

La racionalidad y la interpretación de las culturas

MARÍA PÍA LARA ZAVALA *

Introducción

Las cuestiones relativas a la racionalidad han entrado en un panorama en el cual el lenguaje ha jugado un papel central. Trazo este momento -epistemológicamente significativo- a partir de la obra de Wittgenstein -*Investigaciones filosóficas*- y su repercusión al interior de la filosofía y de las ciencias sociales. Cuando Wittgenstein articuló y develó la relación que existe entre los usos y contextos del lenguaje con nuestra forma de autoconcebirnos y de ver el mundo,¹ quedaron en evidencia los errores epistemológicos que encerraba la filosofía de la conciencia al dicotomizar y separar las relaciones entre objetividad y subjetividad, entre objeto y sujeto, entre mente y cuerpo.

El lenguaje y la acción en interrelación, así como a partir de nuestro adiestramiento en el mismo y la internalización de normas, costumbres, creencias y formas de vida, en los usos lingüísticos, pasaron a ser materia prima de las investigaciones epistemológicas vinculadas a las ciencias sociales. El "giro lingüístico" se puso de manifiesto no sólo para las escuelas analíticas de la filosofía sino en la convergencia que se hizo evidente con respecto a su importancia en otros métodos y concepciones como la fenomenología, la hermenéutica, la etnometodología.

Por ello, el presente trabajo parte de la aceptación pragmática que nos permite la discusión sobre la racionalidad. El supuesto wittgensteiniano es la base de las tres versiones sobre racionalidad que intentaré

exponer con el fin de apreciar en ellas algunos aspectos críticos y sus posibles aciertos en la interpretación intercultural.

Utilizaré a Habermas para demostrar con su esquema de racionalidad el punto de vista universalista que le ha permitido plantear su recuperación del legado moderno. El modelo de Alasdair Macintyre sobre la racionalidad vinculada a tradiciones será el segundo enfoque a discutir y contrastar con otro muy semejante: el modelo hermenéutico de Gadamer; y, finalmente, el modelo radicalizado de Richard Rorty envuelto en la polémica de la incommensurabilidad, que le hace pensar que la hermenéutica es un instrumento básico para establecer una conversación entre culturas extrañas. Las tres perspectivas han asumido como punto de partida el giro lingüístico realizado por Wittgenstein y, por lo tanto, quedará expuesta la manera en que estos modelos han interpretado el legado del autor vienés.

Habermas y la racionalidad universal

En la introducción a *La teoría de la acción comunicativa*, Habermas vincula de manera inmediata el concepto de racionalidad a su perspectiva sociológica. Según él, a partir de la sociología weberiana pudo percatarse de la interconexión entre la manera de plantearse la coherencia en las acciones de una sociedad y las formas de vida en que éstas se expresan. Asimismo para Habermas, en el proceso moderno es significativa la separación gradual de tres esferas de validez en las que todos nuestros actos están inmersos: la esfera cognitivo-instrumental (que se prueba con el éxito o la corrección), la esfera

* Profesora-Investigadora del Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

práctico-moral (que se prueba en la fiabilidad de las normas y en su posible corrección en relación con la justicia) y la esfera expresiva y de la vida cotidiana (donde se prueba la autenticidad de una obra de arte y la sinceridad de nuestras expresiones de comunicación en la vida cotidiana) son los ámbitos diferenciados a los que los hombres circunscriben sus pretensiones de validez. Con ello, Habermas afirma que el descentramiento del sujeto y la paulatina diferenciación de estas dimensiones son características que definen a dicho sujeto moderno.

La dimensión de las creencias, la cultura, la internalización de las normas y la forma de construir institucionalmente las tradiciones queda a la vista con la intersubjetividad como categoría de un sujeto colectivo. Desde esta perspectiva, Habermas abandona el esquema solipsista del sujeto aislado y se vincula mucho más a la dimensión hegeliana que establece que un sujeto es siempre en relación a otros sujetos. El proceso de aprendizaje de la vida social, así como la configuración de formas de vida, aparece entrelazado con la articulación de los usos lingüísticos. De ahí que lo interesante de la racionalidad para Habermas sean las formas argumentativas en las que los sujetos pueden dar cuenta de las razones que los llevan a elegir una forma de vida frente a otra, así como a cuestionarse y criticar elementos de su tradición y a contemplar perspectivas sobre posibles acciones futuras.

