

# Incommensurability and relativism: the recognition of the human

JORGE V. ARREGUI  
Universidad de Málaga

¿Qué te ha apartado de nosotros?  
He leído a Plutarco.  
Y, ¿qué has aprendido?  
Que, en el fondo, todos han sido humanos  
Goethe

## RESUMEN

Suele mantenerse que la tesis de la incommensurabilidad enunciada por Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* constituye el núcleo de las doctrinas relativistas. Frente a esta tesis, el artículo argumenta que admitir la incommensurabilidad entre tradiciones culturales diferentes o, incluso, negar que existan criterios absolutos y eternos de racionalidad no implica de suyo relativismo. Se recogen y critican los argumentos de Popper y Gombrich en contra del llamado «mito del marco conceptual» y se examina la postura de Putnam, para concluir que éste se encuentra mucho más cerca de la incommensurabilidad que lo que el mismo admite. En contra de la interpretación de la incommensurabilidad que convierte a las culturas en totalidades cerradas y aisladas, se argumenta que la doctrina de la incommensurabilidad no niega la existencia de comunicación intercultural: la caracteriza. En la misma línea se subraya que la incommensurabilidad no impide el reconocimiento de lo humano.

## PALABRAS CLAVE

CULTURA-PARADIGMA-INCOMMENSURABILIDAD-RELATIVISMO

## ABSTRACT

It is usually maintained that Kuhn's claims on incommensurability made up the core of the relativist doctrines. Against this view, the paper argues that the incommensurability between the different cultural traditions or, even, the denial of the existence of eternal and absolute standards of rationality do not commit to relativist thesis. Popper and Gombrich's arguments are challenged and Putnam's view is examined in order to prove that he is closer to Kuhn than what he himself seems to think. In face of the reading of the idea of incommensurability that looks cultures as isolated and closed wholes, it is maintained that the incommensurability thesis does not deny the existence of cultural communication; rather it characterizes how they communicate. Following the same line of thought, it is emphasized that the existence of incommensurability between different cultures does not make impossible the recognition of the specific human phenomena.

## KEYWORDS

CULTURE-PARADIGM-INCOMMENSURABILITY-RELATIVISM

EN SU INFLUYENTE *La estructura de las revoluciones científicas* Kuhn introdujo tres afirmaciones especialmente polémicas: las tradiciones científicas anterior y posterior a una revolución científica pueden ser no tanto incompatibles cuanto inconmensurables; cuando los paradigmas cambian se transforma también la percepción que el científico tiene del mundo; y tras las revoluciones científicas, el mundo de la investigación resulta inconmensurable con el anterior<sup>1</sup>.

Suele mantenerse que la noción de inconmensurabilidad introducida por Kuhn a propósito de los paradigmas rivales y aplicada habitualmente a la relación entre diversas culturas o épocas históricas implica alguna forma de aislacionismo y de relativismo. Para autores como Popper, Gombrich o, incluso, Putnam admitir la tesis de la inconmensurabilidad implicaría aceptar tanto una especie de enclaustramiento cultural extremo como alguna clase de relativismo. Contra esa interpretación de la tesis de la inconmensurabilidad, quisiera defender en estas páginas que su aceptación no tiene por qué negar la comunicación intercultural o por qué obligar a la adopción de forma alguna de relativismo. La cuestión ahora no es establecer la postura exacta de Kuhn, Feyerabend o sus seguidores respecto de la articulación entre la tesis de la inconmensurabilidad y el relativismo<sup>2</sup>. Como tampoco importan las formulaciones más clásicas de la antropología cultural en torno a la inconmensurabilidad y/o el relativismo, porque en ellas se mezclan las dos cuestiones y no responden a distinciones terminológicas clarificadoras que sólo fueron introducidas en el pensamiento social posteriormente. El objetivo de este trabajo no es historiográfico. Al margen de Benedict o de Herskovits, de Kuhn y de la filosofía posterior de la ciencia, se trata de considerar si la tesis de la inconmensurabilidad implica de suyo alguna forma de aislacionismo y de relativismo, y, por tanto, si cabe afirmar la inconmensurabilidad entre culturas sin defender por ello que todo vale, o —por usar la famosa expresión de Benedict— que «las pautas de vida que la humanidad ha creado para sí a partir de los materiales primarios de la existencia» son «igualmente válidas»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1987.

<sup>2</sup> Bajo el rótulo «relativismo» se agrupan tesis y planteamientos de muy variado pelaje. En algunos casos, sobre todo cuando se usa como adjetivo descalificativo, su contenido semántico es nulo. Es sólo un insulto. En otros, cuando se emplea descriptivamente, su sentido es muy vago. Por eso abundan las clasificaciones y tipologías del relativismo. Véase, por ejemplo, las más recientes de J. E. Bayley, *Aspects of Relativism*. Boston: University Press of America, 1992 y R. Harré y M. Krausz, *Varieties of Relativism*. Oxford: Blackwell, 1996.

<sup>3</sup> R. Benedict, *El hombre y la cultura*. Barcelona: Edhasa, 1989, p. 284. En la misma línea, véase también la exposición clásica del relativismo cultural de M. J. Herskovits, *El hombre y sus obras*. México: FCE, 1952, pp. 75-93.

## 1. LA DOCTRINA USUAL SOBRE INCOMMENSURABILIDAD Y RELATIVISMO

Quizá uno de los primeros autores en sostener que la tesis de la incommensurabilidad entre los paradigmas científicos rivales o entre tradiciones culturales y formas de vida diferentes conducía al aislamiento y al relativismo fue Popper quien ya en 1965 dirigió su crítica contra lo que denomina «mito del marco conceptual» y que define como la tesis según la cual «una discusión racional y fructífera sólo resulta posible si los participantes comparten un marco conceptual común de asunciones básicas o, al menos, si están de acuerdo en tal marco conceptual para los propósitos de la discusión»<sup>4</sup>. Pues, para él, la idea del marco conceptual constituye el núcleo de la postura relativista que, a su vez, delimita como «la doctrina de que la verdad es relativa a nuestro *background* intelectual que se supone que determina de alguna manera el marco conceptual dentro del cual podemos pensar: que la verdad puede cambiar de un marco conceptual a otro». De acuerdo con Popper, esa afirmación se particulariza en la tesis que sostiene «la imposibilidad de la comprensión mutua entre las diferentes culturas, generaciones o periodos históricos, incluso dentro de la ciencia o de la física»<sup>5</sup>.

Para probar que cabe una discusión fructífera entre marcos conceptuales distintos, Popper comienza por acudir a una anécdota narrada por Herodoto que parece probar justamente lo contrario. Darío, para dar una lección a los griegos que vivían en su imperio, les preguntó ante los calatianos a qué precio consentirían en comerse a sus padres cuando murieran y contestaron que no lo harían por nada en el mundo. Después preguntó a los calatianos (que practicaban el canibalismo ritual) si estarían dispuestos a enterrar a sus padres, a lo que respondieron pidiendo que ni mencionara semejante aberración. Para Popper, quizá Darío estuviera tratando de probar la imposibilidad de una discusión en la que no se comparten algunos marcos conceptuales, pero su propia moraleja es muy diferente: incluso si unos y otros fueron incapaces de ponerse a discutir al menos estaban en condiciones de tomar conciencia de la relatividad de sus respectivos marcos conceptuales. Como en su lectura la consecuencia de la historia no es tanto la ausencia de una verdad objetiva cuanto la distinción —trazada ya por Jenófanes y Píndaro— entre naturaleza y convención, entre la verdad objetiva y nuestras convenciones, usos, prejuicios y costumbres, lo que Popper concluye no es forma alguna de relativismo sino precisamente lo contrario: la diferencia entre la objetividad de la verdad y su aspecto intersubjetivo. El acuerdo entre quienes discuten sólo es deseable en la medida en que lo acordado sea verdad: si

<sup>4</sup> K. R. Popper, «The Myth of the Framework», en K. R. Popper, *The Myth of the Framework*. London: Routledge and Kegan Paul, 1994, pp. 34-35. La primera versión es de 1965 y su primera edición pertenece a 1976.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 33.

ninguna de las partes puede esgrimir argumentos concluyentes, más vale seguir en desacuerdo<sup>6</sup>. Así, contra lo que mantiene la tesis de la inconmensurabilidad, es el choque cultural, la confrontación de marcos conceptuales distintos, la que origina la discusión crítica y la búsqueda de una verdad que no puede confundirse con lo que de ella en cada momento sabemos.

