

## Contra el relativismo: un experimento mental

Thomas McCarthy  
(Traducción de Mercedes F. Antón)



En la reciente filosofía angloamericana, las tendencias hacia el relativismo han surgido no sólo a raíz de los progresos internos en perspectivas de creciente influencia, tales como las postempiricistas, sino también a partir de los desarrollos de áreas como la historia de las ideas, la antropología cultural y la sociología del conocimiento. En el presente artículo me ocuparé de la declaración en pro del relativismo presentada por los defensores de un "programa fuerte" para la sociología del conocimiento. La elección de este tema viene motivada por una observación: que los argumentos a favor del relativismo se fundamentan con frecuencia en ciertos equívocos sobre las prácticas interpretativas usuales en los estudios empíricos de sistemas de creencias. Tales equívocos son explícitamente presentados por Barry Barnes y David Bloor como justificación de su programa fuerte <sup>2</sup>.

A fin de evitar cualquier preocupación sobre el estatuto epistémico de los sistemas de creencias colectivamente aceptados, objeto de investigación en la actualidad, recomiendan que todas las creencias sean tratadas "como iguales con respecto a las causas de su credibilidad". Según este planteamiento: "la incidencia de todas las creencias, sin excepción, exige la investigación empírica y debe ser considerada... sin prestar atención al estatuto de la creencia tal y como ésta es juzgada y evaluada desde los propios criterios sociológicos" <sup>3</sup>. Hay una racionalidad filosófica explícita en esta abstención:

El relativista, como cualquier otro sujeto, se halla ante la necesidad de seleccionar sus creencias, aceptando unas y rechazando otras. Por supuesto, tendrá preferencias que, normalmente, coincidirán con las de otros de su mismo ámbito. Las palabras 'verdadero' y 'falso' proporcionan el lenguaje con el que dichas valoraciones se expresan, así como las palabras 'racional' e 'irracional' cumplirán una función similar... la cuestión principal reside en que el relativismo acepte... que ninguna de las justificaciones de sus preferencias puede formularse en términos absolutos o independientes de cualquier contexto. En última instancia, reconoce que sus justificaciones no irán más allá de algún principio o supuesta realidad que goce tan sólo de credibilidad local... Para el relativista no tiene sentido acogerse a la idea de que algunas normas o creencias son realmente racionales, a diferencia de aquellas que son aceptadas como tales en un ámbito local. Puesto que él cree que no existen normas de racionalidad libres-de-

contexto o supra-culturales, no acepta que las creencias racionales e irracionales constituyen dos categorías distintas y cualitativamente diferentes... Dado que no forman dos tipos naturales diferentes, que interesen de maneras distintas a la inteligencia humana, ni mantienen una relación diferente respecto a la realidad, ni tampoco dependen en cuanto a su credibilidad de los distintos modelos de organización social. De ahí la conclusión relativista que establece deben ser explicadas de la misma forma <sup>4</sup>.

Esta conclusión socava la distinción racionalista entre validez y credibilidad y la subsecuente afirmación de que ésta puede ser explicada por "determinantes contingentes" y aquella puede ser justificada a su vez apelando únicamente a razones. Para Barnes y Bloor, no hay nada tan contingente y socialmente variable como aquello que es considerado como una razón de algo. Algo constituye una evidencia para alguna otra cosa solamente dentro de un determinado contexto, y por ello esta relación es en sí misma un "objetivo principal para la investigación y explicación sociológicas" <sup>5</sup>.

Aquí la simbiosis entre el programa empírico de investigación y las perspectiva filosófica aparece como evidente. Es algo que también suele estar implicado, aunque rara vez de forma tan explícita, en la defensa filosófica del relativismo. Se viene a aceptar así que historiadores, sociólogos, y etnógrafos, al proporcionarnos las relaciones puramente descriptivas de la diversidad de los sistemas de creencias, nos entregan a su vez el fundamento empírico del razonamiento filosófico. Cualquier duda acerca de uno de los miembros de esta íntima asociación afectará a nuestra confianza en el otro. Si el relativismo filosófico probara ser indefendible, puede que quisiéramos conceder cierta importancia a la distinción validez/credibilidad dentro de la sociología del conocimiento. Si las relaciones puramente neutrales de sistemas de creencias probaran ser, en principio, imposibles, podríamos poner en tela de juicio algunos de los conocidos argumentos a favor del relativismo filosófico. Quiero plantear a continuación que una situación como la anteriormente descrita es la que de hecho prevalece y, en particular, que el programa fuerte de la sociología del conocimiento radica en una errónea interpretación de este punto.

