

Un examen de las consecuencias relativistas de la inconmensurabilidad vinculada a la noción de esquema conceptual

*Elizabeth Padilla**

Una de las consecuencias de la teoría de la traducción radical de Quine, de resonancias en el plano antropológico, es el antirrelativismo conceptual. Pues si bien es cierto, siguiendo a este autor, que la referencia es inescrutable y que la traducción permanece indeterminada¹, es decir, que habilita la confección de manuales de traducción alternativos igualmente compatibles con la conducta lingüística de los hablantes -la cual constituye la evidencia última para juzgarlos-, en la práctica habría un gran nivel de acuerdo entre los lingüistas. La razón principal de dicho consenso se basaría en que, según Quine, todo proceso de traducción o de interpretación es siempre, y no puede ser de otro modo, más que un proceso de asimilación del lenguaje y de la conducta lingüística ajena a la propia. En efecto, la aplicación del *principio de caridad* es una buena muestra de asimilación de lo diferente a nuestros propios parámetros de entendimiento. En otras palabras, lo que no debemos desconocer es que toda vez que formulamos hipótesis analíticas para interpretar lenguajes radicalmente distintos al propio lo hacemos desde el seno de nuestro lenguaje y del esquema conceptual que a éste corresponde.

Ahora bien, esto no supone -como podría llegar a pensarse- que dada la imposibilidad de ir más allá de ellos dejen de ser revisables. Los esquemas son revisables, aun cuando dicha revisibilidad no se plantea en términos absolutos; sólo puede ser realizada parcialmente ya que no podemos estar por fuera de ellos, como si se tratase de una mirada omnisciente. Es decir, si a la hora de realizar una traducción o llevar a cabo una interpretación de un lenguaje extraño nos viéramos obligados a apelar a hipótesis analíticas muy diferentes a las que explican nuestro lenguaje, el proceso de traducción arrojaría resultados incomprensibles. Por ende, una consecuencia preliminar al respecto es que si hubieran diferencias genuinas entre lenguajes y culturas las mismas no serían detectables, y si lo fueran resultarían incomprensibles. Por otra parte, si reconocemos que hay “diferencias genuinas”, como cuestión *de facto* entre lenguajes y culturas no reducibles o mensurables a algún terreno común, nos conduciría a reparar, de alguna manera, en cuestiones relacionadas con la inconmensurabilidad y a un tratamiento vinculado con los esquemas conceptuales.

En ese sentido, los distintos procedimientos argumentativos en torno a la existencia o no de esquemas conceptuales han tenido profundas repercusiones sobre nuestras evaluaciones de la inconmensurabilidad y, por ende, sobre las polémicas entre relativistas y antirrelativistas. Uno

* UNCo

de los resultados conocidos es aquel que sostiene que la noción misma de esquema conceptual es un "sinsentido" y con ello toda atribución de inconmensurabilidad entre esquemas, mientras que otro -aun aceptando esta solución-, considera que con ello no se resuelve el problema de la inconmensurabilidad, ya que la misma subsiste pese a la disolución de la noción de esquema. Los que adhieren a este último resultado sostienen, por un lado, que la inconmensurabilidad entre lenguajes o culturas es un fenómeno no reducible a parámetros conocidos y, por otro lado, que la inteligibilidad del fenómeno es siempre posible a través de la apelación a procesos de comunicación y de aprendizaje entre culturas diversas.

Es propósito de esta ponencia examinar la viabilidad de estas afirmaciones y evaluar, respecto a la polémica entre relativistas y antirrelativistas, si la defensa de esta forma de inconmensurabilidad no vinculada a la noción de esquema conceptual conduce o no a nuevas formas de relativismo.