Tras insistir en el papel que el choque intercultural ha tenido en el origen y en el desarrollo tanto de la civilización occidental como de su privilegiado producto que es la racionalidad crítica y la ciencia, Popper pasa a refutar el relativismo cultural y la correspondiente doctrina de los esquemas conceptuales en la medida en que impiden la conversación intercultural, encerrándonos en prisiones. Pues obstaculizan nuestra capacidad de aprender de los otros, de aceptar sus instituciones o ideas, así como de modificar o de rechazar las nuestras. «Las prisiones –explica Popper– son los marcos conceptuales. Quienes no gustan de prisiones se opondrán al mito del marco conceptual. Darán la bienvenida a una discusión con un interlocutor que provenga de otro mundo, de otro marco conceptual, porque les da la oportunidad de descubrir cadenas no percibidas hasta entonces, de romperlas y de trascenderse de esta manera a sí mismos»<sup>7</sup>. Porque, para Popper, aunque no podamos liberarnos completamente de nuestras prisiones, nos cabe ir las ensanchando. Que nuestra visión del mundo esté necesariamente empapada en cada momento por una teoría no nos impide la discusión y el progreso hacia teorías mejores.

Según Popper, el mito del marco conceptual y las consiguientes tesis de la inconmensurabilidad y del relativismo brotan de una doble confusión. En primer lugar, el relativismo –que nace del desengaño provocado por la aceptación de unos incumplibles estándares de comprensión– se nutre de su errónea identificación con el falibilismo. Por lo que, tanto frente al ideal incumplible como al consecuente desengaño, Popper insiste en la posibilidad del avance paulatino de la ciencia y de la comprensión mutua enfatizando que la interpretación falibilista del conocimiento humano no puede usarse en favor de las pretensiones relativistas. Aunque el falibilismo niega que podamos alcanzar un conocimiento absoluto de la verdad o incluso un *criterio* de la verdad absoluta, mantiene sin embargo la existencia de errores absolutos: nuestras teorías pueden ser absolutamente falsas, en el sentido en que no cumplen los requerimientos de la verdad. Como el falibilismo afirma en negativo lo que niega en positivo, no puede confundirse con el relativismo. Incluso si desconocemos la verdad, podemos saber que una hipótesis es errónea. La noción falibilista de verdad y la de no cumplimiento de los requerimientos de la verdad pueden representar estándares absolutos de la verdad, por mucho que no podamos tener certeza de

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 52.

haberlos alcanzado. «No creo, concluye, que la verdadera e importante doctrina de la habilidad humana pueda usarse para fundamentar el relativismo respecto de la verdad»<sup>8</sup>.

Para Popper, ni cabe interpretar que la teoría de la verdad de Tarski haga depender relativísticamente la verdad del lenguaje ni los estudios de Whorf o la relatividad ontológica de Quine impiden que «la mayor parte de los lenguajes humanos sean razonablemente intertraducibles», aunque algunos lo sean con dificultad. La relatividad ontológica y las consiguientes dificultades en la traducción «pueden probar su inmenso valor en todos los casos más importantes de choque cultural si se supera no mediante un salto en la oscuridad sino suficientemente despacio. Porque supone que quienes participan en la discusión pueden liberarse a sí mismos de prejuicios de los que no eran conscientes, al dar por sentado inconscientemente teorías que, por ejemplo, pueden estar empotradas en la estructura lógica de su lenguaje. Una liberación así puede resultar de la crítica despertada por el choque intercultural»<sup>9</sup>.

En segundo lugar, la tesis de la inconmensurabilidad y su vástago relativista se alimentan de la confusión entre la verdad de que toda discusión debe partir de algún principio con la falsedad según la cual no cabe una discusión racional en torno a los principios. Que no se pueda intentar probar todos los principios no excluye toda discusión racional sobre ellos. Porque no toda discusión racional ha de tener la forma de una justificación o de una demostración: en muchas ocasiones, la investigación procede mediante el análisis comparativo de todas las consecuencias lógicas de las teorías alternativas para elegir aquella cuyas consecuencias resulten más plausibles. Con lo que, contra lo mantenido por la tesis del marco conceptual, cabe una discusión acerca de los principios. Al llegar aquí, Popper no deja de advertir la dificultad que supone definir la bondad o maldad de las consecuencias al margen de los marcos conceptuales de los que son consecuencias, pero considera posible una *opción* por la verdad o por la comprensión de nosotros mismos y del mundo en que vivimos que es en sí independiente de las concepciones que vamos construyendo para alcanzarlas<sup>10</sup>.

Así, para Popper, explícitamente contra Kuhn, las diferentes teorías no son inconmensurables: la astronomía ptolemaica no es inconmensurable con la copernicana porque pueden compararse y porque la segunda asume a la primera. «Mantengo –concluye– que resulta siempre posible este tipo de comparación entre teorías que se han desarrollado a partir de los mismos problemas (pongamos que para explicar los movimientos de los cuerpos celestes). Mantengo que las teorías que ofrecen soluciones a los mismos, o relacionados,

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 48-51 donde pueden encontrarse los textos entrecomillados.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 59-61.

problemas son –como regla comparables– y que las discusiones entre ellas son posibles y fructíferas. Y no sólo son posibles: de hecho tienen lugar». «En la medida en que la ciencia es la búsqueda de la verdad, la ciencia es la discusión crítica racional de las teorías que compiten y la discusión crítica racional de la teoría revolucionaria»<sup>11</sup>. Popper no deja de aceptar que no caben observaciones que desmientan una teoría fuera de la teoría misma, pero no admite que esta verdad conduzca a la tesis de la inconmensurabilidad, «porque pueden reinterpretarse conscientemente las viejas observaciones». El método de la ciencia, la discusión crítica, permite así para Popper superar y trascender no sólo los esquemas conceptuales culturales sino también los biológicos.

Posteriormente, su discípulo Gombrich ha llevado las críticas popperianas a la tesis de la inconmensurabilidad al campo específico de las ciencias del espíritu trasladando sus argumentos desde el ámbito de la ciencia natural al siempre más difícil de la cultura. Pues cabría mantener que las dificultades en la traducción y la idea de inconmensurabilidad no aparecen al comparar la astronomía ptolemaica con la copernicana sino al intentar enfrentar ambas con la astrología, o –para mencionar el ejemplo canónico– la medicina occidental y la brujería azande. De hecho, Popper muestra en su trabajo *The Myth of the Framework* una cautela notable. Pues, tras recoger el argumento inconmensurabilista según el cual las diferentes teorías responden a diversos modos de ver el mundo que, a su vez, se imbrican con modos de vida distintos, formula su argumentación a propósito de los aspectos más científicos de las teorías científicas dejando de lado las cuestiones culturales. Incluso concede que dos maneras de vivir y dos maneras de mirar al mundo sean inconmensurables, pero mantiene que dos teorías científicas no tienen por qué serlo<sup>12</sup>. A fin de cuentas, mientras el ejemplo paradigmático de inconmensurabilidad entre culturas sea la brujería, las explicaciones de Popper no parecen muy relevantes. Entre otras razones, porque –como ya advirtió Wittgenstein– no decimos de una creencia que sea supersticiosa porque sea falsa: lo que está en juego cuando afirmamos de algo que es supersticioso no es su valor de verdad<sup>13</sup>. De la misma manera que, para decirlo también wittgenstenianamente, cuando lo que está sobre el tapete son las diversas maneras de ver-como, apoyadas sobre formas de vida diferentes, no está claro qué significa falsación.

También para Gombrich la tesis que funda el relativismo cultural es la inconmensurabilidad, la idea de que «las culturas o las formas de vida no sólo son distintas, sino que son absolutamente incomparables, es decir, que es un sinsentido

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 54-58 a las que pertenecen las frases textuales.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

<sup>13</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988. Cf. también *Observaciones a «La Rama Dorada»*. Madrid: Tecnos, 1992. La literatura secundaria sobre la cuestión comienza a resultar abrumadora.

poner en relación personas de un país o de una época con personas de otros países o épocas, sencillamente porque falta un denominador común»<sup>14</sup>. Y también para él el relativismo surge de la decepción ante exigencias demasiado elevadas e incumplibles en el esfuerzo por comprender. «A la exigencia del 'todo o nada', propia quizá de la juventud, el adulto debe contraponer –también en las ciencias del espíritu– la convicción de que tenemos que aprender a ser modestos»<sup>15</sup>.