La clave de mi argumentación consistirá en una especie de *Gedankenexperiment*: un diálogo imaginario entre los defensores de una modali-

dad de pensar que podemos calificar de un modo general como "científico-moderna" y los defensores de otra caracterizada también de manera amplia como "mítico-mágica". Debo aclarar desde el principio que no es mi pretensión elogiar o criticar estas modalidades, sino mostrar la lógica del experimento; lo que aparecerá más nítidamente cuanto mayor sea la distancia cultural entre los participantes en el diálogo. Entiendo que este *Gedankenexperiment* tiene algo esencial que añadir a ese permanente campo preferencial de los filósofos, el campo del lingüista entregado a la interpretación radical.

Me permitiré comenzar siguiendo algunas de las claves del primer debate que sobre la sociología del conocimiento provocó Karl Mannheim con la presentación de su programa en los años veinte. En su reseña de 1930 sobre *Ideología y utopía*, de Mannheim, Max Horkheimer sostenía que el carácter históricamente condicionado de una creencia no es *per se* incompatible con su veracidad. Este podría parecer el caso en lo que respecta tan sólo al fundamento de las concepciones ontológico-teológicas tradicionales de la verdad eterna e invariable <sup>6</sup>. No es necesaria, añadió Horkheimer, una garantía absoluta en orden a una distinción significativa entre la verdad y el error. Más bien, lo que se precisa es un concepto de verdad consecuente con nuestra finitud, con nuestra historicidad, con la dependencia del pensamiento de las variables condiciones sociales. Desde tal concepto, sería irrelevante el hecho de no alcanzar las normas absolutas e incondicionadas. Considerar que esta carencia conduce directamente al relativismo cognitivo, no es sino una nueva versión de la idea "Dios ha muerto, todo está permitido", falacia de expectativas defraudadas. Como indicó Horkheimer: "Que todos nuestros pensamientos, verdaderos o falsos, dependen de condiciones que pueden variar, es tan cierto como que la idea de una verdad eterna sobrevive a todos los sujetos de conocimiento, es irrealizable. Esto en ningún sentido afecta a la validez de la ciencia... Cualquiera que se preocupe por la exactitud de sus juicios sobre los objetos intramundanos no tiene nada que esperar ni nada que temer en cuanto a una decisión sobre el problema de la verdad absoluta... No me es evidente el hecho de que la *Seinsgebundenheit* (determinación existencial) deba afectar a la verdad de un juicio. ¿Por qué no puede la intuición al igual que el *seinsgebunden* ser un error?" <sup>7</sup>. En resumen, no hay ninguna vía directa desde la finitud y la historicidad al relativismo, aunque muy bien pudie-

ra darse un camino más largo. En primer lugar, pues, el desafío consiste en desabsolutizar la noción de verdad.

En su ensayo de 1935 titulado "Sobre el problema de la verdad", Horkheimer intentó llevar a cabo exactamente esa pretensión<sup>8</sup>. Se pronunció en contra de la ecuación falibilidad/relatividad. Admitir que no hay una teoría de la realidad definitiva y concluyente no significa abandonar la distinción entre la verdad y el error. Podemos hacer tal distinción en relación a "los recursos cognitivos disponibles"<sup>9</sup>. Afirmar la verdad de una creencia debe resistir la prueba de la práctica y la experiencia *en el presente*. Saber que somos falibles, que lo que resiste tal prueba hoy podría muy bien no resistirla el siglo próximo, no nos impide ni nos exime de la responsabilidad de defender la verdad aquí y ahora. Consideremos la siguiente proposición: A mantiene que S es p. B rebate la afirmación de A. Deciden recurrir a "la experiencia y la práctica", esto es, los "recursos cognitivos disponibles" para resolver el problema. Lo que demuestra que S es efectivamente p. A estaba en lo cierto. Sin embargo, B señala que no hay una garantía absoluta de la verdad. La experiencia y la práctica son socialmente variables. A juzgar por el pasado, los recursos cognitivos en el próximo siglo diferirán de los que están a nuestra disposición en el presente. Por lo tanto, concluye B, A debería renunciar a su pretensión de verdad.