Un autor que ha utilizado la teoría de la interpretación a fondo para atacar el relativismo es Davidson. A Quine, en cambio, aun cuando se declara como no relativista conceptual, todavía se le puede imputar -dicho por sus críticos y a diferencia de Davidson- una terminología demasiado próxima a la de los relativistas, ya que en muchos de sus trabajos sigue dando a entender la existencia de una diferencia entre contenido empírico, por un lado, y esquema conceptual, por el otro². Es así que a partir de la introducción del dualismo de experiencia y teoría, el relativismo derivado de éste aparecerá como una posibilidad inteligible: precisamente lo que Davidson cuestiona. En esa dirección, este autor recomienda renunciar a ese dualismo, al denominado *tercer dogma del empirismo*, por tratarse de un sinsentido. Sabemos que mientras para Quine el patrón estimulativo que provoca en el hablante el asentimiento a las oraciones observacionales es accesible sólo de manera indirecta para el intérprete a través de un algún tipo de proceso empático, que constituye la piedra de toque del proceso interpretativo, para Davidson, en cambio, el primer paso de la interpretación no consiste en atribuir un patrón de estimulación sensorial del hablante como significado de su preferencia, sino en identificar una circunstancia objetiva que pueda desencadenar su creencia de que la oración por él proferida es verdadera. Lo cual significa que desde el inicio mismo del proceso de interpretación el intérprete debe apelar al denominado *principio de caridad*, atribuyendo al hablante lo que según su criterio de intérprete son creencias verdaderas. De esta manera, si empezamos atribuyendo creencias verdaderas, y si además no podemos negar la capacidad de razonamiento lógico a nuestros interlocutores (siguiendo a Quine³), no podremos dar una interpretación de sus palabras sin presuponer que la mayor parte de sus creencias son parecidas a las nuestras. Ahora bien, esto no significa negar la posibilidad misma de desacuerdo, ya que este sólo cobra sentido contra un trasfondo general de acuerdo. Así, siguiendo a Davidson, la atribución de creencias erróneas a los sujetos interpretados exige, por supuesto, que tal atribución sea comprensible. Recordemos que una de las consecuencias de sostener el dualismo de esquema

y contenido es la de la inconmensurabilidad y, por tanto, de la intraducibilidad entre esquemas conceptuales. Davidson impugna toda forma de inconmensurabilidad por resultar incompatible con las condiciones de posibilidad de toda interpretación, es más, la condición misma de la lingüisticidad depende del principio de traducibilidad. Por otra parte, toda vez que se reconoce una visión del mundo como un esquema conceptual alternativo al nuestro supone -para que dicha alternativa sea interesante- reconocerla como básicamente correcta, lo que plantea la cuestión de qué es lo que justifica que hablemos de visión del mundo alternativa a la nuestra. Si por visión del mundo propia entiendo la que considero correcta, ¿qué base tengo para afirmar que no se trata de la misma, sólo que expresada en un lenguaje diferente? La respuesta aceptada es que el lenguaje no sólo es diferente sino inconmensurable, entendiendo por inconmensurable intraducible. De este modo, el criterio de esquema conceptual diferente al nuestro se convierte en verdadero pero no traducible. Al respecto, Davidson afirma que esto no es posible pues "en qué medida entendemos la noción de verdad, aplicada al lenguaje, independientemente de la noción de traducción. La respuesta es, pienso, que no la entendemos independientemente en absoluto." [Davidson, 199] Si es así, entonces no parece tener sentido una definición de esquema conceptual que atribuya a los esquemas verdad pero no traducibilidad. De ahí que, suponer que hubiera esquemas o lenguas intraducibles sería caer en la paradoja de negar la misma posibilidad de su lingüisticidad. Sin embargo, un serio desafío planteado por Wittgenstein a este tipo de posiciones anti-relativistas, como las de Quine y las de Davidson, es cómo se las arreglan para interpretar un tipo especial de creencias, como las creencias rituales. Estas son las que, a diferencia de lo que ocurre con creencias ordinarias como las expresadas por oraciones observacionales, el intérprete -*principio de caridad* mediante- no puede retrotraer ni a situaciones objetivas (estimulación retiniana, por ejemplo) que constituyan sus condiciones de verdad, ni tampoco puede presuponer que configuran un sistema de creencias coherente. De esta manera, si por una parte resulta imposible retrotraerlas a condiciones objetivas y, por la otra, no podemos recurrir a la coherencia del sistema de creencias, la pregunta que surge es: ¿cómo podemos adscribirles un contenido? ¿cómo estar seguros de que se trata de genuinas creencias del nativo y no de traducciones erróneas de las preferencias del mismo por parte de un intérprete o traductor poco avezado? Para Quine, por ejemplo, la traducción de este tipo de oraciones lo conducirá a sostener que si en dicho proceso llegamos a la conclusión de que la mejor propuesta para una preferencia de los nativos es una oración de nuestro lenguaje que de ningún modo es evidente, la misma debe ser considerada como el producto de una licencia de traducción para evitar dificultades posteriores. Licencia que termina siendo aceptada, pues de otro modo complicaría en exceso las hipótesis analíticas de las que nos servimos para la interpretación del lenguaje nativo.