Pero añade también otra causa del surgimiento del relativismo: la imaginación que ha creado un hombre típico para cada época a partir de su arte, un hombre románico, gótico o renacentista a partir de las manifestaciones artísticas, pensando erróneamente que cada estilo artístico es expresión del espíritu de una época. En la medida en que cada época se expresa en su arte y que éstos son inconmensurables, las épocas se nos aparecerán también revestidas de inconmensurabilidad. Ahora bien, el círculo hermenéutico entre las expresiones artísticas y los espíritus de cada una de las épocas se convierte para Gombrich en un círculo vicioso cuando se admiten sólo las observaciones que confirman los propios supuestos. Es erróneo pensar que el arte expresa completamente el espíritu de una época, porque deja fuera las dimensiones de la cultura que no han encontrado expresión en el arte, pero que –sin duda– existen. Si se identifica directamente y sin residuos una cultura o una época histórica con su arte se oscurecen precisamente aquellos aspectos universales de la humanidad que aseguran la posibilidad del diálogo<sup>16</sup>.

Su argumentación contra la doctrina de la inconmensurabilidad cultural se funda así en la existencia de una naturaleza humana universal, compartida por todos los hombres de todas las épocas, y que describe fácticamente, en términos de dotación bio-psicológica. Frente a la doctrina de la inconmensurabilidad y el relativismo, al esgrimir el verso de Goethe «todos han sido humanos», Gombrich lo interpreta como significando que «hay una misma naturaleza humana en medio de todos los cambios de los fenómenos externos»<sup>17</sup>, que hay en definitiva, según ha mostrado Eibl-Eibesfeldt, «reacciones humanas universales»<sup>18</sup>. Así, para Gombrich, el contenido de la común humanidad queda asegurado a la postre por el repertorio de instintos comunes fundados en las invariantes necesidades biológicas; o, para ser más exactos, por la necesaria tensión entre la satisfacción de tales necesidades y las formas culturales: «lo que quiero decir –concluye– es algo tan sencillo como lo siguiente: cuando se habla del hombre, hay que tener en cuenta al

<sup>14</sup> H. E. Gombrich, «Sobre el relativismo cultural en las ciencias del espíritu», *Atlántida*, I (1990), p. 243.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 246-248.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 246.

viejo Adán, aquel viejo Adán que se empeña en satisfacer sus instintos, comunes a todos los humanos. No hay duda de que el modo en que las diversas culturas intentan dominar la naturaleza indómita está sometido a innumerables transformaciones, pero en cualquier solución, no se dará una forma de vida humana en la que no se exprese de algún modo la tensión entre ese ansia de satisfacción y el movimiento contrario, la adaptación cultural»<sup>19</sup>.

No deja de ser curioso que Gombrich abandone en su argumentación las estructuras invariantes de una biografía humana, la tensión inherente a toda vida humana, para replegarse de hecho sobre las constantes biopsicológicas. Si ya Popper identifica en *The Myth of the Framework* la naturaleza humana con la dotación genética<sup>20</sup>, la común humanidad que garantiza la posibilidad de la comprensión intercultural queda interpretada en Gombrich en términos de identidad de estructuras biopsicológicas. No dice, por ejemplo, con el Calígula de Camus, quizá con gesto sobreinterpretado, que «los hombres mueren y no son felices»<sup>21</sup>. Pese al verso de Goethe, Gombrich abandona la posibilidad de dar contenido a la común humanidad en términos existenciales o biográficos, y retrocede sobre lo que Geertz ha llamado la «concepción estratigráfica del ser humano». Debajo de las diferencias culturales hay un soporte biopsicológico común<sup>22</sup>. Como si la común humanidad consistiera en la semejanza de un aparato digestivo o de unas reacciones psicológicas. Por eso, no puede extrañar que Gombrich termine por recomendar el estudio de la biología y de la psicología a todos los que se dedican a las ciencias del espíritu, pues —con el verso de Pope «*the proper study of mankind is man*»—, con lo que ambas ciencias adquieren en su planteamiento un papel fundante: el orden cultural se basa en un estrato biopsicológico<sup>23</sup>. Con lo que su postura se acerca a los primeros planteamientos psicologistas de Dilthey alejándose de sus mejores desarrollos hermenéuticos. Para Gombrich comprender sigue siendo revivir.

También Putnam al delimitar su realismo interno o su tesis en torno a la relatividad conceptual tanto frente a lo que denomina «realismo metafísico» —que quizá fuera mejor llamar «realismo científico»— como frente al relativismo

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>20</sup> Cf. K. R. Popper, «The Myth of the Framework», p. 59.

<sup>21</sup> A. Camus, *Calígula*. Acto I, escena IV.

<sup>22</sup> Para la descripción y crítica de la concepción estratigráfica del ser humano, véase C. Geertz, «El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre», en C. Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992, pp. 43-59. Por mi parte, he intentado oponer al uniformismo ilustrado una concepción teleológica de la naturaleza en J. V. Arregui y C. Rodríguez Lluesma, *Inventar la sexualidad*. Madrid: Rialp, 1995 y «Pluriculturalism: Inescapable Fact or Human Value?», en M. García Amilburu (ed.), *Education, the State and the Multicultural Challenge*. Pamplona: Eunsa, 1996, pp. 35-63.

<sup>23</sup> Cf. H. E. Gombrich, «Sobre el relativismo cultural en las ciencias del espíritu», pp. 249-253.



ha criticado la tesis kuhniana de la inconmensurabilidad subrayando la posibilidad de la traducción y negando que tenga sentido la idea de que paradigmas o marcos conceptuales diferentes impliquen mundos distintos. Su crítica a la metafísica, a la idea de que exista La Descripción Verdadera de las Cosas y su decidida defensa del pluralismo (hay una pluralidad de descripciones verdaderas de un mismo mundo irreductibles a unidad) le conducen a afirmar la necesaria relatividad de los conceptos. Pero, a la hora de describir la relatividad conceptual, lo que parece interesarle sobre todo es marcar distancias respecto de lo que califica como el relativismo del Todo Vale, en el que incluye la tesis de la inconmensurabilidad. Y, bajo ese interés por subrayar diferencias, hace sostener a la tesis de la inconmensurabilidad lo que no había mantenido.

Así, Putnam se esfuerza por probar que la relatividad conceptual no implica la existencia de mundos *diferentes* y que caben diversas descripciones de la *misma* realidad sin que por ello haya que comprometerse con un realismo metafísico que acepta la existencia de una realidad nouménica *por detrás* de nuestras descripciones. También la traducción entre las descripciones diferentes que pertenecen a esquemas conceptuales diversos es posible para Putnam en la medida en que cabe poner cada oración de un esquema en relación con una «traducción» en el otro de manera que ambas proposiciones tengan las mismas condiciones de verdad, con lo que si una oración en un esquema es verdadera también lo es la otra en el otro.

Putnam ejemplifica su posición mediante casos proporcionados por la mecánica cuántica: un sistema físico dado puede representarse bien mediante un lenguaje de campos bien mediante uno de partículas, pero ambas descripciones son descripciones del *mismo sistema*, sin que haya por qué suponer una realidad nouménica *por detrás* de sus descripciones. El error consiste en pensar que «si estas dos formas de hablar son descripciones de la misma realidad, entonces hay que describir esa realidad tal como es independientemente de esas formas de hablar». Pero, como pregunta retóricamente Putnam, «¿por qué habría que dar por sentado que la realidad puede ser descrita independientemente de nuestras descripciones?»<sup>24</sup>.

Con otras palabras: que nuestras descripciones sean descripciones de la realidad no implica que la realidad sea algo independiente y *por debajo* de nuestras descripciones. La idea de que hay una realidad nouménica detrás de sus descripciones se corresponde con la idea de que cabe una descripción de cómo son las cosas en sí a la que nuestras descripciones solamente se aproximan. Ahora bien, a lo mantenido por Putnam, puede añadirse que el inconveniente de la hipótesis según la cual es posible una descripción absoluta de las cosas, la descripción de cómo son las cosas en sí, es que ni siquiera puede

<sup>24</sup> H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Tecnos, 1994, pp. 178-9.

formularse respecto de Dios. Estrictamente hablando, la descripción absoluta de las cosas (lo que las cosas son en sí) no es el correlato del Punto de Vista del Ojo de Dios porque Dios –si existe– no contempla las cosas: las hace. Hay algo raro en hacer de Dios el espectador imparcial del mundo porque, como ha señalado toda la tradición desde San Agustín, su *visio es creatrix*. Lo que no cabe es interpretar el conocimiento humano como una pálida réplica del divino a la vez que se hace del divino la suma perfección del humano. Con independencia de que exista Dios o no, esa argumentación es viciosa y responde a un error categorial: Dios no es como el hombre pero en mejor. No es el hombre perfecto (o la comunidad de científicos perfecta). Tampoco es un metafísico.

