismo. En este caso la única vinculación que le daría sentido a la lucha colectiva sería, como señala Laclau (2008), en su afilada crítica a Hardt y Negri, una contra por la contra misma, sin sujeto, sin historia, sin organización, inercial y reaccionaria, propia en fin de la

multitud, más no del pueblo.

Es interesante traer brevemente a colación aquí la mencionada crítica de Laclau a la obra Imperio de Hardt y Negri, puesto que presenta más de un punto de contacto con las oposiciones que venimos trabajando. Quisiéramos reparar específicamente en lo referido a la apolítica noción de “multitud” esgrimida por estos últimos, en su análisis acerca de los movimientos sociales. La multitud es entendida allí como un conjunto uniforme de particularidades incomunicadas entre sí, pero con una clara dirección contestataria hacia el poder. La multitud sería entonces un sujeto colectivo indiferenciado que presume y ataca de manera casi inconsciente el núcleo de los poderes represivos, materializados como es de suponer en la figura del Estado moderno (Laclau, E. 2008, 130). Más allá de las muchas críticas que pueden dirigirse contra esta noción, nos interesa destacar que esta concitación mentada por Hardt y Negri que excluye la contradicción, la disputa de ideas y la deliberación colectiva, es peligrosamente antipolítica, puesto que deja afuera del análisis el elemento esencial de la vida política que es la diferencia, confinando el destino de los pueblos y su emancipación a factores casi mecanicistas.

Por otro lado es evidente que esta consideración reaccionaria de las luchas sociales, impide en su demonización del ejercicio del poder del Estado, pensar en una organización duradera. Lo más rico de la política se constituye en el convivir de las diferencias en base al principio estructural de igualdad ante la palabra. Aquí vemos con claridad la distancia que posee esta noción de multitud imberbe y reaccionaria con la concepción de pueblo, que el propio Laclau propone, como organismo signado por las tensiones y contradicciones internas, las cuales funcionan como motor de las construcciones democráticas y no como impedimentos. Por lo cual las multitudes para nuestro autor no son nunca natural y espontáneamente orgánicas y transformadoramente direccionadas, sino que tal unidad es dada necesariamente por la acción política.

En este mismo sentido el relativismo mesurado al modo de Protágoras y Feyerabend, nos hace pensar que las siempre tan denostadas opiniones de los mortales o contradicciones entre los ciudadanos, son la razón de ser de la política, solo por ellas y a partir de ellas se puede construir en un diálogo islógico con los demás las condiciones de una sociedad más justa. Aquí no habría quimeras absolutas ni criterios universales que puedan reemplazar los concilios y los acuerdos que se alcanzan en una sociedad democrática. Las perspectivas y modos de vida mediante los cuales las personas pueden alcanzar rangos considerables de felicidad, plenitud y realización, como así también modos de transitar el dolor, la adversidad y la muerte, son las claves mediante las cuales se pueden

comenzar a plantear perspectivas políticas mayormente incluyentes y construidas desde las bases sociales. Esta forma de construir consenso es lo que Laclau (2008) denomina en su texto “universalidad política”, una construcción subjetiva, precaria e histórica, y por lo tanto falible y mutable, pero con pretensiones universalizables. Dice Laclau, confrontando con una universalidad inmanente y cerrada al modo de la que veníamos discutiendo y en el sentido de la filosofía política tradicional:

Y es aquí donde encontramos la verdadera línea teórica divisoria de aguas de los análisis contemporáneos: o bien afirmamos la posibilidad de una universalidad que no esté políticamente construida ni mediada, o bien afirmamos que toda universalidad es precaria y depende de una construcción histórica hecha en base a elementos heterogéneos. (Laclau, E. 2018, 130)

Solo la segunda de ellas constituye una auténtica universalidad política, que supera de cierta manera los límites impuestos por el debate entre Relativismo y Objetivismo.

### **Relativismo y política, una consideración de nuestro presente**

Por último y llegando al objetivo de nuestro trabajo, queremos decir unas palabras acerca de la actual situación de tensión y disputa entre dos modos opuestos de concebir y practicar el gobierno del Estado en Latinoamérica. Tenemos ante nosotros actualmente ejerciendo la hegemonía regional a la denominada nueva derecha latinoamericana, dictada por una alianza entre empresarios y sectores de poder concentrado, que ha capitalizado y profundizado a su favor una ruptura social previamente existente. De esta manera, escudados por los grandes medios de comunicación y con el sistema judicial como principal arma, van llevando adelante políticas de ajuste y desprotección hacia los sectores más vulnerables de nuestro pueblo.