Llegados a este punto, recordemos que tanto para construir el manual de traducción que Quine propone, como para construir la teoría del significado recomendada por Davidson para interpretar un lenguaje, la única evidencia a la que se puede apelar es la actitud de asentimiento o disentimiento del hablante a ciertas preferencias. Davidson sugiere que la importancia fundamental de esta actitud estriba en que es ella la que permite romper con el denominado "círculo hermenéutico", ya que no podemos saber qué es lo que significa una preferencia del nativo hasta que no sepamos a qué creencia da expresión la misma, pero a su vez no podemos saber qué creencia asume el nativo hasta que no comprendamos el significado de las palabras que la expresa. La atribución a alguien de estas actitudes ya supone que somos capaces de reconocerlo como un hablante competente de un lenguaje interpretable por nosotros. Pero por otra parte, reconocemos que la actitud de asentimiento o de disentimiento es una más entre muchas otras actitudes que podríamos estar en condiciones de reconocer para evitar caer en el "círculo hermenéutico". En ese sentido, para Wittgenstein por ejemplo, la comprensión de una oración exige su remisión al juego de lenguaje al que pertenece, es decir al conjunto de actividades que le dan el sentido que posee. De este manera, un lenguaje existe allí donde hay un conjunto de prácticas, una forma de vida, común a los hablantes del mismo. En esta línea, un autor como Winch⁴, aduce que el modelo quineano-davidsoniano pasa por alto la diferencia que hay entre el significado de "traducir", por ejemplo de una lengua a otra, y el significado de "traducir" una cultura a nuestro lenguaje, entendiendo por lenguaje el conjunto de sus prácticas significativas. Aprender una lengua moderna no supone aprender prácticas extralingüísticas nuevas, sino aprender a expresar en un léxico y una sintaxis nuevos cosas que ya sabemos. El caso es diferente si aprendemos el "lenguaje" de una ciencia, o bien el pasado de esa ciencia, o una cultura distinta a la propia. ¿A qué podría traducirse aquello que se aprende y que es constitutivo del lenguaje de una ciencia desconocida para nosotros, o bien el pasado de un saber, o de una cultura? En este último caso, "traducir" debería incluir la referencia inevitable a lo que se considera en el contexto del otro un seguimiento de las reglas que rigen sus juegos de lenguaje, para lo que es preciso discernir la forma de vida que implican las prácticas que los integran, el sentido que la propia vida humana cobra a la luz de esas prácticas. Uno de los resultados inéditos de ese proceso, y a diferencia del proceso de traducción quineana, es que el intérprete visto en la necesidad de "traducir" una cultura ajena a la propia sale modificado del proceso de interpretación.

En consonancia con este último planteo, encontramos los resultados a los que arriba otro autor, como Hernández Iglesias. Si bien acuerda con Davidson en el rechazo del par esquema/contenido, repara en que todavía se puede fundamentar a favor de una conceptualización productiva de la tesis de la inconmensurabilidad, comprometida con el principio de interpretabilidad universal

sobre el que se apoyaría y no con el de traducibilidad total. Al respecto observa que, contra la idea de que la traducción a un lenguaje familiar es la única condición de posibilidad de la interpretación, se han presentado ejemplos claros provenientes o bien de la historia de la ciencia -tales como los analizados por Kuhn, o por Feyerabend-, o bien casos relativos a la antropología -como el señalado por Winch- en los que se advierte que se obtienen muestras fiables de entendimiento de teorías o culturas sin recurrir a traducciones. Según Hernández Iglesias, dicha afición por lo exótico o lo lejano en el espacio o en el tiempo nos ha llevado a pensar “que algo tan ubicuo como la interpretación sin traducción parezca un fenómeno que bordea lo paranormal, cuando lo cierto es que para encontrar casos de intraducibilidad no es necesario ir tan lejos.” [Hernández Iglesias, 57]. Para ello, analiza un caso habitual de interpretación sin posibilidad de traducción como es el del aprendizaje de la lengua materna. Precisamente, si hay un caso -afirma Iglesias- de interpretación exitosa en la que la traducción no desempeña ningún papel relevante, es el del aprendizaje de la propia lengua. Se trata de una situación en la que no hay ninguna lengua adquirida previamente a la que las expresiones que el niño aprende puedan ser traducidas y que a su vez le permiten ampliar su competencia lingüística, sin ser capaz de encontrar paráfrasis adecuadas de las expresiones nuevas en el fragmento de su lengua que ya domina. Esta capacidad del niño de adquisición de la primera lengua, le permite a nuestro autor mostrar el error en que han caído quienes sostienen que sólo podemos comprender las emisiones que podemos traducir a nuestro lenguaje previo, lo cual conduciría a negar la posibilidad misma de extender la capacidad expresiva de nuestro lenguaje. En otras palabras, dicha capacidad quedaría reducida a que toda nueva expresión que aprendemos o bien es redundante o bien sólo es necesaria como abreviatura. Para Hernández Iglesias esta conclusión es contraria al hecho mismo de la adquisición del lenguaje. De ahí que sostenga. “todo rechazo a la inconmensurabilidad entendida como la negación de la intraducibilidad es tan paradójica como el relativismo conceptual, pues si sólo pudiera comprender aquello que se puede traducir, no sería posible aprender una primera lengua a la que traducir nada.” [Hernández Iglesias, 58]. Otro caso similar al señalado es el del aprendizaje, por parte del hablante competente, de una disciplina artística, científica, técnica, o humanística. Puesto que la iniciación a cualquier disciplina -y en esto tenemos muchos ejemplos descritos por Kuhn- implica la adquisición de su lenguaje, de sus normas de actuación, del uso de instrumentos, de valores implícitos en la práctica, podemos afirmar que dicho proceso no es cualitativamente diferente al de la adquisición de la primera lengua, y al igual que en éste la traducción a alguna lengua previa no desempeña ningún papel significativo. Los ejemplos del estudiante, el antropólogo y el historiador poseen un importante rasgo en común con el del niño: son todos ellos casos de inconmensurabilidad, puesto que hay un intérprete que trata de aprender el lenguaje de una comunidad comunicativa preexistente, ya sea pasada o contemporánea. Pueden