Putnam contrapone a la idea de inconmensurabilidad la tesis proveniente del holismo semántico que subraya la historicidad de los significados. Los significados son entidades históricas: no están definidos de una vez por todas; van variando a lo largo del tiempo según van modificándose nuestras creencias. Incluso los significados de los términos de clases naturales como «oro» o «agua» han ido variando según crecía nuestro conocimiento del oro y del agua, con lo que la identidad diacrónica de los significados es una identidad histórica. «Los significados tienen, a lo largo del tiempo, identidad, pero no esencia». Ahora bien, para Putnam –y esto es lo que parece tener en contra de la inconmensurabilidad de Kuhn– la variación de los significados, su historicidad, no implica cambio de referencia. Por mucho que haya cambiado en su significado conforme se modificaban nuestras creencias sobre él, «oro» ha referido siempre al oro, de manera que hemos estado siempre hablando de lo mismo, incluso si nos equivocábamos al seleccionar algo como oro. Si se le pidiera a Bohr, explica Putnam, que contara la historia de sus descubrimientos sobre el electrón, la narraría como la historia de los cambios en sus creencias sobre el mismo objeto designado por la palabra «electrón», lo que implica variaciones en su significado, pero no como la historia de un cambio en el objeto designado por el término, como si «electrón» designara en 1900 un objeto y otro en 1934<sup>25</sup>. En consecuencia, la historicidad de los significados le lleva a admitir el davidsoniano principio de caridad y a oponerse explícitamente a la inconmensurabilidad kuhniana. Porque, como para Putnam debemos suponer en principio que los cambios en los significados de los términos debidos a la variación de las creencias no suponen cambios en su referencia, los paradigmas rivales o las tradiciones culturales diversas implican significados distintos, pero hablan de *lo mismo*. Contra la tesis de Kuhn, paradigmas o tradiciones culturales diferentes no implican mundos diversos. De lo contrario, sería imposible interpretar cualquier carta en nuestra lengua materna escrita hace 200 años.

<sup>25</sup> Cf. H. Putnam, *Representación y realidad*. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 35-38. La cita textual pertenece a la p. 35.

Con todo, por sólida que resulte la postura de Putnam y aunque se acepte que la tesis de la historicidad de los significados –no de las referencias– proporciona un buen tratamiento de la cierta continuidad existente en el uso del lenguaje, así como de las posibilidades de la traducción, lo que no se ve es en qué sentido las tesis de Putnam son incompatibles con la inconmensurabilidad. Porque cuando la inconmensurabilidad habla de mundos distintos no está necesariamente afirmando mundos referencialmente diferentes; de la misma manera que la inconmensurabilidad no implica la imposibilidad absoluta de cualquier forma de comprensión mutua. Lo que dice es simplemente que las cosas o las proposiciones no significan exactamente lo mismo antes o después de un cambio de paradigma, en un marco conceptual o en otro, desde una cultura o desde otra.

Las críticas de Putnam al relativismo son sin duda muy sólidas, pero no dejan patentes los perfiles definidos de la doctrina que está atacando ni por qué considera que la tesis de la inconmensurabilidad conduce necesariamente al relativismo. Porque una cosa es que las proclamas relativistas partan habitualmente de la inconmensurabilidad y otra que de suyo la segunda conduzca a las primeras. En la misma línea, por mucho que se simpatice con la propuesta de Putnam, no termina de quedar claro en qué se diferencia de posiciones que, sin embargo, él declara explícitamente contrarias. Sobre todo en el caso de la inconmensurabilidad, cuya admisión –aunque Putnam advierta explícitamente que Kuhn ha desestimado la lectura relativista de *La estructura de las revoluciones científicas* al introducir la noción de racionalidad no paradigmática– implicaría para Putnam la imposibilidad de comprender como *humanos* las creencias y el lenguaje de los otros y, *eo ipso*, tras aplicar la crítica wittgensteniana al lenguaje privado, haría imposible también considerar las propias creencias o discursos como racionales o humanos<sup>26</sup>.

Al distinguir la relatividad conceptual del relativismo cultural, Putnam señala muy acertadamente que «nuestros conceptos pueden ser relativos a una cultura, pero de aquí no se sigue que la verdad o la falsedad de cualquier cosa que digamos usando esos conceptos sea simplemente ‘decidida’ por la cultura»<sup>27</sup>. Por irreductibles a unidad que sean nuestras descripciones del mundo, por relativos que sean nuestros esquemas conceptuales, algo tiene que pasar en el mundo para que una proposición que lo describe sea verdadera. Se malinterpreta a Wittgenstein al sostener que la verdad depende *exclusivamente* de nuestros juegos de lenguaje. Pues, según la advertencia de Putnam, «los juegos de lenguaje constituyen actividades humanas en las que lo correcto y lo no correcto no es algo puramente convencional, no es algo que esté determinado sólo por el consenso»<sup>28</sup>. Como explica

<sup>26</sup> H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid: Tecnos, 1988, pp. 124-129.

<sup>27</sup> H. Putnam, *Las mil caras del realismo*. Barcelona: ICE-UAB/Paidós, 1994, p. 64.

<sup>28</sup> H. Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, p. 122.

en *Razón, verdad e historia*, «el internalismo no niega que haya *inputs* experienciales en el conocimiento; el conocimiento no es un relato que no tenga otra constricción que la coherencia *interna*: lo que niega es que existan *inputs* que no estén configurados en alguna medida por nuestros conceptos, por el vocabulario que utilizamos para dar cuenta de ellos y para describirlos, o *inputs* que admitan una sola descripción, independiente de toda opción intelectual»<sup>29</sup>.

Por eso, acierta de plano al sostener que las descripciones del mundo o las concepciones morales son creaciones –artefactos– humanos; que precisamente por eso cabe una pluralidad; y que hay visiones mejores y peores, por mucho que no haya un mundo prefabricado. Con indudable ingenio, Putnam compara las descripciones del mundo o las concepciones morales a la fabricación de utensilios: el mundo no determina cuál debe ser la estructura de un cuchillo, pero hay cuchillos mejores y peores en la medida en que responden a necesidades humanas. Ahora bien, Putnam se cuida mucho de precisar que hablar de visiones mejores o peores –o sea, de criterios que nos permiten juzgar las diversas descripciones del mundo y sus correspondientes concepciones morales– no supone reintroducir el realismo metafísico, porque también los criterios o las necesidades desde los que valoramos las descripciones del mundo o las concepciones morales son a su vez artefactos. Pero advertir el carácter manufacturado de nuestros criterios o de nuestras necesidades no implica aceptar relativismo cultural alguno, porque el carácter constructo de nuestras concepciones morales «no quiere decir que las afirmaciones que hagamos, usando el lenguaje de una u otra de tales imágenes morales, no puedan ser correctas o incorrectas». Los criterios con los que juzgamos nuestras prácticas son tan artificiales como las prácticas mismas, pero eso no envuelve relativismo. Supone sólo que, como han indicado siempre los pragmatistas, «los criterios y las prácticas deben ser desarrollados juntos y ser constantemente revisados mediante un procedimiento de delicado ajuste mutuo»<sup>30</sup>.

Ni para Wittgenstein ni para Putnam la relatividad conceptual, la relatividad de las redes conceptuales mediante las que describimos el mundo, involucra relativismo. La wittgensteniana arbitrariedad de la gramática es la arbitrariedad de una unidad de medida y no lleva consigo –contra lo que en ocasiones se ha mantenido– forma alguna de idealismo lingüístico<sup>31</sup>. Pero lo que Putnam no deja claro es qué diferencia hay entre su propio planteamiento, el de Wittgenstein y la tesis de la inconmensurabilidad, o por qué considera que ésta conduce a un

<sup>29</sup> H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, p. 64.

<sup>30</sup> Cf. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*, pp. 148-152, de donde están tomados los textos entrecuadrados.

<sup>31</sup> Traté de justificar detenidamente esta tesis en mi libro *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona: Eunsa, 1984, pp. 164-86, en el que cabe encontrar más bibliografía.

solipsismo que niega cualquier capacidad de reconocer lo humano<sup>32</sup>. Sus referencias en *Razón, verdad e historia* a Vico son, como luego se verá, desafortunadas. La cuestión no es discutir el lenguaje privado. Putnam tiene razón al sostener que, como no cabe lenguaje privado, un monólogo solipsista resulta imposible. Pero el problema es por qué juzga que la admisión de la tesis de la inconmensurabilidad conduce a la forma más extrema de solipsismo.