El esquema habermasiano distingue, con funciones heurísticas, entre lo social en el mundo-de-la-vida y el sistema. Por razones obvias, la categoría del mundo-de-la-vida será la única que trataremos en este trabajo, aunque brevemente y no sin antes explicar que Habermas parte de los sistemas culturales de interpretación o imágenes del mundo, que para él son las que mejor expresan la coherencia en la forma de orientar las acciones que los hombres consideran como racionales.

Esta forma de proceder ofrece dos ventajas: por una parte, nos obliga a pasar de un análisis conceptual a un análisis de base empírica y a inquirir las estructuras de racionalidad simbólicamente materializadas en las imágenes del mundo, y, por otra, nos fuerza a no suponer universalmente válidas, sin más examen, las estructuras de racionalidad determinantes de la comprensión moderna del mundo, sino a considerarlas desde una perspectiva histórica.²

El sujeto moderno, tal como Habermas lo aprecia, parte de que el mundo descentralizado y la separación de las esferas de validez nos permiten adoptar un punto de vista universal. Pero la pretensión

de universalidad sólo es comprensible desde la contrastación de las imágenes míticas del mundo. El mito o las funciones míticas establecen una unidad. Habermas considera que los niveles de crítica y cuestionamiento sobre las imágenes del mundo son prototípicas de la actitud moderna, por lo que la racionalidad de las imágenes del mundo no puede medirse desde propiedades lógicas o semánticas, sino desde las categorías que ponemos a disposición de los individuos para la interpretación de los mundos en los que vivimos.

Los rasgos míticos e incuestionados, que fundan una totalidad en las imágenes del mundo de ciertas culturas, llevan a Habermas a afirmar que una característica de éstas es su confusión entre naturaleza y cultura.³ Estas formas de percibir el mundo tienden a no diferenciar entre acciones teleológicas y acciones comunicativas, lo que supone una desdiferenciación de las esferas cognitivo-instrumental y normativo-moral, así como de las expresivas y auténticas.

El concepto mítico de "poderes" y el concepto mágico de "conjuro" impiden sistemáticamente la separación entre la actitud objetivante frente a un mundo de estados de cosas existentes y la actitud de conformidad o no conformidad frente a un mundo de relaciones interpersonales legítimamente reguladas.⁴

¿Cuándo podemos, según Habermas, diferenciar esas esferas de validez? Sólo cuando realizamos cortes conceptuales entre los nexos causales de la naturaleza, en cuyo caso, nuestra actitud está remitida a un territorio de validez en el que ponemos a prueba si lo que pensamos es posible concebirlo como correcto en un terreno empírico; o cuando las ordenaciones normativas de la sociedad nos hacen cuestionarnos sobre una violación o legitimidad de una norma social. Entonces podemos cobrar conciencia de un cambio de perspectivas y actitudes en las que, por un lado, nos remitimos a un territorio en donde manipulamos y observamos objetos de la naturaleza y se pone en cuestión nuestra observación para llegar a una conclusión sobre ella, o por otro discutimos y criticamos la pertinencia o no de una norma legítima en la que el territorio se define no por un ámbito objetual de observación y objetos de la naturaleza, sino por una interacción social, en la que es posible discutir no de verdades en términos legales sino de leyes justas o injustas, de formas de entender las normas como legítimas o ilegítimas.

Las imágenes míticas, por el contrario, tienden a mezclar los nexos de sentido internos con los objetivos externos, y tanto su interpretación como la

dominación mágica se interpenetran sin sutura alguna. Ello equivale a asumir una actitud incuestionada, donde ni siquiera es posible plantearse formalmente una pretensión de validez universal. Por el contrario, cuando somos capaces de apreciar las diferenciaciones en nuestras pretensiones de validez, nuestra actitud crítica nos lleva a presuponer un mundo intersubjetivamente compartido, en el cual asumimos que el oponente mantiene una actitud igualmente crítica, lo que es ya una toma de posición racional, tal como la entiende Habermas.

La diferenciación de los niveles de realidad establece una separación entre el mundo objetivo exterior, el mundo social compartido intersubjetivamente y el mundo subjetivo. Este territorio, que según Habermas y otros autores aparece sólo dentro de los parámetros de la modernidad, abre una dimensión en la que los individuos tienen acceso a una perspectiva crítica. Por ello, con la diferenciación de los territorios de validez surge la subjetividad, que permite la crítica de las intenciones, deseos, actitudes y sentimientos reconocidos en la modernidad y que puedan verse como ilegítimos, puramente idiosincráticos, como no generalizables y como meramente subjetivos.