Es claro que la conclusión no se sigue. La afirmación de A es válida a menos que y hasta el momento en que sea rebatida. Si se aceptara el argumento de B, significaría que renunciamos a todos y cada uno de los enunciados verdaderos, esto es, significaría el fin del acto de habla tal y como lo entendemos o podemos imaginar. O quizás deberíamos agregar tras cada proposición la cláusula: "Que nosotros sepamos". Pero entonces no serviría para nada. Los procedimientos para separar la verdad del error permanecerían sin cambio alguno. Lo que razonablemente era aceptable antes de añadir el recordatorio explícito de nuestra finitud y falibilidad, podría ser también razonablemente aceptable después. El reconocimiento abstracto de que nuestras creencias son enmendables no convierte a una creencia racionalmente justificada en una creencia menos justificada, menos racional. En palabras de Horkheimer: "Una corrección posterior no significa que una verdad anterior fuese anteriormente falsa"<sup>10</sup>.

Esta forma de exponer el problema resulta un tanto engañosa. Como un primer paso hacia una

formulación más adecuada, consideremos la caracterización de Hilary Putnam de la 'verdad' en términos de aceptabilidad racional: "Rechazar la idea de que existe una perspectiva coherente 'externa', una teoría que es simplemente verdadera 'en sí misma', independientemente de todos los posibles observadores, no significa identificar la verdad con la aceptabilidad racional por una razón fundamental; se supone que la verdad es una propiedad de la proposición que no puede perderse, mientras que la justificación sí puede perderse... La verdad es una *idealización* de la aceptabilidad racional. Hablamos como si existiesen cosas tales como condiciones epistemológicamente ideales y decimos que una proposición es verdadera si se pudiera justificar bajo tales condiciones"<sup>11</sup>. Han sido numerosos los intentos de captar este momento idealizante en nuestra concepción de la verdad. Por ejemplo, la noción kantiana de una idea regulativa, la noción de Peirce de la opinión destinada a ser aceptada por todos al final de la investigación, la noción de Habermas de un consenso al que se llega en un discurso racional sin constricciones. Pero este modo de enfocar el tema conduce de nuevo a otros problemas.

Cualquier intento de identificar la verdad con la afirmabilidad bajo condiciones ideales, de definirla como la aceptabilidad racional idealizada, nos lleva al borde, si no más allá, de una falacia naturalista<sup>12</sup>. Pero no hay necesidad de formular el problema de este modo. Para nuestros propósitos actuales, lo importante es la naturaleza de la *relación interna* entre la verdad y la aceptabilidad racional en nuestras prácticas de decir la verdad: de afirmar y negar, de aseverar y rebatir, de declarar y criticar, etc. Mi propuesta consiste en que nuestros usos de 'verdad' comprenden no sólo un "*disputational use*" y un "*endorsing use*" sino también otros usos normativos, incluyendo, pero sin reducirse a ellos, los que Rorty llama usos "precauidos" (*cautionary*), tales como "el recordarnos a nosotros mismos que la justificación es relativa a, y no mejor que, las creencias citadas como fundamentos de S, y que tal justificación no garantiza que las cosas mejorarán si tomamos a S como "norma de acción"<sup>13</sup>. Así, una adecuada explicación de nuestras prácticas de verdad tendrá que llegar a captar tanto la inmanencia de nuestras aspiraciones a razones justificantes, su carácter socialmente condicionado, como su "transcendencia". Mientras no tengamos criterios de racionalidad totalmente independientes de lenguajes y prácticas históricamen-

te concretos, debemos reducirnos a que la 'razón' también sirve como idea "precavida", con referencia a la cual podemos criticar las normas heredadas; y aunque no esté divorciada de prácticas sociales de justificación, tampoco puede limitarse a un grupo particular de ellas. Igualmente, la noción de verdad, aunque relacionada esencialmente a su carácter asertivo garantizado por las normas o justificaciones de esta o aquella cultura, tampoco puede limitarse a un grupo particular de normas o justificaciones.

Por decirlo de otro modo, podemos hacer, y de hecho normalmente lo hacemos, afirmaciones de verdad incondicional, siendo ellas falibles y situadas históricamente. Como consecuencia de esto, la idea de verdad puede ser transformada críticamente para llegar a poner en tela de juicio tales afirmaciones, alegando, por ejemplo, que una proposición dada del caso no es concluyente, que es necesario ir todavía más allá para alcanzar condiciones desconocidas, presuposiciones antecedentes, etc. Por supuesto, que nunca podremos llegar a una verdad por entero incondicionada; pero la idea de tal verdad actúa como una fuerza dinámica sobre nuestras prácticas crítico-reflexivas. Lo cual no quiere decir que tengamos una concepción sustantiva de "la verdad" o ni siquiera una teoría explicativa de la verdad. Pero sí tenemos una comprensión operativa de la 'verdad' que nos permite, y a veces hasta nos exige, cuestionar creencias y prácticas aceptadas. Este no es meramente un enfoque metafísico. Como diría Wittgenstein, es lo que hacemos: tratamos las afirmaciones verdaderas como portadoras de un excedente de significado normativo, "regulativo", "transcendente", más allá de aquello en "lo que coincidimos en un tiempo y lugar determinados".

Si aplicamos lo dicho más arriba a la argumentación de Horkheimer, podríamos modificar su proposición: "Una corrección posterior no significa que una verdad anterior fuese anteriormente falsa" de esta forma: "Una corrección posterior no significa que una creencia anteriormente garantizada no estuviese anteriormente garantizada". O incluso de esta otra forma: "Una corrección posterior no significa que una afirmación de verdad anteriormente justificada fuese anteriormente injustificada". Esto es, la creencia, que ahora sabemos que es falsa, estaba garantizada, justificada y era racionalmente aceptable en circunstancias previas, pero no idealmente. Nos corresponde ahora, pues, revisar esta noción de "idealmente" desde un ángulo diferente.

¿Puede 'idealmente' en este caso significar algo más que 'desde nuestra propia perspectiva', 'según nuestras normas y criterios'? Si, como hace Horkheimer, eliminamos la noción hegeliana de que el "nosotros" puede ocupar siempre la posición del conocimiento absoluto, nuestro juicio de "sus" creencias como racionalmente aceptables en tales circunstancias, aunque no idealmente, puede *efectivamente* significar tan sólo que lo que era aceptable para ellos no lo es para nosotros. Como señalan Barnes y Bloor, la distinción entre validez y credibilidad no es una distinción absoluta, sino "local" y relativa a los métodos y supuestos aceptados por el grupo al que pertenece quien hace la valoración. Según ellos, pretender lo contrario no es sino suponer que la credibilidad y la validez son idénticas incluso en el caso propio<sup>14</sup>. Así pues, parece que hemos completado un círculo y retornado al punto de partida en el que iniciamos nuestro recorrido por el relativismo.

El método empleado por Horkheimer para salir de este círculo fue considerar la relación para nosotros/ para ellos como una relación dialéctica<sup>15</sup>. Esta recurrencia a lo dialéctico nos ayuda a recordar que la relación de los investigadores sociales con los sistemas de creencias que investigan no es en absoluto la relación de observadores neutrales respecto a los fenómenos descritos por ellos, como desde un punto arquimédico fuera del mundo. Ni tampoco es una relación de identificación empática con sujetos cuyo mundo puede ser experimentado de nuevo con total exactitud. Es más bien algo análogo a una relación de diálogo entre dos sujetos, "nosotros" y "ellos", que permite diferencias no sólo de puntos de vista, sino también, en principio, la discusión de tales diferencias. "Para ellos", la proposición *p* es racionalmente aceptable: está garantizada por su experiencia y práctica a la luz de sus cánones de razón y criterios de verdad. "Para nosotros", *p* no es racionalmente aceptable: detectamos aspectos limitados y condicionales de sus prácticas y normas. Intentamos criticar y relativizar sus creencias desde nuestra supuestamente más adecuada perspectiva. No obstante, es importante recordar que tanto nosotros como ellos podemos estar equivocados. Por lo tanto, si estamos convencidos de que *p* no es racionalmente aceptable y estamos dispuestos a argumentar a tal efecto, también hemos de aceptar la posibilidad de contraargumentos por parte de ellos, así como por parte de otros.

Este modelo de diálogo crítico corrige un cier-

to desequilibrio en los tratamientos de la situación interpretativa inspirada por el llamado "principio de la caridad en la interpretación", de gran influencia en la actualidad. En una comprensible reacción contra las tendencias etnocéntricas de la antropología victoriana, los teóricos contemporáneos de la interpretación han subrayado la obligación que tiene el intérprete de ampliar sus horizontes para, de este modo, permitir la entrada a diversos conceptos y creencias, normas y prácticas, de culturas ajenas y de épocas pasadas. Por poner un ejemplo: Peter Winch, en su comentado estudio "Para comprender una sociedad primitiva", señalaba que "nos incumbe a nosotros extender nuestra comprensión" más que "insistir en ver (las cosas) en los términos de nuestras distinciones prefabricadas"<sup>16</sup>. Como argumento contra el etnocentrismo, la defensa de Winch del principio de la caridad fue muy positiva. Pero como pauta a seguir en la lógica del intercambio cultural fue también demasiado unilateral.

Si se da un desacuerdo inicial respecto a creencias y prácticas, conceptos y criterios, y si no existe un punto de vista extramundano desde el cual puedan juzgarse neutralmente las diferencias y si, además, ninguna de las partes está justificada para mantener automáticamente la superioridad de su propia perspectiva, entonces una discusión sobre las diferencias es el único camino abierto para determinar los méritos relativos de los distintos puntos de vista. Si la discusión ha de ser simétrica, entonces "sus" opiniones tendrán que recibir la misma consideración que las "nuestras". *Nosotros* tendremos que intentar apreciar cómo se ven las cosas desde *su* punto de vista. Lo cual sin duda exigirá la ampliación de nuestra propia visión, como indica Winch. Lo que él no consideró es que tal simetría requiere lo mismo por parte de ellos. Esto es, *ellos* podrían, recíprocamente, intentar ver las cosas también desde *nuestro* punto de vista, si es que la discusión de las diferencias entre creencias y prácticas ha de proceder sin privilegiar un lado a expensas del otro. Como señalo más adelante, esta descripción de la lógica de la situación, o, mejor, en este caso dialógica, conlleva consecuencias muy importantes en el debate general sobre el relativismo<sup>17</sup>. La perspectiva que estoy recomendando es la que puede concebirse como un *Gedankenexperiment*: al enfrentarnos con el problema de los méritos relativos de este o aquel enfoque, de dos visiones del mundo fundamentalmente diferentes, tratamos de imaginar un diálogo entre los participan-

tes, de tal modo que cada parte tiene la obligación de hacer todo lo posible por comprender como se ven las cosas desde la otra posición.

Puede parecer que esto no es más que la mera sustitución del método de descripción neutral del sociólogo del conocimiento por un modelo hermenéutico de diálogo; y sin haber resuelto nuestro problema original, pues sabido es que existen también versiones hermenéuticas del relativismo. Según éstas, la interpretación es entendida como ligada necesariamente a un contexto situacional, esto es, una comprensión desde un cierto punto de vista, al mismo nivel de lo que es comprendido. Por lo tanto, los investigadores sociales no son, pese a lo que supongamos equivocadamente, observadores, explicadores, pronosticadores neutrales; tampoco son críticos omnipotentes que pueden hacer gala de su propia superioridad cognitiva. Son, al menos virtualmente, participantes en el diálogo, en un diálogo acerca de los asuntos comunes de la vida humana.

En mi opinión, los críticos del relativismo no necesitan negar esta situación; sin embargo, podrían resistir las implicaciones relativistas usualmente derivadas de ahí. Aceptar que todo punto de vista está históricamente situado no quiere decir abandonar *ipso facto* toda pretensión de validez, omitir cualquier afirmación acerca de que un punto de vista es superior a otro. Por ejemplo —y no es más que un ejemplo— en el contexto del debate sobre los méritos relativos de las relaciones precientíficas y científicas de los procesos naturales, los avances tecnológicos relacionados con aquellas podrían considerarse como un argumento a su favor. Como seres corpóreos y activos, nuestras concepciones ordinarias precientíficas del mundo son, como ha indicado recientemente Charles Taylor, "inseparables de nuestra habilidad para andar por el mundo y manejar las cosas que contiene", es decir, a partir de "programas de acción". Los avances tecnológicos, como "programas de acción de mayor alcance", no pueden sino poner de manifiesto el conflicto entre teorías científicas y precientíficas, ya que "exigen nuestra atención y requieren una explicación", no sólo desde nuestra propia perspectiva, sino también desde la de ellos, esto es, desde el punto de vista de cualquier grupo que tiene que reproducir su existencia en un intercambio activo con el medio ambiente; o lo que es lo mismo, desde el punto de vista de cualquier grupo humano.<sup>18</sup> Así pues, en nuestro diálogo transcultural podríamos adoptar la posición de admitir que se ha dado un proceso de aprendizaje con respecto a nuestra com-

pretensión *técnica* de los procesos naturales, que hemos aprendido cómo llegar a conseguir el interés humano común con el pronóstico y el control más eficaces, sabiendo diferenciar esta búsqueda de otras preocupaciones (morales, emocionales, simbólicas, estéticas, etc). En resumen, mientras la abierta "conversación de la humanidad" excluye la pretensión de absolutizar nuestro punto de vista, no nos exige, sin embargo, que abandonemos nociones de progreso cognitivo o de aprendizaje a través de la experiencia.

Por otra parte, no se da carta blanca para aplicar estas nociones siempre que "sus" opiniones difieran de las "nuestras". Tenemos que estar dispuestos a utilizarlas para aprender de ellos en áreas en las que su experiencia les ha enseñado cosas que nosotros no sabemos, o no sabemos tan bien, o que una vez supimos pero que hemos olvidado. En términos lógicos, debemos aceptar la posibilidad de regresión tanto como la de progresión en cualquier campo, e igualmente las diferencias evidentes de planteamiento y los distintos niveles de desarrollo. Mientras que ellos podrían aprender algo de nosotros respecto a la ciencia y la tecnología, nosotros podríamos aprender algo de ellos respecto a actitudes alternativas en lo que se refiere a concepciones de la naturaleza. Y mientras que ellos podrían aprender de nosotros sobre concepciones individualistas del yo y la personalidad, nosotros podríamos aprender algo de ellos sobre los límites de tales concepciones.

Existen, sin embargo, algunos aspectos importantes en los que la situación de aprendizaje no es simétrica. Consideremos el caso de las visiones mágico-míticas del mundo en las sociedades tribales. Si, como sostienen muchos antropólogos, es cierto que éstas se caracterizan específicamente por la carencia de una conciencia desarrollada de alternativas al "corpus" establecido de creencias, y que esto explica en parte fenómenos tales como las creencias sagradas, las reacciones del orden del tabú para evitar los desafíos a tales creencias y el poder mágico de las palabras (las cuales son entendidas en una relación única e íntima con las cosas), entonces el proceso mismo por el que llegan a comprender cómo nosotros vemos las cosas (con independencia de cualquier discusión sobre sus méritos relativos) podría tener importantes implicaciones para sus concepciones del mundo. Pues una cosa que tendrían que comprender al comprendernos es nuestra elemental perspectiva de la diversidad de sistemas de creencias y prácticas condicionada histórica,

sociológica y antropológicamente. Resumiendo una exposición que podría extenderse demasiado: la simetría de la situación de diálogo exigiría que ellos intentaran comprender nuestras creencias y prácticas, como nosotros las suyas, incluyendo las razones que damos para mantener y cumplir nuestras creencias, las justificaciones que esgrimimos para aceptar las prácticas que hacemos, así como las críticas que hemos desarrollado para rechazar otras alternativas de nuestro pasado, algunas de ellas bastante similares a las vigentes en su sociedad. Pienso está claro que el intento mismo de encontrar un lenguaje común para la discusión de los méritos relativos podría muy bien conducir, independientemente de cualquier discusión puntual, al menos a una aceptación más cualificada de los aspectos de la cultura tribal que dependen precisamente de haber tenido o no determinadas experiencias (por ejemplo, cambio cultural y pluralismo cultural), que nosotros sí hemos tenido, y no haber aprendido ciertas cosas que nosotros sí hemos aprendido (por ejemplo, la variedad histórica y social de sistemas de creencias y prácticas).

Las mismas consideraciones pueden aplicarse a otros aspectos estructurales (me limito aquí a tales aspectos) de lo que ellos habrían llegado a comprender al entender nuestro punto de vista (por ejemplo, las distinciones que hacemos entre las cuestiones de ciencia y religión, arte y mortalidad, etc). Típicamente los sistemas tribales y tradicionales de creencias no distinguen de la misma forma y enfocan simultáneamente lo que podríamos describir como preocupaciones religiosas, científicas, morales, emocionales y estéticas. Ellos están, en expresión de Alasdair MacIntyre, "en el equilibrio de la ambigüedad", de tal modo que cuando formulamos preguntas como: ¿es esto ciencia o teología, expresión simbólica o técnica aplicada o todas estas cosas a la vez? se puede desbaratar permanentemente el equilibrio, como sucedió en nuestro propio pasado.<sup>19</sup> y además, para comprender muchas de nuestras creencias, tendrían que comprender el tipo de actividades reflexivas de segundo y más alto grado en las que nos ocupamos (por ejemplo, la explicación y valoración de categorías, suposiciones, objetivos y criterios básicos, la consideración de alternativas y la justificación de elecciones), y llegar a comprender tales actividades conllevaría cambios irreversibles de perspectiva. Pienso que demasiadas veces olvidamos que en algunas situaciones es difícil no aprender y a menudo difícil ignorar lo que se ha aprendido.

Una vez surgida la discusión, tendrían que afrontar otras graves desventajas. Al ser presentado un argumento en pro de la superioridad racional de un punto de vista frente al de los oponentes, una cuestión importante a tener en cuenta es que éste pueda explicar los logros y fracasos de los adversarios, incorporar sus puntos fuertes y transceder sus limitaciones. Si bien tal táctica puede conducir en el caso de los debates contemporáneos a una situación en la que, como ha señalado Richard Rorty, todo el mundo está tratando de aplicar una *Aufhebung* a los demás, las consecuencias para el caso que nos ocupa son mucho más unilaterales. Al ofrecerse una relación alternativa de nuestra ciencia y tecnología, ley y moralidad, arte y religión, etc., el hecho de incorporar sus logros y trascender sus limitaciones va a ser, evidentemente, una tarea mucho más problemática para ellos que la nos corresponde a nosotros (dado que nuestra cultura lleva mucho tiempo haciendo precisamente esto). Para ellos, sin embargo, esto supondría, hasta cierto punto, dejar de ser quienes son. Lo cual no significa que nosotros tengamos siempre la razón y ellos nunca. Por el contrario, se trata de sugerir que el concepto de aprendizaje tiene también su aplicación a nivel socio-cultural y que, como consecuencia, la conversación de la humanidad no sitúa en pie de igualdad a cada uno de los sistemas de creencias. Algunas diferencias son algo más que meras diferencias, precisamente porque pueden ser mejor comprendidas como resultado del aprendizaje.

Aquí los defensores de un programa fuerte para la sociología del conocimiento podrían adoptar una táctica diferente: admitir este punto y sostener que aunque nada *impide* que un intérprete adopte la actitud de un participante en el diálogo o argumentación, nada le *obliga* a hacerlo. Podrían entonces proponer una división de tareas entre el sociólogo del conocimiento, el cual describe y explica neutralmente sistemas de creencias, y el humanista o crítico, el cual los valora y crítica, esto es, entre los investigadores que adoptan la actitud objetivadora de los no-implicados y aquellos que adoptan la postura activa de los participantes.