Porque, al menos en su formulación en *La estructura de las revoluciones científicas*, haya ocurrido después lo que haya ocurrido y sea cual sea la historia del relativismo o del anarquismo metodológico, la tesis de la inconmensurabilidad entre paradigmas ni mantenía que cada teoría define incondicional y omnipotentemente desde dentro qué era verdadero ni negaba toda forma de comunicación entre las posturas inconmensurables<sup>33</sup>. Decir que dos marcos conceptuales son inconmensurables como lo son el cateto y la hipotenusa no es afirmar un aislacionismo: es advertir simplemente que no hay unidad común de medida y, por consiguiente, que no hay un supermarco conceptual dentro del que ambos puedan amoldarse o un superlenguaje en el que quepan todos los lenguajes. Decir que el cateto y la hipotenusa son inconmensurables no impide sostener que la hipotenusa es más larga que un cateto; y que tal afirmación es verdadera.

La ausencia de una unidad común de medida no implica la imposibilidad de toda comunicación, la imposibilidad de hacerse cargo más o menos de cómo se ven las cosas desde otras perspectivas, y —en este sentido— de compararlas. Por inconmensurables que sean una hacha de sílex y una cubertería Luis XVI, cabe mantener que una paleta corta mejor el pescado que un hacha. Pero la tesis de la inconmensurabilidad ni pretende negar eso ni decreta imposible toda comunicación. Más bien define exclusivamente cómo *no* tiene lugar la comunicación intercultural. Y, desde luego, la comunicación y la comparación entre concepciones del mundo diferentes no tiene lugar a través de una medida común, de *la* descripción absoluta y neutral de las cosas. En este punto Putnam y la tesis de la inconmensurabilidad coinciden. Porque lo que ambos niegan es precisamente la posibilidad de establecer un lenguaje, una red conceptual, o unos criterios de racionalidad que sean absolutos, es decir que no sean *un* lenguaje, *una* red conceptual o *unos* criterios de racionalidad.

Con palabras del mismo Putnam: lo que hay que rechazar es todo «proyecto de la Epistemología con una 'E' mayúscula»; el intento de hacer una teoría general que permita decidir quién tiene razón en cualquier discusión

<sup>32</sup> Además del lugar ya indicado de *Razón, verdad e historia*, véase también *Cómo renovar la filosofía*, pp. 115-21.

<sup>33</sup> Una buena defensa de que la inconmensurabilidad kuhniana no implica incomunicación puede verse en R. Harré y M. Krausz, *Varieties of Relativism*, pp. 79-82.

posible. Porque es justo ese rechazo el que abre paso a discusiones epistemológicas y morales (con minúscula) más interesantes. Este abandono de la Epistemología puede «reorientar la energía filosófica hacia una de sus tareas tradicionales –la única tarea que la filosofía no debería nunca abandonar–, la tarea de ofrecer imágenes de la situación humana en el mundo discutibles, importantes y llenas de significado»<sup>34</sup>.

Claro que ese rechazo no es, según Putnam se cuida de advertir, relativismo feyerabendiano: pero, ¿por qué había de serlo? Pues, según ha puesto de relieve Geertz en su *Contra el antirrelativismo*, «lo que reprochamos al antirrelativismo no es que rechaze una aproximación al conocimiento que siga el principio ‘todo es según el color del cristal con que se mira’, o un enfoque de la moralidad que se atenga al proverbio ‘donde fueres haz lo que vieres’. Lo que le objetamos es que piense que tales actitudes únicamente pueden ser derrotadas colocando la moral más allá de la cultura, separando el conocimiento de una y otra»<sup>35</sup>. Putnam está mucho más cerca de Geertz de lo que su antirrelativismo le hace suponer. A fin de cuentas, ha sido Putnam quien ha explicado que los enunciados fácticos y los procedimientos de investigación empírica con los que contamos para decidir si algo es o no un hecho presuponen valores. Porque, como no hay un mundo prefabricado, lo que denominamos «mundo empírico» depende de unos criterios de racionalidad, que revelan a su vez qué se entiende por una racionalidad *óptima*. El «mundo real» depende de nuestros valores de la misma manera en que éstos dependen de aquél<sup>36</sup>.

La existencia de marcos conceptuales distintos que pueden hacer intraducibles algunas proposiciones no implica de suyo el relativismo sino sólo la falsedad del objetivismo. El caso de las terminologías de color resulta emblemático. Porque, como McIntyre ha puesto de relieve, las terminologías de color son productos esencialmente sociales y varían muy notablemente de algunas culturas a otras. Sin embargo, cabe sostener desde el punto de vista de prácticas concretas como la pintura que unas son mejores que otras. Como ninguna terminología de color está definida exclusivamente por los hechos en el mundo y como las diferencias no pueden entenderse sólo como variaciones en el modo de segmentar un continuo, toda terminología de color es contingente. Pero, sin embargo, desde la perspectiva de las prácticas concretas caben valoraciones. Es desde el punto de vista de una práctica singular como la pintura –y sólo desde él– como pueden

<sup>34</sup> H. Putnam, *Las mil caras del realismo*, p. 161.

<sup>35</sup> C. Geertz, «Contra el antirrelativismo», *Revista de Occidente*, 169 (1995), p. 103.

<sup>36</sup> No dejaría de tener su interés comparar las críticas de Putnam a la dicotomía hecho-valor con los análisis de Geertz sobre la articulación en toda cultura entre ética y ontología. Véase, por ejemplo, «Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados», en C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, pp. 118-130.

plantearse cuestiones sobre la mayor o menor adecuación de una clasificación de color<sup>37</sup>. No se afirma el relativismo; se excluye el objetivismo: la pretensión de establecer puntos de vista absolutos, de fundar objetivamente *la* clasificación de los colores.

## II. INCOMMENSURABILIDAD Y PLURALISMO

En muchas ocasiones se ha interpretado la obra de Kuhn desde planteamientos relativistas, según los cuales habría puesto de manifiesto las decisiones irracionales que subyacen al desenvolvimiento histórico de la ciencia. En esta perspectiva, la investigación kuhniana habría revalidado los planteamientos relativistas: vemos el mundo como lo vemos, consideramos algo como racional o científico o no, siguiendo unos patrones de conducta que en sí mismos resultan irracionales. No habría criterios racionales de decisión entre paradigmas alternativos de racionalidad. Así, la consideración kuhniana de la historia de la ciencia confirmaría los resultados del desenvolvimiento de la antropología cultural y de las ciencias humanas.

Contra esta interpretación, Bernstein ha expuesto una lectura mucho más interesante de las investigaciones de Kuhn y de la filosofía postempirista de la ciencia que asimila la interpretación de la postura kuhniana al desarrollo del tratamiento de las proposiciones éticas por parte del positivismo lógico. De forma paralela a como el positivismo lógico pretendió en un primer momento encerrar las sentencias éticas en un tipo de lenguaje caracterizado como emotivo –y, por consiguiente, no cognoscitivo–, la primera lectura relativista de las tesis de Kuhn lo convertía en irracionalista al introducir elementos subjetivos e irracionales en el desarrollo de la ciencia: en tanto que las elecciones entre paradigmas rivales carecerían de criterios racionales, habrían de explicarse desde la psicología o la sociología de la ciencia. Ahora bien, del mismo modo en que un análisis más detenido del lenguaje moral llevó a abandonar el emotivismo para reemprender el estudio de la razón práctica, a esclarecer qué es actuar por razones o a descubrir la importancia de las consideraciones wittgenstenianas sobre la conducta de seguir una regla, la mejor interpretación de Kuhn no lo convierte en un irracionalista sino que lee su trabajo a la luz de la especificidad de la razón práctica. A la postre, las *decisiones* envueltas en el quehacer científico pertenecen –como todas las elecciones– al ámbito prudencial.

Desde esta perspectiva, el propio Bernstein compara el análisis kuhniano de la opción entre paradigmas rivales con el tratamiento aristotélico de la *phrónesis* subrayando que el primero no sólo distingue entre persuasión racio-

<sup>37</sup> A. MacIntyre, «Colors, Culture, and Practices», *Midwest Studies in Philosophy*, XVII (1992), pp. 1-23.

nal e irracional sino que no para mientes en introducir los conceptos de «buenas razones», «valores» o «criterios» en la elección entre paradigmas. Además, tanto Aristóteles como Kuhn advertirían, paralelamente a Wittgenstein, que la racionalidad práctica implica necesariamente una comunidad, un conjunto de prácticas sociales. No puede obedecerse una regla en solitario<sup>38</sup>.