El concepto de mundo-de-la-vida habermasiano supone que los seres humanos tienen un horizonte aporreado, en el cual conviven las convicciones de fondo. Las operaciones interpretativas que éstos realizan deslindan las esferas de validez y en el mundo-de-la-vida se acumulan los trabajos interpretativos de las generaciones pasadas. Habermas centra en el proceso de comunicación la posibilidad de someter a prueba crítica las afirmaciones de

validez que realizamos frente al mundo objetivo, social y subjetivo. En el caso de las imágenes míticas del mundo, Habermas considera que no hay posibilidad de interpretación, ya que todo aparece reificado y las esferas de validez completamente mezcladas. Concluye, entonces, que ha de ser posible interpretar las tradiciones culturales de acuerdo con orientaciones racionales de acción si se pretende que ellas sean sometidas a crítica. Por lo tanto, las tradiciones culturales deben poseer unas propiedades formales que permitan interpretar las orientaciones racionales de acción de acuerdo con ellas, por lo cual considera necesario que:

- a) Tales conceptos formales aparezcan en la diferenciación de mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, los cuales pueden someterse a crítica desde las esferas de validez que permiten ver la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad subjetiva.
- b) La reflexividad que ha de acompañar a toda tradición cultural someta a prueba los dogmas y las tradiciones a partir de los cuales se pueden plantear y estudiar interpretaciones alternativas.
- c) Existan formas especializadas de argumentación que, a su vez, permitan sistemas culturales especializados en la ciencia, la moral, el derecho, el arte y la literatura.
- d) Weberianamente haya una desconexión parcial entre la racionalidad instrumental y aquella orientada al entendimiento.

En conclusión. Habermas aboga por una concepción de racionalidad en la cual el descentramiento



del sujeto, la separación de esferas de validez y el punto de partida crítico y cuestionador sobre los distintos ámbitos de validez es lo que permite interpretar las acciones y las tradiciones. Podríamos añadir, puesto que Habermas no lo hace en su texto, que la universalidad de ese sujeto moderno consiste, al mismo tiempo, en que uno trata de entender -vía la interpretación- otros sistemas de vida, imágenes del mundo o concepciones de vida, y al mismo tiempo, uno halla los límites del propio sistema conceptual e intenta rebasarlos haciendo justicia a las perspectivas diferentes de los otros, reconociendo que siempre existirá un grado de inconmensurabilidad, de la que Habermas no da cuenta.

Sin embargo, hay otras cuestiones que debo señalar, ya que su dimensión crítica nos permite entender algunos problemas relacionados con la interpretación de las tradiciones. Cuando Habermas argumenta que el descentramiento del sujeto moderno y la diferenciación de las esferas de validez conlleva a una actitud crítica frente a las tradiciones, podría pensarse que tal actitud legada de la modernidad carece aún de un mecanismo específico de auto-crítica. Gadamer ha argumentado, y con razón, que no existe ningún lugar privilegiado en el cual acomodarse de forma tal que la crítica pueda ejercerse desde un punto de vista arquimédeo (por Arquímedes). En ese sentido, quizá convenga entender que el horizonte de modernidad del que Habermas habla sólo puede hacerse consistente si se reconoce que ese punto de partida crítico es, a su vez, un punto que conlleva sus límites precisos, y que una forma efectiva de no caer en el relativismo es considerar que una argumentación intersubjetiva debe plantear nuevas dimensiones entre los puntos de vista distintos, aun cuando hay cuestiones que son del todo intraducibles. Es también en este punto donde Gadamer tiene razón cuando argumenta que se trata de una "fusión de horizontes" más que de un recuento objetivo sobre la interpretación racional de culturas ajenas.

Lo significativo entonces es que, bajo la perspectiva de universalidad que Habermas propugna, cabe hacerle algunas correcciones sobre los límites que ésta conlleva. La tradición ilustrada, como dice Wellmer, sólo puede ser rescatada teniendo en cuenta que:

Un punto de vista falibilista de la relación entre verdad, razón e intersubjetividad, nos permitiría afirmar y defender la tradición de la ilustración, sin suscribir los dos dogmas básicos del empirismo y del racionalismo: una concepción científica del mundo y una noción algorítmica de racionalidad.⁵

Horizontes y tradiciones

Cuando Gadamer estableció su debate frontal con Habermas y lo acusó de tener algunas creencias dogmáticas tomadas de la Ilustración, entre las que se encontraba la idea de que la crítica podría superar cualquier sedimento de tradición del participante en la discusión sobre la racionalidad, los fallos de la postura habermasiana se hicieron evidentes. Al mismo tiempo, la perspectiva gadameriana tenía varios puntos de confluencia con los aportes habermasianos; el más significativo era la defensa que ambos hacían del intento de sobrepasar las limitaciones de un concepto de racionalidad ligado a la razón instrumental o a su esencia algorítmica.