muy bien describirse como casos de adquisición de lenguajes que no requieren de procesos traductivos. Observamos que una de las consecuencias valiosas que resultan de un aprendizaje genuino, es que el intérprete se ve transformado, al igual que lo señalado por Winch toda vez que se toma contacto con una forma de vida distinta a la propia.

Ahora bien, una vez aceptada la disolución del par esquema/contenido, a la cual adhiere Hernández Iglesias, pareciera que ya no se puede hablar con sentido de inconmensurabilidad y, por ende, de relativismo conceptual. No obstante, y de acuerdo a lo afirmado más arriba, nuestro autor sigue defendiendo la inconmensurabilidad como fenómeno al que califica de "úbicuo" y que se produce cada vez que entramos en contacto con una nueva disciplina, una cultura, o una forma de vida separada temporalmente de la propia, pero no por ello defiende al relativismo conceptual que pareciera derivarse de lo anterior. La conclusión que acepta Iglesias, siguiendo a Davidson, es que no podemos dar sentido ni a la idea de esquema conceptual ni a los relativismos basados en la dicotomía de esquema y contenido. No obstante, no acepta la consecuencia derivada de ese argumento antirrelativista, el cual defiende que la traducibilidad a un lenguaje familiar es un criterio de lingüisticidad. Al respecto, afirma que esta tesis es insostenible por considerarla incompatible con el fenómeno de adquisición del lenguaje y la extensión del poder expresivo de las lenguas. En consecuencia, es posible aceptar, por un lado, una teoría de la interpretación a lo Quine-Davidson junto con la crítica al relativismo conceptual derivada de ella y, por otro, una tesis de la inconmensurabilidad que supone intraducibilidad parcial. De allí que el abandono del tercer dogma no nos debe conducir a pensar que las diferencias de opinión (o de deseos, intereses, o gustos) entre los individuos o las culturas no existan o puedan ser evaluados como triviales.

Sin embargo, ¿esto nos conduciría nuevamente a admitir posturas relativistas? No necesariamente, pues la inconmensurabilidad no implica la imposibilidad absoluta de cualquier forma de comprensión mutua, ya que la ausencia de una unidad de medida común no trae consigo la imposibilidad de toda comunicación, imposibilidad de hacerse cargo más o menos de cómo se ven las cosas desde otras perspectivas, y -en este sentido- de compararlas. El fenómeno de la inconmensurabilidad nos muestra, en todo caso, que la comprensión mutua y la comparación entre concepciones del mundo diferentes no requiere de una medida común o de una descripción absoluta y neutral de las cosas.