En este sentido, conviene recordar que, frente a la crítica habitual de haber introducido elementos subjetivos y arbitrarios en la elección entre teorías rivales, Kuhn distingue explícitamente dos sentidos de «subjetivo» aproximándose al tratamiento estético kantiano de la subjetividad del gusto. Para él, los elementos «subjetivos» o incluso «de gusto» presentes en las opciones entre paradigmas implican una valoración, tienen pretensiones de universalidad y exigen ser capaz de aducir razones en su defensa. Pero «el asunto crucial concierne a la relación entre las razones aducidas y mi juicio. Las razones no 'prueban' el juicio, lo apoyan»<sup>39</sup>. De esta forma, la postura de Kuhn ilustra para Bernstein el desplazamiento en la filosofía postempiricista de la ciencia desde una postura que busca reglas precisas que pudieran servir como condiciones necesarias y suficientes –o sea, desde una versión algorítmica del razonamiento– hasta un modelo que subraya las características propias de la razón práctica, por mejorable que sea su tratamiento de la racionalidad práctica.

Destacar, como hace Kuhn, la racionalidad práctica involucrada en la elección entre paradigmas rivales implica para Bernstein rechazar la alternativa cartesiana entre fundacionalismo y relativismo. La ausencia de reglas que pueden funcionar como condiciones necesarias y suficientes de toda racionalidad posible, la ausencia de cánones absolutos –positivos o negativos– de la racionalidad, no nos arroja al caos irracional: nos abre a la razón práctica. Esta apelación a la razón práctica supone que, frente a modelos como los popperianos, sólo podemos dar «un tratamiento narrativo correcto de por qué ciertos razonamientos y modos de argumentar prevalecieron y otros no. Pero, al dar este tratamiento, no estamos apelando a intemporales estándares permanentes de racionalidad que están (o deberían estar) disponibles, sino a las razones y prácticas que se labran en el desarrollo de la investigación científica. Lo que un

<sup>38</sup> R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. Oxford: Blackwell, 1983, pp. 52-55. Para una justificación de esta tesis wittgensteniana véase el trabajo de S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Blackwell, 1982, que ha originado una polémica interminable.

<sup>39</sup> R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, p. 56. Bernstein se apoya en la discusión de H. Arendt del concepto de gusto en el dieciocho en *Between Past and Future*. London: Faber and Faber, 1961. Para una exposición de los juicios de gusto en Kant teniendo en cuenta explícitamente los análisis wittgenstenianos de la conducta de seguir una regla véase M. Fontán, *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*. Pamplona: Eunsa, 1994.



científico determinado, o incluso una comunidad de científicos, considera que son 'buenas razones' puede resultar después no ser aceptado como tal. Pero cuando esto sucede, no se trata simplemente de un asunto de 'mera' retórica o de la aceptación arbitraria de un conjunto de valores en lugar de otro»<sup>40</sup>. La consideración instantánea de la racionalidad –que prevalece en los planteamientos de tipo fundacionalista y objetivista– ha de ceder el paso a un tratamiento narrativo. La cuestión no es tanto si es razonable o no creer algo de modo intemporal, o cuáles son *los* criterios de racionalidad –en absoluto e intemporalmente– cuanto qué es razonable aceptar a la vista del real desarrollo de la ciencia y de nuestra tradición cultural. Por mucho que el flogisto no haya existido nunca, en un momento dado de la historia de la ciencia era razonable creer en su existencia. A fin de cuentas, las proposiciones asertóricas suelen inscribirse en contextos narrativos, y sin atender a tales contextos no puede fijarse su significado. No cabe determinar el significado de un enunciado al margen de las condiciones de la enunciación.

La postura de Putnam, pese a mantener que la inconmensurabilidad implica relativismo, resulta al final paralela. También él pretende romper la tenaza cartesiana –*aut* criterios inmutables y eternos de racionalidad y de moralidad *aut* relativismo y escepticismo– acudiendo a una primacía de la razón práctica. Para Putnam, como para Bernstein, no existen estándares atemporales y eternos de racionalidad, porque «los principios metodológicos están relacionados con nuestra visión del mundo, incluyendo la visión que tenemos de nosotros mismos como una parte del mundo, y varían con el tiempo»<sup>41</sup>. Por otra parte, tampoco cabe sustituir los estándares absolutos de racionalidad por la historia de esos estándares, como parecen pretender desde el historicismo diltheyano hasta algunas versiones de la historia de la ciencia. Pues si no disponemos de criterios eternos de racionalidad, tampoco podemos escribir su historia desde el Punto de Vista de Dios. Sustituir el fundacionalismo cartesiano por el historicismo no resuelve nada.

No se trata de negar la racionalidad sino de ampliar los estrechos márgenes que el empirismo le ha trazado. La cuestión no es declarar que, como los planteamientos positivistas o falsacionistas de la racionalidad no son capaces de dar cuenta ni siquiera del desenvolvimiento real de la historia de la ciencia, nos movemos dentro de la irracionalidad, sino abandonar de una vez el reduccionismo de la razón operado por el ideal ilustrado de objetividad y la consiguiente reducción de la verdad a adecuación.

La concepción adecuacionista de la verdad es solidaria de una concepción representacionista del conocimiento. Sólo si se considera que el conocimiento

<sup>40</sup> Cf. R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, pp. 60-67. La cita textual pertenece a la última página.

<sup>41</sup> H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, p. 12.

es una copia mental, una *representación* de la realidad, puede creerse que la verdad es exclusivamente la concordancia entre la copia y lo representado. En su versión representacionista, en la medida en que se cree que el conocimiento es una copia mental de la realidad, existe sólo una representación verdadera, un modelo o dibujo mental con el que la realidad concuerda. Pues, con palabras de Putnam, en la medida en que se considera que «el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente», «hay exactamente una descripción verdadera y completa de 'cómo es el mundo'». La verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras y signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas<sup>42</sup>. Como la verdad se considera de modo univocista –la representación concuerda o no concuerda–, la posibilidad del pluralismo queda erradicada.

Es mérito de Wittgenstein tanto haber disuelto la concepción representacionista del conocimiento y la consecuente teoría exclusivamente adecuacionista de la verdad como haber puesto las bases de la crítica a la idea de que existe un mundo prefabricado. Si el *Tractatus* apura al máximo la concepción representacionista del conocimiento, su pensamiento posterior disuelve la idea de que el pensamiento o el lenguaje sean el Gran Espejo del Mundo, que lo reflejen. Una figura, una imagen o una representación, no es figura, imaginación o representación *de algo* porque se le parezca. La intencionalidad, el ser figura *de algo* de la figura, no puede explicarse por la semejanza<sup>43</sup>. De este modo, si en el *Tractatus* había mantenido que el sentido de una proposición queda determinado por sus condiciones de verdad, por el hecho en el mundo que la haría verdadera, en su obra posterior insiste en que las nociones de verdad y falsedad implican todo un juego de lenguaje y, por consiguiente, toda una forma de vida. Sólo dentro de determinadas reglas y convenciones sociales, podemos afirmar que algo, una proposición, es verdadera o falsa. En ocasiones, se ha interpretado que la última concepción de la verdad de Wittgenstein, como relativa a una forma de vida, sustituye a la mantenida en el *Tractatus*, pero seguramente resulta más exacto mantener que ambas obras analizan dimensiones de la verdad complementarias y no alternativas. En consecuencia, la verdad no puede entenderse sólo como adecuación, sino también como reflexión, como conocimiento de esa adecuación.

Si un concepto no es una copia mental de la realidad, sino, como ha indicado Geach, una específica habilidad mental expresada –aunque no exclusivamente– en el uso inteligente de las palabras<sup>44</sup>, cabe pluralismo, pues hay lenguajes

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>43</sup> He tratado de exponer todo este asunto en J. V. Arregui y J. Choza, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp, 1992, pp. 147-150, donde se indica más bibliografía.

<sup>44</sup> Cf. P. T. Geach, *Mental Acts*, London: Routledge and Kegan Paul, 1957, pp. 11-18.

diferentes y redes conceptuales distintas. *Nosotros*, dice Wittgenstein reiteradamente, *usamos* las palabras, entre otras muchas cosas, para describir el mundo. Y caben descripciones distintas con utilidades y fines diferentes. Pero que quepa una pluralidad de descripciones del mundo o, incluso, una pluralidad de conceptos distintos de una *misma* realidad no equivale a decir «todo vale». Entre otras razones, porque cada descripción tiene sus propias reglas que determinan qué es verdad dentro de ella. No es cierto que la consideración de la verdad del último Wittgenstein haga superflua la defendida en el *Tractatus*.

Si la verdad no es sólo adecuación, tampoco es mera redundancia. La consideración de las dos dimensiones de la verdad permite precisamente ser pluralista sin ser relativista. Para el hombre, conocer o pensar es usar signos; y caben tanto signos distintos como usos diferentes. Somos los seres humanos los que fabricamos para nuestro propio consumo descripciones de la realidad para poder orientarnos en el mundo. El conocimiento no es una copia mental de un mundo prefabricado: es una auténtica creación de significados. Es difícil decirlo con más rotundidad que el lingüista Coseriu: «la creación de significados es conocimiento»<sup>45</sup>.