*Verdad y método*⁶ se constituyó en uno de los textos más importantes para aquellos preocupados por encontrar formas y métodos para las ciencias sociales que no cayeran en las problemáticas empiristas y racionalistas. Lo más sobresaliente de este texto fue la idea de que en la búsqueda de interpretaciones sobre el pasado u otro tipo de cuestiones no podía hablarse desde un punto de vista arquimédeo ni totalmente objetivo. Sólo se podía aspirar a una fusión de horizontes y a encontrar en ellos una vía de comunicación entre un tiempo u otro, entre una narrativa u otra, entre una cultura u otra.

Habermas le discutió a Gadamer que una de las problemáticas más complicadas de sus tesis era el carácter poco crítico que adjudicaba a la razón, insistiendo en que su apego a las tradiciones y a la sabiduría legada por los maestros le hacía olvidar una de las premisas fundamentales sobre las que la Ilustración se potencializó: la idea de que la crítica permitió al conocimiento remontar al dogmatismo de la fe y las tradiciones y alcanzar nuevas dimensiones. En este sentido, Habermas tiene razón, por lo cual, el enfrentamiento entre las consideraciones gadamerianas y la postura racional de Habermas nunca quedó zanjado del todo, pues en algunos puntos la perspectiva de ambos se hacía conflictiva. Bajo la idea de la fusión de horizontes, la posibilidad de hallar una dimensión de objetividad para las ciencias sociales se complicó aun más, pero lo más importante es que el fantasma del relativismo acompañaba a todas las críticas surgidas a partir del debate que Gadamer había abierto.

En 1988. Alasdair MacIntyre publica un segundo libro aun más polémico que su *Tras la virtud*. En *¿Justicia de quién? ¿Cuál racionalidad?* se suscriben de nuevo las dudas apuradas por Gadamer respecto a la racionalidad como universal y al legado ilustrado como el mejor. Pero dicho texto contiene, a mi juicio, algunas consideraciones que son de suma importancia para el problema de la interpretación de otras

culturas bajo la preocupación de la racionalidad. Los problemas que MacIntyre aborda parecen seguir las líneas gadamerianas pero re-interpretadas bajo una luz nueva. En lo que sigue quisiera referirme someramente a esta perspectiva.

Una de las características esenciales de MacIntyre, que ya se encontraba en su libro anterior, es su preocupación por combatir la idea de que debe haber un solo patrón de racionalidad para dirimir los conflictos entre tradiciones rivales, y que puedan existir criterios no históricos que permitan dar cuenta de tales conflictos. Como en *Tras la virtud*, MacIntyre aborda los problemas de la comprensión e interpretación en las tradiciones rivales,⁷ intentando contextualizar los conceptos morales y sociales más importantes de cada una de ellas. Pero quizá el mayor acierto del trabajo de MacIntyre sea su preocupación por plantear una solución al problema del relativismo, una vez que se reconoce la historicidad de la racionalidad y su relación con la tradición.

Por ello parte de la estrecha vinculación del concepto de justicia con el de racionalidad, por lo cual se aboca a la tarea del análisis histórico de una tradición concreta: la Ilustración anglo-sajona. Junto a este argumento aparece otro muy interesante: sólo en la contrastación de tradiciones diversas es posible encontrar ventajas o desventajas de una u otra, por lo que el peso de su argumentación está centrado, básicamente, en sus reconstrucciones históricas.

La propuesta macintyreana abre una nueva dimensión a la problemática de la intencionalidad, de forma muy distinta a como lo había hecho la escuela analítica o la filosofía de la acción. El sentido de una acción, bajo la perspectiva de este autor, no puede desvincularse de la referencia a la situación en la que se engendra, ni tampoco de los ordenamientos espaciales y temporales a los que pertenece. Sólo en su contexto, el sentido y el propósito de una acción puede hacerse inteligible a otros seres humanos, por lo que siempre debe establecerse una conexión entre las relaciones internas de esta dimensión y su carácter histórico y social. MacIntyre afirma que el trabajo de reconstrucción histórica debe ser un elemento importante de la filosofía, así como la utilización de las herramientas pragmáticas que le restituyen sentido e inteligibilidad a las acciones que pretendemos analizar.