Esta nueva derecha licua de cierta manera el sentido de los discursos, la historia, la multiplicidad, la diferencia y con ellas el de la política misma, a la cual juzga como anacrónica frente a la eficiencia de la administración profesional. En esta línea, los conflictos sociales no se resolverían más desde la dialogicidad pública, como lo impone la política occidental desde sus albores, sino a partir de la acción administrativa de los expertos. Este gobierno sin sujeto, de los especialistas, es claramente parangonable con el orden ideal del gobierno de los sabios platónicos, que alejándose de la dóxa y de la multitud potenciaban su visión de orden y justicia. En este tenor, su relato impetuosamente simplificante y negador de la disidencia, basado en el uso dominante y exclusivo de la palabra, nos recuerda también la misión del sabio platónico como exégeta de los dioses y faro del pueblo, afincada en el orden clásico de la comunicación retórica: emisor (activo)-

mensaje (transparente)-receptor (pasivo).

A esto podemos agregar que las típicas críticas que la tradición platónico-aristotélica dirige contra los sofistas, como embaucadores, demagogos, avaros, proselitistas, corruptores, etcétera, suenan muy similares a las que se le dirigen continuamente a través de los medios masivos a los gobiernos populares y progresistas que caracterizaron nuestra última década y media latinoamericana. Aquí vuelve a entrar escena la dicotomía clásica entre lo que debe ser como forma pura de gobierno en La República y su degeneración, la Democracia. Los sofistas en este sentido quisieron construir un orden desde y para los hombres, forjado por la dinámica de las palabras, para ello enaltecieron las opiniones y las creencias comunes de las personas, no intentaron imponer otro principio que el de la convención y el amor por una ley que se gestaba en el seno mismo de la sociedad y estaba ordenada por sus costumbres y sus aspiraciones y no dictado por una elite de expertos, intelectuales, sabios, o como quiera llamarse. Podemos agregar a esto, a partir de la perspectiva de Laclau (Laclau, E. 2008, 135), que la lucha social, es decir la demanda por los derechos encarnados en leyes, es siempre política y no espontánea, puesto que se da hacia el interior de una estructura estatal y social ya establecida, por la presión de un sujeto histórico consiente y consuetudinario, lo cual vuelve a la democracia una perpetua construcción.

### **Consideración final**

Finalmente y volviendo al tema que suscitó nuestro trabajo, podemos decir que a simple vista parece que la “posverdad” es una consecuencia tan lógica como peligrosa del imperio relativista y encubridor que determina el conocimiento en nuestro presente. Sin embargo, consideramos que aunque el supuesto ontológico que fundamenta la “posverdad” es claramente el de una realidad esencialmente compleja, dialéctica e inapresable bajo una sola forma de interpretación, sus metodologías de transmisión responden a los más absolutistas esquemas de imposición de propaganda totalitaria. Esta es la gran diferencia que existe entonces entre el relativismo débil que fundamenta la “posverdad” y el humanismo epistemológico de los sofistas. La “posverdad” no supone nunca la igualdad de condiciones para plasmar una opinión, sino que su ley es el derecho de la fuerza, dado por el potencial descollante de los medios masivos de comunicación al servicio de legitimar un mensaje. Nada más lejos del ideal isológico de los sofistas, que pretendían que las prerrogativas de la política eran la diferencia y la multiplicidad de las opiniones, pero

debatidas sobre el piso de la igualdad y en la arena del debate abierto.

También vimos claramente que la solución a este conflicto no es una vuelta a los totalitarismos epistemológicos. Puesto que podemos rescatar el principio de Aristóteles enunciado por Feyerabend para salir de la trampa relativista sin caer nuevamente en el cerco objetivista, y decir con él que la realidad es aquello que resulta importante para el estilo de vida que una persona o una comunidad quiera llevar. Pero esas proyecciones que crean nuestras realidades no son cerradas en sí mismas, sino que se constituyen del diálogo y la apertura política con las otras subjetividades, para la construcción de universalidades no absolutas ni cerradas sino falibles, precarias y por ello, como indica Laclau, más propias y legítimas. Así podemos expresarnos y concebir el mundo más allá de nuestro sistema de referencia cultural, de ahí la función apodíctica del diálogo y la cooriginariedad de la esencia humana con la política, condiciones de posibilidad ambas de una democracia verdadera.

## **Bibliografía**

Arendt, Hannah. 2015. La promesa de la Política. Buenos Aires: Paidós.

Boczkowsky, Pablo. 2017. "La postverdad" (las noticias falsas y el futuro del periodismo),  
Revista Anfibia, <http://revistaanfibia.com/ensayo/la-postverdad/>

Feyerabend, Paul. 2003. Provocaciones Filosóficas. Madrid: Biblioteca Nueva.

Laclau, Ernesto. 2008. Debates y combates. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Mondolfo, Rodolfo. 1945. El pensamiento antiguo, Historia de la Filosofía Greco-Romana.  
Buenos Aires: Losada.

Platón. 1969. Obras Completas. Madrid: Aguilar.

Protágoras/Gorgias. 1984. Fragmentos y Testimonios. Argentina: Editorial Orbis.