La concepción no representacionista del conocimiento abre la posibilidad del pluralismo sin introducir relativismo alguno. Caben descripciones inconmensurables del mundo. Lo erróneo de la tesis de Benedict en torno al relativismo cultural no es su insistencia en que cabe una pluralidad de descripciones de lo real, de concepciones del mundo o de modos de vivir *humanamente* la vida. Lo erróneo es su idea de que «todas son igualmente válidas». Porque lo segundo no se deduce de lo primero.

### III. EL PLURALISMO Y EL RECONOCIMIENTO DE LO HUMANO

Para Popper, la tesis de la inconmensurabilidad implica relativismo e incomunicación, y para Putnam supone además la imposibilidad de reconocer *otros* discursos o formas de vida como *humanos*. Sostener su inconmensurabilidad llevaría consigo no sólo entender las diferentes culturas y tradiciones como islas en el océano sino también la imposibilidad de ver unas desde otras, de reconocer el propio observatorio como una isla entre otras. Pues el sedimento del relativismo, la imagen del hombre y del mundo que comunica, ha sido bien caracterizado no hace mucho por Lukes y Hollis: «es como si los paradigmas científicos y los paradigmas conceptuales estuvieran espaciados a lo largo del tiempo como las islas en el océano. Otras mentes, otras culturas, otros lenguajes y otros esquemas teóricos exigen que se les comprenda desde dentro. Vistos desde dentro, nos hacen dudar de si hay algo universal bajo el sol. ¿No es el

<sup>45</sup> E. Coseriu, «El hombre y su lenguaje», en *El hombre y su lenguaje*. Madrid: Gredos, 1977, p. 27.

mundo, tal como lo interpreta nuestro esquema de cosas, sólo uno entre muchos? ¿No son nuestras formas de pensar y nuestras pruebas de verdad tan aldeanas como cualquier otra?»<sup>46</sup>.

Pero semejante lectura de la inconmensurabilidad resulta muy discutible, según han puesto de relieve tanto Bernstein como Berlin. La tesis de la inconmensurabilidad no niega que haya un tráfico ingente de barcos cruzando el océano y mercadeando entre las islas. En primer lugar, Bernstein ha advertido que la tesis de la inconmensurabilidad no está manteniendo, como Popper pretende, nuestra cautividad dentro de nuestros marcos de referencia, paradigmas o lenguajes de modo que la comunicación entre ellos sea imposible, porque cabe siempre una intersección entre los paradigmas rivales que posibilita la discusión entre ellos. Al hablar de inconmensurabilidad no se está negando la intersección entre los paradigmas y teorías rivales: se la está caracterizando. No se está manteniendo que no haya zonas de confluencia –de otro modo, el conflicto sería imposible– sino más bien que no cabe comprender los solapamientos en términos de algo permanente, universal y ahistórico, en términos de un «tercer» lenguaje o marco de referencia omniabarcante, absoluto y neutral<sup>47</sup>.

La doctrina de la inconmensurabilidad no niega la discusión entre paradigmas ni mucho menos una gadameriana fusión de horizontes; lo que niega es la existencia de una medida común, de unos estándares absolutos de racionalidad que constituyan un espacio en el que incrustar sin distorsiones las diferentes tradiciones culturales. «Inconmensurabilidad» no se opone a «diálogo» sino a «objetivismo», que Bernstein define bien como «la convicción básica de que hay o debe haber algún marco o matriz permanente y ahistórico al que podamos apelar en última instancia para determinar la naturaleza de la racionalidad, el conocimiento, la verdad, la realidad, la bondad o la rectitud»<sup>48</sup>. La tesis de la inconmensurabilidad, que concuerda en este punto con Putnam, no socava el diálogo ni rechaza la posibilidad de saber. Lo que critica es la pretensión de Popper de que la filosofía es la búsqueda interminable de unos estándares universales y eternos de racionalidad, de unos criterios fijos desde los que juzgar la racionalidad de cualquier proposición, creencia, sistema, forma de vida, comportamiento o cultura. No critica el saber sino su interpretación ilustrada como objetividad, la pretensión de alcanzar el Punto de Vista del Ojo de Dios.

La inconmensurabilidad caracteriza el modo en que se lleva a cabo la conversación intercultural o la discusión racional entre paradigmas, que no exigen un espacio racional absoluto o un superparadigma y que no tienen por qué realizarse, como Popper pretende, bajo la forma de una comparación de las

<sup>46</sup> M. Hollis y S. Lukes, *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell, 1990, p. 1.

<sup>47</sup> R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, pp. 85-93.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 8.

consecuencias de los principios. Se puede discutir racionalmente entre los criterios A y B de racionalidad acudiendo al estándar C, para pasar posteriormente a discutir entre los criterios C y D acudiendo al estándar E. No necesitamos un modelo único de racionalidad para que el diálogo racional sea posible. Como no necesitamos una lengua universal para que el género humano pueda comunicarse: basta con que algunos miembros en cada sociedad sean bilingües para que puedan realizarse transmisiones en cadena.

En segundo lugar, Berlin ha mantenido certeramente que la incommensurabilidad no implica ni relativismo ni imposibilidad de comprender lo incommensurable como *humano*, según interpreta Putnam. En *El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII*, al exponer la crítica de autores como Vico y Herder al uniformismo característico de la Ilustración, Berlin recuerda cómo para ellos cada época histórica expresa unos valores autónomos, una visión del mundo, una concepción de qué significa ser humano y de cuáles son las relaciones entre los hombres, incommensurables con las correspondientes nociones de otras épocas. Cada fase de la historia –resume de modo opuesto a Gombrich– vive «iluminada por su propia luz y sólo puede entenderse en sus propios términos»<sup>49</sup>, y sus sistemas de valores no pueden superponerse sobre un plano omniabarcante con los de otras épocas históricas. No hay un único movimiento lineal, una única versión del progreso, una evolución rectilínea: cada época histórica representa un modo distinto, incommensurable con los demás, de ser un ser humano.

Pero ni Vico ni Herder son relativistas; son más bien, con expresión del propio Berlin con el que ahora Putnam coincide de plano, *pluralistas*. La incommensurabilidad de los valores de otras sociedades con los de la nuestra no les conduce al relativismo sino que les insta a considerar que la vida permite una pluralidad de valores, que hay «una variedad finita de valores y actitudes, algunos de los cuales ha convertido en propios una sociedad, y otros otra, actitudes y valores que los miembros de sociedades diferentes pueden admirar o condenar (según sus propios sistemas de valores) pero que, si son lo suficientemente imaginativos y se esfuerzan bastante, pueden siempre intentar entender; es decir, ver que son finalidades vitales inteligibles para seres humanos situados como lo estaban esos hombres»<sup>50</sup>.

Que los sistemas de valores no sean commensurables, que no exista el lenguaje universal que contenga a todos los particulares<sup>51</sup>, que haya valores humanos genuinos excluyentes e incomparables entre sí no implica relativismo, ni

<sup>49</sup> I. Berlin, «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII», en I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Península, 1992, p. 89.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>51</sup> D. Innerarity ha puesto de manifiesto los valores positivos de esta imposibilidad en su ensayo «La conversación europea», *Nuestro Tiempo*, 480 (1994), pp. 114-24.

mucho menos que no puedan reconocerse esos valores o actitudes como *humanos*, como posibilidades específicamente humanas. Desde esta perspectiva, el dogma asumido por el relativismo –la idea de que sólo puede comprenderse lo que se comparte– resulta tan falsa como la tesis psicologista de Gombrich de que comprender es revivir: aunque se condene el sacrificio humano y aunque nunca se lo haya practicado, cabe comprender que es una posibilidad, todo lo errada que se quiera, *específicamente humana*. Sólo los humanos hacemos sacrificios, nos equivoquemos o no al hacerlos. Como sólo los humanos practicamos la magia o producimos ciencia, acertemos o no al hacerlo.

Este reconocimiento de lo *humano* marca los límites del relativismo e introduce una tajante distinción entre pluralismo y relativismo. Si el relativismo encierra al ser humano en su forma de vida y en sus criterios de racionalidad, el pluralismo lo abre a la comprensión de otras posibilidades que él no desarrolla, pero que podía haber desarrollado. El pluralismo permite la fusión de horizontes. Por eso, si al final el relativismo seca y agosta tanto como el más estrecho de los objetivismos, el pluralismo abre y enriquece: cabe vivir mediante la comprensión muchas vidas que no son la nuestra y que, sin embargo, *podían* haberlo sido.