La intención de MacIntyre es proponer el paradigma ilustrado como una tradición más y contrastarlo con otras tradiciones, especialmente en la relación que existe en ellas entre el concepto de justicia y el de racionalidad. Entre los elementos que MacIntyre destaca se encuentra la consideración de que vivimos con teorías rivales sobre la justicia y que eso

ha conflictuado el carácter mismo de la democracia. Es allí donde la idea de racionalidad cobra su fuerza, pues la idea de justicia no puede deslindarse de nociones sistemáticas de racionalidad y entre ambas se yerguen las posibles orientaciones para la acción.

La investigación sobre lo racional que propone MacIntyre justifica las narraciones históricas de esas tradiciones y rechaza la perspectiva relativista porque su postura no ignora la necesidad de erigir pretensiones de universalidad; reconoce además que hay una continuidad histórica dentro del marco general de las tradiciones que estudia. Concluye argumentando que no existe una sola razón sino racionalidades diversas pertenecientes a contextos y tradiciones específicas.

Como en su obra anterior, MacIntyre ofrece en este libro pruebas de la contextualización de formas de vida y de cómo los conceptos con los que vivimos son parte de nuestras visiones históricas. Uno de sus argumentos más sugestivos es la traducción de unos versos de la *Iliada*⁸ por tres autores ingleses de distintas épocas, cuyas nociones e imágenes del mundo son totalmente distintas. Esta compatibilidad con el proyecto gadameriano ha sido trabajada por María Herrera,⁹ por lo que no me detendré más en ella.

El problema que surge de la concepción historicista de MacIntyre es la recepción o comunicación intercultural desde horizontes distintos, y por ello su texto tiene relevancia para nosotros. Es desde el horizonte del intérprete donde se dará la dimensión comprensiva, rasgo compartido con el trabajo de Gadamer. Pero al mismo tiempo, MacIntyre critica las tesis de neutralidad valorativa en las que ha confiado el patrón ilustrado, más específicamente, el liberal. No puede tratarse a las tradiciones como si fueran iguales ni en los mismos planos.

Sin embargo, y como en el caso de Gadamer, la idea de que hemos llegado históricamente a situarnos en un tipo de reflexión particular, aquella que Habermas ha denominado crítica y normativa, es una herencia ilustrada y es imposible salirse de ella. María Herrera ha advertido en su crítica a MacIntyre que la misma noción de tradición ha surgido de la Ilustración. Así como Gadamer objetaba a Habermas que no existe un punto de vista arquimídeo para analizar la realidad, a MacIntyre y a Gadamer se les puede aducir que la noción largamente aprehendida de reflexionar de manera crítica e intentar extraer un conocimiento de algunas situaciones -cuyas pretensiones son de que sea, en efecto, un conocimiento- es una actitud históricamente heredada de la Ilustración y es imposible sustraerse a ella, a menos que se haya nacido y crecido en una tradición completamente opuesta a ésta. Otro punto significativo

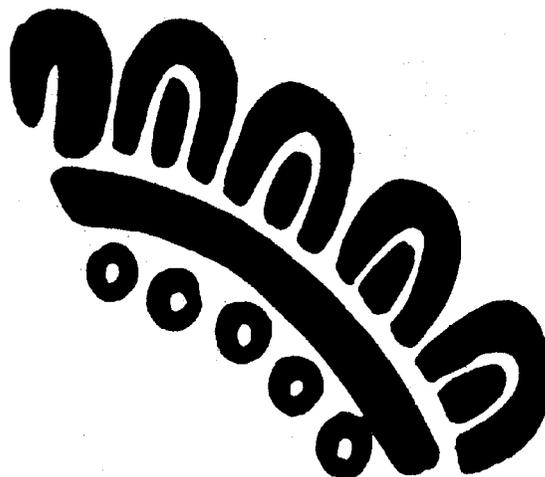
en este argumento es que los diálogos entre culturas distintas son asimétricos, como lo ha demostrado Habermas en su trabajo de *La teoría de la acción comunicativa*,¹⁰ pues para que los agentes de la cultura ajena estuvieran en la misma posición que el antropólogo tendrían que abandonar la posición tradicionalista de su propia cultura y referirse a la nuestra como lo hace el mismo antropólogo. También en los casos históricos somos nosotros los que permitimos que hablen los otros, y no ellos los que piden o argumentan en principio. Más fundamental aun es la idea de que hemos aprendido a cuestionar otras culturas¹¹ - en ese mismo proceso ilustrado -, lo cual nos incita a querer solventar lo que descubrimos o reflexionamos bajo una pretensión de universalidad, cuyo criterio, como Habermas advierte, no necesariamente tiene que ser el de la ciencia instrumental, sino que puede aparecer como un diálogo entre culturas en donde las visiones de racionalidad son contrastables y, por tanto, es posible hallar un nuevo sentido interpretativo.¹²