Como vemos, hacia el final de nuestro trabajo aparecen algunas nociones que nos sugieren la necesidad de subsumir una problemática que tal vez ha pretendido ser reducida sólo a sus aspectos técnicos, en una experiencia de la inconmensurabilidad de mayor complejidad. En efecto, tanto la problemática de la diversidad cultural como la de los procesos de apropiación de distintas disciplinas, entre otras, nos muestran situaciones que bien podrían orientar el tratamiento del tema en términos de una experiencia que asuma los resultados del aprendizaje

como modificaciones en los sujetos enfrentados con casos de declarada inconmensurabilidad, experiencias que revelarían cuán posible es la superación de perspectivas relativistas. Es cierto que el desarrollo de estos temas ameritaría otro tipo de trabajo que se dedique a analizar en forma pormenorizada las nociones sugeridas, no obstante, cabe al menos tener en cuenta, a los fines de nuestra conclusión, lo sugerido por Arregui cuando sostiene: “la existencia de marcos conceptuales distintos que pueden hacer intraducibles algunas proposiciones no implica de suyo el relativismo sino sólo la falsedad del objetivismo” [Arregui, 266]. En efecto, como ya comenté en párrafos anteriores la tesis de la inconmensurabilidad no se opone al recurso del “diálogo” sino a la pretensión que Arregui denomina objetivismo⁵. Cabe, por tanto, la posibilidad cierta de asumir un diálogo intercultural, un tratar de colocarse entre las diversas particularidades que están entrelazadas de múltiples maneras, pues nuestro mundo no es un conjunto de culturas encerradas en sus propios límites, ni tampoco un espacio homogéneo en el que las personas se autodefinen como individuos aislados. En este nivel de análisis, 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 la empatía que sostiene que comprender es revivir. Este reconocimiento de lo humano marca los límites del relativismo e introduce una nueva y más compleja 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, en cambio, abre al ser humano a la comprensión de otras posibilidades, no necesariamente desplegadas en su experiencia pero que bien podía haber desplegado, ya que surge de la capacidad ilimitada de las culturas para seguir creando descripciones de la realidad que les permitan orientarse en el mundo según su propia realización. De esta manera, la aceptación del pluralismo implica el doble desafío de abandonar, por un lado, el relativismo que reduce la mirada de lo humano a una perspectiva limitada en el espacio y en el tiempo y, por otra, al reduccionismo derivado de las pretensiones objetivistas de la razón ahistórica, con el fin de poder emprender la comprensión y la evaluación de las distintas concepciones de lo humano.

Notas

1 Cfr. Quine, W. [1968]

2 Cfr. Quine, W. [2001]

3 Cfr. Quine, W. [1968]

4 Cfr. Winch, P., [1994]

5 Siguiendo a Berstein [1979] el objetivismo puede definirse como la convicción de que hay o debería haber un marco permanente y ahistórico de criterios que permitan decidir de una vez por todas qué es racional y qué no lo es.

Bibliografía

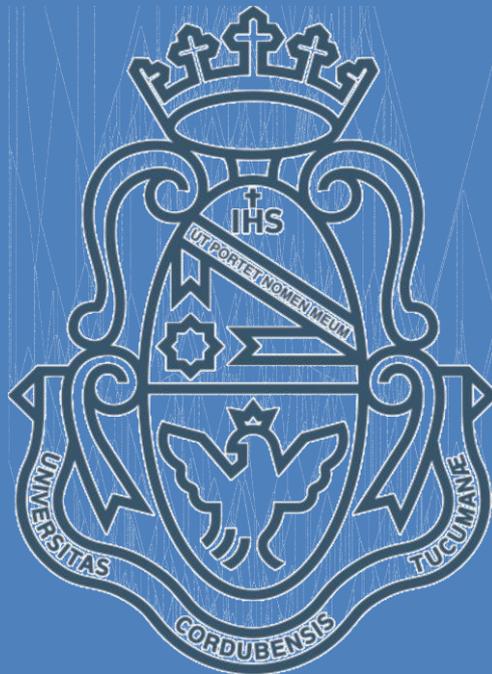
- Arregui, J., [2004] *La pluralidad de la razón*, Editorial Síntesis, Madrid.
- Bernstein, R., [1979] *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*, Alianza Editorial.
- Davidson, D., [1990] "De la idea misma de un esquema conceptual" en *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona.
- Hernández Iglesias, M., [2003] *El tercer dogma. Interpretación, metáfora e incommensurabilidad*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- Quine, W., [1968] *Palabra y objeto*, Editorial Labor, Barcelona.
- Quine, W., [2001] "Retrospectiva de Dos dogmas" en *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*, Paidós, Barcelona.
- Winch, P. [1994] "Lenguaje, verdad y relativismo" en *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, España.

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XX JORNADAS
VOLUMEN 16 (2010)

Pío García
Alba Massolo

Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina

