



Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Filosofía  
Maestría en Filosofía

Relativismo Cultural: Una revisión hacia el diálogo multicultural

Opción de titulación  
**Tesis**

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de  
Maestría en Filosofía

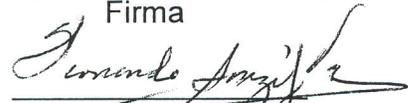
**Presenta:**  
Alexandra Lobato Quesada

Dirigido por:  
Dr. Eduardo Manuel González de Luna

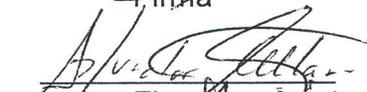
Dr. Eduardo Manuel González de Luna  
Presidente

  
Firma

Dr. Fernando Manuel González Vega  
Secretario

  
Firma

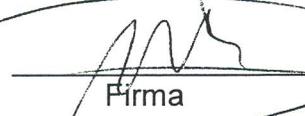
Dr. José Salvador Arellano Rodríguez  
Vocal

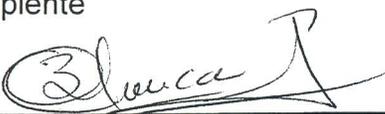
  
Firma

Dr. Lutz Alexander Keferstein Caballero  
Suplente

  
Firma

Dr. Mauricio Ávila Barba  
Suplente

  
Firma

  
Firma

Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda  
Directora de la Facultad de Filosofía

Centro Universitario  
Querétaro, Qro.  
Diciembre 2013

## RESUMEN

El concepto de “relativismo cultural” ha tomado una significativa importancia en la investigación filosófica a lo largo del siglo XX y XXI, sin embargo muchos de estos trabajos quedan en una exposición a nivel teórico. Es por ello que el trabajo que se presenta tiene como objetivo principal hacer una aportación práctica para la ejecución de diálogos entre grupos de intereses encontrados que demanden una resolución común. Para ello, en el capítulo I se revisan los conceptos de *relativismo cultural* y *verdad*, desde la visión de Wittgenstein, Dilthey, Popper, Cyril Barrett, Thomas Kuhn, Foucault y James Rorty. Lo anterior se confronta con el debate que mantienen al respecto Peter Winch y MacIntyre, para finalmente resaltar la posición de León Olivé en el sentido de lo que se aproxima más a los problemas que enfrenta nuestra América Latina. El apartado I continúa con una revisión de lo que entenderemos por *Condición Humana* y de *Justificación racional*, a modo de contar con puntos de partida bajo los que avanzar hacia la comprensión. En el apartado II partimos también de las comprensiones de Wittgenstein acerca de la interpretación, la comprensión y la incommensurabilidad. Sus planteamientos se confrontan con los mismos autores para concluir con un apartado que señala los límites del diálogo intercultural, que se proponen como límites a nivel ético pero no práctico. Lo anterior da paso al apartado tercero (III) donde se trabaja una propuesta para llevar el problema del relativismo cultural de un problema lógico a un problema práctico de la comprensión. El apartado IV hace una revisión de la diversidad cultural que hoy define la vida de América Latina y la globalización, así como la necesidad del reconocimiento de la multiculturalidad como una de las vías que harán posible el diálogo, apoyados en la revisión de Villoro. Finalmente, el apartado V muestra los alcances y la propuesta práctica que permitirá el diálogo y la negociación en una sociedad plural y multicultural.

**(Palabras clave:** Relativismo cultural, comprensión, globalización, diversidad, propuesta)



Universidad Autónoma de Querétaro  
Facultad de Filosofía

Relativismo Cultural: Una revisión hacia el diálogo  
multicultural

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Maestro en  
Filosofía

Presenta

Alexandra Lobato Quesada

Querétaro, Querétaro a 18 de Octubre de 2013

## INDICE

	Página
Resumen	i
Summary	ii
Dedicatorias	iii
Agradecimientos	iv
Índice	v
I. INTRODUCCION	1
II. Puntos de Partida	
Relativismo cultural	10
Otros autores que sostienen en relativismo cultural	19
Lenguaje y tradición como germen del relativismo cultural	26
Un malentendido que limita la comprensión: el concepto de verdad	41
Verdad, creencia, conocimiento	49
La condición humana	58
Justificación racional	66
III. Interpretación, comprensión, inconmensurabilidad	72
La Interpretación	72
Comprensión	79
Inconmensurabilidad	85
Diálogo Intercultural y límites	89
III. De la Lógica a la comprensión práctica	96

Hermenéutica o lógica deductiva	96
IV. Conclusiones en la vida práctica y política nacional:	
Globalización y diversidad	105
V. Plataformas a modo de conclusión	115
Alcances	124
Últimas reflexiones y cabos sueltos	125
Bibliografía	127

## Introducción

Entre el paso de entender el lenguaje como herramienta u objeto útil del conocimiento, a la posición que considera el lenguaje como “lo constitutivo” del hombre y del mundo, hay unos pocos siglos: El cambio es relativamente nuevo. Podríamos decir más exactamente que son solamente entre doscientos o trescientos años los que marcaron la transformación del pensamiento respecto del lenguaje. El “giro lingüístico”, como se ha llamado a la más radical de estas transformaciones, es demasiado reciente como para que la ola se haya retirado completamente, de modo que reconocemos que estas aguas son todavía muy nuevas.

La revisión de los contenidos de las corrientes de pensamiento y del trabajo de sus autores es largo, sin embargo las generalidades del contexto de la presente investigación pueden partir de la idea que se tenía a partir del siglo XVII y a lo largo del XVIII acerca de que el lenguaje era comprendido como una herramienta que nos permitía el conocimiento a través de la representación, del habla y su gramática, y de la clasificación, siguiendo la revisión que hace Foucault de la epistemología de la época en *Las palabras y las cosas* (2008)

Aunque podríamos hacer agregados acerca de las funciones del lenguaje, en realidad la primera, la representación, cumple a cabalidad con la generalidad de las funciones para las que se le reconocía utilidad: ordenar, señalar, asignar nombres y clasificaciones etc. O en palabras del autor: “La vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de hacer un *cuadro*: sea como discurso natural, compilación de la verdad, descripción de las cosas, corpus de conocimientos exactos o diccionario enciclopédico” (Foucault, 1968)

Aunque si bien el estudio del lenguaje ha sido tema recurrente en la filosofía desde Platón hasta nuestros días, lo cierto es que el cambio que nos ocupa en su entendimiento marca una profunda ruptura con las formas de hacer o entender el papel de ésta disciplina, y con ella, en todo caso, el modo de comprender al ser humano. Ya sea que tenga algunas ideas claras de lo que es el ser, o que nunca me lo haya preguntando ni por supuesto resuelto a profundidad, cada ser humano tiene una comprensión al menos elemental de lo que es “ser”, de lo que se espera de su existencia. Ya se verá como esta comprensión tiene implicaciones de orden práctico hacia el final del presente trabajo.

Tenemos pues, el lenguaje como herramienta del hombre, como cosa útil que sirve para representarnos el mundo, pero hacia fines del siglo XVIII hay un cambio: surge la inquietud por fijar los límites del conocimiento (Foucault, 1968), en términos prácticos qué es y qué no es el conocimiento. Con esta nueva inquietud “... se tratará ahora de devolver las palabras al lado de todo aquello que se dice a través de ellas y a pesar de ellas”. (Foucault, 1968 p. 291) entonces queda puesta en duda la función simplemente útil del lenguaje, pues hay algo “a través”, pero también “a pesar” de las palabras. Ha nacido, al parecer, la duda acerca de la sencillez o simpleza de las funciones del lenguaje y su gramática. A partir del siglo XVIII y a lo largo del XIX, el lenguaje pasa a ser una preocupación, un tema del conocimiento en vez de útil del conocimiento. A lo largo de decimonónico, las condiciones de la gramática como estructura confiable son puestas en duda, se llega a la novedosa conclusión de que “... si la lengua estuviera *bien hecha* no habría ninguna dificultad para pronunciar juicios verdaderos, y el error, en el caso de que se produjera, sería tan fácil de descubrir y tan evidente como en un cálculo algebraico” (Foucault, 1968, p. 122.)

Hacia finales del XIX y encaminando la nueva comprensión del lenguaje, un autor fundamental en la historia de éste tema, Bertrand Russell pensó que "... todo lenguaje es función de verdad y que es posible encontrar una gramática lógica suficientemente clara para que todo lo que se pueda decir claramente sobre el mundo sea reductible a funciones de verdad más o menos complejas" (Xirau, 1964, p.483) Este intento de recuperar la función del lenguaje como certero y confiable fue un ejercicio de muchos a partir de entonces. Algún positivista lógico llegó hasta el punto de considerar que si se lograba una exigencia tal al lenguaje, partiendo del lenguaje científico, sería posible construir una gramática universal libre de problemas y malos entendidos. El intento concreto fue de Carnap al proponer que era posible crear un lenguaje universal de la ciencia unificada y que lograrlo demostraría que sería razonable aspirar a un lenguaje universal para el uso ordinario en el que no surgieran las rupturas y conflictos que suceden en el plano de lo cotidiano, y eso se lograría, en principio, eliminando la metafísica como carente de sentido (Popper, 1963). Aunque es correcto resaltar que este planteamiento tuvo pocos adeptos aún en el mismo medio de los positivistas lógicos. El mismo Popper, refutó estas ideas en *La demarcación entre la ciencia y la metafísica* de 1955.

Se abandonaron los últimos intentos de resoluciones únicas y universales al problema del lenguaje; lo cierto es, pues, que adentrándose el siglo XX, "Interpretar y formalizar se han convertido en las dos grandes formas de análisis de nuestra época: a decir verdad, no conocemos otras" (Foucault, 1968).

Así como en la afirmación de Foucault, en muchas otras áreas de la investigación filosófica del siglo XX como el existencialismo, el neopositivismo, el seguimiento de la fenomenología y claramente el pragmatismo, muestran como telón de fondo que hacen

suyas las conclusiones del lenguaje como sustento de la condición humana y como constitutivo de la comprensión del mundo. Acaso muchísimos de los pensadores de estas corrientes no se han detenido a sostener sus ideas en ese fondo, acaso ni siquiera han revisado con detenimiento este cambio en la comprensión del lenguaje, pero como parece natural entre los hombres, el modo de comprender y concebir el mundo rara vez es algo que se haya desenmascarado.

Poco a poco, acaso por su propio peso, las peculiares afirmaciones que había hecho Wittgenstein en el *El tractatus* y en *Investigaciones filosóficas* [IF] van cayendo como sombras o como diluciones, a veces ya ni siquiera notorias, en el pensamiento que inaugura el siglo XXI.

Nos pregunta retadoramente Foucault si “¿Es acaso nuestra tarea futura el avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta el presente en nuestra cultura, que permitiría reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción, el ser del hombre y el ser del lenguaje?” (Foucault, 1963, p. 329). Es tentadora la pregunta: la respuesta cuarenta y siete años después de que él la formulara, podría partir de que ese avance en el modo de pensamiento ya está sucediendo, en la mayor parte del trabajo filosófico de los primeros diez años del siglo XXI, esa transformación se nota y constituye el tono, el ambiente y el rumbo en que cada vez son minoría quienes se aferran a las ideas fijas y preestructuradas de las respuestas a través de la racionalidad única propia de la modernidad. ¿Es eso algo de lo que se llama “pensamiento posmoderno”? algunos han querido que así sea comprendido, pero me inclino a dejar las posibilidades abiertas. Creo que hay que ocuparse en hacer el trabajo y que en el futuro le bauticen como se considere en ese momento más acertado.

Aunque Foucault veía las cosas en un tono derrotista: “La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coincidir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento” (Foucault, 1963, p. 329), como se ve, las cosas ahora van tomando un rumbo que sin duda para él era inesperado.

Wittgenstein repite en muchos de sus renglones y con diversas palabras que lo que debemos hacer es “despejar” las nubes de los malos entendidos, que el lenguaje nos impone con sus engaños concepciones del mundo, que no son necesariamente erróneas o verdaderas, pero que no son universales, sino simplemente eso: nubes a través de las cuales creemos comprender el mundo y por eso siempre sugiere la “necesidad terapéutica de curar los abusos del lenguaje tanto filosófico como común” (Xirau, 1964, p. 486 - 487)

En este contexto es que se desarrolla el presente trabajo. Partimos del problema del lenguaje con el fin de abordar algunas aristas o retos que dificultan la superación del relativismo cultural: La comprensión del mundo y la tradición, el concepto de verdad, el entendimiento de la condición humana y la aceptación del juicio racional. Sigue una revisión de la interpretación y la comprensión como intento de superar la incomensurabilidad. Posteriormente se muestra brevemente una defensa de la comprensión práctica por sobre la lógica, a modo de respuesta anticipada a algunas objeciones que podrían aparecer en el sentido de no haber contemplado ésta última disciplina como fundamental hacia la resolución de los conflictos y superación de las dificultades que suponen las diferentes comprensiones.

Es el relativismo cultural el que mantenemos de fondo como problema de estudio, su génesis en el lenguaje y los retos o dificultades que plantea ese problema en sociedades plurales y multiculturales, sobretodo cuando hay dificultades en cuanto a los acuerdos donde hay intereses o comprensiones del mundo que se confrontan y se presenta necesario resolver por la vía del diálogo. Resaltando el hecho de que la revisión filosófica de estas aristas del relativismo cultural pueden verter, a modo de conclusión, en una propuesta o modelo de diálogo que facilite la resolución de, al menos, algunos conflictos o confrontaciones que tendían posibilidad de resolución.

En otras palabras: revisaremos el desentendimiento de forma teórica, su origen y los aspectos que dificultan la comprensión, con miras a proponer un modelo de diálogo para el mundo globalizado del presente.

--

En el primero y segundo apartados aborda el hecho de que aprehender el mundo, “hacer nuestro” el mundo dota a la tradición de un peso tal que se le impone al hombre la idea de que hay algo de esencial e inmutable en su comprensión, lo que provoca una enorme barrera en el campo de lo moral, hacia el entendimiento y la superación del relativismo cultural. Se intentará mostrar que el lenguaje es germen del relativismo cultural y que la tradición desde la que nos formamos la idea del mundo impone barreras hacia el entendimiento, de las cuales aquellas de índole moral son las más difíciles de superar.

En el siguiente apartado se hace una revisión del concepto de verdad, tanto a modo de ejemplo, dado que este es uno de los conceptos clave que aparecen en las confrontaciones entre tradiciones distintas, como de propuesta en sentido de minimizar el peso que de forma

recurrente le damos y resolverlo a favor de permitir la vía del diálogo en vez de dificultarlo, como suele pasar con estas “grandes palabras”.

El siguiente paso es una revisión de lo que vamos a encontrar de común en el ser humano, dado que la cuestión por la condición humana es otra de las grandes barreras que suelen enfrentar los esfuerzos por la comprensión del otro. En este ámbito se mostrará también que hay una enorme dificultad en el sentido de lo moral, lo que ya de forma acumulativa podría apuntar a una resolución negativa de la propuesta hacia el diálogo.

Otro aspecto que ha sido necesario revisar es el de la racionalidad y el juicio racional, donde se hace un esfuerzo por delimitar a modo de proponer como condición del diálogo la aceptación del interlocutor como un sujeto racional, y sus aproximaciones al tema de conflicto como juicios racionales.

Seguimos con la revisión de la interpretación y la comprensión con el fin de evaluar si es posible superar la inconmensurabilidad, sin embargo se resalta en este apartado el mismo aspecto que ha permanecido como frontera: siempre hay un límite en el intento de superar el relativismo cultural, pero en algunos casos hay la posibilidad de llegar a acuerdos de orden práctico.

Se inserta en este punto una revisión acerca del papel de la lógica, más como defensa de la interpretación que como escalafón hacia el entendimiento. El objetivo de este apartado es mostrar que algunos pensadores del siglo XX nos dejan como legado la posibilidad de mirar hacia otros modelos de aproximación a los problemas de la filosofía, que nos permitan la flexibilidad necesaria sobretodo en los intentos de guiar el diálogo. Se intenta

defender la hermenéutica como el camino adecuado para la superación del relativismo cultural.

Aquí termina la revisión teórico filosófica del presente. Los dos apartados que siguen se enfocan en explorar las condiciones de la globalización como realidad económica, política y social ineludible, siendo este el contexto donde tiene repercusiones la revisión teórica que aquí se desarrolla inicialmente, así como el posterior modelo de plataformas hacia el diálogo que se propone. Se resalta en este mismo un breve asomo histórico a la multiculturalidad y la pluralidad de nuestro país.

A pesar de las dificultades que impone el relativismo cultural, y aceptando en alguna medida la imposibilidad de superarlo, sobretodo en cuestiones de índole moral, se quiere mostrar que la revisión teórico-filosófica de las aristas que dificultan el entendimiento nos permite un cierto grado de aproximación o apertura al menos hacia la resolución de índole práctica de algunos de los conflictos que se presentan de forma inminente en la actualidad.

Se explora hacia el final del texto un intento de superar ese relativismo, si no de forma profunda en cuanto a la comprensión del mundo, sí en la medida de lo posible en términos de resoluciones prácticas: es por esto que concluimos con una serie de plataformas o pasos hacia el entendimiento. Siendo esta una propuesta de índole práctica, en la que se parte del ejercicio de reflexión que se ha desarrollado en este trabajo, para verter en un modelo que facilite la resolución de conflictos entre grupos de tradición y/o intereses encontrados

--

Rescatando el pensamiento de Charles Sanders Peirce, de uno de los fundadores de la filosofía de la paxis, lo siguiente: “hay tres cosas que nunca podemos esperar alcanzar

mediante el razonamiento: la certidumbre absoluta, la exactitud absoluta y la universalidad absoluta” (Xirau 1964, p. 397). Es motivante la idea de pasar del ejercicio del pensamiento a la acción útil, cosa a veces profundamente criticada por la filosofía académica, pero que poco a poco permea y se trabaja más abiertamente, tal vez respondiendo al momento histórico que vivimos, donde el cambio y la transformación demandan soluciones y propuestas que vengan de sitios diferentes a la esfera política, mundialmente desprestigiada, y que ha visto las demandas de la organización social sobrepasando su capacidad de tomar las acciones acertadas y necesarias. Es por esa razón que este brevísimo análisis del contexto sirve de punto de partida a las plataformas que planteo hacia el final del trabajo, las cuales espero permitan reconocer los límites y alcances del diálogo con miras a la resolución de conflictos o de intereses encontrados, desde el encuentro entre dos personas con algún tema en común que demande acuerdo, hasta las demandas de gobernabilidad en o entre países que enfrentan los múltiples dilemas que surgen de las, cada vez más expandidas, sociedades globales.

## **Puntos de partida**

### **Relativismo cultural**

En “Investigaciones Filosóficas” Wittgenstein (2003) no explora directamente el tema del relativismo cultural, sin embargo entre los párrafos que dan cuerpo a ese texto podemos hacernos la pregunta acerca de si el autor está sosteniendo un modo de relativismo cultural, y si ese relativismo es insuperable o es superable de alguna manera.

Evidentemente no encontraremos respuestas directas a esas preguntas en el texto, sin embargo sí podemos buscar elementos que nos permitan esbozar unas respuestas a esas preguntas.

Acaso lo primero que deberíamos hacer es definir que entenderemos por *relativismo cultural*<sup>1</sup> la aceptación de que cada tradición y cultura tiene sus propios contenidos conceptuales, y es a través de ellos que en las personas se afianzan modelos de comprender el mundo.

Peter Winch (2008) en “Comprender una sociedad primitiva” sostiene que las personas adoptan las creencias y nociones del mundo de la cultura en la que nacieron y que los seres humanos pensamos según las pautas de pensamiento (entendiéndolas como modos de comprender el mundo) que nos son proporcionadas. Dado que he nacido en cierto tiempo y en cierto lugar, el lenguaje en que crezco me permite comprenderlo, asumirlo, aprehenderlo y en el mejor de los casos ser crítico de él, pero no podré superar del todo la plataforma que esos elementos imponen en nuestras concepciones del mundo.

---

<sup>1</sup>A lo largo del cuerpo del texto se usarán las cursivas con intención de subrayar y/o acentuar algún concepto usado de forma metatextual o metafórica, a excepción de cuando las cursivas estén en una cita, cuando serán originales del texto citado.

Esta determinación no sucede por el simple hecho de aprender un lenguaje, como lo explica Wittgenstein al inicio de IF y es una de las frecuentes y primeras confusiones que esta afirmación presenta, misma que nace de la natural tendencia que tenemos a creer que aprender un lenguaje es aprender el significado de las palabras. Wittgenstein señala que esto es una “Imagen primitiva del modo y manera en que funciona el lenguaje” (Wittgenstein, 2003, p. 34) y que ese modo nos lleva a asegurar que cada palabra tiene un significado y ese significado está coordinado con la palabra. Podemos interpretar que lo que Wittgenstein está intentando hacer es mostrar que este modo de aprender el lenguaje nos sembrará la confusión de que a cada palabra corresponde un significado, y ese significado es el correcto. Justamente el relativismo cultural se sostiene desde esta misma semilla de confusión en el sentido de que más allá de palabras simples o sustantivos (donde es posible una relación intrínseca y necesaria entre palabra, significado y significante), los significados no vienen con las palabras, no existe tal cosa como significados intrínsecos y por lo mismo esos significados son productos culturales.

Siguiendo IF encontraremos que desde sus inicios, en el párrafo 7 Wittgenstein (2003) Intentará mostrar que no hay un lenguaje sino *juegos del lenguaje*.

El concepto de “juegos del lenguaje” ha sido largamente interpretado y debatido por estudiosos de este autor, pero para el modo en que se utiliza el concepto en este trabajo, habrá que remitirnos no a esos estudios, sino al mismo Wittgenstein quien en el párrafo 7 de Investigaciones Filosóficas dice: “Llamaré... *juego del lenguaje* al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido.” (Wittgenstein, 2003, p. 25)

Esta primera definición nos lleva a preguntarnos que *si juego del lenguaje* es lenguaje, entonces ¿para qué incluir la palabra “juego”? La respuesta se encuentra a lo largo de todo el texto de Wittgenstein, para lo que se sirve de múltiples ejemplos de las diversas formas en cómo usamos el lenguaje, y a esas formas les llama “juegos”.

Con el concepto de *juego del lenguaje* Wittgenstein parece tener la intención de fondo de señalar que no hay tal cosa como El lenguaje, en el sentido de restarle connotaciones metafísicas, y con ello librarnos de la infinita y en todo caso inútil búsqueda que ya han emprendido de modo suficiente muchos a lo largo de la historia, de encontrar el fondo universal y perenne de cualquier cosa: en este caso del concepto de lenguaje.

Se ha propuesto por muchos autores que si encontramos los usos precisos de la gramática, si regimos nuestro lenguaje por la lógica más estricta, si nos apegamos a lo que *de verdad hay de fondo* entonces el lenguaje se salvará de equívocos y llevando el caso al extremo, descubriremos qué es entonces lo que hay de verdad, de universal entre los hombres. Esto ha sido el primer error, y para enmendar el camino hay que abandonarlo primeramente: No hay un lenguaje preciso, correcto, no hay tal lógica universal que nos lleve a parte alguna. Hay modelos, hay gramática, hay lógica de muchos tipos y todo eso tiene funciones claras y delimitadas, que son útiles para ciertos fines, pero de ninguna manera develan *la verdad ni la razón* atrás del lenguaje.

Popper en “La lógica de las ciencias sociales” (1961) intenta marcar una distancia entre la lógica deductiva y las ciencias sociales, proponiendo la “Lógica de la situación” en el sentido de señalar que en el ámbito de lo social, la lógica deductiva encontrará muchas dificultades y propone un modelo también deductivo pero con más enfoque social al que

llama “Lógica de la situación” que consiste en el análisis situacional de los elementos objetivos que podemos discernir en un contexto social.<sup>2</sup>

Más radical había sido años antes Dilthey en el texto de mediados de siglo XX “Comprensión de otras personas y sus manifestaciones de vida” (1944) donde marca una radical distancia con la lógica como herramienta para el trabajo del análisis social, donde señala que “...la comprensión no es accesible a ninguna representación mediante fórmulas lógicas...” (Dilthey, 1944, p. 238). A lo largo de este capítulo va a sostener que la lógica no será una herramienta para aproximarse a la naturaleza del proceso de comprender: “Por eso en todo comprender se da un irracional, pues la vida lo es; no es posible representarlo mediante ninguna fórmula de nuestra actividad lógica” (Dilthey, 1944, p. 243) Lo que hará, por supuesto, es sostener que los métodos en ciencias sociales como el comprender no guardan analogía alguna con los de las ciencias naturales (Dilthey, 1944). Concluye en defensa del método de la interpretación; al respecto de esto nos ocuparemos más adelante.<sup>3</sup>

El lenguaje es algo que usamos, pero no como una herramienta (no como la lógica y la gramática), no algo que tiene existencia propia y que utilizo de forma deliberada o utilitaria: el lenguaje es condición de ser hombres, ser humano es ser en “juegos del lenguaje” todo el tiempo.

---

<sup>2</sup> Se comenta esta aproximación de Popper con el fin de mostrar el intento de algunos racionalistas por disminuir el peso que se había dado a la lógica como método por el que se lograría superar toda dificultad de entendimiento racional, sin embargo, al menos en este artículo, no logra desechar del todo el modelo lógico deductivo, y más bien concluye proponiendo ese modelo lógico-deductivo-social, al que llamará “Lógica de la situación”.

<sup>3</sup> Por ahora solamente ha quedado mostrado la postura de ambos autores, Popper intentando divorciar el método de las ciencias y Dilthey quien se había adelantado y asumido una postura mucho más radical al respecto.

Esta comprensión de la relación del concepto “Juegos del lenguaje” y condición humana es un necesario punto de partida para la presente investigación, puesto que desmitifica que las connotaciones universales del lenguaje.

En el párrafo 23 Wittgenstein afirma que “... hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein, 2003, p. 39), y es a través de esas formas de vida en que los seres humanos somos tal cosa.

En “Ética y creencia religiosa en Wittgenstein” Cyril Barrett introduce el concepto de *juegos del lenguaje cultural* y sostiene que “La clave de los juegos del lenguaje cultural ha de buscarse en el contexto de la forma de vida en la que es jugado. La forma de vida determina las reglas; también determina el rigor o flexibilidad de esas reglas y su proximidad o lejanía de un cálculo” (Barrett, 1994, p. 165) pero no sólo las reglas; Barrett(1994) sostiene que es también una forma de vida y una actividad cultural, y por ello mismo otorga significado a las palabras usadas.

Tenemos ahora que Wittgenstein sostiene que no hay significados intrínsecos a las palabras, y Barret sostiene que el significado es dado por la cultura. Esto se ve claramente en el hecho de que los juegos de lenguaje valorativos, (como el de la religión, la estética y la ética) por sus contenidos de significado son inexpugnables, lo que puede “... reconfortar a astrólogos, parapsicólogos, quirománticos, así como a los creyentes religiosos. Por absurdas que puedan parecer sus creencias y prácticas a quienes no las comparten...” (Barrett, 1994, p. 168)

A modo de hacer una pausa de contexto, es importante resaltar que si aceptamos la postura del autor acerca de que la cultura determina o sostiene los significados, se justifican los

fines del presente trabajo puesto que el entendimiento, o al menos el acuerdo de orden práctico, se convierte en una demanda en las sociedades plurales.

Uno de los aspectos más delicados de este relativismo cultural es el que refiere a la cuestión de valores, Barret señala que en cuanto a relativismo cultural "... la distinción entre el lenguaje de los valores y cualquier otra forma de lenguaje se mantiene, y en todo caso, se refuerza. Al ser un juego de lenguaje entre otros, tiene su propio significado interno. El hecho de que este juego del lenguaje abarque otros juegos del lenguaje distintos –ética, estética, creencia religiosa- no lo altera. Los juegos del lenguaje ético, estético y religioso pertenecen a un juego del lenguaje más amplio de "expresiones valorativas", lo mismo que la física, la química y la biología pertenecen al juego del lenguaje de la ciencia" (Barrett, 1994, p. 170)

Lo que nos lleva a aceptar que "Los conceptos usados en la ética y la creencia religiosa... son también seudoconceptos, que no se usan equivocadamente... las expresiones mismas no son producto de errores conceptuales" (Barrett, 1994, p. 176-177)

En IF Wittgenstein, párrafo 77, nos invita a reflexionar la siguiente pregunta: Pregúntate siempre en esta dificultad: "¿Cómo hemos aprendido el significado de esta palabra (\*bueno\* por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos, en qué juegos del lenguaje? Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados" (Wittgenstein, 2003, p. 97)

En el párrafo anterior el autor usa un ejemplo de concepto ético, reforzando la comprensión del relativismo cultural aún en el campo de la ética, como señala Barrett.

Bien podemos sustituir *bueno* por *verdadero*, pero se trabajará más adelante el problema de la verdad como eje del desentendimiento producto de esta divergencia de comprensiones.

Barrett pone el acento en la distancia que siembran los diferentes contenidos que vertemos en los conceptos: “Para el creyente (ciertas palabras) tienen un significado que trasciende el uso ordinario del lenguaje y no puede traducirse a él. Lo mismo vale para las creencias y experiencias fundamentales de la ética.”(Barrett, 1994, p. 179)

Wittgenstein diría que usar las palabras en sentido absoluto es tratar de llevarlas a un límite donde se intenta decir lo que no se puede decir: Es sinsentido, puesto que sólo tienen significado dentro del juego del lenguaje en que se usen.

“En una observación anotada hacia el final de su vida en 1947, Wittgenstein expresó la opinión de que aunque la creencia religiosa *es creencia* es en realidad un modo de vivir, o un modo de evaluar la vida” (Barrett, 1994, p. 184)

Barret nos muestra que Wittgenstein relacionó *creencia religiosa* con *modo de vida* señalando que aunque es ambas cosas, el modo de vida se vuelve parte de la creencia, “El modo de vida y la creencia son inseparables... Tampoco sería religioso el modo de vida sin creencia” (Barrett, 1994, p. 184)

Lo anterior refuerza dos puntos de partida: el primero es que crecer es, necesariamente, crecer en unos juegos del lenguaje y ello determina el modo en que comprendo el mundo; el segundo es que la conceptualización, entendida como exponer y acordar contenidos a los conceptos críticos en un debate o negociación no llevará por sí sola al plano de las

resoluciones, puesto que “poner y acordar nombres a las cosas” no es tan sencillo en sociedades plurales.<sup>4</sup>

Dice Wittgenstein en el párrafo 26 de IF que podemos quedar con la idea de que aprender un lenguaje es aprenderse los nombres de las cosas, pero eso es apenas “una preparación para el uso de una palabra” (Wittgenstein, 2003, p. 43), en todo caso una preparación para una forma de comprender el mundo, para insertarse en una forma de vida que usa las palabras de tal o cual modo, que comprende la realidad bajo esas modalidades o juegos que vamos aprendiendo. Esto señala una de las razones por las que resulta tan difícil conciliar las formas de entender el mundo.

Crecemos bajo la influencia de que existe tal cosa como *una estructura de cosas*, el *orden natural de las cosas* y lo que sucede es que esa idea se conforma a lo largo de los años de crianza. Esa estructura cumple la importantísima función de poner un suelo firme en nuestras creencias, en la seguridad necesaria para movernos por el mundo. Desde las creencias más sublimes por religiosas o metafísicas (como que existe un dios con tal nombre que hizo tales cosas y que vela por el bien de las acciones y las almas, o simplemente que existe tal cosa como el alma) hasta las creencias más concretas y que pasan por alto porque las personas las *damos por sentado* (por ejemplo que mañana volverá a salir el sol más o menos a la misma hora que hoy, o que la gravedad seguirá ejerciendo la misma atracción de mi cuerpo manteniendo mis pies sobre la tierra), y que no solemos poner en duda. ¿Cuál es la diferencia entre un tipo de creencias y otras? ¿La diferencia es el

---

<sup>4</sup> Como ejemplo podemos pensar en los debates acerca del aborto, donde las partes en disputa se empeñan en demostrar, convencer o imponer al otro su definición del inicio de la vida de un ser humano, como única y verdadera. Para los grupos conservadores hay un ser humano en el instante mismo en que la célula femenina y masculina se unen, mientras para otros sectores hay un ser humano cuando tiene forma del mismo, o cuando tiene cerebro formado o cuando nace y es un ser que ya no depende del cuerpo de la madre etc.

fundamento científico? No necesariamente, un pequeñito de cinco años tiene ambos tipos de creencias como certezas y no podría explicar la diferencia si es que le han enseñado a creer en su ángel de la guarda como que se podrá levantar mañana para ir al preescolar cuando haya salido el sol. La diferencia que podemos hacer cualquiera de nosotros entre creencia y certeza científica es sólo una cuestión de *experiencia* y aprendizaje de categorías, de modo que no está de ninguna manera presente en la creencia misma.

Estas distinciones las hacemos después: En el principio de nuestra vida, apenas en los primeros años, nos formamos una idea del mundo, de cómo son las cosas, de cómo funcionan, de quién soy y qué se espera de mí. Todo esto a través de los juegos del lenguaje a que me expone la vida cotidiana y en los cuales el ser humano se va consolidando ser racional.

Esta comprensión de mundo se forma necesariamente y nos condiciona a una idea de nosotros mismos y fija los límites que tendremos de la comprensión de otras perspectivas, estructuras morales, prácticas sociales o religiosas etc. Es por ello que el sólo “comprender” no nos prepara para un mundo plural, por el contrario: arraiga certezas de que las cosas son de cierta forma: *así son las cosas*.

En las IF Wittgenstein, en su lacónico estilo, afirma que “Lo verbal es una vivencia” (Wittgenstein, 2003, p. 393), diría y podemos agregar que es una vivencia que va configurando nuestro entendimiento del mundo.

De este modo hemos llegado hace ya un momento al último aspecto: La Comprensión del mundo y de nosotros mismos.

Wittgenstein expone el relativismo cultural como un hecho y no apunta a una solución, simplemente lo muestra. La posición de Wittgenstein cierra toda salida al relativismo en el sentido de que no intenta dar cabida a un matiz o posibilidad de apertura entre juegos del lenguaje.

Para los fines que tiene este trabajo hay que explorar la posibilidad de llevar el desentendimiento a planos más optimistas.

### **Otros autores que sostienen el relativismo cultural:**

Apuntando hacia la misma idea, Thomas Kuhn en “¿Qué son las revoluciones científicas?” (2007) hace una sutil invitación para trasladar aquello que sostenía para las ciencias en “La estructura de las revoluciones científicas” hacia la historia y las humanidades, resaltando que “lenguajes diferentes imponen al mundo estructuras diferentes.”(Kuhn, 1995, p. 131).

En la pag. 100 a 101 del mismo texto nos dice que “Los significados son productos históricos, y cambian inevitablemente en el transcurso del tiempo cuando cambian las demandas sobre los términos que los poseen”(2007)... es, pues, el mismo modelo que va de periodo “a” de ciencia normal – revolución científica – periodo “b” de ciencia normal, pero en el campo de las ciencias sociales. Lo que cambia en este caso no son los paradigmas científicos, sino el significado de los términos que determinan el modo en que comprendemos el mundo.

Aunque en otra tradición filosófica, Foucault en “Las palabras y las cosas” afirma que “Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas – fijan de antemano para

cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los cuales se reconocerá” (Foucault, 2008, p. 5)

Foucault separa en un listado los conceptos de lenguaje, esquemas perceptivos, sus cambios, técnicas, valores y prácticas... para Wittgenstein lo que sigue en el listado a *lenguaje* es solamente un señalamiento de diversos modos o juegos del mismo, pero la idea que sostiene Foucault es la misma que hemos encontrado en Kuhn y en el autor del Tractatus: Creemos en un lenguaje, somos seres del lenguaje y nada más: de este modo es que nuestra comprensión del mundo se debe a que somos seres lingüísticos, y, aunque suene fatalista, esos mundos en los que caben todas las posibilidades de lo que soy se consolidan, conforman y limitan al lenguaje, a los juegos del lenguaje a que soy expuesto, limitan la comprensión.

En el párrafo 103 de IF Wittgenstein afirma que “... la idea (de cualquier cosa, aun de orden ético) se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas”(Wittgenstein, 2003, p. 119)

Pero más que gafas que no se nos ocurre quitar, es la *mirada* que se nos ha formado, por eso la imposibilidad de quitarla: es la mirada inevitable con que nos asomamos, o el barco en que navegamos convencidos de que es el *barco verdadero* y en muchos casos el *único barco posible*, de modo que saltar por la borda es volverse loco, perder el piso... no ser. Muchas personas crecen, construyen sus vidas y luego mueren con esa certeza. Porque nunca fueron capaces de asomarse a otros modos de comprender el mundo, tal vez porque nunca fue necesario en sus vidas confrontarse o al menos asomarse a otra forma de ser de

los hombres en el mundo.

Otra aproximación la ofrece León Olivé en “La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento”(2007)

Ahí sostiene que existen sistemas bajo los que entendemos el mundo. Y por eso “Si queremos hablar de lo que *realmente existe*, lo que realmente existe es ese sistema” (Olivé, 2007, p. 199)

Olivé señala que ésta es una posición conceptualista, y desarrolla la justificación lo largo del mismo texto. Podemos señalar que esta posición, aunque con matices propios que no cabe aquí señalar, apunta hacia la misma necesidad de comprender esas *otras gafas*.

En ese afán de comprensión ...“Damos cuenta de la diversidad de marcos conceptuales, de tradiciones y de prácticas bajo los cuales grupos humanos construyen sus representaciones del mundo, guían sus acciones y sus interacciones con él, y por medio de ellas construyen su propio mundo.” (Olivé, 2007, p. 199)Esto no quiere decir que por el aparentemente simple hecho de conocer y acaso comprender esos marcos conceptuales yo pueda hacerlos míos, el afán no es una homologación del pensamiento y de la comprensión del papel de los seres humanos en el mundo (como algunas voces “anti-globalizantes” quieren sostener), sino de la aceptación de esa diversidad de lo que Olivé llama *marcos conceptuales*.

En el capítulo diez del mismo texto, Olivé (2007) revisa cómo es que las percepciones del mundo (como impresiones empíricas primarias o elementales) cambian de estatus y se afianzan en la categoría de creencias.

En el momento en que han alcanzado ese estatus pueden cumplir un papel de justificación. Tal vez esta revisión nos ayude a entender la fuerza con que las creencias se arraigan y desempeñan en adelante el papel de justificación.

Las representaciones o creencias nacen de las necesidades que tiene cada comunidad en particular. “La corrección de la representación depende de las necesidades e intereses de los miembros de la clase perceptual... de sus fines y del complejo de acciones en los que los objetos del tipo en cuestión estén involucrados” (Olivé, 2007, p. 211)

Una consecuencia primera de lo anterior es que solamente podemos evaluar las representaciones – comprensiones del mundo – en términos de lo “correcto o incorrecto” si tomamos en cuenta “...los intereses de los agentes y sus relación con el mundo” (Olivé, 2007, p. 213)

Hay que subrayar que, bajo esta perspectiva, no hay buenos y malos, o correctos o incorrectos modos de comprender el mundo, de representárselo: Es que la propia estructura interna de las culturas la que les permite señalar como racional o irracional una decisión, una acción etc.

Al respecto, Olivé sintetiza: “La pluralidad de racionalidades... varía de práctica en práctica y de cultura en cultura.” (Olivé, 2007, p. 223)

De esta manera, la posición conceptualista de Olivé nos sirve para reconocer que hay sistemas de conceptos, que todo grupo humano tiene sistemas de conceptos. Acaso lo fundamental será señalar que no podemos hacer nuestros los conceptos del otro, pero podemos hacer el esfuerzo por conocerlos. La posición de Olivé es un intento de conciliación ante el relativismo, al sostener que el límite de la comprensión no será tal que

no podamos entender los contenidos conceptuales, sino que no puedo cambiar mi estructura primaria de la comprensión del mundo.

Hay diferentes mundos: Esta es una premisa fundamental de la posición conceptualista pluralista y naturalista que defiende Olivé (2007).

Es condición necesaria que los dialogantes del presente globalizado, entiendan y asuman el carácter plural de la racionalidad, que nace del *relativismo perceptual* porque para entender el mundo no basta la experiencia empírica, sino, como se ha visto, un cuerpo complejo de conceptos, axiomas culturales y modelos de entendimiento cultural, y el resultado de la interacción de todas estas, y tal vez otras, bajo el cual inevitablemente la persona se forma una idea del mundo.

Este carácter plural de la racionalidad se explicará en el siguiente apartado, puesto que a partir de aquí, la aclaración de ese entendimiento de racionalidad será necesaria.

Una importantísima aportación que hace Kuhn a este respecto, parte de una revaloración del concepto de verdad en los textos científicos antiguos, “Dichos textos nos informan de lo que creían los científicos del pasado independientemente de su valor de verdad.”(Kuhn, 2007, p. 110)

Las proposiciones del otro, (naturalmente nos referimos aun un *otro* con quien no estoy de acuerdo, con quien no comparto ideas o no entiendo, y en general con quien me veo en la necesidad de llegar a un acuerdo a modo de resolver intereses encontrados), me hablan de lo que cree, de cómo entiende el mundo, independientemente de su valor de verdad.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Como ejemplos de grupos que tienen intereses encontrados tenemos sectores campesinos defendiendo lo que consideran su legítima propiedad tengan o no tengan documentos oficiales, frente a los corporativos

Aunque Kuhn nos hable de verdad científica, no resulta demasiado forzado trasladar esto a la cuestión que nos ocupa: si vemos los textos antiguos, científicos o no, como un *otro con quien*, por ejemplo, *no comparto algunas ideas*, tenemos un contrincante pasivo pero que demanda por nuestra parte ejercitar la posibilidad de conocerlo, de tratar de comprenderlo y dejar de lado la muy humana necesidad de deslegitimar al otro en aras de la posesión de racionalidad y de la verdad.

Mucho más cercano a los campos en que esta investigación se maneja, una brevísima afirmación que hace Richard Rorty en la publicación que lleva el título “Una ética para laicos” (2009) y que conjunta una ponencia que él presenta bajo el tema: “espiritualidad y secularismo” y el debate posterior a que dio pie. Ahí leemos la fuerte afirmación de que “... los seres humanos no tienen una naturaleza, no existe naturaleza alguna de la existencia humana. Simplemente existen los diversos modos en que los seres humanos se reunieron formando una sociedad y establecieron sus propias tradiciones.” (Rorty, 2009, p. 38)

Siendo, pues, que aceptamos la posición de Rorty frente a la idea de que no existe tal cosa como una naturaleza humana, en el sentido de una naturaleza metafísica, y que cada sociedad ha presentado diversísimas formas de organizarse, y lo ha hecho, como hemos señalado al principio de este apartado a través de unos *juegos del lenguaje* propios.

Podemos concluir por ahora que Wittgenstein muestra y sostiene un relativismo cultural radical, al punto de que ningún juego del lenguaje del tipo valorativo puede trasladar sus

---

mineros o agrícolas; para los primeros es una certeza innegable por derecho de sangre que la tierra les pertenece, mientras los segundos defienden el derecho que les da el poder de compra de las mismas. Otro ejemplo es el de los derechos de los homosexuales, quienes sustentan la igualdad como ciudadanos que promete la constitución, frente a la imposibilidad de casarse entre personas del mismo sexo, entre otros derechos, confrontando las visiones conservadoras quienes fundamentan que el término “matrimonio” indica en su origen religioso la unión de un hombre y una mujer. Los dos ejemplos ilustran el hecho de que solamente por definición o conceptualización no se llegará a acuerdo alguno.

contenidos de significado a otro, y acaso la religión es uno de los juegos del lenguaje más complejos en el sentido de que va de la mano con un modo de vida, y es inseparable de aquel.

Los juegos que comprometen creencias determinan el límite de nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos.

La posición conceptualista de Olivé nos puede ayudar a comprender otros modelos, aunque no al punto de hacerlos propios. De este modo podemos comprender y aceptar las creencias como la base de la justificación.

También podemos aceptar que no hay buenos ni malos, ni correctos o incorrectos modos de comprender el mundo o creencias. Esos juicios son válidos solamente cuando son expuestos por los sujetos mismos que comparten esa comprensión, situación cada vez menos común debido a cada vez mayor movilidad de personas de una región del mundo a otra por cuestiones de migración.<sup>6</sup>

Tal vez la demanda legítima sea la de racionalidad, puesto que es una exigencia necesaria que deberíamos hacer en cuanto a la posibilidad de reconocer un juego de lenguaje o sistema valorativo o de creencias como válido y no producto del capricho o simplemente como un sinsentido.

A pesar de la aceptación de la inevitabilidad de Relativismo Cultural, sí es posible según nos han mostrado Kuhn, Olivé y Macyntire llegar a acuerdos: ¿Se puede superar el relativismo, hay posibilidad de diálogo, de algún tipo de entendimiento? Habrá que buscar

---

<sup>6</sup> Se entiende que la migración adopta todas las causas que se conocen: por trabajo o decisión propia y en condiciones legales, orillados por miseria o pobreza y en condiciones de ilegalidad, y todas las variantes que este fenómeno social adopta, dando por resultado sociedades donde conviven diversas razas, religiones etc.

en lo subsecuente aspectos que nos permitan una aproximación a la comprensión con miras a la superación del relativismo cultural aunque sea en un sentido práctico.

Tal vez el problema es radical en cuanto teórico como lo muestran Wittgenstein y Winch, sin embargo hay vías y métodos como la interpretación, según lo muestra Dilthey y Olivé en un sentido más práctico, sobre los cuales trabajar la aproximación al otro.

### **Lenguaje y tradición como germen del relativismo cultural**

La imagen que nos ofrece Wittgenstein acerca de las gafas nos sirve para ilustrar cómo es que vivimos bajo nuestro *orden natural de las cosas*, lo que damos por común, por sabido, por seguro, por verdadero y más profundamente que eso, lo que no podemos conceptualizar pero que son los modos de comprendernos y darle sentido al mundo y la realidad en que vivimos. Esta seguridad tiene un arraigo tan profundo, que ante la experiencia de enfrentarnos a “lo distinto”, la reacción más frecuente es el asombro o la incertidumbre:

Dilthey dice en “Estructuración del mundo Histórico” que “Cuánto mayor sea la distancia interior entre una determinada manifestación de vida y el que intenta comprenderla, con tanta mayor frecuencia surgirán incertidumbres” (Dilthey, 1944, p.234)

El relativismo cultural tiene una de sus raíces en esto: se ha asentado en nuestro entendimiento una forma rígida (pero necesaria) que determina nuestra comprensión del mundo, y limita de forma importante la capacidad de abrirnos a la comprensión de lo ajeno. Acaso uno de los principales obstáculos para la comprensión del otro es que no vemos esta abstracción de forma tangible, solamente vivimos nuestras vidas bajo el dominio silencioso de ese producto y el producto es la certeza de que las cosas son de la forma como las conozco y comprendo, éste (mío, de mi familia, de mi entorno, de mi tradición) es el modo

correcto de ser, de entender la realidad, es la verdad de las cosas. Por lo tanto (porque no vemos la causa que ha formado nuestra mirada, sino simplemente su reflejo en nuestra vida) es que nos es tan difícil comprender lo otro, otras miradas, otros juegos del lenguaje, otro modo de ser personas en el mundo.

Wittgenstein muestra un interesante punto de partida en Investigaciones Filosóficas cuando relata cómo en las “Confesiones” San Agustín quiere demostrar que aprendemos el significado de las palabras a través de los objetos. La idea es que “las palabras del lenguaje nombran objetos... en esta figura del lenguaje encontramos las raíces de la idea: cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra.” (Wittgenstein, 2003, p.17) Por alguna razón nos parece “natural” que así sea el proceso de comprender las cosas del mundo: aprendo el nombre del objeto, repito la operación de nombrarlo, veo repeticiones y similitudes y finalmente me hago de la “idea”, del “significado” del nombre.

Lo que en realidad quiere mostrar Wittgenstein es que esto es justamente el punto de partida con el que nos engañamos. Relacionamos de una manera que nos parece por demás natural “significados” y “palabras” y de esta forma vamos llenando todo de significados, nos metemos en el juego de ordenar el mundo a través de significados, de asignarle uno a cada palabra, a cada concepto y eso nos parece de lo más natural: Este es justamente el engaño al que referimos. Entre los párrafos 79 y 80 de Investigaciones filosóficas utiliza el ejemplo de la palabra “Moises” con el fin de ejemplificar que las palabras no tienen significados fijos y que no por eso hablamos sin sentido. Lo que quiere mostrar es que el significado está dado por algo distinto que no es una esencia al estilo de lo que usualmente entendemos por significado, dice más adelante que el engaño parece venir de que creemos

que hay algo esencial: “como si hubiera algo oculto en ellas (las palabras) que debiera sacarse a la luz. Si se hace esto, la expresión se aclara con ello completamente y nuestro problema se resuelve.” (Wittgenstein, 2003, p. 133) Wittgenstein nos está incitando a que nos resolvamos por aceptar que palabra y significado no están de forma universal unidas, que no van a encontrarse los mismos significados a las mismas expresiones en diferentes contextos, lo que para él son juegos del lenguaje y para las aplicaciones del presente trabajo bien podemos llamar tradiciones.

De este engaño es de donde surge toda la construcción de nuestro entendimiento del mundo. El autor lo dice de una forma casi poética: “la concepción general del significado de la palabra circunda al lenguaje de un halo que hace imposible la visión clara.” (Wittgenstein, 2003, p. 21)

Sin darnos en verdad cuenta, poco a poco a lo largo de nuestro desarrollo consolidamos la relación entre significados y esencias. De este modo llegamos a ser adultos muy seguros de *las esencias de la cosas*. De que la *verdad* es una, esencial, y que además la conocemos. Este sentido de esencialidad es el que nos complica el camino hacia el entendimiento.

Lo que resalta en este proceso como problemático y va a ser uno de los ejes críticos del relativismo cultural es que de la misma forma asumimos en algún momento que *lo bueno* es también una esencia o universal, de que el modelo del mundo como mi cultura y mi tradición lo entiende es el *bueno y verdadero* modelo de ser persona. Ante esto habríamos de reducir la comprensión de lo *bueno y verdadero* a la convención pacífica y el bienestar social.

La palabra que usa Wittgenstein es “Profundo” para referirse a este entendimiento, al parecer en el sentido de que está tan dentro de nosotros que ya no vemos que es una

construcción solamente, sino que lo damos por sentado, por esencial. “Los problemas que surgen de una mala interpretación de nuestras formas lingüísticas tiene el carácter de lo “profundo”. Son profundas nuestras inquietudes; se enraízan tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje.” (Wittgenstein, 2003, p. 125)

La forma cruda en que se concatena esta interpretación del mundo en nuestra vida es la siguiente: veo el mundo de determinada manera, me entiendo sujeto con sentido en ese mundo y reacciono con aceptación *natural* a ciertos valores y con aversión o rechazo a otros principios de comportamiento que no me gusta llamar valores. Pero todo esto que considero tan *mío* construido de forma tan sólida para entenderme, es solamente una posible construcción entre tantas... Wittgenstein en el párrafo 198 dice: “he sido adiestrado para una determinada reacción a esos signo y ahora reacciono así.” (2003, p. 201) Esa seguridad es raíz de la incompreensión, misma de la que parten las dificultades para llegar a acuerdos y resoluciones.

Aunque la palabra “adiestramiento” puede erizar a más de uno, dado que nos consideramos mucho más que animales que adiestrar, habrá que dar cabida a la pregunta: ¿Todas las certezas de las que puedo hablar, no serán más que un entrenamiento, podrían haber sido de otra forma? La multiplicidad de sociedades y la diversidad humana nos responde que sí. El austriaco, tal vez para matizar lo fuerte de la anterior afirmación cierra el párrafo invitando a tomar un matiz menos radical: “He indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre.” (Wittgenstein, 2003, p. 201)

Bien, el entrenamiento pues, no es tal como lo vemos en los perros de ciegos, sino una cuestión más compleja que apunta a respuestas de tradiciones y costumbres.<sup>7</sup>

Más allá del lenguaje, Macintyre quiere mostrar el peso que tiene la tradición en la comprensión del mundo, señala que los principios en los que descansa una tradición son racionales, y a lo largo del texto defiende los elementos que sustentan ese argumento<sup>8</sup>; también sostiene que esos mismo principios “pueden considerarse tanto necesarios como evidentes, pero tanto su necesidad como su evidencia serán caracterizables en cuanto tales sólo para aquellos cuyo pensamiento está dispuesto según el esquema conceptual desde el cual surgen como un elemento clave, en la formulación y reformulación de las teorías informadas por este esquema conceptual que se desarrolla históricamente.” (Macintyre, 2001, p. 342) A pesar de la crítica que hace al relativismo y su propuesta por disminuirlo, pareciera que a veces está remando en sentido contrario, pues al aceptar que los principios en que se fundamentan las costumbres y comprensiones de una tradición tienen sentido sólo para aquellos quienes forman parte de esa comprensión del mundo, está sosteniendo en algún grado la diversidad que a veces resulta insuperable entre tradiciones.

---

<sup>7</sup> El tema del adiestramiento en lo humano es verdaderamente apasionante y muy delicado, que toca aristas de la filosofía del comportamiento pero también de la psicología. El hecho de aceptar que los seres humanos somos seres adiestrables es muy debatido, sobretodo tras el auge en el siglo XIX y XX de la psicología conductista. Por ahora dejaremos el debate de esta expresión, sin embargo debe quedar la pregunta abierta acerca de si crecer en una tradición y el algún momento asumirla como propia conlleva un adiestramiento más allá de lo que podríamos llamar humanamente o puramente educación.

<sup>8</sup> En el capítulo XVIII titulado “La racionalidad de las tradiciones” Macintyre intenta defender que la comprensión que tienen de forma interna las tradiciones parte de una racionalidad que las salva del relativismo cultural. Esta defensa tiene varios puntos débiles, el primero es el que se muestra aquí, y que él mismo acepta acerca de los principios, y otro más es el hecho de que termina por reducir el concepto de verdad a la científica correspondencia con la realidad, sin embargo el tema de la verdad concretamente se expondrá más adelante como uno de los retos del relativismo cultural.

“Las tradiciones siempre son, y hasta cierto punto, irremediabilmente locales, informadas por las particularidades del idioma y del entorno social y natural.” (Macintyre, 2001, p. 342)

Este “irremediabilmente locales” refuerza lo que se sostiene acerca de que es enorme el peso del entorno social en la formación de la comprensión de mundo.

Esas costumbres y tradiciones se convierten en certezas, y este tipo de certezas o seguridad es totalmente necesaria para los hombres, pues no podríamos vivir una vida funcional y operativa si perennemente dudamos de todo, y he ahí una de las razones por las que el relativismo cultural cumple una función de estabilizador y de cohesión interna en las personas. El problema radica en que no somos capaces de separar esa necesidad práctica en las creencias en que se fundamenta nuestra vida y la certeza de que hay esencias y esas son correctas y rigen la vida buena, en contraposición a las personas que piensan y viven de formas distintas.

Esto da por resultado en gran peso con que damos por esencial nuestra comprensión del mundo y de lo que somos, y ante esto, históricamente hemos demostrado poca capacidad para aceptar la multiplicidad de comprensiones. El mundo actual, ante el inminente crecimiento de sociedades multiculturales, demanda una revisión de esa multiplicidad.

Ante el relativismo cultural como actitud, no se plantean salidas concretas pues el creer que existe “algo más”, como una esencialidad de nuestro modo de comprender el mundo, como el halo que no nos permite la visión clara: es un clarísimo límite de nuestra comprensión y presenta una insalvable dificultad cuando es necesario el diálogo con otras comprensiones. Sobre todo en cuanto a los conceptos o fundamentos morales, pues es ahí donde ninguna traducción y ningún esfuerzo por interpretar lograrán hacernos comprender y en todo caso

señalar como aceptables algunas prácticas o modelos de vida por los cuales nuestra reacción moral es el rechazo.

Nacer, crecer, conformar nuestra idea del mundo, necesariamente a través del lenguaje (de una pre-comprensión del mundo) es una de las principales dificultades de que tiene la apertura hacia la comprensión del que es distinto.

Solemos creer que si he crecido y he conformado todo lo que soy, debe haber algo esencial en esto: Nos da horror, o nos empuja a la negación, aceptar que no hay nada esencial, que simplemente conformamos una idea del mundo, como podría haber sido otra. Pero el horror y la negación podrían ser reacciones controlables a través del ejercicio racional, el verdadero reto y el límite surge cuando nos reconocemos profundamente incapaces de aceptar o no reprobar moralmente ciertas prácticas que afectan nuestro código moral, que tocan o atentan contra lo que designamos la “naturaleza humana”, declarando así que hay una cosa tal.<sup>9</sup>

Este aspecto nos sirve para ilustrar de forma nítida qué son las cuestiones que nos muestran el muro de la comprensión y nos llevará a responder categóricamente que existe tal límite frente al reto. El relativismo cultural es una certeza al menos comprendido de forma elemental como el hecho de que los grupos humanos vivimos diferentes mundos. Si ese hecho es insalvable en el sentido de imposibilitar la comprensión es una arista que ya evaluaremos más adelante. Por ahora interesa dejar asentado el hecho inminente de que sí presenta un reto en ese sentido.

---

<sup>9</sup> De alguna forma todas estas ideas acerca del halo de la comprensión y el límite del lenguaje están expuestas y surgen básicamente del estudio de Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein.

Debemos reconocer que es en el lenguaje en donde hace raíz esta comprensión que también es una comprensión moral:

“¿Qué designan, pues, las palabras en este lenguaje? ¿Cómo debe mostrarse lo que designan si no es en su modo de uso?”(2003, p. 27) nos pregunta Wittgenstein en el párrafo 10, con la intención, me parece, de mostrar que no designan más que el uso: uso la palabra, no hay *algo más*: El autor parece querer reducir todo lo que llamamos significado a uso, idea que refuerza a lo largo de diversos párrafos de “Investigaciones Filosóficas”, como en el 30: “Se podría, pues, decir: La definición ostensiva explica el uso – el significado – de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje.” (Wittgenstein, 2003, p.27), asimismo en el párrafo 43 señala que “Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra \*significado\* - aunque no para *todos* los casos de su utilización – puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.” (Wittgenstein, 2003, p. 61)

En el párrafo 57(Wittgenstein, 2003) nos plantea un experimento mental para develar cómo los significados o esencias de las palabras se diluyen y desaparecen si no existe el uso de la palabra, de modo que imaginarnos esencias es una ilusión. Aquí explica el engaño del lenguaje con el ejemplo del uso de la palabra “rojo”: Si destruimos las cosas rojas, nos queda la “idea” de rojo, pero si luego no hay cosas rojas y dejamos de usar la palabra, entonces en un momento ya no tendrá sentido en el juego del lenguaje. Así de volátiles son las palabras, y las “esencias”: No hay tal cosa como “lo rojo” más que cuando lo usamos y nos hace sentido. Si deja de tener sentido, entonces no lo usamos, y no permanece “la idea” en ninguna parte. Así, peligrosamente, muchas de las cosas que implican nuestras formas de entender el mundo y nuestras escalas de valores. Aquí, de algo aparentemente tan

sencillo, nace el reto para las relaciones humanas, desde la interacción uno a uno cotidiana, hasta relaciones entre naciones a nivel internacional que impliquen a los gobiernos o situaciones donde la multiculturalidad demanda entendimiento y concilio. Ante esto podemos reconocer que el mundo del presente nos plantea una oportunidad de enriquecimiento del fenómeno humano, y la posibilidad de alcanzar la convivencia pacífica y de bienestar social, en un contexto de diferencia.

Es un reto más del relativismo cultural resolver cómo es que si las palabras no designan más que usos, llegan a formar de manera tan sólida nuestra estructura moral. Es donde surge preguntarse si es que esa estructura, más que del lenguaje, está conformada por algo menos aprehensible, como la *naturaleza humana*. Siendo así, habría algo que compartiríamos todos los seres humanos y nos resultarían ofensivas o provocarían rechazo las mismas cosas, lo que no es casi nunca el caso.

En el apartado del libro “¿Qué son las revoluciones científicas?” titulado “Commensurabilidad y comunicabilidad” Kuhn nos ofrece un ejemplo de este tipo en el campo de la ciencia acerca de los textos científicos antiguos: “Dichos textos nos informan de lo que creían los científicos del pasado independientemente de su valor de verdad, y esto es lo que una traducción debe comunicar” (Kuhn, 2007, p.110) Esta afirmación aporta muchísimo para entender cómo es que las proposiciones del otro (otro con quien no estoy de acuerdo, no comparto ideas o aquel a quien no entiendo) me hablan de lo que cree, de cómo entiende el mundo, independientemente de su valor de verdad.

De la misma forma como Kuhn nos muestra que el valor de la información de lo que creían los científicos del pasado radica en poder conocer y comprender un poco más profundamente cómo es que aquellos construyeron sus ideas, más allá de su valor de

verdad. Olivé nos quiere mostrar algo parecido, pero no desde el pasado hacia el presente, sino de una forma horizontal en el presente: existen sistemas bajo los que entendemos el mundo, y es importante conocerlos, no para criticar ni comparar en el contenido de verdad, sino con el fin de reafirmar que hablar de “lo que existe” es hablar de lo que existe bajo determinado sistema de entendimiento del mundo.(Olivé, 2007)

La posición conceptualista que nos propone el autor puede ser una importante herramienta para superar las esencialidades que nos generan tantos desacuerdos. La propuesta parte de aceptar que tenemos sistemas de conceptos y que no podemos hacer nuestros los conceptos del otro, pero podemos hacer el esfuerzo por conocerlos. Una forma de conocerlos que permitirá una aproximación a la comprensión es reconocer que los conceptos que utiliza determinado grupo social son resultado de la búsqueda de dar respuesta a las necesidades de ese mismo grupo: “La corrección de la representación depende de las necesidades e intereses de los miembros de la clase perceptual... de sus fines y del complejo de acciones en los que los objetos del tipo en cuestión estén involucrados.”(Olivé, 2007, p. 211)

Hay diferentes mundos y para vivir de acuerdo con alguno hay que ser parte del mismo, comprender sus necesidades y en ese sentido ser parte de la “clase perceptual”, es lo que parece querer decirnos el autor, mismo aspecto que hemos venido señalando como demostración de que el relativismo cultural es una realidad desde la que debemos partir, para trabajar con ella. La existencia de la diferencia de mundos es fundamental en la posición conceptualista pluralista y naturalista que defiende Olivé (2007).

Dado que las sociedades se organizan en torno a contenidos conceptuales, un modo de aproximarse a la comprensión es conocer esos contenidos, aunque no podamos hacerlos

nuestros pero no basta con eso: “Solamente es posible hablar de una representación correcta o incorrecta, dados los intereses de los agente y su relación con el mundo.” (Olivé, 2007, p. 213)

Esa aceptación de lo correcto o incorrecto es un reto, como hemos señalado ya, pues en muchos aspectos puede tocar el campo de lo moral y es ahí donde surgen verdaderas dificultades, así como en el campo de las creencias donde, sostiene Olivé, solamente integrantes del mismo grupo de representaciones del mundo, personas que practican el mismo entendimiento, son capaces de evaluar si son correctas o incorrectas.

El autor también abona a lo que ya se ha expuesto: que “Nuestra capacidad de representarnos el mundo se deriva, y es parasitaria, de nuestra participación en un mundo de vida práctico” (Olivé, 2007, p. 216)

En este texto se resalta pues, el reto del relativismo, la perspectiva conceptualista de Olivé y el abismo teórico y práctico que abre el tema de las creencias y lo moral hacia el entendimiento entre culturas.

Evidentemente el asunto se complica bastante debido a que la falta de concordancia no queda solamente en el nivel de los objetos que se nos ofrecen a los sentidos, donde es sencillo tener acuerdo o simplemente traducción, sino que nos formamos ideas de “fondo” o que constituyen nuestra comprensión moral o comprometen nuestras creencias religiosas, y es ahí donde el tema es problemático. En el parágrafo 242 de Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein leemos: “A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios.” (Wittgenstein, 2003, p. 217-218) Esto es: un modo de

comprender el mundo también y acaso de la forma más importante o profunda un modelo moral bajo el que comprendemos el mundo, y ahí tenemos el nicho de muchas de las dificultades de la comprensión y el reto que nos plantea la superación del relativismo cultural.

Kuhn lo dice de forma elegante y sintética: “Lenguajes diferentes imponen al mundo estructuras diferentes”(Kuhn, 2007, p. 131), lo que entendemos como un reto para la colectividad, pero también implica la individualidad: “lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo que le ha enseñado a ver su propia experiencia visual – conceptual” (Crane, p.204 1992, citado por Kuhn, 2007)

Resulta sorprendente reconocer el inminente dominio que tiene sobre nosotros el lenguaje, y nos demanda un esfuerzo bastante considerable aceptar que el desentendimiento y la distancia de modelos de comprensión del mundo no se puede superar a través solamente de hacer por fin comprender al otro las cosas... las cosas que puedo decirle y explicarle:

“... estamos tan acostumbrados a la comunicación a través del habla... que nos parece como si todo el quid de la comunicación consistiera en que otra persona aprehende el sentido de mis palabras...” (Wittgenstein, 2003, p. 277)Y el problema es que las cosas no funcionan así casi nunca, en el sentido de que no se *vacían* contenidos inequívocos en la mente del otro, si las cosas funcionaran así, no sería necesario tanto esfuerzo por tratar de entendernos.

El error será tratar de hacer de lado ese “velo de lenguaje”, en el sentido de la influencia de la cultura, para entonces encontrar lo que está oculto por nuestras formas de comunicación.

Esta sería una primera respuesta al problema: si se nos diluyen las esencias por nuestro lenguaje, entonces eliminemos ese problema y vayamos ahora sí tras *la verdad*.

Más adelante el autor ilustra de dónde vienen muchos malentendidos exponiendo que en múltiples ocasiones puede llegar a parecer como si hubiera un análisis último del lenguaje, como si fuera posible ver en el fondo de él, (Wittgenstein, 2003), y lo que está haciendo exponiendo que de forma intuitiva creemos que hay una esencia y que si nos esforzamos podremos acceder a ella; el error es creer en esa esencia.

Creer en un lenguaje es crecer en una tradición en la que ponemos toda nuestra confianza acerca del orden y de la verdad del mundo. Pero por otro lado el primer intento de develar *la verdad* es otro engaño, en el sentido de creer que hay cosas ocultas, estructuras de orden del mundo, de las cosas, que no pudiera cambiar, unas *verdades que descubrir* de ahí muchos de los abismos de las formas de comprender el mundo, pues no hay tales esencias a las que todos podríamos acceder independientemente de nuestro lenguaje y de nuestra tradición.

Hemos desarrollado hasta aquí que son el lenguaje<sup>10</sup> primeramente, y en segundo sitio la tradición, los aspectos que provocan ese halo de distancia y desentendimiento entre grupos humanos diversos; de modo que al parecer se pueden reconocer como focos del problema del relativismo, aunque acaso con mayor peso el segundo sobre el primero. De este modo que se podría inferir que se propone que sea ahí mismo donde se busquen las soluciones, sin embargo en el artículo de Popper titulado “Hacia una teoría racional de la tradición” (2006) nos apoyaremos para defender que, a pesar de que lenguaje y tradición son las causas principales del relativismo cultural, también es cierto que la segunda juega un papel

---

<sup>10</sup> Wittgenstein diría que no sólo primeramente sino que es ahí donde nace, crece y existe el problema.

fundamental en las sociedades humanas. El riesgo que se corre es que la tradición se podría convertir en un *enemigo fantasma* en tanto que es constituyente de la naturaleza humana en el sentido práctico de que organizarnos en sociedades complejas ha sido la respuesta humana a la necesidad de la supervivencia, y en estos grupos humanos, donde de forma invariable, surge una estructura de tradición. Por ello no resulta razonable pensar que contra este grupo de instituciones se emprenderá la lucha por superar las barreras de la incompreensión, que impone la diferencia de los grupos humanos.

Al respecto de entender el hecho de que la tradición es constituyente de la condición humana, Popper señala que en algún punto "...se torna comprensible el papel desempeñado por la tradición en nuestras vidas. Estaríamos ansiosos, atemorizados y frustrados, y no podríamos vivir en el mundo social, si éste no contuviera en grado considerable orden, un gran número de regularidades a las cuales poder ajustarnos... La tradición es una necesidad de la vida social"(Popper, 1972, p. 167-168) Sin embargo, no por necesidad o constituyente de la vida humana social y en la formación del individuo, es que la institución debe ser ciegamente aceptada, que es justamente lo que se ha criticado a lo largo de este apartado, pues por evitar ese listado de sentimientos desagradables que propone Popper como la ansiedad, el temor y la frustración, es que asumimos con una gran ceguera nuestro modo de vida como correcto y rechazamos, de forma que nos parece natural, otras formas de comprensión. Señala también dos funciones que considera fundamentales de la tradición: "... las tradiciones tienen la importante doble función de crear un cierto orden, o algo semejante a una estructura social y de ofrecernos una base sobre la cual actuar; algo que podemos criticar y cambiar" (Popper, 1972, p. 168)

Como ya se ve al final de esta cita, en el mismo artículo, y a la par que defiende la tradición propone una actitud crítica también: "... yo no creo que podamos liberarnos totalmente de los lazos de la tradición. La llamada liberación sólo es, realmente, un cambio de una tradición a otra." (Popper, 1972, p. 158) el autor critica la posición de aceptación ciega y para ello subraya que "... sólo hay dos actitudes posibles hacia la tradición. Una es aceptar una tradición *sin crítica*, a menudo hasta sin ser conscientes de ella... La otra posibilidad es la de una actitud *crítica* que puede resultar en la aceptación, el rechazo o -quizás- el compromiso. Pero tenemos que comprender y conocer una tradición antes de poder criticarla..." (Popper, 1972, p. 158)

Es justamente esta actitud crítica una de las posiciones que nos harán alcanzar los objetivos de superar, aunque no eliminar, los retos que nos impone el relativismo cultural.

Queda, pues, asentado que la tradición es un aspecto *común de lo humano o condición humana*, pero que en sus contenidos no hay esencias, sino asuntos de índole muy concreta. Al respecto de lo que conformará, además de la tradición, esa *condición humana*, revisaremos algunos aspectos en lo subsecuente a fin de eliminar la posible confusión de que estamos hablando de esencias y contradiciendo así lo mismo que hemos criticado como germen de la confusión que provoca el lenguaje; antes bien se abordará el asunto en cuanto intento de señalar los aspectos que tienen en común las relaciones y grupos humanos.

Un tercer factor de la confusión, además del lenguaje y la tradición, es buscar en el ejercicio de la racionalidad las explicaciones unívocas en las que todos podríamos estar de acuerdo. Nos gusta creer que "La razón nos guiará por el camino correcto", pero ya veremos que el ejercicio de la racionalidad no nos va a llevar al mismo sitio.

Es un error, según Olivé (2007), creer que el ejercicio del pensamiento racional nos llevará al mismo resultado, independientemente de dónde partimos.<sup>11</sup>

Esto nos permite evitar un tercer cúmulo de neblina. Wittgenstein nos plantea la posibilidad de superar este entrampado en que nos encontramos comprendiendo lo que son los *juegos del lenguaje*: “Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como “protofenómenos.” (Wittgenstein, 2003, p. 654) Sin embargo se pueden encontrar muchos problemas concretos que en definitiva no se resolverán con la teoría o con simplemente comprender los juegos del lenguaje y develar las raíces de los engaños, de modo que en principio hay que “despejar las nubes” y luego se verá cómo y qué hacer para aproximarnos con algunas tablas de seguridad hacia la superación del relativismo cultural en el sentido de encontrar un mínimo entendimiento, que al menos prometerá un intento hacia el entendimiento práctico, y con ello se podrá evaluar la posibilidad de resolución de conflictos o de intereses entre diferentes modos de comprender el mundo, dado que aceptamos, no sin cierta resignación, que no siempre será posible la comprensión.

Se puede concluir por ahora que la certeza con que asumimos el mundo que construimos y aprendemos bajo el enorme influjo de la tradición es uno de los factores que provoca más arraigo, al que estamos sometidos por el proceso natural de aprender el lenguaje, Wittgenstein diría que es todo el peso del lenguaje, sus velos, y los engaños los que nos provocan tantos malentendidos y concretamente en filosofía “pseudoproblemas”. Sin embargo y matizando un poco podemos afirmar que es el lenguaje y el modo en que

---

<sup>11</sup> El tema de la racionalidad como posibilidad de superación del relativismo cultural se desarrollará con detenimiento más adelante, sin embargo aquí se menciona para mostrar que no son solamente el lenguaje y la tradición los elementos que nos llevan a creer que el problema de la incomprensión entre tradiciones es insuperable.

aprehendemos los contenidos de nuestra tradición lo que determina nuestra forma de comprender el mundo, misma que damos por natural y en principio moralmente correcta.

Se puede concluir también que algunos de esos contenidos nos permiten por medio del ejercicio racional comprender a otros, pero serán los contenidos de orden moral los que nos presentan un reto de la comprensión: la idea del bien y el mal se desdibuja cuando tratamos de verter de unos moldes a otros. Ese es el límite claro de la comprensión en este sentido y acaso el de mayor peso en cuanto a superar el relativismo cultural.

Se intentará en el apartado que aborda concretamente la *condición humana* rescatar lo que algunos autores señalan como lo constitutivo de lo humano, con el objetivo de proponer una definición y una estructura que sirva hacia la comprensión como una de las condiciones o supuestos que permitirán el diálogo en sociedades multiculturales.

### **Un malentendido que limita la comprensión: el concepto de verdad**

Hemos revisado algunas de los aspectos que limitan la comprensión y por las que damos por esencial nuestra comprensión del mundo y de lo que somos. Entre ellas podemos enlistar, de forma tal vez acumulativa, el modo natural en que aprendemos el lenguaje, la inferencia de relación que otorgamos a palabra-significado-esencia, siguiendo con la construcción moral fundamentada en lo que damos por esencial, y de forma tal vez paralela la tradición en que nacimos, las costumbres y comprensión general como modelo de verdad.

Lo que nos queda es comprender lo anterior como modelos de interpretación del mundo, modelos de estructura del mundo solamente, resignándonos a que no hay verdad inequívoca

detrás del lenguaje y que lo que reconocemos como “naturaleza humana” es clarificador pero profundamente limitante en tanto camino para el entendimiento.

Vemos que finalmente se expone uno de los más profundos aspectos del relativismo cultural: concretamente el problema está en el señalamiento de la verdad, como rasgo que cada grupo humano defiende para sustentar sus prácticas y creencias. Mismo que nos servirá también como ejemplo del tipo de conceptos que sobrecargamos de contenidos y provocan el desentendimiento.

El contenido del concepto de verdad siempre está construido en torno a lo que existe, pero debemos recordar lo que nos dice Olivé al respecto: que hablar de lo que existe, es hablar de lo que existe bajo un determinado esquema de entendimiento del mundo.

Wittgenstein en el párrafo 19 de Investigaciones Filosóficas lo señala con otra aproximación: “Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.” (Wittgenstein, 2003, p. 31) Parece así una relación entre lenguaje y sistema de entendimiento del mundo, donde no es clara la frontera. Ambas aproximaciones son muy diferentes en su punto de partida: Para Olivé se trata de *entendimiento del mundo = eso es lo que existe*; para Wittgenstein se trata de *lenguaje es forma de vida* ¿en qué se parecen, o de dónde surge que se les señale como analogía o se puedan entender ambas posiciones como punto de partida?

La aproximación del autor austriaco es que es el lenguaje la “materia prima” que constituye una forma de vida, podríamos decir: representa un entendimiento del mundo.

En cuanto Olivé lo pone de una forma menos abstracta en el sentido de que hablar de lo que existe es hablar de lo que existe en un determinado entendimiento del mundo.

Los tres conceptos: *Lenguaje, lo que existe y entendimiento del mundo* están interrelacionados. Aunque es muy posible que las refutaciones de Wittgenstein irían encaminadas hacia que usar o postular *entendimiento del mundo* es un salto peligroso en el sentido de que no hay tal cosa, solamente hay lenguaje y lo que hacemos en el mundo. *Entendimiento del mundo* se fusiona o queda absorbido en *lenguaje*. Ante estas posibles objeciones, sin embargo, podemos recuperar el matiz que nos proporciona Olivé: lo podemos asumir como una posible conexión explicativa en la siguiente cadena de ideas: Lenguaje → entendimiento del mundo → contenidos de verdad.

Olivé subraya una idea paralela de forma concreta: “Nuestra capacidad de representarnos el mundo se deriva, y es parasitaria, de nuestra participación en un mundo de vida práctico” (Olivé, 2007, p. 216)

Ese “mundo de vida práctico” se estructura a través del significado con que cargamos los conceptos. Esos conceptos dan, pues, estructura al mundo: Esta es, de forma muy escueta, la posición conceptualista de Olivé. Para los fines de este trabajo es fundamental comprender esa posición. Es decir, el entendimiento del mundo, y evidentemente los contenidos de verdad, están basados en la conceptualización.

“Damos cuenta de la diversidad de marcos conceptuales, de tradiciones y de prácticas bajo los cuales grupos humanos construyen sus representaciones del mundo, guían sus acciones y sus interacciones con él, y por medio de ellas construyen su propio mundo.” (Olivé, 2007, p. 199) Ese “su propio mundo” está asentado en su entendimiento conceptual, y entre otros, del concepto de verdad.

Lo que se comprendió en el apartado anterior, acerca del error de dar por esencial nuestra comprensión del mundo, sirve aquí para proponernos superar ese malentendido. Para ello es importante entender cómo se estructuran las creencias y se arraigan de forma tan profunda que se nos dificulta señalarlas como tales, de modo que les damos el estatus de justificación por considerarlas la verdad.

Tenemos sistemas de conceptos. No podemos hacer nuestros los conceptos del otro, pero podemos hacer el esfuerzo por conocerlos, en el sentido que nos ofrece Kuhn: aproximarnos para comprender cómo entienden el mundo, cuáles son sus contenidos y su idea de verdad. Esa idea de verdad nos servirá como punto de partida cuando se presenta la necesidad del diálogo. (2007)

La idea de verdad como universal evidencia uno más de los obstáculos o límites de la comprensión que marcan una acentuada brecha entre culturas, pero en algún grado puede ser un límite salvable.

Esto atañe también al ámbito de las creencias, pues solamente integrantes del mismo grupo de representaciones del mundo, personas que practican el mismo entendimiento, son capaces de evaluar si son correctas o incorrectas.<sup>12</sup>

La conclusión de Olivé es que hay una pluralidad de racionalidades... y que ella "...varía de práctica en práctica y de cultura en cultura" (Olivé, 2007, p. 223), esa pluralidad de racionalidades la podemos traducir en *pluralidad de verdades*.

Los grupos humanos "... requieren de representaciones, creencias, emociones, intereses, fines, propósitos, planes y proyectos" (Olivé, 2007, p. 224), de esa necesidad surge el

---

<sup>12</sup> Esta idea también la desarrolla y sostiene Peter Winch en "Comprender una sociedad primitiva"

malentendido de sostener que todas ellas son el corpus de la vida correcta y de la verdad. Hay, de hecho, una *vida correcta* y una *idea de verdad* para ese determinado grupo social, sin embargo esos complejos requerimientos de los grupos humanos consolidan en cada uno de sus integrantes la idea de universalidad de la vida correcta y de la idea de verdad. De ahí surge una de las enormes barreras del entendimiento y la comprensión multicultural.

De la misma forma que con estos dos elementos, solamente la propia estructura interna de las culturas es la que les permite señalar como racional o irracional una decisión, una acción etc.

El “carácter plural de la racionalidad” se fundamenta en la “diversidad axiológica” de las prácticas cognitivas humanas(2007). La “diversidad axiológica” la entenderemos como la pluralidad de principios (creencias, prácticas, concepto de verdad y cualquier otro concepto que determine un modo de vida) que podemos ver comúnmente en las sociedades multiculturales.

Hay diferentes mundos: de vida correcta, de idea de verdad y de racionalidad. Esta es una premisa fundamental de la posición conceptualista, pluralista y naturalista que defiende Olivé (2007) y que es básica como punto de partida hacia el ejercicio de una resolución práctica de conflictos, aun al precio de no resolver las diferencias conceptuales o salvar las barreras morales que nos impiden aceptar otra tradición.

Es condición necesaria que los dialogantes entiendan y asuman el carácter plural de la racionalidad, que nace del “relativismo perceptual” porque para entender el mundo no basta la aproximación empírica, sino, como se ha visto, un cuerpo complejo de conceptos,

axiomas culturales y modelos de entendimiento cultural bajo el cual inevitablemente la persona se forma una idea del mundo.

Bajo el entendimiento de la pluralidad podremos superar las dificultades que presenta el relativismo cultural y podremos renunciar a un único modelo de verdad, de corrección o incorrección en las sociedades multiculturales.

El malentendido surge concretamente de que los diversos grupos humanos contemplan la verdad como una entidad superior y unívoca.

Siguiendo la escuela de Wittgenstein cabe aclarar que la palabra tiene múltiples usos o, más precisamente, tiene diferente usos dependiendo del juego del lenguaje: *Es verdad que hoy comí una manzana...* en la vida cotidiana; o *es verdad que la manzana cae de árbol por acción gravedad...* en la ciencia, o *¿Jura usted decir la verdad y nada más que la verdad?...* en un juicio legal, etc. En el caso que estamos trabajando, la palabra refiere a las declaraciones de verdad acerca de la constitución del mundo, lo que va íntimamente ligado a las creencias como veremos adelante.<sup>13</sup>

Es en este sentido de entendimiento del mundo en que surge el malentendido en tanto que los grupos humanos con su cultura, tradiciones, su comprensión, no admiten que esa es una *verdad* circunstancial, de tradición. Por supuesto resulta alarmante para una religión que tiene poco menos de dos mil años de existencia admitir que su comprensión del mundo es una entre otras posibles, sin superioridad en cuanto estatus de verdad. Es en este sentido, en este uso o juego del lenguaje que no hay una verdad única.

---

<sup>13</sup> En *Investigaciones Filosóficas* encontramos presente a lo largo de todo el texto este aspecto: El uso como único elemento bajo el cual podemos dar significado a las palabras. Se podría afirmar que éste es uno de los temas o de las premisas de fondo que el autor se propone demostrar a lo largo de todo el documento.

Wittgenstein reduce este malentendido a un problema del lenguaje: en el párrafo 91 ilustra de dónde viene gran parte de esa confusión: "... puede llegar a parecer como si hubiera un análisis último de nuestras formas de lenguaje... como si hubiera algo oculto en ellas que debiera sacarse a la luz." (Wittgenstein, 2003, p. 113) Crecer en un lenguaje es crecer en una tradición en la que ponemos toda nuestra confianza acerca del orden y de la verdad del mundo. Pero por otro lado el intento mismo de develar la "verdad" es otro engaño, un engaño acerca que hay cosas así: ocultas, estructuras de orden del mundo, de las cosas, que no pudieran cambiar, unas *verdades que descubrir* de ahí muchos de los abismos de las formas de comprender el mundo, pues no hay tales esencias a las que todos podríamos acceder independientemente de nuestro lenguaje y de nuestra tradición. No hay tales. Es una pérdida de rumbo buscarlas, "...pues nuestras formas de expresión (yo diría: tradición), nos impiden de múltiples maneras ver que (lenguaje y proposiciones) se trata de cosas ordinarias, enviándonos a la caza de quimeras."(Wittgenstein, 2003, p. 115)Esas quimeras nos nublan el entendimiento del otro: las cosas que tenemos son palabras, son lenguaje: vamos a trabajar con eso. Finalmente da en el clavo del problema de forma sintética en el párrafo 96 al declarar que: "La peculiar ilusión... El pensamiento, el lenguaje nos aparece ahora como el peculiar correlato o figura del mundo."(Wittgenstein, 2003, p.117) El punto medular que quiere mostrar es que no hay tal cosa como *peculiar correlato o figura del mundo*, eso que hemos señalado como la búsqueda de esencias es la construcción de quimeras, la inútil e inacabable búsqueda de qué cosa ES el mundo, dando por sentado que el mundo es un asunto estático, algo inamovible y esencial que, siguiendo el camino del pensamiento correcto, deberíamos encontrar. Esto es el nudo del malentendido y un enorme reto en los límites de la comprensión, puesto que hay aspectos de ese correlato que nos impulsan de forma profunda a rechazar ciertas prácticas o

expresiones culturales que queremos justificar, y de forma más instintiva: nos resultan de forma “natural”, inadmisibles.

Hasta aquí lo que podemos decir que nos muestra Wittgenstein, quien simplemente hace eso: mostrar. El autor no se resuelve a este respecto de forma directa frente al problema del relativismo, aunque podemos inferir que no podemos adivinar en sus intereses una inclinación hacia la posibilidad de resolución en un sentido práctico, tampoco podemos, por supuesto, negar la misma.

La única manera de superarlo, como los otros límites de la comprensión que hemos señalado, es de una forma práctica: analizar algunos aspectos que nos servirán para aclarar el panorama y asentar otra plataforma para el diálogo y la resolución de conflictos.

### **Verdad, creencia, conocimiento**

Un paso que parece necesario antes de transitar al orden práctico puede ser la distinción de la relación del concepto de verdad con creencia y conocimiento. Al respecto nos apoyaremos en Villoro partiendo de que “La creencia es la disposición de un sujeto considerada en cuanto tiene relación con la realidad tal como se le presenta a ese sujeto o, lo que es lo mismo, en cuanto tiene relación con la verdad” (Villoro, 2006, p. 60)

En ese sentido, la creencia está determinada por la realidad *tal como se le presenta a ese sujeto* esto es una realidad *débil* en el sentido que se ha explicado previamente; de la misma forma Villoro subraya el hecho de que la realidad y, de la mano la verdad, es una realidad-verdad para ese sujeto. En otros momentos del mismo texto explicita que no hay “verdades o realidades” individuales, sino que la verdad y la realidad son construcciones colectivas, de grupos humanos. Este mismo aspecto lo ha señalado Wittgenstein cuando habla de que

no hay lenguajes individuales, para nuestros fines de ello se desprende que compartir una idea del mundo parte de que compartimos el lenguaje, o juegos del lenguaje. El mundo es, pues, una construcción colectiva. Las creencias y la idea de verdad son, de la misma forma, construcciones que compartimos con el grupo humano al que pertenecemos.

Ahora surge la necesidad de distinguir entre conocimiento y verdad en el sentido de que toda tradición sustentará sus contenidos de verdad en creencias pero también en lo que se designará conocimiento. Esto es porque se tiene la impresión de que sustentar nuestro entendimiento del mundo en el concepto de conocimiento suele dotar la verdad de mayor legitimidad que solamente sustentarlo en la creencia.

Trataremos de desentrañar dónde está el nacimiento de esa impresión y qué tan legítima o dudosa puede resultar para los objetivos del diálogo multicultural.

Luis Villoro en “Crear, saber y conocer” (2006) señala que una de las vías de esta confusión es partir de lo que consideramos verdad para con ello justificar objetivamente nuestro conocimiento o nuestras creencias. El camino así resulta muy natural pero muy errado, puesto que el fundamento es la verdad que damos por sentada, por universal. Él propone que el camino correcto será al revés: que partiendo de la “justificación objetiva” podemos juzgar la verdad y el conocimiento (Villoro, 2006, p.181). Primero debemos reconocer lo que llamamos conocimiento, y ello servirá de punto de partida hacia el entendimiento de verdad. Esto es lo que se puede en el campo de la justificación. El camino es el siguiente: Primero tenemos al sujeto y su aceptación de lo que es conocimiento, de ahí él mismo hace su señalamiento del objeto-verdad. Cuando usualmente se intenta al revés: objeto → sujeto. Creemos de alguna forma intuitiva que el objeto es un objeto de

conocimiento independiente del sujeto y que por ello será el mismo contenido para cualquier observador, y eso es un error.

Lo interesante es preguntarnos por qué este camino errado nos resulta tan natural, tan familiar: ¿Por qué pasa esto? Porque hay un uso de “verdad” que es primigenio en sentido de relación oración – hecho. Dice Villoro para aclarar este punto: “En el concepto semántico de verdad, la verdad es una relación real entre dos términos: oraciones y hechos. En ella no aparecen para nada los sujetos” (Villoro, 2006, p.176) es así que en ese sentido verdad es solamente (aunque así de complejo) una palabra que usualmente designa esa relación. De esta forma, sin involucrar al sujeto del conocimiento de esa verdad, la palabra parece acotar una cuestión sencilla. Verdad = relación real entre oración y hecho. Así queden las cosas en el campo semántico, aunque siguiendo la escuela de Wittgenstein diríamos que ese es solamente un uso de la palabra y que el resto del desentramado que hacemos son intentos por despejar las nubes o derrocar las quimeras que nos hemos construido por intentar constreñir a ese uso los demás posibles juegos del lenguaje en que pueda caber esa palabra. Muy posiblemente para Wittgenstein hemos querido llevarla *palabra verdad* más allá de ese limitado uso, forzándolo, buscando lo oculto tras la neblina, y lo hemos convertido en una quimera, un pseudoproblema.

Otro modo en que Wittgenstein subraya en cierto momento este problema es el siguiente: Se suele pensar que los conceptos de “verdadero” y “falso” son conceptos “... con cuya ayuda pudiéramos entonces determinar lo que es una proposición y lo que no lo es”. (Wittgenstein, 2003, p.135) Más adelante subraya que ese entendimiento “... es sólo una mala figura pues... el uso de las palabras *verdadero* y *falso* puede ser también una parte constitutiva de ese juego, y entonces *permanece* para nosotros a la proposición...”

(Wittgenstein, 2003, p. 137), de este modo las palabras son solamente una parte del juego, pero no determinan ni señalan la esencia de una proposición.

Sea al modo de Wittgenstein en el sentido de circunscribir *verdad* al juego del lenguaje, o sea al modo de Villoro, en develar la idea de relación objeto – hecho como germen de la confusión, el objetivo de ambos es la clarificación, aunque muy posiblemente para el austriaco las construcciones del filósofo español serían meros velos o nubes que despejar.

Al respecto del objetivo de la clarificación del concepto de verdad Villoro apunta que cuando aparece el sujeto en esa relación (oración y hecho) ese sujeto altera esa relación en cuanto aseveración y referencia (2006). Hay hechos aunque no haya sujeto que los conozca. Pero el cambio es significativo puesto que el sujeto agrega el factor conocimiento. Para llegar a la verdad, el sujeto necesita de justificación objetiva, que es “... lo que asegura, para cualquier sujeto, que el objeto de su creencia no sólo tiene existencia para él, sino también tiene existencia real, independientemente de su propio juicio. Las razones objetivamente suficientes bastan, por tanto, para que un sujeto pueda aseverar que su creencia es verdadera y que sabe; son, pues, criterio de verdad; fuera de ellas nadie tiene otro acceso a la verdad” (Villoro, 2006, p.179), a esas *razones objetivamente suficientes* les llamaremos *conocimiento*. Esta última afirmación de Villoro se puede aceptar si acotamos el acceso a la verdad no al mero ejercicio teórico de relacionar oración y hecho, sino a la aceptación de que hablar de verdad implica al de sujeto de conocimiento y es necesario del sujeto el juicio, las razones. De esta forma la “justificación objetiva” de Villoro se complementa con el entendimiento de *juicio racional* que abordaremos más adelante. Conocimiento será pues, las razones objetivamente suficientes o la justificación objetiva, que son producto del juicio racional.

Sin embargo el punto medular de este entendimiento de verdad de Villoro, y el que aporta un avance a las plataformas, es la aceptación de que, aun bajo el entendimiento de verdad como resultado de la justificación objetiva, esa conceptualización no es aplicable de forma universal, debido a que las justificaciones varían de una comunidad epistémica a otra.

“Así, la garantía de verdad... es relativa a un tiempo y a una sociedad histórica”(Villoro, 2006, p. 180) Villoro llama a esas sociedades “comunidades epistémicas”, concepto que se asemeja en alguna medida a los “juegos del lenguaje” de Wittgenstein.<sup>14</sup>

Desde esas dos perspectivas podemos subrayar la falla, la confusión o malentendido de la verdad: las comunidades epistémicas comparten su entendimiento de la verdad, y en los diversos juegos del lenguaje la palabra *verdad* juega un rol específico y concreto, un uso que solamente se circunscribe a esa situación de lenguaje concretamente.

Esa es la falla, el malentendido que, más que falla parece una predisposición natural que surge de cosas muy sencillas y concretas de la vida cotidiana de los hombres. Un ejemplo de esto lo expone Douglas R. Hofstadter, en “Yo soy un extraño bucle”: “Con la expresión *decir sobre la realidad de X*, quiero decir llegar a una conclusión estable acerca de cuánto creemos en X y si nos sentimos cómodos utilizando el concepto de X a la hora de explicar cosas a los demás o a nosotros mismos. Si recurrimos a los duendes a la hora de justificar algo y no nos sorprendemos de que los demás también lo hagan, es porque los duendes constituyen un concepto verdaderamente real para nosotros” (Hofstadter, 2008, p.120)

---

<sup>14</sup> Habrá que acotar que relacionar los conceptos de “comunidades epistémicas” y “Juegos del lenguaje” es una aproximación bastante arriesgada en el sentido de los textos y los autores parten de intereses bastante distintos; el señalamiento que aquí se quiere mostrar es únicamente acerca de la concordancia de que ambos conceptos hablan de grupos humanos en los que el entendimiento parte de las mismas bases, sean de tradición, o de contexto; grupos o sectores en los que el concepto de verdad (como cualquier otro) es un concepto mayormente compartido, por lo que no debería generar grandes discrepancias ni retos el asunto del entendimiento.

El anterior, aunque como ejemplo elemental, nos sirve como forma ilustrativa de aclarar el contenido de “comunidad epistémica”.

Podemos ahora sostener que el argumento de poseer el conocimiento para señalar la verdad, no es una herramienta útil para superar el relativismo cultural. El considerar ser poseedor de la verdad como universal es la limitante de la comprensión que aquí se ha querido derribar, no para facilitar la comprensión, sino para asentar que la verdad como justificación universal no es un camino válido para imponer modelos de pensar o comprender el mundo. Así tenemos una razón más para señalar que en muchos casos la comprensión intercultural es profundamente compleja y en muchas ocasiones, imposible. En este sentido pareciera que el relativismo cultural se impone.

Este apartado en todo caso será una revisión del uso que damos a la palabra verdad, la re-comprensión de lo que decimos cuando decimos “verdad”, y la renuncia de usarla como justificación del conocimiento o de las creencias.

Podamos señalarlo como falla o malentendido o simple fenómeno del lenguaje, la comprensión de la verdad es un punto de quiebre que debemos ver y reconocer para avanzar hacia un nuevo entendimiento y probarnos si con una revisión y nueva aceptación de este concepto que es medular por sus implicaciones morales, podemos superar en alguna medida la distancia que provoca el relativismo cultural radical o absoluto.

De esta forma queda explícito que la relación conocimiento- verdad no es una de legitimación. El conocer, el conocimiento no es en todo caso fundamento de la verdad. O lo es en cada medio o comunidad epistémica, exclusivamente.

Otra razón del malentendido es el parentesco de las palabras, que Villoro resalta: “creencia”, “saber”, “objeto”, “realidad”, “verdad”: familia de conceptos ligados, que sólo pueden comprenderse en su relación recíproca”. (Villoro, 2006, p. 61) Estos son conceptos interrelacionados, y vale agregar: interrelacionados en todo grupo humano, lo que es de llamar la atención en el sentido de que toda comunidad epistémica, de que todo jugador de juegos del lenguaje utilizará y dará contenido a todos estos conceptos. Agrega Villoro que no hay supremacía de uno sobre otro en el siguiente sentido: “*Ninguno* de ellos tiene que introducirse para responder al problema de la explicación del comportamiento; *todos*, para responder a la cuestión de la adecuación del comportamiento al mundo real” (Villoro, 2006, p. 61) al respecto de lo que cabe recordar que “mundo real” es tal para una comunidad epistémica.

Esas son las dos causas del malentendido de la verdad: Asumir verdad como universal y unívoca, y justificar la verdad en cuanto producto del conocimiento, también como si éste fuera una condición igual y permanente en todos los grupos humanos.

Hasta este punto lo que podemos hacer es rendirnos a eso, no tener miedo a aceptar que la palabra *verdad* como justificación universal de modos de entender el mundo o de modos de vida no tiene sustento y no podemos imponerlos a través de estar seguros de que somos nosotros los que vivimos en la verdad, por ser poseedores del conocimiento.

Es el hermoso vacío en el que podemos reconocer con humildad nuestros límites, las gafas, los ojos, los barcos en los que transitamos y en los que hemos puesto toda la confianza ciega en que tenían un orden de verdades, certezas, seguridades. Nos queda vernos desnudos, sin palabras que señalen el orden del mundo como una cúpula imaginaria que

nos protege. No hay tal. Ese contemplarse en humildad, carentes de verdad, las manos vacías de certezas, las palabras vacías de sentidos esenciales, el conocimiento como modelos de explicación racionales, pero diversos, serán puntos de partida para el entendimiento, pero éste será exclusivamente un entendimiento de orden práctico, puesto que las limitantes de la comprensión intercultural son muchas veces irresolubles. Ahora sí nos vemos iguales en nuestra pobreza de sentido frente al otro.

Finalmente tenemos una interpretación de por qué surge este malentendido desde cuatro perspectivas que no se niegan unas a otras:

La de Wittgenstein que subraya las quimeras del lenguaje; la de Olivé que señala la diversidad axiológica y el carácter plural de la racionalidad; la de Kuhn que sostiene los sistemas de conceptos y la corrección en tanto representación de las necesidades o intereses de grupos; y finalmente la de Villoro que nos muestra las barreras del concepto de verdad a través de las comunidades epistémicas.

Independientemente de sus abismales divergencias y las muy bienvenidas confrontaciones de modelos que pudiéramos hacer, para nuestros objetivos debemos subrayar que todas ellas apuntan hacia algo similar que refuerza la comprensión acerca de la verdad: La diversidad humana y sus diferencias abismales en cuanto al contenido de la misma.

A pesar de las contradicciones que podríamos encontrar en cada una, las cuatro coinciden en ser modelos de explicación que responden al mismo problema, *la verdad*, y en todo caso se complementan en diferentes niveles para descubrir y aclarar la raíz del malentendido acerca de la misma.

Se presenta ahora necesario concluir este apartado con una distinción del concepto de verdad puestas las miras en los fines de aplicación social que tiene este trabajo. Esta distinción será la siguiente:

Primeramente: El concepto de verdad se circunscribe a un uso en cada caso y hay que clarificar qué uso se le está dando (usualmente será de justificación) de modo que... En un segundo momento: nos remontaremos a aceptar como válida una verdad para esa comunidad epistémica, en tanto sea producto de la justificación racional, sin embargo esa validación no será necesariamente (casi nunca) una aceptación del contenido de verdad, solamente una aportación para clarificar los previos de los que nace una comprensión, un valor, una actividad o cualquier otro elemento que sea necesario discutir en la mesa de diálogo.

Será igualmente necesario resaltar el hecho de que la apelación al conocimiento no es una justificación racional en sí misma, puesto que el conocimiento son las razones objetivamente suficientes o la justificación objetiva, que son producto del juicio racional, y no un mero contenido de información que se puede transmitir de una mente a otra como se vierte agua de un jarro a otro.

Así tenemos el siguiente esquema:

Juicio racional → conocimiento/contenido de verdad → uso como justificación objetiva.

Verdad es un contenido de conocimiento que se puede usar como “justificación objetiva” dentro de una comunidad epistémica. Esa verdad nos servirá para el diálogo, sin duda, pero no a modo de unificar opiniones, sino como mecanismo de profundización, conocimiento y reconocimiento del otro.

En el párrafo 241 de Investigaciones Filosóficas, leemos: "... - Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida" (Wittgenstein, 2003, p. 217) ¿Qué nos quiere mostrar el autor en este párrafo? No otra cosa sino que los contenidos de verdad (y de falsedad en cualquier caso) conllevan la concordancia de modos de vida, es decir, tienen contenido significativo solamente dentro de un modo de vida determinado. Es una comprensión de verdad/falsedad casi de índole práctica.

¿Podemos interpretar este uso práctico como una propuesta de superación del relativismo?, en alguna medida se puede, pues nos hace posible el tránsito en el mismo sentido, aunque con diferentes contenidos que al menos por ahora se nos presentan, desde todas las perspectivas revisadas, materia insuperable de la comprensión.

Va a ser plataforma necesaria esta conceptualización de la verdad. Se abordará más adelante la conceptualización de "juicio racional" que se propondrá también para las plataformas hacia el entendimiento y la comprensión. Debilitar de esta forma el concepto de *verdad*, nos permitirá un acceso al diálogo más favorecedor, más propicio, con miras más complejas pero también más completas, para buscar resoluciones.

Nos aventuraremos ahora a afirmar que con esta (que algunos podrán llamar "debilitada") concepción de la verdad es posible abordar temas comunes desde modos de vida diferentes. Sobretudo cuando los temas comunes implican la necesidad de acuerdos.

### **La condición humana**

Resulta pertinente, como se ha señalado, explicitar lo que entenderemos por "condición humana" con el objetivo de proponer una definición y una estructura que sirva hacia la

comprensión, misma que puede servirnos a modo de apoyo en el intento de encontrar caminos hacia la superación del relativismo cultural.

Vimos ya los límites claros que nos presenta el irremediable proceso de crecer en un lenguaje y de la idea de esencias del mundo que se arraiga en nosotros de forma profunda y nos limita la posibilidad de la verdadera comprensión del otro. Al respecto se ha subrayado el límite de la comprensión en cuanto a los contenidos de estructura moral, bajo el ejemplo del problema de la verdad y será labor de un siguiente apartado desglosar el papel de la interpretación al respecto.

Partimos aquí inicialmente de una renuncia puesto que intentar responder a la pregunta qué es el hombre nos llevaría a una revisión vasta y extensísima que partiría de la filosofía griega de la antigüedad, pasando por los ilustrados para seguir por la línea histórica de la ontología, sin embargo es evidente que para los alcances de este apartado ese estudio sería un exceso, de modo que sin dejar de considerar las aportaciones de siglos de pensadores y trabajos que se han ocupado del tema permanente al respecto del ser del hombre, se han elegido solamente las propuestas de dos autores en aspectos muy concretos acerca del mismo, para complementar una estructura que nos servirá como fundamento práctico para el presente trabajo en el sentido de acotar una idea del hombre o “condición humana” que consideraremos en lo subsecuente como definitoria de lo que es permanente en los hombres y en las comunidades humanas independientemente de los tiempos, culturas, tradiciones y latitudes. Una definición concreta que no es en ninguna forma exhaustiva, sino solamente práctica para los fines que se propone esta investigación y en todo caso necesaria para reconocernos “iguales” unos a otros al menos en los aspectos que ahí se estructurarán.

Por otro lado la búsqueda de esencias como “esencia de lo humano” es algo que escapa al tono e intereses del presente puesto que, como dice Nicol “La esencia implica una unidad entitativa, que es base de la definición para todos los individuos de una misma clase. Esa definición esencial implica algo definitivo e invariable en el ser definido. Pero, en el hombre, lo definatorio es justamente la variabilidad” (Nicol, 1992, p. 41) Sin embargo en esa “variabilidad” hay pistas que nos hablan de una constante: lo que hemos mencionado como “condición humana.”

El primero de los contenidos que usaremos para esta distinción es una propuesta de Eduardo Nicol en “La idea del hombre” (1992) quien parte de la pregunta expresa acerca de “¿Qué clase de ser es el que no sólo tiene idea de las cosas, y necesita de tales ideas para existir, sino que además ejecuta en su existencia ese acto singular, que consiste en comparecer ante sí mismo y formar una idea de sí mismo?” (Nicol, 1992, p. 14) Y para responder desarrolla a lo largo de ese texto lo que él llama los factores de la acción, mismos que encuentra que se repiten en el ser humano a lo largo de toda su historia... los factores de la acción que son la necesidad, la libertad y el azar, y los términos de relación vital, que son lo divino, lo humano y la naturaleza (Nicol, 1992).

Los factores de la acción no serán material de análisis en este texto, puesto que parten de un análisis ontológico que escapa a las respuestas de orden práctico que aquí estamos construyendo. En cuanto a las relaciones, Nicol afirma que “La forma del ser se actualiza como forma de las variaciones, y esto quiere decir, como variación en las relaciones” (Nicol, 1992, p. 18). De modo que el cómo operan esas relaciones no es permanente ni igual en una sociedad que en otra, sino que las variaciones de cómo nos relacionamos con lo divino, lo humano y la naturaleza es la constante. Afirma también que no hay posibilidad

de relacionarse con nada más, todos los aspectos de la vida de los hombres implican relaciones y ninguna de ellas se escapa de esa definición, de esta manera se muestra claramente por qué partimos de esta distinción de Nicol en cuanto material concreto de análisis de qué cosa es el hombre “Lo que no varía es la forzosa y universal interdependencia” (Nicol, 1992, p. 20)

Resalta que esas relaciones parten de la base ontológica de que las agrupaciones de individuos basan su unión en la solidaridad y la reciprocidad. Eso es lo permanente de las agrupaciones o comunidades, lo que varía es “...la pluralidad de los modos existenciales y la formación y evolución histórica de comunidades, como formas de organización social y más radicalmente, como formas de relación con el ser común” (Nicol, 1992, p.23). Pareciera que lo primero es una obviedad: hay comunidad, el hombre es ser social, lugar común. Sin embargo hay necesidad de señalar esa peculiaridad tan repetida con objeto de resaltar la idea de que las variaciones partirán de los modos cómo las comunidades se organizan.