Ante el reconocimiento de la imposibilidad de una simetría como forma de aprendizaje entre culturas, como forma de conocimiento para las ciencias sociales, la sugerencia más interesante del planteamiento de MacIntyre reside en su concepto de la adquisición de una "segunda primera lengua" como forma de abordar una tradición ajena. Para ello, MacIntyre interrelaciona los lenguajes con las formas de vida, con todo lo que ello implica; por lo cual, el aprendizaje de una lengua y la adquisición de una comprensión cultural no son dos actividades independientes.

Lo que el aprendizaje de una "segunda primera lengua" supone es que el adulto -como el niño al aprender su lengua materna- no puede hacer una traducción de oración tras oración para lo que quiere expresar, sino convertirse de nuevo en niño y entonces aprender el lenguaje a través de un conocimiento intuitivo (*know how*). Pero lo más significativo de este segundo aprendizaje es que el que lo ha llevado a cabo adquiere la conciencia de que algunas expresiones de la segunda lengua son intraducibles a la primera o viceversa. Dice MacIntyre:

Puede ser el resultado, como hemos advertido anteriormente, de que una de las dos lenguas posee fuentes conceptuales e idiomáticas de las que la otra carece, o quizá que cada una de ellas posee en áreas diferentes fuentes que son inasequibles a la otra.¹³

Por lo tanto, según MacIntyre, sólo en el trazo de la ubicación de los espacios culturales intraducibles somos capaces de entender las barreras de la traducción.



Con ello, MacIntyre concluye que si el antropólogo quiere estudiar una cultura tiene que aprenderla como una "segunda primera lengua", y con tal conciencia saber que los espacios intraducibles entre una cultura y otra son precisamente los que marcan su dominio o no de las diferencias culturales que ha podido captar y hacer inteligibles desde su muy particular horizonte. Desde esta perspectiva, según MacIntyre, queda demostrado que la idea de una traducción total o de tener un lugar hegemónico entre las culturas desde la cultura occidental es sólo una creencia que convendría desechar en favor de un enfoque mucho más consciente de sus limitaciones, en el que se acepten las dimensiones intraducibles de la contrastación entre culturas desde horizontes diversos.

¿Intraducibilidad o inconmensurabilidad?

Richard Rorty ha empleado toda su fuerza en desacreditar el papel de la epistemología. En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*¹⁴ arremete contra la tradición epistemológica cartesiano-kantiana y concibe al lenguaje como una herramienta más y no como una representación del pensamiento. La epistemología, de acuerdo con Rorty, ha partido de la obsesión de que para ser plenamente racional debe existir un acuerdo con otros seres humanos y que ser racional significa descubrir esencias ocultas. Dicha idea tiene el propósito de desvirtuar la creencia de que la filosofía es guardiana de la racionalidad.

En este sentido, la hermenéutica rortiana ha dejado a un lado los planteamientos epistemológicos y no concibe a la traducción como una herramienta posible ni deseable; en contrapartida, considera que la conversación, como hermenéutica, debe posibilitar un tercer nivel de encuentro, algo así como una fusión de horizontes cuyo objetivo no es el conocimiento como captación racional de otras culturas, sino el descubrimiento de formas distintas a las

nuestras en las que no podemos penetrar pero sí buscar nuevas maneras de comunicación.

Lo sustantivo de este modelo hermenéutico es que entra directamente en el territorio de la inconmensurabilidad. Fuera de la dimensión epistemológica, las culturas ajenas aparecen como vocabularios en los que las formas de vida son descritas de maneras distintas; por lo cual no tiene sentido preguntarse si son racionales o no, sino establecer con ellos una forma de comunicación que nos permita crear un nuevo vocabulario.