Un ejemplo wittgensteniano puede aclarar cómo el pluralismo abre lo que el relativismo cierra. Pocas personas han insistido tanto como Wittgenstein en que cada forma de vida y cada juego de lenguaje tiene sus propios estándares de racionalidad y sus específicos criterios de verdad. Y él mismo afirmó rotundamente que, si un león pudiera hablar, no podríamos entenderle<sup>52</sup>, pues no compartimos su forma de vida. Sin embargo, frente a interpretaciones como la que Lyotard parece defender en *La condición postmoderna*, Wittgenstein nunca mantuvo que los juegos de lenguaje fueran totalidades cerradas y excluyentes, que fueran mónadas sin ventanas. Sostuvo tenazmente la tesis opuesta. No sólo porque negar nuestra comunidad de vida con un león supone –y éste es su más profundo sentido– afirmar nuestra comunidad con todos los humanos: «mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la *opinión* de que tiene un alma»<sup>53</sup>, dice uno de los pasajes más importantes para comprender la ética wittgensteniana<sup>54</sup>. También porque explícitamente comparó los juegos

<sup>52</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, II, p. 511. Sobre este punto, véase el trabajo de R. Bambrough, «Wittgenstein's Lion», en J. M. Terricabras (ed.), *A Wittgenstein's Symposium*. Amsterdam: Rodopi, 1993, pp. 37-52.

<sup>53</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, II, p. 417. Una de las mejores exégesis de esta tesis wittgensteniana sigue siendo la de P. Winch, «Eine Einstellung zur Seele», *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXI (1980-1), pp. 1-15.

<sup>54</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, II, p. 417. Este aspecto fundamental de la ética wittgensteniana se desarrolla en algunos de los trabajos de C. Diamond, véase por ejemplo su «The Importance of Being Human», en D. Cockburn, *Human Beings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 35-62 y 83-84.

de lenguaje a los diversos barrios de una ciudad<sup>55</sup>. Un barrio no es otro barrio, sus criterios pueden ser distintos y, sin embargo, no son comunicables. Son incommensurables, pero no comunicables. No hay una unidad común de medida entre un casco histórico y una moderna urbanización. Los criterios que imperan en uno y en otro son diversos y no tienen medida común. Pero esa incommensurabilidad no implica aislacionismo: en una ciudad cabe siempre ir de un sitio a otro por un recorrido más o menos largo y con más o menos atascos. La comunicación no resulta fácil, pero no es imposible.

Mantener que no existe el supersistema de valores englobante de todas las posibilidades humanas no implica admitir que todo vale, de la misma manera que comprender algo como *humano* no implica aceptarlo. A fin de cuentas, siempre se ha sostenido que sólo los hombres pueden pecar. Berlin recuerda que su pluralismo no impidió a Vico condenar la injusticia social de la época homérica ni a Herder criticar a los grandes conquistadores y destructores de culturas locales. Se puede condenar sin paliativos una cultura, o unos determinados valores, pero sólo en la medida en que se los reconozca como humanos.

Quizá un texto muchos siglos anterior al objetivismo ilustrado y al subsiguiente relativismo pueda resultar ilustrativo de cómo cabe comprender y reconocer como específicamente humano algo que no se comparte. Al describir la provincia de Caidu, tras explicar su agricultura, ganadería y recursos naturales, Marco Polo afirma: «Los habitantes de esa comarca son idólatras. Los hombres tienen el seso tan completamente trastornado por sus ídolos que creen que se propician su favor si entregan sus propias mujeres e hijas a los viandantes. En efecto, cuando un viajero pasa por sus tierras y se hospeda en la morada de uno de ellos, al punto el dueño de la casa convoca a su esposa, sus hijas y a las demás mujeres que tiene en el hogar y les manda que obedezcan en todo al huésped y a sus acompañantes: tras dar esta orden se va y deja al extranjero con su séquito en su casa como señor de la misma y no se atreve a regresar mientras quiera aquél permanecer en ella. A su vez, el extranjero cuelga su sombrero u otra señal en la puerta de la mansión; cuando el dueño de la casa decide retornar, pensando que quizá aquél haya partido, si ve la señal en la puerta retrocede de inmediato, por lo que el forastero puede quedarse allí dos o tres días. Esta ciega y detestable perversión la guardan todos en la provincia de Caidu y nadie la considera un vituperio, ya que obran así en honor de sus dioses, y creen que por el buen trato que dispensan a los viandantes merecen que sus dioses les otorguen abundancia de frutos terrenales»<sup>56</sup>.

Nadie podría pensar que Marco Polo mantiene alguna forma más o menos velada de relativismo cultural y, no obstante, si se compara el pasaje con el clásico sobre el canibalismo de Robinson Crusoe, el medieval hace algo que al ilustrado le

<sup>55</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, I, § 18.

<sup>56</sup> *El libro de Marco Polo*. Libro II, cap. 38, Madrid: Alianza, 1992, p. 101.

resulta imposible: comprender como humano algo que no se comparte poniéndolo en relación con otros elementos de la totalidad del sistema cultural. Claramente, a Marco Polo le parece mal la costumbre mencionada, pero se las arregla bastante bien para comprenderla y describirla. No la tacha de «primitiva» y «salvaje», la entiende; la condena, pero no la supone «poco evolucionada».

Por último, la inconmensurabilidad de los fines, los valores o los estilos de vida, la ausencia de *el* mapa en el que todos encuentren su lugar, no los convierte en «subjetivos» —en el sentido habitual del término—, porque no son meros contenidos «psicológicos». Kekes ha puesto de relieve cómo la incompatibilidad y la inconmensurabilidad entre los valores muestra su carácter «objetivo», su independencia de nuestras actitudes. Precisamente porque, sean cuáles sean los intereses y las apreciaciones subjetivas, los valores pueden resultar de suyo incompatibles y, a veces, inconmensurables, no pueden comprenderse sólo en términos de apreciaciones subjetivas<sup>57</sup>. Putnam acierta en este sentido al vincular certeramente el subjetivismo ético con el objetivismo físico: los valores implicados por el desarrollo de la ciencia serían objetivos en la medida en que son cognoscitivos mientras que los valores éticos y estéticos serían subjetivos por ser emocionales. Pero la idea de que la física es objetiva mientras que la ética es subjetiva carece de respaldo en la medida en que tal concepto de objetividad ni siquiera permite comprender el desarrollo efectivo de la práctica científica. «Crear, sentencia Putnam, en un ideal pluralista no es lo mismo que creer que cualquier ideal del florecimiento humano es tan bueno como cualquier otro. Rechazamos algunos de estos ideales como erróneos, como infantiles, como enfermos o como unilaterales»<sup>58</sup>. Afirmar la pluralidad de modos en que puede realizarse «lo más específicamente humano» no supone sostener con Benedict que todas las pautas de vida son igualmente válidas.

Hay rasgos específicamente humanos mejores y peores. Pluralidad no significa arbitrariedad, sino sólo ausencia —precisamente por la riqueza misma de la naturaleza humana— de un modelo unívoco de lo *humano*. Quien concibe su profesión médica como un servicio a la humanidad doliente y actúa en consecuencia hace algo realmente bueno; quien concibe su profesión intelectual como una búsqueda leal de la verdad hace algo realmente bueno; y quien concibe su actividad política como una promoción del bien común hace algo realmente bueno. Hay buenas razones para considerar las tres actividades como «lo más específicamente humano» o «lo mejor que el hombre puede hacer». Y, sin embargo, las tres actividades no sólo son *de facto* incompatibles: son inconmensurables, como muestra a las claras las dificultades aristotélicas para con-

<sup>57</sup> Cf. J. Kekes, «Pluralism and the Value of Life», en E. F. Paul y otros, *Cultural Pluralism and Moral Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 45.

<sup>58</sup> H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, p. 151.



ciliar los fines especulativo y político del ser humano en la *Ética a Nicómaco*. Al final, cada varón o mujer representa un modo distinto de ser *humano*, una forma diferente de realizar espaciotemporalmente la humanidad. Lo que nos une, como recuerda Geertz, no es un sustrato biopsicológico uniforme como pretende Gombrich, ni una dotación genética, como quiere Popper, sino la común necesidad de proyectar nuestras vidas, de llegar a ser *individuos*. Y, quizá el citado Goethe esté mucho más cerca de Geertz que de Gombrich.

Jorge V. Arregui es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Málaga. Autor de *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana* (Barcelona: Tibidabo, 1992) e *Inventar la sexualidad. Sexo, naturaleza y cultura* (Madrid: Rialp, 1996).

*Dirección Postal:* Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, E-29071 Málaga.