De hecho el mismo autor subraya que el esquema de las relaciones sirve de pauta “... para la interpretación de cada estilo vital, de cada modo de ser, lo mismo en el individuo que en la comunidad” (Nicol, 1992, p.25) La interpretación podrá partir pues, de este esquema de relaciones, pues “El individuo no se comprende aisladamente, sino en la trama de sus relaciones” (Nicol, 1992, p. 25) y de esta forma se nos presenta como herramienta de aplicación en el momento de necesidad de conceptualizar aspectos que nos permitan un acceso a la comprensión del otro, sin embargo el mismo Nicol no deja de ver un reto fuerte en ese sentido “El cambio en los modos de vida nos preocupa justamente como problema vital. La variación de los tiempos es a veces tan pronunciada, que la existencia humana del

pasado nos parecería, más que ajena, inasequible” (Nicol, 1992, p. 25); Sin embargo la cuestión que nos ocupa mostrará que no es necesaria tanta distancia en el tiempo para que las formas de existencia humana nos resulten inasequibles, pues son los modelos de sociedad y de tradición contemporáneos que se enfrentan en sus intereses y modos de comprensión los que representarán un reto para las propuestas del este trabajo. De modo que podríamos decir a Nicol que no solamente son ajenos los lejanos en el tiempo, sino nuestros mismos vecinos y contemporáneos.

“Los términos de relación vital están dados, en toda comunidad, como los únicos posibles, y cada época se caracteriza por los modos predominantes de entablar la relación. Las diferencias entre esos modos son justamente lo que produce la superficial extrañeza” (Nicol, 1992, p.27) Esa extrañeza es la que en muchos casos y a veces en extrema medida provoca los desentendimientos que dan paso a fricciones, problemas sociales o diplomáticos, que podrían ser negociables si compartimos algunos supuestos como los que estamos aclarando en el presente, pero para ello es necesario comprender, y “... comprender es “ponerse en la situación del otro” (Nicol, 1992, p. 28) Nicol señala con acierto que el ejercicio de la comprensión es necesario cuando “no estamos seguros de entender desde luego, unívocamente” (Nicol, 1992, p. 28)

Por ahora y como aportación de Eduardo Nicol en “La idea del hombre” tenemos que el hombre es un ser que se relaciona primeramente con lo humano en cuanto relación Yo-conmigo mismo, y en cuanto a Yo-con el otro; en segundo término el hombre se relaciona con la naturaleza, en tercero con lo divino. La forma que tomen esas relaciones es una de las variables que tomarán las diversas culturas y tradiciones, sin embargo la constante

permanece y ese es ya un buen punto de partida para el análisis y el encuentro positivo con el otro, con lo diverso.

La segunda aportación con la cual completaremos el modelo de condición humana parte del artículo “Comprender una sociedad primitiva” de Peter Winch, donde subraya las “nociones delimitadoras” “... que de hecho determinan en un sentido el *espacio ético* en el que pueden ejercerse las posibilidades de lo bueno y lo malo en la vida humana” (Winch, 2008, p. 79) Éstas son concretamente el nacimiento, la muerte y las relaciones sexuales.

En toda sociedad humana hay modelos de organización, registro o institucionalización de estos tres factores, lo que nos habla de que son elementos determinantes de qué cosa es el hombre. Dice Winch: “su significación consiste aquí en que están ineludiblemente supuestas en la vida de toda sociedad humana conocida, de un modo que nos proporciona una clave donde mirar” (2008, p. 80) Pero la aportación no queda solamente en esto, sino que, según Winch (2008), la forma de regular esas nociones nos dará pistas de lo que entendemos por la moralidad de una sociedad.

Nacimiento, muerte y sexualidad son materia prima de lo humano, de cómo articulamos conceptos que dan pie a diferentes sociedades, y formalizan instituciones, son pues, factores que configuran la vida humana. Winch (2008) señala en el mismo texto que esas tres nociones son conceptos delimitadores: “... alguna formas de estos conceptos delimitadores constituirán necesariamente una característica importante de cualquier sociedad humana” (Winch, 2008, p.85) y, como si el autor dialogara directamente con el presente texto, cierra su artículo afirmando que estos elementos pueden proporcionar

“...una base sobre la cual edificar nuestra comprensión” (Winch, 2008, p. 86). Y es justamente hacia la comprensión que nos encaminamos.

A modo de conclusión del presente, y a riesgo de aventurar demasiado, habremos de agregar otros conceptos que consideramos presentes en toda sociedad humana, y éstos son la idea de la dignidad y la del respeto. Independientemente de los modelos concretos que adopten las nociones delimitadoras de nacimiento, muerte y sexualidad, están reguladas a través de una idea moral basada fundamentalmente en una comprensión de la dignidad y del respeto. El reto será lograr la apertura necesaria para reconocer que las prácticas y contenidos de la idea de respeto y de dignidad varían de forma abismal de una sociedad a otra.

¿Una definición de esta índole será suficiente para matizar o disminuir el peso que tiene el relativismo cultural entendido como la imposibilidad absoluta del entendimiento? Según Winch (2008) las diferentes formas en que los grupos humanos regulan esos patrones son solamente asequibles a los integrantes mismos, y nuestra forma de comprenderlos sería solamente superficial. Por otro lado no podemos negar que, aunque de forma elemental tenemos elementos para proponer una definición de condición humana, que podría permitirnos un acceso a la comprensión: La condición humana será pues, al menos para los fines que perseguimos, el reconocimiento de que todo ser humano es un ser que se relaciona, y estructura su vida a partir de cuatro relaciones: yo-conmigo mismo, yo con los demás, yo con la naturaleza (medio) y yo con lo divino (dios, dioses o entidades divinas). Además de esas relaciones el hombre es un ser que vive en sociedades, mismas que regulan el nacimiento, la muerte y la sexualidad. Estas relaciones permiten la base primera de su

estructura moral y ellas mismas implican invariablemente una idea de dignidad y de respeto.

Si aceptamos el planteamiento anterior y todos los dialogantes lo aceptan como definitorio de lo que es “lo humano”, entonces tenemos un gran avance hacia la posibilidad del entendimiento.

Parece necesario aclarar que el esquema antes propuesto es un esquema práctico y con fines muy claros. No se pretende que sirva como definición del fenómeno humano, ni como panorama completo de lo que es la condición humana. Se ha dado por supuesto que partimos del fenómeno natural del ser del hombre, que aporta también claves definitorias de lo humano y sus necesidades biológicas como son: vestido, techo y alimentación. Ciertamente sociedades más complejas en el ámbito tecnológico y científico (Se evita deliberadamente el uso del concepto de “sociedades avanzadas”) dan soluciones más complejas a estas necesidades, pero finalmente somos la misma *materia prima* lo que da cabida a la interpretación y de ahí, posiblemente, a la resolución de conflictos.

Es importante hacer notar que, aunque parece muy prometedor el avance, es cierto de forma contundente que en cuanto a ciertas prácticas, instituciones o formas concretas de resolver las necesidades prácticas no habrá entendimiento; Tomemos por ejemplo el dolor provocado en determinados rituales, así como el sometimiento de unos sectores de la sociedad por otros parecen comunes a muchas tradiciones, lo mismo al respecto de la mutilación corporal entre otros ejemplos que suelen ser comunes, mismos que nos llevan a preguntarnos ¿Qué tan válido es aquello como institución o factor de cohesión social o de tradición? ¿Esas prácticas son legítimas aunque atentan contra la “condición humana”?

Bajo nuestra definición, aunque nos resulten repulsivas o reprobables, o atenten contra nuestra estructura moral, son prácticas que refuerzan la definición y deben llevarnos a encontrar, más allá de la reprobación, lo que “de común hay ahí con lo que es humano”. Ese es el limitado avance que podemos hacer.

De esta forma, y aunque parezca contradictorio con toda la exposición de este apartado debemos rendirnos a que conceptualizar de manera única la condición humana no es posible porque la “naturaleza humana” tiene un límite claro y el límite es de índole ético-moral.

Parece que la solución es reconocer que cada sociedad estructura instituciones que resuelven o regulan estos aspectos; ello es lo común y que lo particular son los modelos. ¿Es suficiente para sobrepasar los límites de la comprensión? No, pero debemos sostener que nos proporciona una pista para reconocernos “un otro” igual a ti, pero profundamente distinto en sus comprensiones y los contenidos sobre todo cuando tocan el ámbito ético-moral. Esto es una plataforma para reconocernos iguales aunque el límite de la comprensión no quede superado, o esta exposición de la condición humana no sea suficiente para superar el relativismo.

### **Justificación Racional**

Nos ocuparemos ahora de la necesidad de consolidar un concepto de la racionalidad, a fin de cimentar el campo conceptual con que se plantean las plataformas hacia el entendimiento.

Para esto, primeramente, vamos a revisar la sombra que pesa sobre lo que se considera razón y racionalidad, luego veremos qué entiende Wittgenstein por “razón” en las

investigaciones filosóficas y finalmente lo compararemos con el entendimiento de racionalidad que nos ofrece León Olivé, para subrayar un modelo más cercano a los fines y plataformas que se pretenden platear.

El primer autor nos permite mostrar que desde el campo teórico hay bases que nos resultan firmes para transitar hacia el plano de lo práctico en el contexto que nos interesa: el de las relaciones multiculturales.

Aunque con algunas aristas diferentes, la revisión de ambos planteamientos nos permitirá enfocar un entendimiento de racionalidad para el mundo global, que en todo caso se muestra necesario en el sentido de ser una de las plataformas hacia ese entendimiento.

La sombra contra la que pelear es la que se ha construido sobre el entendimiento de lo racional y lo científico a partir de la ilustración: lo válido en el campo de las ciencias exactas ha sido el rigor del método, lo válido en las mal llamadas humanidades (¿pues qué ciencia no es humana?) es el rigor lógico.

El “entendimiento racional” se ha aparejado del rigor lógico- científico. El problema no es que se viva bajo este dominio científico (lo que en otra ocasión desarrollaré como una crítica a la “teología científicista”), sino que se ha enraizado en el entendimiento común que la razón es una, clara y definitiva, con una primacía de la lógica por sobre cualquier otro criterio.

La razón y la racionalidad han pasado por este filtro de orden y estructuración de maneras sutiles.

Este encasillamiento de lo legítimo en cuanto lógico, que se hereda de la ilustración y se extrapola a lo largo del siglo XIX y XX, es el primer factor que mete en problemas una comprensión más flexible, y ahora históricamente necesaria de la razón.

El otro salto que mete en problemas el concepto es el contagio de ese entendimiento rígido en el uso cotidiano, pues la forma coloquial ha adoptado esta idea de la razón como una, clara, definitiva: Recurrentemente y con sorprendente ligereza escuchamos en lo cotidiano frases del estilo: *Eso es irracional... o no entiende razones o no hay razón alguna para creer que tal cosa...*

Bien, de esta forma tan inexacta por inflexible es como queremos justificar que nuestra forma de comprender el mundo *si* es correcta y racional en contraposición a lo que estemos criticando.

Podemos señalar una humorística analogía histórica para ilustrar este absurdo: Cuando se desata la guerra de independencia en la Nueva España, el mal llamado “ejército independentista” había adoptado la advocación de la virgen de Guadalupe como protectora y defensora de su causa. Al tiempo el ejército oficial o “ejército realista” adoptó la advocación de la virgen de Lourdes como su protectora y defensora de su causa. Bien, ahí la contradicción que es casi imposible que nadie notara: Bajo las creencias de la religión católica, de la que ambos ejércitos se declaraban fieles, la virgen es solamente UNA y las advocaciones de Guadalupe y de Lourdes son solamente “vestimentas” o “apariencias” de la misma. Entonces la virgen apoyaba ambos ejércitos o no apoyaba a ninguno.

El ejemplo puede sonar desarticulado, pero el símil es más profundo de lo que en apariencia vemos: en el campo de la razón y lo racional, se malentiende que el camino del

pensamiento ordenado bajo el rigor de la razón nos llevará a una sola respuesta verdadera, y en caso de no ser así es que alguien ha errado en el uso de la razón, está falto de razón o no entiende racionalmente. Y todos ven al “ejército contrario” como esos “faltos de razón y de verdad”. Entonces, como la virgen: La razón está en ambos lados o no está en ninguno.

Así, pues, diré que un primer paso para aproximarse a los planteamientos que hago en este trabajo es ver que estamos hablando en un mundo (aquí y ahora) que se ve cubierto por esa sombra: La teología científica y la idea de razón como una cosa unívoca que nos da respuestas irrevocables y verdaderas.

Nuestro primer espaldarazo viene de la revisión de los párrafos 477 a 484 de Investigaciones Filosóficas donde Wittgenstein (2003) revisa diversos modos de entender y de usar la palabra “razón”. Al parecer, lo que quiere mostrar es que por lo general usamos la palabra “razón” como “lo que uno se ha dicho antes de llegar a esa opinión” (Wittgenstein, 2003, p. 480)... en esos párrafos nos muestra múltiples ejemplos con el fin de mostrar cómo es que usamos la palabra “razón” en diversos estos sentidos, que en todo caso se parecen: Razón como deducción, razón como cálculo que se ha llevado a cabo, indicación sobre el pasado... aclara finalmente hacia el párrafo 481 (Wittgenstein, 2003, p. 325, 327) que quien no usara la palabra razón como conjunto de datos sobre el pasado para convencer a alguien, entonces no se le entendería.

Aquí debemos quedarnos con la primera parte de su análisis: en general usamos “razón” para referirnos a múltiples procesos que se están haciendo para justificar algo. En cuanto a la segunda parte, el hecho de que circunscriba “razón” solamente al conjunto de hechos

sobre datos del pasado usados para convencer, solamente constriñe de nuevo el concepto y, por otra vía, bloquea la posibilidad de un entendimiento más flexible del mismo.

Vamos a entender razón, ciertamente, como lo primero: una gran variedad de procesos con un fin determinado que es la justificación, pero no solamente como la utilización de datos del pasado, pues en el diálogo multicultural habrá ocasión en que los interlocutores utilicen otro tipo de datos para realizar justificaciones válidas.

En este sentido, es que podemos retomar de León Olivé la siguiente definición en la que se habrá que entender “razón” como un conjunto de capacidades complejas que el autor define con r minúscula, como “la capacidad que les permite tomar decisiones y realizar una serie de acciones necesarias para habérselas con su medio [...]” (2007, p. 193-194)

En “La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento” el mismo autor había ya expuesto otras de esas capacidades que entenderemos por “razón” como la capacidad de manejar un lenguaje, tener representaciones del mundo, de hacer inferencias lógicas, de tener creencias, valores, principios morales y principios de justicia, entre otras (Olivé, 1999).

Vemos, pues, que donde ambos autores se tocan es en señalar que “razón” son ciertos procesos que se hacen con el objeto de justificar lo que se está considerando.

Olivé señala con acierto que es una razón más débil que lo que en el presente hemos señalado la sombra del rigor lógico que pesa sobre ella; es claro que la ruptura con el modelo ilustrado de “razón” que domina occidente hasta hoy día es muy fuerte, pero la revisión se presenta necesaria.

La ruptura con el paradigma lógico la señala de forma implícita Wittgenstein al subrayar que "...las razones no son en este caso proposiciones de las que se siga lógicamente lo creído." (Wittgenstein, 2003, p. 481.) Y en ningún otro de los ejemplos que utiliza en IF, donde muestra los diversos usos que damos a la palabra, incluye la lógica o la inferencia lógica como involucrados con el concepto de razón. Es necesario ver que en este aspecto Olivé acepta la inferencia lógica, pero no como único modelo de razón, sino como "uno más", como se puede ver en la definición expuesta.

Pero claramente en el siguiente aspecto apunta hacia lo mismo que Olivé: se trata más bien de tener la capacidad de creer o no creer, y no, pues, que resulte necesariamente un resultado lógicamente construido.

Tenemos, que, desde Olivé la razón o las razones son *capacidades*, y desde Wittgenstein *declaraciones lingüísticas* (dentro de diversos juegos del lenguaje), pero desde ambas descripciones, la razón es algo que apunta a la justificación.

Al parecer ambos rechazan el hecho de que las razones o lo que podemos aceptar por razones tengan que cumplir con un rigor lógico... serán necesarias, pues, otras cosas...

Así, la razón o razones no serán asunto exclusivo del orden lógico ni el rigor científico. A pesar de todas las dificultades que se nos puedan presentar, dar categoría de "razonable" a alguien, o aceptar que tiene "razones" es algo mucho más factible, aunque sus razones no me resulten aceptables o no sea capaz de hacerlas mías.

De ahí, pues, la posibilidad de señalar como "conocimiento razonable" los saberes que se forman inevitablemente a través de la idea del mundo en que crecimos; así como podemos llamar "razonables" también a las capacidades que tenemos.

En muchos casos esos diversos modos de comprender el mundo, que permiten dar razones que justifiquen sus opiniones e intereses, no las compartiremos de forma transcultural, pero al menos podemos aceptar en ambas vías, que sus justificaciones son racionales.

Por esto dice Olivé: “El ejercicio de esa capacidad que llamamos razón, la racionalidad, necesariamente se da en circunstancias y con recursos conceptuales, valorativos y técnicos muy diversos... utilizando marcos conceptuales específicos y distintos”. (Olivé, 2007, P. 192)

Parece necesario ahora exponer una definición de justificación racional, para los intereses de las plataformas hacia el entendimiento: “El uso de diversas capacidades humanas (como manejar un lenguaje, de hacer inferencias lógicas, de tener creencias, valores, principios morales y principios de justicia y ser capaz de aceptarlas o rechazarlas) y del uso de datos y hechos del pasado, así como de aspectos culturales y de tradición, que conforman el proceso que permite dar razones”

Se espera que esto abra la posibilidad de evitar descalificaciones, y eliminar las justificaciones que en el fondo sean intereses meramente personales o de grupos de poder, o con fines ilegítimos.

Esta resignificación de *justificación racional* será punto de partida para la exposición que sigue en torno a la posibilidad del diálogo y del entendimiento hacia la resolución práctica de conflictos o intereses encontrados en sociedades multiculturales.

## **II. Interpretación, Comprensión, Inconmensurabilidad**

Resulta fundamental hacer una revisión de los conceptos de interpretación y comprensión con el fin de proponer una definición de los mismos que se adecue a los fines de esta propuesta y aporten una base para identificar si es posible superar la inconmensurabilidad de tradiciones y contenidos culturales, sobre todo en el campo de lo ético-moral, que, como hemos visto presenta un reto mayúsculo y con frecuencia frena el entendimiento y el acuerdo.

### **La interpretación**

Un modo de tomar posición crítica con la propia tradición, es el ejercicio de la interpretación. Aunque también será interesante evaluar si la interpretación servirá en el otro sentido: el de abrirse a otras concepciones y superar los límites de la comprensión.

Un primer paso que parece necesario es poner un entrecomillado en mis certezas, lo que me pondrá en condiciones más receptivas, y el segundo, es justamente estar en condiciones de recibir al entendimiento al otro a través de interpretar su tradición y modos de comprender el mundo.

Al respecto podemos partir de las Investigaciones Filosóficas, donde en el párrafo 198 leemos: “Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no pueden servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado” (Wittgenstein, 2003, p. 199-200)

Si las interpretaciones no determinan el significado, entonces ese ejercicio no tiene ninguna validez. La posición de este autor es que ninguna interpretación tendrá calidad de certeza acerca de lo que sea objeto de comprensión, lo que nos llevaría a aceptar que la

interpretación no podrá aportar nada hacia el ejercicio del dialogo intercultural ni será un método confiable para los objetivos de la comprensión.

De forma sintética, en el párrafo 29 nos dice también “[...] y cómo interpreta él la definición se muestra en el uso que hace de la palabra explicada” (Wittgenstein, 2003, p. 45-46) lo que parecería una oportunidad de encontrar la interpretación correcta, es en realidad un señalamiento de que no hay usos correctos o incorrectos, por lo mismo interpretaciones correctas e incorrectas: sólo hay usos. De este modo, indicando que la “pista a seguir” es el empleo o uso, lo interpretado ya no queda tan “en el aire” como nos había indicado. Al respecto podríamos conjeturar que esa primera llamada de atención, muy al estilo de Wittgenstein, es pertinente en tanto que nos hace volver la mirada y despejar las nubes que suele crear el lenguaje al darnos la impresión de que siempre hay algo así como significados correctos y unívocos.

El segundo elemento que propone el autor al hacernos mirar el uso, nos sirve de aportación en el sentido de aterrizar en el plano de lo concreto y práctico el tema de la interpretación, en tanto nos incita a diferenciar y reconocer el uso que se hace de los términos que resulten fundamentales para los objetivos del diálogo. No hay mucho más, tal vez cambiar el estatus de conceptos de verdad y universalidad al del interpretación.

Queda pues que de los conceptos y palabras el significado reside en su empleo, entonces habrá que detenernos a interpretar cómo es que en determinadas culturas se emplean ciertas palabras o conceptos, que definen el modo en que esa cultura “entiende” el mundo. Con gran seguridad no seremos capaces de suscribir esas ideas, hacerlas nuestras o cambiar nuestras formas de comprensión, pero sin duda esto servirá para dar un paso adelante en la posibilidad del diálogo.

Una de las raíces para superar la falta de entendimiento, la confusión y los malentendidos es entender que las palabras se pueden usar de formas diferentes, se pueden “jugar” distintos juegos. El mismo autor expone una analogía entre las palabras y las fichas de un juego: “Digamos: el significado de una ficha... es su papel en el juego” (Wittgenstein, 2003, p.357). En este párrafo expone un ejemplo en el que las piezas de un ajedrez se usan para decidir quién se quedará con las negras y quién con las blancas, de modo que este es otro uso del interno del juego. En este caso las fichas, como en lo cotidiano las palabras, pueden ser usadas con validez de formas muy diversas.

Hasta aquí la aportación que podemos extraer de *Investigaciones filosóficas* en tanto clarificar los conceptos y su uso, sin embargo aunque valiosa, la aportación no resuelve del todo el proceso de interpretación pues, como se señaló al inicio, hay que contar también con una cierta “actitud” en el sentido de apertura para ser capaces de poner bajo crítica nuestra tradición. Esto se nos demanda puesto que el proceso de comprender y conciliar racionalmente el uso de los términos no implica necesariamente la apertura hacia observar nuestra tradición críticamente. Acerca de la apertura necesaria para la interpretación, en el capítulo cuarto de “Conjeturas y refutaciones: Hacia una teoría racional de la tradición” Popper (1972) explora la posibilidad de trabajar la interpretación no desde el uso sino desde la propia tradición, con miras al entendimiento. Con este fin, Popper expone dos formas de aproximarse hacia el tema de la tradición: la tradicionalista y la racionalista, la primera consiste en “[...] aceptar una tradición *sin crítica*, a menudo hasta sin ser consciente de ella” (1972, p.158) y la contrasta con la aproximación racionalista señalando entre otras cosas que “[...] tenemos que conocer y comprender una tradición antes de poder criticarla” (Popper, 1972, p.158) la propuesta racionalista demanda el ejercicio de la interpretación,

misma en la que el autor pone mucho énfasis, en el sentido de que la interpretación racional podrá aportar fundamentos que permitan el cambio hacia la mejora social.

Hasta este momento, las posiciones de Wittgenstein y de Popper parecen contradictorias puesto que el primero desdeña la interpretación por resultar en una volatilidad de significados que serán incapaces de servir de base al entendimiento y su resolución acerca de observar el uso de las palabras de ninguna forma resuelve el abismo de la comprensión, mientras Popper expone un método racionalista de interpretación en el cual tenemos una base firme hacia el entendimiento. De esta manera se nos demanda preguntarnos si el método racional propuesto podría conciliar significados al menos tentativos o como propuesta de acuerdo, reconociendo en todo momento que ninguno de los significados acordados será permanente ni con pretensiones de universalidad, aspecto que parece ser materia de la crítica de Wittgenstein. Solamente suscribiéndonos a la aproximación racionalista de Popper podemos dar un paso adelante, puesto que llevando al extremo las afirmaciones de Wittgenstein nos cerramos todo tránsito al diálogo intercultural. Sin embargo la llamada de alerta de este segundo autor es pertinente y en todo caso aportará a mantener una actitud de permanente crítica y cuidado en cuanto a las definiciones y significados que se puedan acordar. La respuesta a la posibilidad del intercambio racional que encontraríamos en Investigaciones Filosóficas sería la aceptación, más que de tradiciones, de juegos del lenguaje, lo que resulta en una perspectiva filosófica interesante pero que nos aleja de forma abismal de los objetivos prácticos de diálogo e intercambio cultural, y por lo tanto no pertinente de exponer aquí.

Si retomamos lo que se ha expuesto de Popper, lo que nos dice Olivé es también pertinente, puesto que la de Olive es una posición todavía más alejada de las afirmaciones de

Wittgenstein en cuanto a fondo filosófico y en cuanto a aplicaciones a la práctica, pero nos acerca a nuestros objetivos.

Enfocados en buscar definiciones de interpretación y aplicaciones del método, debemos hacer un salto más, y partiendo desde la perspectiva de Popper vamos a extrapolar la validez de la interpretación hacia objetivos muy concretos de índole práctica: hay que reconocer y aceptar como válidos (que no es lo mismo que llevar a la práctica en mi vida, ni cambiar mis propias acciones) los principios y las interpretaciones acordadas. Olivé nos recuerda que para esto debemos “[...] ser adiestrados dentro de una cierta práctica, aprender a disponer de los conceptos pertinentes... y comprender sus normas y valores para ser capaces de ver y evaluar los objetos que produce esa práctica”(2004, p. 227)Ese “ser adiestrados” es lo que de forma voluntaria hacemos al exigirnos la interpretación racional.

Lo que resaltamos de Olivé es que resulta condición necesaria para una correcta interpretación que los dialogantes acepten (y entiendan) este “relativismo perceptual” y con ello la pluralidad de mundos, se puede percibir como una invitación a abrir nuestra actitud hacia otras tradiciones, que podremos complementar con la misma invitación pero expuesta por Popper en el sentido de abrirnos hacia la visión crítica de la propia tradición. En ese caso podríamos forzar que el “uso” de Wittgenstein depende de la percepción por tradición o “relativismo perceptual”. Debemos analizar el uso pero acaso bajo la comprensión de la diversidad perceptual.

La interpretación bajo las dos actitudes hacia otros y hacia la propia, nos abre al reconocimiento y aceptación por lo distinto, nos permite reconocer la comprensión y el respeto por las diversas formas de entender el mundo, formas que en todo caso son válidas

porque han pasado por el filtro de la interpretación racional, pues responden a formas sociales y estructuras de tradición sólidas y no a caprichos o arbitrariedades.

Comprender a través de la interpretación no es, pues, hacer míos otros postulados, posiciones o prácticas, sino darles estatus de validez y de conocimiento útil que nos permitirá la conciliación o negociación de lo que se encuentre en diálogo. Aunque este reconocimiento valida el diálogo y permite una cierta comprensión, habrá aspectos en que, por más que queramos poner esa voluntad, la propia estructura moral nos impedirá reconocer como válidas, y ahí se señala un límite claro y de ninguna forma fácil de superar de la comprensión, como se verá más adelante.

Retomando la primera aportación que hicimos de Wittgenstein, diremos que interpretar no es dar significados verdaderos o universales y que podemos aceptar que lo interpretado junto con su objeto de interpretación quedan en el aire, sin embargo el esfuerzo para lograr acuerdo de los significados sí nos abre al camino de la comprensión; tener esto presente nos servirá para reforzar la última idea: al aceptar cierta interpretación de tu mundo, no quedo comprometido para ver el mundo de esa forma. Acordar significados para tus contenidos y para los míos de forma que los expongamos sobre la mesa, no significa adoptarlos como modo de vida ni compromete mi estructura moral.

Vamos a adoptar bajo esta misma perspectiva práctica lo que nos dice Dilthey en “Estructuración del mundo histórico” acerca de la interpretación, que define como

“[...] un proceso técnico en el cual se alcance un grado controlable de objetividad cuando la manifestación de vida se halla fijada y nos es posible volver constantemente a ella. A semejante *comprensión técnica de manifestaciones de vida permanente fijadas la denominamos interpretación*”  
(1944, p. 323)

Claramente la perspectiva de este autor es también opuesta a la interpretación sin asidero que señala Wittgenstein, pero al igual que lo propuesto por Olivé nos ayuda a construir un modelo de aproximación a la comprensión.

Para los fines prácticos que nos hemos propuesto deberemos definir interpretación como una actitud de apertura hacia otras tradiciones, y de apertura con visión crítica hacia la propia, además de reconocerla como un proceso de comprensión técnica de manifestaciones de vida, bajo el método de observar el uso y empleo de los conceptos en que se fundamentan las mismas.

### **Comprensión**

Ahora se presenta fundamental abordar el problema de la comprensión. Tal vez lo primordial será señalar que el reto más difícil que superar al respecto es lograr aceptar que la comprensión no es un proceso mental. Esto nos salva de la compleja disertación acerca de cuáles son los procesos mentales que señalaremos como el proceso interno del “comprender”. Esto tocará a las ciencias de la mente dilucidarlo, en este enfoque partiremos de la aceptación de que la definición anterior, aunque siendo negativa y por lo tanto limitada en el sentido de que decir lo que *no es* una cosa, no aportará nada para su definición, de modo que rescatamos de Wittgenstein en principio esta definición negativa pero también la idea de que “La comprensión es un estado del cual brota el empleo correcto” (Wittgenstein, 2003, p.146), de este modo tenemos que la comprensión no será sino el empleo correcto que hacemos de un concepto o idea.

Dilthey En “comprensión y hermenéutica” define *comprender* como método fundamental: “Comprender, entendido en el sentido amplio en que hay que presentarlo ahora, constituye el método fundamental para todas las operaciones de las ciencias del espíritu [...]” (1944,

p. 339) y en “orígenes de la hermenéutica” aclara que comprender es un “proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad [...]” (1944, p. 322)

El conflicto se presenta cuando queremos entender a qué se refiere Dilthey cuando habla de “método fundamental” y con “proceso”, si a estos dos conceptos se le agrega factor de “ciencias del espíritu” es claro que este autor está enfatizando que comprender es un proceso mental. Sin embargo no podemos saber cuáles son los mecanismos internos que se operan en la mente y en caso de que las ciencias lograran mostrarnos las áreas del cerebro que se activan regularmente cuando se alcanza la comprensión eso no bastaría para explicarla más allá de un funcionamiento y activación neuronal, sin embargo sí podemos reconocer qué empleo o uso hacemos de los conceptos que se intentan comprender; asimismo podemos señalar si ese empleo o uso es correcto o adecuado al contexto, siempre y cuando los contenidos sean ajenos a cuestiones de índole ética, en donde al límite de la comprensión nos presenta una barrera muchas veces insalvable.

Acaso de Dilthey lo que podemos rescatar es que a través de la comprensión conocemos una interioridad, entendiendo “interioridad” como modo de vida o tradición.

Wittgenstein nos recuerda también una afirmación de Frege que apoya este asentamiento en lo concreto y en la práctica acerca de la interpretación: “Esto fue también lo que Frege quiso decir al decir que una palabra sólo tiene significado en el contexto de la oración[...]” (Wittgenstein, 2003, p. 69), y para nuestro objetivo el contexto de la oración serán varios factores, entre ellos la tradición desde la que habla el dialogante, la situación o tema que se quiere negociar, etcétera.

Es fundamental para permitir la interpretación aceptar que el significado es la explicación que podemos dar y nada más. Dice Wittgenstein en el párrafo 560. Que “[...] si quieres entender el uso de la palabra significado, averigua lo que se llama explicación del significado” (2003, p. 357)

No se puede adivinar cómo funciona una palabra. Hay que “examinar” su aplicación y aprender de ello” (Wittgenstein, 2003, p. 340) Este es justamente el ejercicio que se debe hacer cuando queremos entendernos, cuando creemos que usamos la misma palabra para lo mismo y no es así. Esta idea apoya la propuesta conceptualista de Olivé.

Esta propuesta subraya la importancia de la comprensión dentro de sociedades plurales, y parte de la aceptación de una “diversidad de marcos conceptuales, de tradiciones y prácticas bajo las cuales diferentes grupos humanos construyen sus representaciones del mundo, guían sus acciones y sus interacciones con él, y por medio de ellas construyen su propio mundo” (Olivé, 2007, p. 199).

Si regresamos a la exigencia de Wittgenstein en cuanto comprensión como empleo podemos subrayar que en este caso el uso de conceptos ya comprendidos aún por tradiciones distintas, tiene una referencia en la aplicación en mesas de diálogo muy concreta: será el reconocimiento y la aceptación del otro como un interlocutor válido. En este punto la comprensión nos ha llevado a “[...] ser adiestrados dentro de cierta práctica, aprender a disponer de los conceptos pertinentes... y comprender sus normas y valores para ser capaces de ver y evaluar los objetos que produce esa práctica” (Olivé, 2007, p.227) Ese “ver y evaluar” es el ejercicio y uso, nuevamente, de la comprensión ya dentro de una situación que la demande: En este caso en modelos regulados de diálogo.

Popper también aporta algo en este sentido: el mundo social tiene un orden para cada tradición y es ahí donde nos conformamos adultos, es en el mundo social donde se adecua nuestra forma de comprender nuestro papel y las expectativas que tenemos y tienen los demás para mí. Es un orden, y lo importante viene aquí: es solamente UN orden entre otros muchos posibles: mi comprensión del mundo está fundamentada en el orden en que me formé y es mi “base sobre la cual actuar” (Popper, 1972, p. 168).

Sin embargo, aún con estas bases somos perfectamente capaces de tomar distancia racionalmente y podemos señalar nuestra propia forma de entender el mundo como “[...] algo que podemos criticar y cambiar” (Popper, 1972, p. 168). Subraya: “Este punto es decisivo para nosotros, como racionalistas y como reformadores sociales” (1972, p. 168). En esta conjunción de comprender y aceptar la diversidad aunada al reconocimiento de que la podemos cambiar se inserta un punto medular del presente trabajo: la necesidad de las reformas sociales en un mundo tan vertiginosamente cambiante como el del siglo XXI.

En este contexto es que debemos asomarnos a la revisión que hace Alasdair Macintyre acerca de lo que nos ofrece en “Una idea de la ciencia social” (1976) en el sentido de comprender a un pueblo en sus propios términos, lo que significaría un esfuerzo legítimo por acercarse a la pluralidad de mundos.

Macintyre expone el modelo de dos etapas que propone Winch acerca de la comprensión y las explicaciones en las ciencias sociales: la primera consiste en reconocer que “Una acción se vuelve *primero* inteligible como resultado de motivaciones, acciones y definiciones, y *luego* se hacen inteligibles cuando esas motivaciones, razones y definiciones se ubican en el contexto de reglas de una forma determinada de vida social” (Macintyre, 1976, p.32). Ello

responde al señalamiento de Wittgenstein en párrafo 242 “a la comprensión por medio del lenguaje corresponde no sólo una concordancia en las definiciones, sino una concordancia en los juicios” (2003, p. 217-218)

Esto es parecido al camino que hemos propuesto a lo largo de este trabajo: la conceptualización que nos propone Olivé ayuda a ese primer momento sobretodo en cuanto a exponer y conocer las razones y las definiciones que se dan de los actos, aceptando todo aquello como demostrativo de racionalidad por parte del dialogante, y luego contextualizando esas descripciones en una tradición, como hemos visto con Popper quien nos propone tomar en perspectiva la propia tradición y con Wittgenstein en el sentido de evaluar la comprensión a través de criterios de conducta “acordémonos que hay criterios de conducta para saber que alguien no entiende una palabra: que no le dice nada, que no sabe qué hacer con ella [...] y criterios de que entiende correctamente una palabra” (Wittgenstein, 2003, p. 233)

Aunque la propuesta de Winch se adecua a la de este trabajo en el sentido de la comprensión de las ciencias sociales, es importante resaltar una divergencia que tiene Macintyre con aquel, a quien hace una fuerte crítica que podría desestabilizar lo que llevamos avanzado en este sentido: Winch sostiene que la “sociología no está interesada en las generalizaciones causales” y por lo mismo “solamente los conceptos que poseen los miembros de una sociedad determinada [...] son los que deben usarse en el estudio de dicha sociedad” (Macintyre, 1976, p.36). Sin embargo según Macintyre “No es posible descubrir en una sociedad dada, una variedad de regularidades sistemáticas” (1976, p.41) pues las relaciones entre normas y reglas que se dicen seguir y las prácticas reales a veces coinciden con las normas y a veces no; de la misma manera las formas de conducta que no están

governadas normativamente y las “interrelaciones que existen entre todas ellas” son demasiado ambiguas (Macintyre, 1976, p.42). En este sentido podemos declararnos a favor de reconocer la extensísima diversidad de factores que deberíamos contemplar para comprender un pueblo, de modo que hay que poner atención a la crítica de Macintyre en el sentido de que la descripción conceptual no será capaz de abarcar este caldo complejo que conforma toda una tradición o pueblo. Sin embargo, esta crítica, aunque pertinente, no demerita nuestros avances dado que la necesidad de conceptualización y de comprensión en el sentido que se viene trabajando se limitará a aspectos concretos y problemáticas enfocados cuando dos o más tradiciones requieran resolver conflictos por intereses encontrados. Tenemos pues, frente a estos dos autores: aceptar que las relaciones entre conceptos y prácticas reales es demasiado ambigua, o aceptar que al menos los conceptos son un punto de partida concreto hacia el diálogo. No nos queda más que dar razón en cierta medida a Macintyre, pero retomar la versión de Winch para tener un punto de partida concreto. En este sentido, acotado y llevado al terreno de lo práctico, es que la aportación de Winch es pertinente.

Finalmente Macintyre acepta que lo que Winch propone como tarea total de las ciencias sociales se debe retomar pero no como objetivo último sino como punto de partida de las mismas, y es aquí donde ambos autores y las necesidades de la propuesta que aquí se fundamenta coinciden: “A menos que comencemos por una caracterización de una sociedad en sus propios términos, no podremos identificar el objeto que requiere explicación” (Macintyre, 1976, p.44).

Ante éste panorama debemos señalar hacia los fines que el presente trabajo propone, que “comprender” será aceptar como válidos para el debate los propios términos de una

tradición conceptualizados y evaluados a través del uso o empleo que esa misma tradición señale como correctos. La comprensión requiere la aceptación de la pluralidad y en las mesas de diálogo, debe ser un esfuerzo legítimo y honesto por encontrar a partir de esas mismas definiciones elementos que den paso a la superación de los desacuerdos.

### **Inconmensurabilidad**

Resulta inevitable reconocer que el desacuerdo entre Winch y Macintyre nos lleva al terreno de la inconmensurabilidad.

Macintyre retoma la polémica pues ejemplifica con casos particulares la intraducibilidad de conceptos, preguntándose si es que “la idiosincrasia cultural habría entrañado indisiocrasia lingüística” (1976, p.52), idea que se ha sostenido desde el principio de este trabajo. A decir verdad el problema no es tan catastrófico como lo propone Winch: Macintyre declara que aunque según la lógica “la comparación de entrecruzamiento cultural habría resultado imposible”, “la traducción no es imposible” (1976, p.52).

El problema, al parecer es que Winch extrema el planteamiento en el sentido de llevarlo a la imposibilidad de un inicial entendimiento intercultural. De hecho Macintyre acepta en alguna medida lo anterior y declara que se “dificulta la traducción, hasta tal punto, que los intentos de generalización de entrecruzamiento cultural, pocas veces se convierten en algo más que una elaboración de listas” (1976, p.52) Sin embargo lo que ha propuesto Winch es negar la generalización y resaltar la idea de que “la comprensión de un pueblo en términos de sus propios conceptos y creencias tiende, en realidad, a excluir entenderlos según cualquier otro criterio”(1976, p. 53) no obstante, ese “entenderlos según cualquier otro criterio” es una búsqueda innecesaria, en tanto que, si somos capaces de reconocer la

estructura racional de sus planteamientos, no necesitamos siempre verter los criterios de un modelo en otro. Es evidente que la traducción así de forzada no promete grandes aportaciones.

En “Comprender una sociedad primitiva” Winch mismo se defiende de la crítica de Macintyre al declarar: “no quiero afirmar que carecemos de la capacidad de encontrar modos de pensamiento en nuestra sociedad que nos ayuden a ver la institución Zande con mayor claridad” (1994, p. 73) explica que lo que ha propuesto es más bien que podamos hacer el camino inverso: siempre el sentido de la comprensión ha partido de “mis modelos hacia los tuyos” (cómo se apega o traduzco tu mundo desde mi comprensión), de modo que su propuesta es poder hacer el camino inverso: tratar de comprender una sociedad en sus propios términos es ir desde ellos mismos hacia la comprensión de la que yo sea capaz: “aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana” (1994, p.77)

En un sentido o en el otro, dejando sin resolver por ahora la divergencia entre estos dos autores, nos preguntamos ¿Qué nos aporta esta divergencia acerca de la posibilidad de entender a un pueblo en sus propios términos?, primero mostrar que la propuesta no es evidentemente sencilla y que genera controversias que requieren ser revisadas con cuidado, y en segunda, nos aporta lo que el mismo Macintyre retoma al final de su crítica, que es una idea de Goldschmidt, donde señala la necesidad de mover el ejercicio de la comprensión de un pueblo en sus propios términos a otro nivel: “no preguntar qué es lo que significa una institución para los sujetos mismos, sino preguntar a qué necesidades y propósitos sirve” (Macintyre, 1976, p. 53), de esta manera retomamos la consideración de que los modelos de tradición o los diversos pueblos estructuran su comprensión del mundo respondiendo a necesidades, que en todo caso son lo constitutivo de la condición humana. Así, más allá de

la posibilidad o imposibilidad de la traducción o el vaciado de unos conceptos en otros, de tradición en tradición como de molde en molde, lo que debemos preguntarnos es qué está resolviendo en términos de necesidades esa comprensión. Las preguntas pertinentes en este sentido serían del estilo: ¿Qué necesidades resuelve determinado modelo de organización social, dentro de determinada tradición? O de forma más general: ¿Cómo responde o resuelve las necesidades humanas esa tradición? Ahí entonces el intento de superar la inconmensurabilidad será interpretar las prácticas e instituciones en cuanto la resolución de necesidades de una sociedad.

El mismo Winch (1994) apunta una posibilidad de resolver esto al proponer que debemos partir de “nociones fundamentales” que él llama “nociones delimitadoras” y son nacimiento, muerte y relaciones sexuales, mismos que están presentes en todas las sociedades humanas, y que dan una clave acerca de cómo aproximarse a la comprensión de una sociedad. La propuesta de superar la inconmensurabilidad a partir de esas y otras nociones elementales de lo humano lo propone también Popper en *Conjeturas y refutaciones*, donde refiere que “toda crítica social y toda mejora social deben estar referidas a una estructura de tradiciones sociales, algunas de las cuales son criticadas con ayuda de otras” (1972, p.170) Esto quiere decir que en el campo del diálogo intercultural, la aportación de unas a otras tradiciones no solamente se puede dar frente a la demanda de resolución de conflictos, sino que el hecho de complementar perspectivas en el sentido de ver nuevas interpretaciones, es un ejercicio positivo hacia la mejora social. Esto es especialmente importante comprenderlo en sociedades como la nuestra, donde se confrontan diversos ángulos de visión y diversos modelos de comprensión.

Finalmente el mismo autor nos ayuda a aclarar un aspecto importante acerca de la distinción entre tradiciones e instituciones. Las instituciones son “donde un cuerpo (cambiante) de individuos desempeña ciertas funciones sociales” y la tradición es cuando hablamos de “describir las uniformidades en las actitudes o tipos de conducta de las personas, en sus propósitos, en sus valores o en sus gustos” (Popper, 1972, p.170).

Es importante reconocer que instituciones y tradiciones son dos expresiones sociales, que podemos distinguir en el diálogo en el sentido de señalar si los temas a conciliar afectan solamente tradiciones o implican regulación a través de instituciones. Ambas instancias son sujeto de crítica, diálogo y transformación. Sin embargo es evidente que cuando hay conflicto o intereses encontrados siempre está implicada la tradición, aunque no siempre las instituciones.

Es evidente que la postura de Popper no concilia plenamente con lo que podríamos llamar el “acuerdo Goldsmith” puesto que lleva mucho más lejos la posibilidad de superar la inconmensurabilidad hacia la comprensión, de lo que por supuesto Winch y en segundo término Macintyre parecían aceptar.

De nuevo retomando el camino de este trabajo hacia rumbos prácticos, Olivé nos pone alerta en un aspecto donde la inconmensurabilidad sí puede ser un límite de la comprensión, pues aunque él mismo ha señalado la importancia de tener una comprensión pluralista de la racionalidad esa comprensión no implica la aceptación y nos mostrará aspectos donde los intentos de traducción y comprensión abierta fracasan o al menos se topan con un límite claro.

Aunque podamos aceptar las “nociones fundamentales” de Winch como punto de partida, un paso es reconocer la racionalidad y el sentido que todo humano puede darle a determinada práctica, y el siguiente paso, mucho más complejo, es aceptarla y juzgar las acciones de otro desde el punto de vista moral (Olivé, 2007, p.193). Esto conlleva la complicación de aceptar que los diversos resultados, creencias o normas morales puedan “ser legítimos en función de cada uno de esos conjuntos de principios, aunque las creencias o normas aceptadas desde los diferentes puntos de vista sean incompatibles entre sí” (Olivé, 2007, p.193). El mismo Olivé reconoce que esta visión nos propone una aceptación de la pluralidad no sólo epistémica, sino ética, ésta aceptación será también una de las plataformas hacia el diálogo pero acaso más bien como límite de la comprensión. La incompatibilidad será pues, el reconocimiento del límite de la comprensión, un aspecto de la inconmensurabilidad no superada.

De modo que podemos afirmar que la traducción no siempre es posible, por lo tanto, éste método no servirá para los objetivos de superar la inconmensurabilidad. El camino para ello es abrirse a lo “humano” como propone Winch con las nociones delimitadoras o la propuesta de Goldsmith que suscribe Macintyre. A pesar del optimismo de Popper la interacción entre tradiciones no necesariamente las mejoran, pero indudablemente se ven sujetas a cambios; ante cualquiera de éstas posibilidades, las cuestiones de índole ético-moral presentan una barrera de inconmensurabilidad en el intento de la comprensión.

### **Diálogo intercultural y límites**

La sociedad actual es una sociedad intercultural, plural en sus comprensiones del mundo, creencias, prácticas y estructura moral. Es claro que en el contexto de la globalización los gobiernos y las esferas de poder económico se ha ocupado de desarrollar mecanismos de

intercambio, fusión y tránsito de capitales y fuerzas de trabajo, sin embargo el aspecto social de este proceso histórico no ha sido planeado ni sus implicaciones al nivel de la vida de los ciudadanos fue un renglón calculado. Es ahí donde los intereses de los diversos grupos sociales en muchas ocasiones se confrontan y se nos aparece históricamente el reto actual: ¿es posible el diálogo intercultural como mecanismo de resolver conflictos?

Popper en *Conjeturas y refutaciones* sostiene que no podemos liberarnos del todo de la tradición, puesto que todos hemos crecido bajo un modelo de comprensión del mundo que nos impide “mudarnos” de una tradición a otra, sin embargo lo que se nos ofrece con la actitud racionalista es la posibilidad de “[...] liberarnos de los *tabúes* de una tradición” (Popper, 1972, p. 185), lo que nos permitirá tomar distancia suficiente. Es interesante una justificación que hace al respecto de no poder renunciar del todo a la tradición, en el sentido de comprender “tradición” como “orden del mundo”.

Es casi ridículo tratar de eliminar la importancia medular y la estructura en la vida humana que tiene la tradición, sin embargo el devenir histórico nos demanda promover una apertura que no ha sido necesaria hasta ahora. Olivé señala como punto de partida hacia esto que debemos aceptar que toda tradición, aún en su diversidad, es un conjunto de: Sujetos, objetos y representaciones. Esto es lo “general” o conjunto común que toda tradición o entendimiento del mundo comprende, y de la que hay que partir, en el sentido de lo que “realmente existe” (Olivé, 2007, p. 199). Aún en la diversidad, ninguna tradición se escapa de ser la interacción de esos tres factores. Reconocer esa diversidad nos compromete a reconocer la pluralidad de racionalidades. Sin embargo un aspecto que resaltar es el hecho de que la racionalidad teórica es inseparable de la racionalidad práctica (Olivé, 2007, p. 223) este llamado de atención es pertinente en tanto lo que buscamos es resoluciones

prácticas, y en tanto materia del diálogo. Reconocer el vínculo inseparable de lo teórico y lo práctico en este sentido nos ahorrará las largas y en muchísimos casos inútiles disertaciones acerca de quién o qué posición “tiene” la razón en sentido teórico.

Reconocer el mundo diverso y su riqueza cultural (dar paso al asombro a la belleza de lo humano-distinto) nos predispone a tener una mejor la actitud para interpretar al otro, lo otro, lo diverso, lo extraño, lo que nos puede resultar bizarro o incomprensible, o hasta inadmisibile.

Lo que resaltamos de Olivé es que resulta condición necesaria para una correcta interpretación que los dialogantes acepten (y entiendan) este “relativismo perceptual” y con ello la pluralidad de mundos.

El diálogo intercultural será posible bajo esa aceptación, y con las aportaciones de interpretación y comprensión que hemos señalado, sin embargo quedó subrayado que no siempre es posible superar el límite ético en la comprensión, es aquí donde la esperanza del dialogo intercultural y la inconmensurabilidad en el plano de lo ético se confrontan, por ejemplo cuando se nos presentan aspectos como prácticas que afectan la sensibilidad moral y de esta manera resulta imposible aceptar como moralmente aceptables, o mínimamente como argumentos válidos de una tradición. Estamos hablando, por ejemplo, de prácticas que provocan el dolor, la mutilación corporal, que ponen en riesgo la vida, la seguridad o la salud, la integridad física en general, entre otras.

Pues bien, ahora nos queda el problema de la aceptación: reconocer “aceptación” por lo distinto es solamente reconocer que comprendo y respeto que “de esta forma tu, ustedes entienden el mundo” y que es válida si ha pasado por el filtro de la justificación racional.

Comprender a través de la interpretación no es, pues, hacer míos esos postulados, posiciones o prácticas, sino darles estatus de validez y de conocimiento útil que nos permitirá la conciliación o negociación de lo que se encuentre en diálogo. Aunque este reconocimiento valida el diálogo y permite una cierta comprensión, habrá aspectos en que, por más que queramos poner esa voluntad, nuestra estructura moral nos impedirá reconocer como válidas, y ahí se señala un límite claro y de ninguna forma fácil de superar de la comprensión.

Por ahora resulta pertinente retomar el punto central que se ha intentado responder acerca de es si podemos salir de las dificultades de la comprensión con la herramienta de la interpretación.

De Wittgenstein nos queda que la interpretación servirá para clarificar los conceptos en cuanto a su uso: conocer un lenguaje es en alguna medida útil para comprender, en el único sentido de entender el mundo del otro, sin embargo la limitante para la comprensión se mantiene, puesto que conocer y comprender de forma racional el uso del lenguaje y el mundo del otro no provoca la aceptación de ese mundo, ni la comprensión a nivel ético.

Lo que se ha revisado de la posición de Olivé al respecto de la interpretación no nos ayuda a responder directamente, sin embargo hace aportaciones interesantes en cuanto a matizar qué es o debería ser el ejercicio de la interpretación hacia los fines del diálogo intercultural: primero que es menester entender y aceptar la diversidad desde la ecuación compuesta por sujetos, objetos y representaciones: Toda tradición parte de estos tres aspectos que serán la materia prima de la interpretación y eso aporta en cuanto la aceptación de la pluralidad de

mundos, que sin embargo se organizan resolviendo de una u otra forma las representaciones. Eso nos otorga un hilo conductor o eje en común del que podemos partir.

De Popper tenemos la aportación de aceptar que unas tradiciones de complementan a otras en cuanto al análisis. Él propone que la interpretación aporta a la clarificación de ese mundo, pero parece una posición idealista en alguna medida en el sentido de que afirma que la racionalización nos servirá para liberarnos de los tabúes y de las estructuras de comprensión que nos ha sembrado nuestra propia tradición. Desde esta perspectiva podríamos responder afirmativamente que la interpretación sí nos servirá para superar la barrera de la comprensión. Popper apunta que ese ejercicio nos llevará a la apertura y la mejora social. Sin embargo esto resulta difícil de aceptar en la práctica sobretodo a nivel de la comprensión moral, cuando algunas prácticas y modos de regulación social atentan contra principios morales que por tradición algunos consideramos inaceptables. Hay un límite en todos los adultos humanos, en donde ciertos aspectos culturales nos parecen incomprensibles o inaceptables y sobre todo cuando hieren nuestra estructura moral.

La divergencia entre Macintyre y Winch que se ha expuesto da como respuesta dos opuestos: Winch en todo caso cierra la posibilidad de la comprensión de otras tradiciones en el sentido de que solamente los conceptos y su uso bajo una determinada comprensión del mundo son los que podrían servir para describirla, imposibilitando la traducción o la interpretación. De esta manera la observación y registro servirá para eso únicamente, pues cualquier interpretación será algo forzado hacia mis modos de comprender el mundo. Macintyre por otro lado quiere dejar abierta la posibilidad de, al menos, interpretar para comprender. Desde su punto de vista la interpretación nos servirá en alguna medida si nos enfocamos en revisar cómo es que las culturas resuelven en sus propios términos las

necesidades básicas y humanas generales. En este sentido Macintyre da una respuesta en alguna medida afirmativa a la pregunta acerca de si la interpretación nos servirá para superar la barrera de la comprensión.

Tenemos pues, que las respuestas son en general afirmativas pero en un cierto límite concreto o práctico. Ninguno de los autores revisados logra demostrar que la interpretación es un método que asegure superar todos los límites de la comprensión. La interpretación nos aporta herramientas o mecanismos como los tres aspectos que señala Olivé, o la aclaración de Wittgenstein de que el significado radicará en el uso y el juego del lenguaje, o la idea de Popper de que observar unas y otras culturas nos servirá para un entrecruzamiento e interpretación a más profundidad, o la de Macintyre acerca de interpretar partiendo de la resolución de las necesidades humanas. Sin embargo nos queda observar que, al menos en el nivel ético, la interpretación no ha sido la respuesta o solución para superar al menos ese límite de la comprensión.

Ahora y a modo de recuperación podemos sintéticamente rescatar las definiciones a que hemos llegado, y que aportan bases para los objetivos que nos hemos planteado: Hemos definido la interpretación como un proceso técnico de análisis de los usos o empleos que hacen los grupos humanos de los conceptos que generan incompreensión entre tradiciones que se ven en necesidad de resolver conflictos de intereses. A este proceso se le demanda como condición una apertura hacia otras formas de vida y una apertura crítica hacia la propia.

La comprensión en este mismo contexto la entenderemos como la actitud de aceptar como válidos esos conceptos o contenidos interpretados, a pesar de la intraducibilidad o

inconmensurabilidad con contenidos de la otra tradición. Se propone que la comprensión parta desde una revisión interna desde la misma tradición, esto refuerza la apertura que ya se ha señalado necesaria desde la interpretación.

Acerca del problema de la inconmensurabilidad ha quedado expuesto casi a modo de resignación que en el ejercicio de la interpretación-comprensión hay aspectos que alertan nuestra sensibilidad moral y que suelen ejemplificar barreras ineludibles en el ejercicio de la comprensión y por consiguiente, impiden el avance en las negociaciones interculturales.

### **III. De la lógica a la comprensión práctica**

El siguiente apartado se puede considerar una pausa en el desarrollo de la propuesta que estamos desarrollando, pero le damos un sitio dado que responde a una inquietud común en cuanto al papel que ha jugado y debería jugar la lógica deductiva en campo del diálogo intercultural; ésta es, pues, la brevísima respuesta que se propone frente al problema del método, y una somera defensa de la utilidad y la preferencia que se da al ejercicio de la interpretación y la comprensión, por encima de la lógica. El tema se ha abordado de forma muy detallada por diversos autores a lo largo del siglo XX sin embargo analizaremos la posición de Popper, quien hace un intento de matizar el peso de la lógica en el ejercicio de las ciencias sociales, para pasar a Winch y Dilthey quienes son férreos defensores de la hermenéutica como método para las mismas.

#### **Hermenéutica o lógica deductiva**

El peso histórico que ha caído sobre la investigación y el desarrollo del conocimiento a lo largo de los siglos, y más concretamente en los últimos dos, nos ha llevado a batallas como la necesidad de demostrar que la lógica deductiva no tiene que ser el único camino válido hacia el conocimiento. Al menos algunas corrientes de pensamiento ya sostienen aquello, concretamente en el ámbito de las ciencias sociales.

En “Comprender una sociedad primitiva”, Winch resalta que: “La fascinación que la ciencia provoca en nosotros nos lleva fácilmente a adoptar la forma científica como paradigma contra el cual calibrar la respetabilidad intelectual de otros modos de discurso” (1964, p. 36), y el paradigma, como lo hemos resaltado ya, es el rigor de la lógica.

Popper aborda este tema y trata de darle una salida en la ponencia que titula La lógica de las ciencias sociales (1978) misma que estructura presentando veintisiete tesis.

En las primeras tesis destaca el carácter crítico de las ciencias y dentro de ello, subraya que la lógica puramente deductiva tiene como función constituir justamente el órgano de la crítica. Lleva, así, el papel de la lógica formal hacia ser órgano de la crítica.

En las siguientes tesis se dedica a defender por qué la crítica debe sustituir lo que tradicionalmente se ha entendido por objetividad científica. Resalta en la tesis decimoquinta por qué considera “tan importante identificar desde un principio método científico y método crítico”. En la tesis decimoctava sostiene que la lógica deductiva queda convertida en teoría crítica racional.

Hacia las últimas tesis del mismo texto relaciona la propuesta de la lógica como teoría crítica racional con el estudio de las ciencias sociales.

Aunque podemos estar en una cierta medida de acuerdo con su señalamiento de que una de las tareas de las ciencias sociales es describir el entorno social, (aunque él considera que constituye la tarea fundamental) no resulta difícil subrayar el sentido forzado que ha propuesto para verter un método desde la lógica formal hasta lo que va a llamar “lógica de la situación” (Popper, 1978, p. 52).

Por “lógica de la situación” Popper va a entender un método puramente objetivo de las ciencias sociales, “al que cabe muy bien calificar de método objetivamente comprensivo o de lógica de la situación” (1978, p. 52). Este método consistirá en “analizar la situación de los hombres que actúan lo suficiente como para explicar su conducta a partir de la situación misma, sin más ayudas psicológicas” (1978, p. 52).

Que el autor señale el método como “objetivamente comprensivo” nos hace volvernos justamente hacia la hermenéutica.

Aunque podemos estar de acuerdo en algunos de los postulados o tesis que Popper desarrolla en este texto, lo que resalta de fondo es un forzado giro de conceptos de tradición puramente lógica, hacia la ciencias sociales. Parecería que este texto es uno de los que logrará salvar la honra de la lógica formal. Como quedó señalado: el peso de la tradición lógica ha logrado que tengamos que discutir estas cosas, debido a la preponderancia y dominio que ha mantenido en el campo de las ciencias. Lo que aquí se quiere demostrar es que no necesariamente tenemos que pasar por estos giros forzados para darnos cuenta de que la tradición hermenéutica ha estado ahí desde la lejanía de los tiempos y que podemos llegar al método de la comprensión sin necesariamente forzar los métodos, conceptos y nombres de la lógica formal. Aunque también se comprende que para muchos de pensamiento instintivamente lógico-racionalista este tipo de aportaciones, al modo de Popper, hará menos difícil el tránsito hacia la hermenéutica como método adecuado para el estudio de las ciencias sociales, al menos, que es de forma sencilla lo que el autor propone en este texto, al resaltar la importancia de la comprensión y la crítica como método.

Winch ha abordado el asunto al criticar que “Se deduce que aquellos que usan nociones místicas y llevan a cabo conductas rituales están cometiendo algún tipo de error, error detectable con la ayuda de la ciencia y la lógica” (2008, p.43) Bien, justamente el asunto es dejar de ver el objetivo directo para el cual se practican esas conductas y poder comprender el fondo de función social que tienen las prácticas: entra pues el papel de la interpretación y de la comprensión. Winch pone en tela de juicio los criterios que tenemos para afirmar que algo tiene o no tiene sentido.

Creo que la primera distinción que debemos hacer se debe concentrar en nuestros objetivos: ¿El objetivo es probar la relación entre la cantidad de gallinas muertas en rituales y su efectividad en torno a la cantidad de lluvia? ¿O el objetivo será conocer y comprender cómo esos rituales son parte fundamental de toda una comprensión del mundo y de una estructura social humana que debemos respetar? Aclarado que el objetivo será el segundo, sobra buscar la lógica que tiene el sacrificio de gallinas en relación con la lluvia, pero quedará la “lógica de la situación” si nos apegamos a Popper, o simplemente el ejercicio de la hermenéutica hacia comprensión del papel social que juega dicho sacrificio.

Winch descarta directamente el uso del modelo lógico para explicar una sociedad: “Esta discusión sugiere algo más: las formas en las que se expresa a sí misma la racionalidad en la cultura de una sociedad humana no pueden elucidarse *simplemente* en términos de la coherencia lógica de las reglas de acuerdo con las cuales se llevan a cabo actividades en esa sociedad” (2008, p.56).

La posición de Winch será que los conceptos usados en una cultura sólo pueden ser interpretados en el contexto de vida de esos pueblos. En algún punto de este texto, parece que Winch radicaliza esa posición, y de hecho él mismo expone la discusión que ha mantenido con Macintyre justamente por la radicalización que al parecer toma su perspectiva acerca de que no es posible comprender una sociedad distinta si no es necesariamente en sus propios términos, lo que, llevado al extremo, en realidad nos impediría cualquier comprensión profunda puesto que, como se ha desarrollado en apartados anteriores a éste, la comprensión del mundo es algo que se forma de manera muy temprana en la vida humana y queda tan profundamente arraigada que en la etapa adulta

respondemos a esos patrones de comprensión considerándolos inamovibles, acaso porque de manera muy profunda lo son.

Si nos quedamos con la perspectiva de Winch, el trabajo de las ciencias sociales quedaría en la mera contemplación y señalamiento de las diferencias y de la incompreensión, esto cerraría todas las puertas del análisis de otra cultura: si sólo se puede hacer “desde adentro”. Cualquier vínculo sería solamente una interpretación forzada hacia mi modo de ver el mundo... sin embargo el mundo nos demanda la interacción y la negociación. Winch no es ajeno a esto, y en una segunda parte del texto matiza esa radicalización y declara que “tenemos que crear una nueva unidad para el concepto de inteligibilidad [...]” (2008, p.65) pues “estamos persiguiendo un modo de mirar las cosas que vaya más allá de nuestro modo previo de hacerlo [...]” y cierra la idea subrayando que “Estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro” (2008, p. 64)

De este modo se defiende de la crítica de Macintyre, proponiendo el ejercicio de la apertura hacia la comprensión.

Hacia el final el texto propone justamente hacer el camino de la comprensión el sentido nosotros → ellos: “Dado que somos nosotros los que queremos comprender una categoría [...] nuestra es la responsabilidad de ampliar nuestra comprensión de modo que demos cabida en ella [...] a las nuevas categorías”. El ejemplo que está abordando Winch es concretamente la cultura Zande, y a diferencia nuestra, su aproximación al estudio de la misma responde a intereses meramente antropológicos de forma que su modelo de análisis no le demanda que los Zande hagan también su parte del recorrido como sería para los

objetivos que este trabajo. En nuestro caso esa aproximación y su correspondiente apertura hacia los conceptos del otro es un camino que deberá hacerse en ambos sentidos.

Lo que resalta Winch, en todo caso, será la necesidad de dejar fuera el modelo lógico y enfocarse en un ejercicio completamente interpretativo para lograr la comprensión entre sociedades diversas.

Dilthey en “Estructuración del mundo histórico” es muy directo en su rechazo a cualquier vínculo entre comprensión y lógica: “[...] es menester considerar atentamente aquello que en la comprensión no es accesible a ninguna representación mediante fórmulas lógicas”. (1944, p.238) Lo que propone es la *revivencia* como mecanismo de empatía que puede acercarnos más la posibilidad de la comprensión: La *revivencia* sería el ejercicio de ser capaz de colocarse en las circunstancias del otro, en otros tiempos y lugares para comprender el panorama completo de sus opiniones y decisiones, de esta manera estaremos más preparados para la comprensión.

La relación expone que Dilthey entre comprensión e interpretación es la siguiente: “Denominamos *interpretación* a la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas”, “y la disciplina correspondiente se llama *hermenéutica*” (1944, p.241).

Hacia el final del texto retoma el rechazo frontal hacia el modelo lógico: “en todo comprender se da un irracional, pues también la vida lo es; no es posible representarlo mediante ninguna fórmula de nuestra actividad lógica”, “estos son los límites que le son impuestos al tratamiento lógico del comprender por la naturaleza misma de éste” (1944, p. 243)

Aunque la “lógica de la situación” que ha desarrollado Popper en cierta medida se distancia con la estructura de las ciencias naturales, justamente por ser un modelo para las ciencias sociales, lo cierto es, como ya se mostró, que no termina por desprenderse del todo del modelo lógico mientras que Dilthey sí: “con el comprender nos adentramos en un método que no guarda analogía alguna con los de las ciencias naturales” (1944, p.243)

Queda expuesto, pues, que la ruptura con el modelo de las ciencias puras en cuanto fundamentado en la lógica deductiva se ha vislumbrado desde diversas perspectivas, pero acaso lo fundamental es reconocer la distancia que debe haber entre la lógica tradicional y el ejercicio práctico del comprender a través de la hermenéutica, de modo que podamos llevar las aplicaciones a la práctica del diálogo.

Dilthey define la comprensión como un acto de libertad en el sentido de que el hecho de abrirse auténticamente a una perspectiva nueva de entender lo humano nos hace más libres en cuanto no estar limitados o circunscritos al modelo en que nos hemos formado. La vía de la comprensión que el autor propone es la de *transferir-reproducir-revivir*. Esto, evidentemente fuera de las expectativas de la lógica tradicional.

La transferencia es una actitud en la que la información (obra, situación, poema, concepto, tema) vuelve a ser activado (el autor dice “retransformado”) en vida en virtud de la vivencia en donde surgió. Esto es posible porque los seres humanos nos repetimos a lo largo de la historia, en el fondo nuestras ocupaciones y preocupaciones son las mismas al paso de los siglos, de modo que un contenido puede encontrar una vivencia con la que ser relacionada. La reproducción de esta vivencia es el siguiente paso, justamente en el cual podemos tener ante nosotros la continuidad(Dilthey, 1944, p.239). Por último la revivencia

es con la que cierra el ciclo de la comprensión, misma que podríamos explicar como la auténtica empatía: no soy tú, ni comprendo el mundo como tú, pero puedo alcanzar la empatía para acercarme y reconocirme también como alguien plenamente humano capaz de reconocer eso de humano en cualquier otro de los modelos de vivir el mundo. De esta manera es que Dilthey propone un camino hacia la comprensión.

En “Orígenes de la hermenéutica” el mismo autor define comprensión como: “proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad [...]” (1944, p. 322) y la interpretación será el proceso deliberado “un proceso técnico en el cual se alcance un grado controlable de objetividad cuando la manifestación de vida de halla fijada y nos es posible volver constantemente a ella. A semejante “comprensión técnica de manifestaciones de vida permanente fijadas la denominamos interpretación” (1944, p.323), de modo que el comprender se podría identificar como un proceso cotidiano y no guiado o necesariamente deliberado, mientras que la interpretación parte de la posibilidad de la comprensión pero considerando el proceso una técnica con miras a la objetividad al asomarnos a otras formas de vida. Llegamos así a la definición de hermenéutica, que el mismo autor define como la ciencia que “constituye la técnica de la interpretación de testimonios” (1944, p. 324).

En el mismo texto Dilthey hace un recorrido por la historia de la hermenéutica que nos servirá para reconocer que el camino de la ciencias ha contado desde sus inicios el método de la interpretación y que la predominancia de modelo lógico ha sido un fenómeno relativamente reciente. Aunque no por reciente se desdeña, sí por válido queremos resaltar la utilidad y las aportaciones de la interpretación para las ciencias sociales y concretamente para el problema del diálogo multicultural.

Dilthey quiere mostrar también que la lógica también cumple su parte dentro del conocimiento, pero la lógica a la que responde la interpretación gramatical, la misma que debe complementarse con lo que él llama interpretación psicológica. Es, pues, un punto de conciliación entre las dos posibilidades. De esta forma concluye que: “Acogida la conexión de teoría del conocimiento, lógica y metodología de las ciencias del espíritu, esta doctrina de la interpretación constituirá un eslabón importante entre la filosofía y las ciencias históricas” (Dilthey, 1944, p. 336).

En *Comprensión y hermenéutica* el mismo autor señala el “comprender” como método fundamental: “Comprender, entendido en el sentido amplio en que hay que presentarlo ahora, constituye el método fundamental para todas las operaciones de las ciencias del espíritu...” (Dilthey, 1944, p.339) sin embargo también subrayará la importancia y el sitio que asigna a cada una de las funciones de la hermenéutica: “el análisis epistemológico, lógico y metódico del comprender representa una de las tareas principales para la fundación de las ciencias del espíritu” (Dilthey, 1944, p. 339) Esta es, pues, una posición conciliadora, pero que rescata de la lógica lo que se ha señalado en el sentido de la gramática, lo que permite la estructura formal del lenguaje.

Más allá del problema de la lógica, es importante rescatar lo que Macintyre llama el “Reto perspectivista” que señala concretamente que “En lugar de interpretar las tradiciones rivales como modos mutuamente excluyentes e incompatibles de entender uno y el mismo mundo, una y la misma materia, vamos a entenderlas, en cambio, como proveedoras de perspectivas complementarias, muy diferentes, para visionar las realidades de las cuales nos hablan” (2001, p. 336)

Debemos concluir que la aportación de la lógica será el de la racionalidad, la estructura gramatical que permite el lenguaje, sin embargo forzar el método como lo intenta Popper resulta innecesario, habrá que reconocer el peso de los argumentos a favor de la comprensión y la interpretación para aceptar que más allá de esas aportaciones muy básicas, y en todo caso generalizadas en las tradiciones, podemos divorciarnos de la lógica tradicional y sus métodos, por más funcionales y contundentes que hayan resultado para las ciencias naturales.

De esta forma el modelo para las ciencias sociales y concretamente para la funcionalidad del diálogo será una comprensión más libre, sí epistémica y con algún rigor metodológico, pero fuera de las exigencias de modelo lógico tradicional.

La historia del pensamiento, y concretamente la historia que nos presenta el debate entre la lógica y la hermenéutica nos permite separar la lógica deductiva del método de la interpretación y es esta última la que nos permitirá el ejercicio de la comprensión hacia fines prácticos.

#### **IV. Conclusiones en la vida práctica y política nacional:**

##### **Globalización y diversidad**

Es así que, de la mano del ejercicio de la interpretación y el esfuerzo por la comprensión, al menos práctica, revisaremos el panorama de la situación histórica en que se inserta esta propuesta para favorecer el diálogo en sociedades plurales.

Olivé resalta un aspecto de este problema que también plantea Villoro como reto: que el estado debe dejar de ser un Estado monocultural y transitar hacia una estructura de Estado

plural (2007). Este tránsito será cuestión del modo en el que los estados gobiernen y estructuren sus instituciones en torno a sociedades plurales, donde las diferentes perspectivas y tradiciones tengan cabida, sin embargo esta resolución de índole práctica en el ámbito de lo político no aporta solución al problema del relativismo cultural como actitud de comprensión hacia lo distinto. Aunque sin duda aporta bastante en el sentido de la aceptación y reconocimiento de los derechos del otro.

La afirmación de Villoro responde a que, a pesar de muchas voces de resistencia, la globalización es un proceso histórico en el cual el mundo, casi en su totalidad, está inmerso y con muy pocas posibilidades de revertirse, con la consecuente necesidad de toma de posición y responsabilidad social de las naciones. Las reticencias contra este proceso parecen ya casi obsoletas, en tanto que la historia ha alcanzado este punto en su desarrollo. Ante este panorama la responsabilidad social de las instituciones, universidades incluidas, es vigilar y trabajar al respecto de ciertos aspectos para transitar por este periodo de la forma más justa y socialmente más armónica posible. También es importante restar la connotación positiva al concepto *desarrollo*, pues es una falla en el entendimiento común vincular ambos conceptos. Así, el hecho de que las transiciones del mundo se hayan desarrollado hacia la globalización no implica que ese desarrollo haya sido el mejor de los posibles, ni la más sublime de las posibilidades que tuvo la historia de la humanidad hacia el siglo XXI. Simplemente así es, este es nuestro presente, y es responsabilidad nuestra abordar sus problemáticas y atender las necesidades que se demandan.

Evidentemente América latina, y concretamente México se encuentra inmerso en ese proceso, sin embargo faltan políticas en muchos ámbitos que regulen y permitan el desarrollo armónico de las sociedades que se ven sujetas a todos estos cambios. Es esta

nuestra área de aportación, puesto que de crítica vacía de modelos prácticos, ya tenemos bastante acervo.

En específico en el ámbito social los cambios son profundos y las relaciones que se generan son parte de ese nuevo proceso social: Cada vez las ciudades se conforman más por sociedades multiculturales y plurales, cada vez más los diferentes intereses de los grupos se confrontan y esto hace imperiosa la necesidad de establecer mecanismos de encuentro que permitan de forma ordenada abrirse a la comprensión del otro y a la posibilidad de negociación.

Alcalá Campos en “Globalización, modernización ética y diálogo intercultural” (2004) propone que frente a la globalización podemos adoptar una de dos posiciones: El monoculturalismo y el pluralismo.

El monoculturalismo lo define como europeo y también europeízante: un diálogo interno de aquel continente que le permite observarse y asumir un rol autoasignado como eje del desarrollo y del camino mundial. Aunque ciertamente propone diálogo con occidente viendo por el bien propio y por el llamado “tercer mundo”, es una posición que plantea, ante todo, llevarles (traernos) la modernidad.

Por el contrario, el mismo autor subraya que el pluriculturalismo propone un cambio que reconozca la diversidad de las culturas. Desarrolla el concepto de “comunitarismo”, como la idea de vivir en sociedades que aceptan y convivan con sus diferencias, donde no hay una cultura predominante que deba “traer” la modernidad, ni con intentos de ser aleccionadora de otras.

El monoculturalismo pretende anexar a la globalización el humanismo, la moral, la ética como apéndice al neoliberalismo. Mientras que el pluralismo se propone criticar desde el humanismo la barbarie de esa expansión y proponer el respeto y el diálogo entre culturas (Alcalá Campos, 2004).

Otro concepto que desarrolla en el mismo documento es la *Globalización de segundo orden*, que es una globalización de índole moral, donde debe ser el diálogo intercultural de corresponsabilidad y solidaridad el que guíe esta transición socio-histórica. Se trata de apelar a la buena voluntad de los individuos que decidan vivir en una sociedad plural. La receta que propone se compone de tres elementos: Individuo, Moral y humanismo. El intento es proveer alternativas humanistas a la globalización.

Evidentemente para nuestros fines debemos apelar a la globalización de segundo orden y al modelo que propone la globalización en el pluralismo. Es evidente que este trabajo responde de forma práctica al señalamiento de Alcalá Campos en el sentido de desarrollar y proponer la conceptualización y la revisión de aspectos que suelen dificultar la interacción y negociación en sociedades plurales, así como un mecanismo de aplicación práctica que nos encamine a un diálogo del cual puedan surgir frutos para una mejor convivencia.

Podemos partir de una de las definiciones de globalización que ofrece León Olivé en “La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento”: “se entiende la globalización como el intercambio de información y conocimiento, así como la interacción cultural entre pueblos y naciones, posibilitada por las tecnologías, de manera importante las de la comunicación [...]” (Olivé, 2007, P. 50).

Es justamente esta interacción cultural la que nos obliga a recurrir a modelos que permitan interacciones positivas entre pueblos, naciones, culturas, sectores sociales, grupos y religiones, puesto que la globalización nos lleva a vivir en sociedades tanto multiculturales como plurales.

Podemos partir de una propuesta de definición de *Sociedad multicultural* como una sociedad donde conviven personas de diferente cultura de origen, tradición o religión, y por *Sociedad plural* entenderemos la convivencia en mismo ámbito social, como pueden ser las escuelas y las instituciones, de grupos con diferentes prácticas, preferencias, estilos de vida. Así, en la familia nuclear lo común es coincidir en la tradición, sin embargo en la misma familia nuclear pueden encontrarse personas que tienen modos de vida distintos, es decir, de intereses y perspectiva plurales.

Si nos asomamos a la conformación del México actual el análisis es extenso y complejo, pero con el fin de hacer una revisión muy somera reconocemos los dos principales orígenes de nuestra sangre en el periodo del Virreinato: la indígena y la española, sin embargo las influencias de otras partes de Europa y de Asia en ese periodo, aunque en menor cantidad, son innegables. Es interesante detenernos un momento en el periodo de gobierno del progresista y muy bien evaluado Virrey de aquel momento: “Juan Vicente de Güemez Pacheco de Padilla”, segundo Conde de Revillagiedo, quien en 1790 mandó levantar un censo del cual se desprenden los siguientes datos: la población de la Nueva España estaba conformada por seis millones de habitantes, (menos del 1% de la población actual) y ya era una sociedad plural en cuanto a su origen, economía, organización social, política y cultural: había cerca de un millón de criollos, lo que representaba el 18% de la población, aproximadamente 50,000 peninsulares, menos del 1%; los indios eran tres y medio

millones, el 60%, castas poco más del millón , 22%; y finalmente la población de negros, era de cerca de 10,000 o el .16%. (De la Torre, 2010).

Lo que nos dice este panorama es que la pluralidad en nuestro territorio está presente aún antes de ser este país, y curiosamente a pesar del sincretismo y la fusión cultural que surgió producto del mestizaje se dio paso a una sociedad también plural, que es el México del presente, pues la historia de los siglos independientes nos muestra que nuestro país siempre ha abierto sus puertas a inmigrantes de diversas partes del globo, como la fuerte afluencia de franceses a finales del XIX e inicios del XX, y más adelante italianos, españoles, chinos, comunidades Judías, menonitas, de musulmanes, cristianas entre otras, enriqueciendo la diversidad de prácticas, expresiones, creencias y modos de vida en nuestro territorio. Sumado a eso la permanencia de aproximadamente 68 grupos indígenas con sus propias lenguas, quienes son cerca del 11% de la población total, y al mexicano mestizo o castizo quienes somos incapaces de señalar qué porcentaje de nuestra sangre es indígena y cuánta tiene de europea o de otras partes del mundo. Así también se entiende la diversidad de los rostros frente a la equidad que nos permite llamarnos y sentirnos a todos igualmente mexicanos. Detalles de esta historia donde se conforma la pluralidad actual son interesantísimas, y se pueden consultar en documentos e investigaciones hechos y en proceso por investigadores de la UNAM, UAM, Colegio de México entre otras instituciones que se han dado a la labor de permitirnos diagnósticos certeros.

Partimos así del hecho de que los complejos procesos de la histórica pluralidad y la presente situación global en México en cuanto a sus repercusiones sociales abren un abanico de posibilidades que pueden entenderse como una oportunidad de enriquecimiento del fenómeno humano y la posibilidad de la convivencia pacífica y de bienestar social aún a

través de la diferencia, pero a la vez los mismos procesos generan fricciones, tensión social y crisis de intereses, aspectos que en México no tienen hoy día un camino fácil de resolución.

Tristemente la historia política de las últimas décadas de nuestro país demuestra que nuestros representantes de gobierno no contemplan estos aspectos dado que los debates en torno a legislación y propuestas se centran desde más tiempo del que deberíamos haber permitido, en intereses de grupo y partidistas, esto sin negar que en alguna medida ha habido avances y proyectos mínimos que atienden la pluralidad; sin embargo de cualquier forma es innegable que imperan otro tipo de valores e intereses en el ejercicio de gobierno a todos niveles en nuestro país, que no nos han llevado a transitar a la madurez política que la diversidad de México demanda.

Es este pobre contexto político en que México está transitando hacia las sociedades plurales y multiculturales, a través del un siglo XX en el cual tuvimos la mayor migración de ciudadanos de diversas partes del globo que hayamos tenido en nuestra historia, a través también de la instauración de empresas trasnacionales, la apertura a las prácticas religiosas, a las tendencias sexuales y expresión de modos de vida y creencias.