Producir la conmensurabilidad encontrando equivalencias materiales entre oraciones procedentes de distintos juegos lingüísticos es sólo una de las distinciones técnicas existentes para hacer frente a nuestros semejantes. Cuando no funciona, recurrimos a otra que funcione -por ejemplo, coger el truco a un nuevo juego lingüístico, y quizá olvidar el antiguo. Ésta es la misma técnica que utilizamos cuando la naturaleza no humana se manifiesta recalcitrante a dejarse predecir en el vocabulario de la ciencia tradicional.¹⁵

A pesar de las grandes confluencias que Rorty encuentra entre su teoría y la de Gadamer, existen serias diferencias entre ambas; vale la pena señalar las más importantes con el fin de apreciar que la posición rortiana no sólo pretende destacar los límites de la postura occidental frente a otras culturas, sino que ni siquiera es capaz de percibir que su posición es mucho más etnocéntrica que cualquiera de las que hemos presentado aquí.

Gadamer rechaza la idea de que el método de las ciencias naturales tenga que ser parámetro de las racionalidades; pero su visión hermenéutica pretende hallar una base intersubjetiva que pueda dar cuenta de la fusión de horizontes en los que el conocimiento adquiere sentido. Rorty, en cambio, ve la hermenéutica como un recurso frente a la inconmensurabilidad entre vocabularios distintos, y piensa que es más importante la creación de una forma comunicativa sin problematizar su punto de partida liberal que el intento de aproximar dos tradiciones distintas en una tercera.

En Rorty no hay lugar a contrastaciones si se trata de vocabularios, por lo que no existe algo mejor o peor sino simplemente nuevas formas descriptivas. El reconocimiento de la inconmensurabilidad conlleva la afirmación rortiana de que las ciencias sociales están o deberían estar más cerca de la literatura que de las densas descripciones conductistas de otras ciencias como las naturales. En el fondo, Rorty, al abandonar el territorio epistemológico asume la imposibilidad

de extraer de las culturas algún tipo de conocimiento que no pueda ser expresado en forma literaria. Para él, el papel más importante es el de la edificación moral que proviene de la misma. Su cercanía al relativismo no tiene los argumentos defensivos que han utilizado autores como Winch, quien con sus críticas ha permitido esclarecer algunas cuestiones relacionadas con la transparencia del modelo universalista, por ejemplo que el sentido de las acciones está intrínsecamente ligado al lenguaje y que éste es parte de las creencias, tradiciones y valores de una sociedad determinada. El relativismo rortiano pretende que la inconmensurabilidad es una actitud edificante que permite establecer conversaciones con otros, pero manifiesta más bien lo contrario: su actitud liberal y etnocéntrica es incapaz de plantearse que, así como la literatura permite reflexionar sobre ángulos distintos, esta experiencia, como otras reflexivas, proviene del mismo origen heredado de la modernidad.

Así, la tarea del científico social, según Rorty, es actuar como intérprete en relación con otros seres humanos con los cuales no estamos seguros de entendernos, siendo ésta una tarea muy semejante a las realizadas por literatos o poetas. La objeción de Bernard Williams¹⁶ es que la forma de cuestionamiento que ha introducido la ciencia es, en efecto, no sólo una forma de hacer filosofía, sino una forma de ver el mundo en la cual la ciencia misma ha contribuido a modificar nuestras consideraciones sobre la forma de cuestionarnos.

Finalmente, quisiera añadir que la visión de Rorty comparte, por lo menos, algunas consideraciones con la de MacIntyre y con la del propio Gadamer. El historicismo, el reconocimiento de que el punto de vista etnocéntrico es una creencia más, la imposibilidad de salir del vocabulario propio, etc. Estos rasgos compartidos debieran sólo servir de testimonio de que las tradiciones filosóficas han llegado a coincidir en la idea de que es imposible no partir de un horizonte concreto y de que el contraste histórico entre tradiciones puede fructificar en un nuevo ensamblamiento entre lo que consideramos racional, intersubjetivo y verdadero.

A mi juicio, la larga exposición que hice sobre Habermas expresa también la ejemplificación de que la herencia ilustrada no es solamente un paquete de viejas categorías que podemos desechar fácilmente, sino que ha sido una forma de ver la vida cuyo aprendizaje de procedimiento ha permitido considerar la interpretación desde una perspectiva crítica y con intenciones cognoscitivas, así como reconocer que estamos en una etapa post-tradicional en la que históricamente nos hemos situado en un punto de partida universalista. Esta pretensión de universalidad,

por más que Rorty y -en algunos momentos- MacIntyre no quieran aceptar, no puede evitarse, como tampoco puede uno salir de su tradición para ocupar un lugar privilegiado en el cuestionamiento o investigación de otras culturas.

El trabajo expuesto aquí ha tenido el objetivo de demostrar, con base en tres interpretaciones distintas, que la labor de investigación y comunicación entre las culturas es una tarea compleja, no del todo traducible, sin embargo debe aspirar a mejores canales de

traducibilidad, pues son éstos los únicos que nos proporcionarán la nueva dimensionalidad de las racionalidades en las que podemos fusionar horizontes y compartir un grado de aceptabilidad donde los "estilos" de racionalidad -característicos de distintas dimensiones de la verdad- los diferentes discursos y las diferentes formas de praxis puedan establecer puentes fluidos de intercambio y permitirnos, con ello, un conocimiento más amplio de perspectivas reconocidamente diversas y no necesariamente irracionales.

Notas

- 1 "E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" (18), en *investigaciones filosóficas*. Ed. Crítica. Barcelona, 1988.
- 2 Habermas, J. ., *La teoría de la acción comunicativa*. Taurus. tomo 1. Madrid. 1988. p. 71.
- 3 Ver: Habermas, J. *ibid.* op. cit. p. 77.
- 4 *Ibid.* op. cit. p. 77.
- 5 Wellmer, A. "Intersubjetividad y razón" en: *Racionalidad*. Comp. León Olivé. Ed. Siglo XXI. México. 1988 p. 263.
- 6 Gadamer, H. G. *Verdad y Método*. Ed. Sígueme. Salamanca. 1987.
- 7 En *Tras la virtud* se trata de contrastar al aristotelismo con la Ilustración y ver de qué manera juegan en ambos conceptos morales importantes para su comprensión. En *¿Justicia de quién? ¿Cuál racionalidad?* abarca la tradición anglosajona de la Ilustración para dar fe de su idea de que las racionalidad es como los conceptos deben remitirse a su análisis en forma de reconstrucción histórica, pues están ceñidas por sus tradiciones.
- 8 MacIntyre explica las tres traducciones de poemas homéricos en el siglo XVI, XVII, XVIII que hicieron George Chapman, Alexander Pope y Robert Fitzgerald respectivamente. El análisis de MacIntyre se refiere a las líneas 182 a 192 en donde Aquiles hace una pausa antes de desenvainar la espada para matar a Agamenón o para detenerse. La primera versión habla de una deliberación entre las partes, en la del siglo XVIII se plantea el dilema entre la razón y la pasión, y en la versión del siglo XX hay una descripción psicologista de Aquiles.
- 9 Herrera, María. "Racionalidad y Justicia: en torno a la obra de Alasdair MacIntyre" en: *Sistema* 91-Revista de Ciencias sociales, julio de 1989.
- 10 Ver toda la argumentación que aporta sobre los relatos antropológicos en el tomo I de *La teoría de la acción comunicativa*. pp. 92-110.
- 11 Dice Habermas; "Valiéndome de la sociología de la religión de Weber, intentaré, por mi parte, entender la evolución de las imágenes religiosas del mundo desde

- el punto de vista teórico del desarrollo de conceptos formales del mundo, es decir, como un proceso de aprendizaje". En *La teoría de la acción comunicativa*. Ed. Taurus. Madrid. 1988. p. 101.
- 12 Por ello, a pesar de las acusaciones de eclecticismo contra la interpretación de Bernstein sobre las afinidades entre Gadamer y Habermas, tiene sentido hablar de ellas como se demuestra aquí.
- 13 MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which rationality?* Notre Dame University Press. 1988. p. 375.
- 14 Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ed. Cátedra. Madrid. 1985.
- 15 Rorty, R. *Ibid.* op. cit. p. 321.
- 16 Williams, B. "Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism" en: *Reading Rorty*. Edited by Malchowski. A. Basil Blackwell, 1990.

Bibliografía

- GADAMER, H.G., *Verdad y método*. Ed. Sígueme. Salamanca. 1987.
- HABERMAS, J. *La teoría de la acción comunicativa*. Ed. Taurus. Madrid. 1988.
- HERRERA, M. "Racionalidad y Justicia: en torno a la obra de Aladair Macintyre". en *Sistema*, revista de ciencias sociales. núm. 91, julio de 1989.
- MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press. 1988.
- RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ed. Cátedra. Madrid. 1985.
- RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minnesota Press. 1983.
- WELLMER, A. ., "Intersubjetividad y razón". en *Racionalidad*. comp. León Olivé. Ed. Siglo XXI. México. 1988.
- WILLIAMS, Bernard. "Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism". en *Reading Rorty*. Edited by Malachowski. A., Basil Blackwell. 1990.