En este caldo de cultivo es que se detectan útiles las propuestas regulatorias del diálogo y la negociación política.

En “Ética y diversidad cultural: Un modelo normativo de relaciones interculturales” (2004), León Olivé plantea la posibilidad de reconocernos en un mundo cosmopolita en el sentido de ser capaces de ver y entender de manera más plural el mundo y las formas de vida humanas, sin por ello tener que renunciar a las bases propias, personales y de tradición.

Bajo esta misma mirada subraya el hecho de que un mundo multicultural es más rico porque ofrece más elecciones de vida, sin embargo no es ajeno a las dificultades que esta misma multiculturalidad plantea. De estas reflexiones podemos resaltar la idea de que vivir en sociedades plurales enriquece la experiencia de lo humano y nos presenta la posibilidad de entenderlo de una forma más profunda y compleja.

Una de las conclusiones del mismo texto es que es posible encontrar normas y valores o principios compartidos por seres humanos.

En cuanto a las normas, es deuda de las universidades y los investigadores proponer modelos o guías para que las mismas realmente sean de consenso. Sin embargo hemos demostrado ya cómo es que las cuestiones de valores y códigos morales no siempre serán objeto de acuerdo, de modo que habrá que llevar al plano de lo práctico las resoluciones. Olivé señala que es posible llegar a acuerdos racionales sobre normas de convivencia pacífica que incluyan normas, valores morales y cognoscitivos (2007).

En “Creer, saber y conocer” (2006) Luis Villoro nos advierte de los peligros o retos mayores que se presentan en el dogmatismo y en el escepticismo. Desarrolla la idea de que desde cualquiera de esas dos fronteras el entendimiento y las buenas relaciones en sociedades multiculturales y/o plurales se presentará como una dificultad mayúscula. Declara ambas posiciones como intolerantes “Todas las formas de intolerancia suponen esa confusión entre conocimientos o creencias personales y saberes compartibles” (Villoro, 2006, p. 291) Ante este reto “la actividad crítica es el primer paso de un pensamiento de liberación. De ahí la importancia libertaria de la actividad científica y del análisis filosófico” (Villoro, 2006, p.292) de este modo es que en las sociedades nuevas,

irremediamente multiculturales y plurales debe imperar como fundamento la actividad del pensamiento y del trabajo crítico. Villoro nos coloca en una catapulta de responsabilidad social: Es momento para el trabajo interdisciplinario de las universidades atender y recuperar el terreno que ha perdido en el siglo XX la injerencia de los investigadores en la actividad política y reguladora del país.

La esperanzadora posibilidad de sociedades que a través del reconocimiento de la racionalidad en la multiplicidad de modos de comprender pueda alcanzar de forma armónica y sobretodo profunda el entendimiento se ha propuesto en otros textos. Las esperanzas del pensamiento moderno acerca de que la sociedad evolucionaría hacia una comprensión de fondo y que el ejercicio del pensamiento racional nos conduciría hacia la homogenización de la especie humana se han derrumbado bajo el peso de la historia, de las tradiciones, de las religiones y todo tipo de expresiones culturales más o menos radicales, con mayor o menor carga de dogmatismo al estilo del que propone Villoro.

Olivé reconoce, aún frente a su optimismo, que no hay una teoría ética verdadera. La perspectiva de salida que él propone es que la aceptación de normas y acuerdos puede tener diferentes sustentos morales, y que no es necesario aceptar los sustentos morales ajenos para poder hacer una ética de validez universal, en cuestiones de índole de convivencia práctica. Esto es lo que podemos rescatar de la concepción pluralista de Olivé (2007).

Dentro de toda esta complejidad habrá que aceptar que el mundo multicultural es más rico porque ofrece más elecciones de vida y si aceptamos, al estilo del más optimista existencialismo (si es que eso es posible) que el hombre hace al hombre<sup>15</sup>, entonces

---

<sup>15</sup> Idea desarrollada por Jean Paul Sarte entre otros existencialistas y que él defiende en "El existencialismo es un humanismo"

tenemos más materia para elegirnos a nosotros mismos, elegir hacia dónde queremos que se desarrolle la humanidad, y esa elección no es de grandes gestos de grandes hombre solamente, sino de cada decisión y cada gesto que asumimos cada día, cada uno de nosotros. Todos hacemos al hombre y esa es una responsabilidad insalvable.

Las plataformas a continuación propuestas son una conclusión de índole práctica para el ámbito político-social, y con objetivos concretos que servirán en sociedades diversas, partiendo de la que nos compete, la mexicana, que busquen acuerdos concretos a través del diálogo cuando las diferencias de índole moral no permiten mayor avance hacia la comprensión, aceptando que lo diverso de lo humano la dificulta al punto de la renuncia. En los casos donde este desentendimiento ha impedido los avances y la tensión social es cada vez mayor, es importante contar con herramientas teóricas que apoyen estos procesos.

En este estado de cosas, parece necesaria la propuesta de modelos de negociación y aceptación de la multiculturalidad y de la pluralidad, que partan del análisis histórico, social y filosófico, a modo de sustentar la aceptación y el entendimiento, a la vez que proponer políticas de gobierno que respondan a la compleja composición social del México actual.

A modo de conclusión podemos resaltar la tentadora la propuesta implícita del texto de Olivé en “Ética y diversidad cultural” (2004) acerca de reconsiderar qué entendemos por lo cosmopolita en el sentido de ser capaces de ver, entender de manera más plural el mundo y las formas de vida humanas, sin por ello tener que renunciar a las bases propias, personales, de tradición. Veremos en la práctica de resolución de conflictos si esto verdaderamente será posible.

A este punto el límite de la comprensión ha quedado expuesto, frontalmente ante la diversidad de cuadros y modelos de estructura moral. ¿Esto puede quedar como un fracaso para la presente investigación? Podría interpretarse así, sin embargo los objetivos que nos hemos planteado van más allá del señalamiento teórico, y es por eso que a continuación se presenta lo que llamamos *Plataformas hacia el entendimiento* que es la respuesta hacia una práctica de diálogo en situaciones que ameriten negociación y resoluciones de intereses encontrados, más allá de la explícita aceptación de las diferencias de valores, estructuras morales o de tradición.

## **V. Plataformas a modo de conclusión**

La primera plataforma es el conocimiento de la teoría desarrollada previamente en esta revisión de las aristas del relativismo cultural. La segunda plataforma será aceptar cuatro “reglas del juego” que se explicitarán a continuación, el tercero será aclarar los objetivos que se desean alcanzar, el cuarto identificar y clarificar los conceptos clave involucrados y necesarios, el quinto será el planteamiento y evaluación de propuestas y por último el acuerdo o la clarificación de los límites del acuerdo.

1. Planteamiento teórico
2. Reglas del juego:
  - a. Reconocimiento del interlocutor válido
  - b. Debilitar el concepto de verdad
  - c. Apertura
  - d. Reconocimiento de la pluralidad
3. Objetivos

4. Identificar conceptos
5. Propuestas y evaluación
6. Elegir, acordar

Tras estas plataformas, expondremos los tipos de alcances que puede tener el proceso, y finalmente habrá que puntualizar algunas últimas reflexiones.

## **Plataformas**

1. Planteamiento teórico

La primera plataforma es el conocimiento de la teoría desarrollada previamente en esta revisión de las aristas del relativismo cultural. Sobretodo resaltado el ejercicio metodológico de la interpretación, que se ha justificado como única vía de aproximación al diálogo en las sociedades plurales. Otros elementos de esta revisión teórica, como la comprensión (a modo de acuerdo) del concepto de *verdad*, de la *condición humana* y del *juicio racional* serán también punto de partida de algunas de las siguientes plataformas.

De este modo, el desarrollo teórico anterior nos lleva a este punto en el que finalmente podemos desglosar las siguientes plataformas, que son de índole ya no puramente teórica sino práctica, como los “pasos a seguir” que nos permite la previa revisión del problema del relativismo cultural. Llegando así al punto en que se proponen los siguientes cinco pasos o plataformas que pueden guiar los momentos de negociación entre grupos con intereses encontrados en sociedades plurales, sin embargo nos gustaría pensar que estas mismas plataformas o pasos pueden guiar cualquier diálogo en el que los conceptos o los previos de los interlocutores se encuentren poco claros o generen malentendidos que impidan la negociación o el acuerdo.

## 2. Reglas del juego

Esta plataforma es la primera de índole práctica, pues aunque demanda un proceso interno, el resultado es objetivo y concreto. Resulta importante puesto que se conforma de cuatro aspectos que proponemos como *previos* o *actitudes previas* fundamentales para que los siguientes pasos sean posibles. Se podría decir que son modos o disposiciones necesarias, pues quien no los asuma como tales no está en condición realmente abierta ni positiva para participar en un diálogo de negociación. Con el fin de resaltar el hecho de que son actitudes, los títulos son deliberadamente verbos: reconocer, debilitar y apertura.

a) Reconocimiento del interlocutor válido: Racionalidad y juicio racional. Todo dialogante debe aceptar y reconocer la racionalidad del otro, lo que da estatus de “interlocutor válido” en el sentido de reconocer que ese interlocutor es capaz de emitir justificaciones racionales.

Para ellos habrá que retomar del desarrollo teórico la definición que propusimos de *juicio racional*: “El uso de diversas capacidades humanas (como manejar un lenguaje, de hacer inferencias lógicas, de tener creencias, valores, principios morales y principios de justicia y ser capaz de aceptarlas o rechazarlas) y del uso de datos y hechos del pasado, así como de aspectos culturales y de tradición, que conforman el proceso que permite dar razones”

b) Debilitar el concepto de verdad. Uno de los perennes problemas del entendimiento humano es el concepto de verdad, puesto que en aras de la posesión de ese, que parece ser el bien último, piedra de toque o golpe de gracia de todo desacuerdo, las diferencias, distanciamientos y fricciones se agravan. El gran reto con este concepto es que su reginificado le resta fuerza o peso a muchísimas tradiciones que se fundamentan en ella. Primeramente se propone separar *verdad* de *fe*, cuando el interlocutor honestamente puede

diferenciar los contenidos de una y otra estamos en buen camino. Puede resultar clarificador retomar las palabras de Kuhn, que, aunque abordando el tema de las ciencias, podemos trasladar a las ciencias humanas y relaciones multiculturales: acerca de la verdad de los textos científicos antiguos podemos afirmar que “dichos textos nos informan de lo que creían los científicos del pasado independientemente de su valor de verdad”(1995). Podemos trasladar lo anterior a lo siguiente: Las proposiciones del otro (otro con quien no estoy de acuerdo, no comparto ideas o es alguien a quien no entiendo) me hablan de lo que cree, de cómo entiende el mundo, independientemente de su valor de verdad. La propuesta de resignificar el concepto de verdad tiene un afán de tratar de comprender y dejar de lado la muy humana necesidad de deslegitimar al otro en aras de la posesión de la verdad.

El ejercicio se puede resumir en la voluntad de reconocer el valor de la información para la comprensión del otro, independientemente de su valor de verdad, lo que sería poder identificar qué es información válida y qué es información verdadera. En el ámbito que trabajamos esta plataforma estamos hablando de información válida, pues la información verdadera no cabe en el debate de las creencias.

Del apartado donde abordamos el tema de la verdad, retomamos la definición y uso propuesto como un contenido de conocimiento que se puede usar como justificación objetiva dentro de una comunidad epistémica. Quedará pues como material del diálogo la mera información de cómo conforman o fundamentan sus creencias esas comunidades. Ahí mismo concluimos que debilitar de esta forma el concepto de “verdad”, nos permitirá un acceso al diálogo más favorecedor, más propicio, con miras más complejas pero también más completas, no a modo de unificar opiniones, sino como mecanismo de profundización y conocimiento del otro con miras en el encuentro de resoluciones.

c) Apertura. La actitud de apertura es un aspecto que ha estado presente a lo largo de toda la exposición de este trabajo, y parte de la certeza de que, siempre y cuando haya verdadera voluntad, somos capaces de poner entre paréntesis todos mis previos, el mundo en el que se formó mi manera de comprender el mundo, asunto abordado en los primeros apartados y que nos sirve como mera comprensión teórica que, asumiéndolo con la requerida apertura, minimiza las certezas con las que miramos, criticamos y nos relacionamos. Aunque en total medida eso resulte imposible al menos podré ser capaz de entender que hay muchas otras, (infinitud de otras) formas de entender y de relacionarse con y en el mundo. *Abrirse* lo podemos definir como la actitud legítima de no anteponer mis comprensiones y tratar de entender las del interlocutor.

Para la apertura se debe partir de tener suficientemente claro cuál es mi propio entendimiento o la tradición a la pertenezco y a la que represento como interlocutor. Esto es importante porque la posibilidad de tenerlo presente servirá como una actitud de honestidad, primero con uno mismo, y luego con el otro.

Se ha abordado teóricamente también, en el apartado donde exploramos la condición humana, la perspectiva de que la apertura tiene dos sentidos; el primero es conmigo mismo: me miro hacia adentro y soy capaz de *abrir* mis comprensiones, mostrarlas, ponerlas un poco en suspenso de modo que no asalten ni me impidan la apertura hacia afuera, que es el otro sentido.

Del apartado donde se expuso el relativismo cultural retomamos el hecho de hay aspectos en los que nos encontraremos irremediabilmente ajenos entre grupos humanos, sin embargo hemos demostrado en el siguiente apartado que hay aspectos en común que nos

permiten reconocer la igualdad de la condición humana. Tener estos aspectos presentes nos ayudará en la disposición a la apertura.

d) Reconocimiento de la pluralidad. Esta es la última actitud que se propone como “regla del juego” y consiste en el reconocimiento de que la pluralidad no solamente queda a nivel epistémico, sino también a nivel ético. Se explicitó en el apartado correspondiente que este reconocimiento no compromete los valores morales del interlocutor, sino que se le demanda la aceptación de que las comprensiones del mundo y las tradiciones son válidas, a nivel de conocimientos, modos de vida, creencias e involucrado en todo ello, de valores morales. Sin embargo reconocer la pluralidad no puede quedar a nivel de la aceptación superficial en tanto que *existen otros* y son distintos sino que demanda la aceptación de que esos que son distintos tienen estructuras morales, creencias y modos de vida fundamentados y dignos de respeto.

Es importante insistir en que esta plataforma consiste en actitudes necesarias y previas al diálogo, mismas que se recomienda revisar a modo de introducción y *lectura de reglas* al momento de iniciar un proceso de intercambio con miras a resolución de conflictos cuando hay intereses encontrados.

### 3. Objetivos y justificación

Como siguiente *paso a seguir* o plataforma, se propone la explicitación del conflicto específico de cada caso en que se esté aplicando este modelo, así como la exposición clara y honesta de los objetivos y justificación de las partes en conflicto. Este momento no será para el debate ni la refutación, simplemente es el espacio necesario para la explicitación detallada y objetiva de los argumentos, juicios y justificación que tienen las partes, además

de las miras que tienen como conclusión: lo que se espera o desea obtener bajo este ejercicio de diálogo. El formato en que se dé este momento puede ser variado y en algunos casos necesariamente creativo. Por ejemplo, (y de forma recomendable) si se cuenta con un moderador o equipo de moderadores al estilo de un consejo en el que ambas partes confíen no será necesaria la presencia de los implicados, quienes se encargarán del estudio de documentos que expongan los objetivos y justificaciones de ambas partes.

#### 4. Identificar conceptos

El moderador o consejo deberá exponer a las partes implicadas los conceptos básicos en los que las partes fundamentan sus razones y argumentos, esto con el fin de mostrar el elemento de justificación racional que se ha desarrollado ya. Se trata de demostrar que las partes no fundamentan sus demandas en caprichos o intereses ilegítimos, sino en la defensa de sus creencias, modos de vida, comprensiones y/o necesidades. En este punto del modelo de diálogo propuesto sí es necesaria la presencia de las partes o representantes de las partes, puesto que es tal vez el momento en que se les demanda y las partes demuestran que están *jugando las reglas* del diálogo indicadas en la primeras dos plataformas. Este espacio tampoco es momento de debate, solamente de clarificación.

#### 5. Propuestas y evaluación

La siguiente plataforma es el espacio para exponer propuestas y evaluar la situación general. Esto tocará a todos los involucrados tras el estudio y análisis comprometido de los conceptos, objetivos y justificación de la contraparte.

En algunas ocasiones será necesario que entre la plataforma cuatro y la cinco haya un espacio de tiempo dedicado al ejercicio de análisis y evaluación así como para el desarrollo de las propuestas que se pueden exponer.

Las propuestas deben estar basadas en el reconocimiento de los conceptos y contextos culturales diferentes además de que, con frecuencia, demandarán de cada parte la posibilidad de ceder en la medida de lo posible sus exigencias. Esto es importante puesto que en muchas ocasiones el diálogo queda estancado por la imposibilidad de los implicados de negociar pequeñas concesiones, y se esperaría que las plataformas previas hubieran sembrado a este punto una actitud más receptiva, abierta y más generosa basándose en la comprensión y auténtico respeto del otro.

El modelo de quién presenta las propuestas es flexible, sin embargo puede ser una valiosa aportación por parte del moderador y/o del consejo que regula este ejercicio, que se proponga una tercera o cuarta propuesta, que parte de un análisis ajeno a los intereses de cada grupo.

La evaluación de las propuestas debe revisar que cumplan con las plataformas aquí propuestas, también se deberá evaluar si altera o aborda cuestiones de índole moral o no. Para el tipo de casos que nos ocupan, debemos reconocer que lo más factible será que en la evaluación se destaquen los aspectos prácticos de cada propuesta con el fin de facilitar las resoluciones, aunque a nivel moral o de comprensión no haya entendimiento, como hemos desarrollado en otros apartados, evitado en la medida de lo posible que esa barrera del relativismo cultural impida el consenso.

## 6. Elegir, acordar

Elegir y acordar es el momento del proceso de ceder y negociar. Encontrándose en este punto sí cabe el debate moderado de las posturas en el caso de que las propuestas no hayan podido ser aceptadas tal como se presentaron.

Es importante recordar a las partes la necesidad de ser flexibles en el contexto de las sociedades plurales en las que vivimos.

Se demanda que se comprenda el contexto histórico y la legitimidad de los modos de vida e intereses ajenos. Vivir en una sociedad plural exige la apertura, la capacidad de ceder, de negociar y todo bajo un marco de respeto y legitimidad.

El modelo de elección y resolución puede ser flexible pero en general deberá regularse por acuerdo moderado. El recurso legal no suele funcionar en estos casos puesto que se parte de la idea de que este ejercicio de diálogo está en un contexto en el que ambas partes están cumpliendo con las normativas constitucionales, y por lo mismo están protegidas por la ley.

En algunas ocasiones la resolución de los conflictos encontrará un límite; enfrentaremos retos o aristas en los que sí hay y en los que no hay comprensión. El reto es llegar a un acuerdo a nivel práctico aún bajo esos límites. Esa es el objetivo de este ejercicio de diálogo que se propone en un marco de respeto a la diversidad y el rescate de la importancia de solucionar los conflictos y enfrentamientos por intereses encontrados por el bien común.

Las resoluciones deben ser redactadas y escritas por el consejo o moderador en el mismo evento, de modo que se pueda dar lectura y ratificar el acuerdo.

## **Alcances**

En algunas ocasiones el diálogo sólo va a aclarar panoramas e interpretaciones, al menos a lo largo de las plataformas uno a cuatro, sin embargo en ocasiones vamos a encontrar puntos de ruptura donde la visión común o en el peor de los casos, la resolución parece imposible.

Son tres, pues, los posibles alcances de lo que aquí planteamos:

Primero y de forma ideal: el entendimiento y la resolución de forma que las partes queden conformes.

En segundo lugar el no entendimiento, pero aún así la resolución de índole práctica y concreta que cumpla en la mayor medida posible los intereses de las partes. Es decir que se logra en alguna medida el acuerdo aún al precio de exponer y reconocer diferencias irresolubles en cuanto a comprensión del mundo, o de índole moral.

En tercero, y es también una posibilidad que aceptar, el no entendimiento y la no resolución. Si esto pasa es que los objetivos de comprensión no han sido alcanzados.

De aquí habrá que abordar la pregunta acerca de si la parte teórica de esta propuesta serviría a las partes como material de análisis y reflexión con el fin de entender las demandas del mundo plural, y bajo esa perspectiva intentar nuevamente el ejercicio del diálogo.

## Últimas reflexiones y cabos sueltos

El curso de la historia nos sobrepasa, va más rápido que la inmediatez y fugacidad de la vida individual de los hombres: En las mesas de intercambio y diálogo no se piensa en estos procesos, simplemente se firman actas, acuerdos, tratados... ¿nos toca pensar qué está pasando, simplemente señalarlo o nos toca cambiar el rumbo de las cosas?

En cualquiera de los casos es posible hacer una aportación a modo de fuerza que ejerza el poder gravitacional de cambiar o dar al menos un pequeño giro en el rumbo histórico.

Reconocer, en todo caso casi como derrota, que la violencia histórica, en la forma por excelencia decimonónica de colonización, afán de poder, ambición, expansionismo y más actual de imperialismo, tiene mucho más poder e influencia sobre los procesos que los fines loables y de conciliación que van de la mano del trabajo intelectual y el análisis. Sin embargo no se trata de darnos por vencidos, las ideas algunas veces han tenido una fuerte influencia en el camino que toma la humanidad, y de cualquier manera esta labor será la de oponer un poco de resistencia, desde la conciencia.

Si los países en desventaja frente a los procesos industriales y económicos asumen una postura que podría denominarse ideológica (aún con todos los contenidos peyorativos que se relacionan a veces equivocadamente a este concepto) podríamos hacer una resistencia que no desemboque en el revolcadero de las economías mundiales, donde el papel de México, entre la mayoría de los países del globo, somos arena en agitación a expensas de las grandes fuerzas.

Nuestro país en particular ejerce una resistencia curiosa, no necesariamente consciente (como desde la colonización ante la dificultad que tuvieron los europeos para eliminar los

ritos y las religiones prehispánicas), puesto que la cultura, idiosincrasia, prácticas y creencias de los mexicanos están fuertemente enraizadas. Ese es un factor que nos puede ayudar a mantener un poco el control acerca de nuestro rumbo como país.

Como aspecto de reflexión última podemos resaltar el hecho de que México es un país en sí mismo plural, lo que nos demanda el ejercicio del diálogo y la negociación hacia nuestros adentros, de modo que si somos capaces de ejercer este modelo y si da los frutos esperados tenemos ocasión de ser un pueblo realmente preparado para navegar en las aguas de la globalización con un rumbo y una actitud de apertura y a la vez orgullo de nuestra riqueza cultural y de nuestra capacidad de comprender, aún desde mucho antes, las demandas de aceptación, acuerdo y respeto que necesita el mundo global en el ámbito de lo social.

## BIBLIOGRAFÍA

1. ALCALA CAMPOS, Raúl. *Globalización, modernización ética y diálogo intercultural*. En: Olivé, León. *Ética y diversidad cultural*. FCE, México, 2004.
2. BARRET, Cytril. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. España, Alianza Editorial, 1994.
3. DE LA TORRE, Ernesto. *El Virreinato de Nueva España en el siglo XVIII*. En: Von Wobeser, Gisela. *Historia de México*. FCE, México, 2010
4. Dilthey, Wilhelm. *La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida*. En: *El mundo histórico*. Ed. y Trad. Egenio Imaz , México, FCE, 1944.
5. \_\_\_\_\_. *Orígenes de la hermenéutica*. En: *El mundo histórico*. Ed. y Trad. Eugenio Imaz, México, FCE, 1944.
6. \_\_\_\_\_. *Vivencia, expresión y comprensión*. En: *El mundo histórico*. Ed. y Trad. Eugenio Imaz, México, FCE, 1944.
7. FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI Editores, 2008
8. KHUN, Thomas. *¿Qué son las revoluciones Científicas?* España: Paidós, 2007
9. \_\_\_\_\_. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1995
10. MACINTYRE, A. *La idea de una ciencia social*. En: Ryan, A. *La filosofía de la explicación social*. Breviarios 261. FCE, Madrid, 1976.  
*Está en : “La filosofía de la explicación social” de Ryan, A. FCE breviaros 61.*
11. MACINTYRE, A. *La racionalidad de las tradiciones*. En: *Justicia y racionalidad*. Ediciones Internacionales Universitarias. España, 2001.
12. NICOL, Eduardo. *La idea del hombre*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
13. OLIVÉ, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós – UNAM, 1999.
14. \_\_\_\_\_. *Ética y diversidad cultural*. Art. Un modelo normativo de relaciones interculturales. 2ª Ed. UNAM-FCE, México, 2004
15. \_\_\_\_\_. *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento*. México: Fondo de cultura económica. México, 2007.
16. POPPER, Karl. *Popper: Escritos selectos*. David Miller (comp.) 1ª ed. 2ª reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

17. \_\_\_\_\_. *Conocimiento objetivo, un enfoque evolucionista*. Carlos Solís Santos (trad.) 3ª ed. Madrid: Tecnos, 1988.
18. \_\_\_\_\_. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Paidós Básica. España, 1972.
19. \_\_\_\_\_. *La lógica de las ciencias sociales*. [En línea] Instituto de Ciencia Política, 1961  
[http://www.icpcolombia.org/archivos/publicaciones/Ponencia la logica de la investigacion cientifica karlpopper.pdf](http://www.icpcolombia.org/archivos/publicaciones/Ponencia_la_logica_de_la_investigacion_cientifica_karlpopper.pdf) Consultado Septiembre 2012.
20. RORTY, Richard. *Una ética para laicos*. España, Katz Editores, 2009.
21. SARTRE, J.P. *El existencialismo en un humanismo*. Ed. Huascar, Buenos Aires, 1974.
22. VILLORO, Luis. “Los retos de la sociedad por venir”, FCE, México, 2007
23. \_\_\_\_\_. *Crear, saber y conocer*. Siglo veintiuno editores. México, 2006.
24. WITTGENSTEIN. *Investigaciones filosóficas*, 1ª Reimp. México, UNAM, 2003.
25. WINCH. *Comprender una sociedad primitiva* [En línea] *Alteridades*, 1(1) 2008.  
[http://www.cneq.unam.mx/cursos\\_diplomados/diplomados/antiores/medio\\_superior/diplo\\_oaxcts/12\\_matl\\_dida/mod4\\_2/winch.pdf](http://www.cneq.unam.mx/cursos_diplomados/diplomados/antiores/medio_superior/diplo_oaxcts/12_matl_dida/mod4_2/winch.pdf) , México 1994 Consultado Julio 2012.
26. XIRAU, R. *Introducción a la historia de la filosofía*. UNAM, México, 2005.