En contra de un argumento similar de Mannheim, Horkheimer alegó que el investigador social estaba inevitablemente "implicado" en el objeto de su estudio, que la pretensión de estricta neutralidad por parte del sociólogo del conocimiento constituía un ejemplo de errónea interpretación de sí mismo. Los argumentos a este res-

pecto han aumentado también en los debates contemporáneos sobre el relativismo. Se ha llegado a defender, por ejemplo, que al explicar las creencias de los actores, el sociólogo no puede evitar, al menos implícitamente, aprobar o rechazar las razones que darían a favor de ellas.<sup>20</sup> Por ejemplo, si el sociólogo o socióloga sigue un programa fuerte a la manera de Barnes y Bloor, entonces ofrecerá explicaciones en términos de "determinantes contingentes", tales como los procesos de socialización, las pertenencias de clase, la integración social y la transmisión cultural, las instituciones, los grupos de interés, etc, etc.,. La variedad de candidatos a clasificarse como "determinantes contingentes de la creencia" es obviamente muy amplia. No parece que éstos tengan alguna característica en común, excepto quizás que no son el tipo de razones que los actores darían como evidencia de sus creencias.

Al llegar a este punto de la argumentación, es importante observar que Barnes y Bloor desean eludir el problema de la oposición entre determinantes sociales, por una parte, y factores epistémicos o razones de evidencia, por otra. (Es difícil imaginar cómo la "incidencia de la creencia" en esta o aquella teoría científica podría ser explicada sin referencias a algún tipo de razones). En su lugar, proponen que las razones de evidencia *son una especie* de determinante social. "Sería difícil, dicen ellos, encontrar algo más contingente y socialmente variable que... las razones de evidencia."<sup>21</sup> Dicho brevemente, la relación: 'x es una razón para y', la cual es un buen motivo para adoptar una creencia o realizar una acción, es socialmente variable y socialmente explicable. Su posición, pues, no es que las razones no puedan figurar en las consideraciones del sociólogo del conocimiento, sino que hay que referirse a ellas descriptivamente y no de modo normativo, mencionarlas pero no utilizarlas.<sup>22</sup> Las creencias no son explicadas, afirman, de modo que ello presuponga una valoración normativa de las mismas. En particular, las valoraciones del propio sociólogo no desempeñan ningún papel en sus explicaciones. La explicación es perfectamente simétrica tanto con respecto a creencias verdaderas o falsas, como con respecto a prácticas racionales o irracionales, como él mismo juzgaría estas cosas desde su propia perspectiva social.

Esta afirmación de la presunta neutralidad del sociólogo del conocimiento es lo que deseo considerar en lo que resta de este artículo. Voy a sugerir, como lo hiciera Horkheimer hace cincuenta años, que ésta es una sutil muestra de la erró-

nea comprensión de sí mismo, y que las valoraciones del sociólogo del conocimiento sí juegan un papel, por implícito que sea, en sus explicaciones. El argumento, que tan sólo puedo esbozar aquí, es el siguiente. Todos parecen coincidir, finalmente, en que tenemos que comprender las creencias y las prácticas en sus contextos y en relación a sus usos. La identificación con aquello que va a ser explicado es en sí misma una tarea interpretativa, y esto inevitablemente nos conduce a un círculo hermenéutico. Para mis propósitos no es importante si este círculo es explicado en términos del escrito de Gadamer *Vorgriff auf Vollkommenheit*, el principio de la caridad en la interpretación de Winch, la versión "trascendental" del mismo de Davidson (según la cual, "debemos asumir que en términos generales un interlocutor que todavía no logramos comprender es consecuente y razonable en sus creencias, de acuerdo con nuestras normas, por supuesto".<sup>23</sup>), o el más débil "principio de la humanidad", que establece respecto a lo mismo que, no obstante consideramos sus creencias verdaderas o falsas, el hecho de que las *crean* debe aparecer como inteligible.<sup>24</sup> Me interesa resaltar la consideración común de que significación y validez son inseparables, que la identificación e interpretación de creencias sólo es posible bajo ciertas *constricciones pragmáticas*, al objeto de que consideremos lo que estamos interpretando como suficientemente razonable en su contexto. La mayoría de los relativistas admiten con gusto la noción de "razonabilidad contextual", ya que parece ser exactamente el tipo de noción local que les agrada. Pero no se dan cuenta de que hay aquí una trampa dialéctica. La cual fue identificada por Alasdair MacIntyre hace algún tiempo en su crítica a Winch.<sup>25</sup> ¿A quién debe demostrarse que la conducta es razonable y comprensible contextualmente?. La respuesta: al intérprete, por supuesto (indudablemente no a los nativos). Lo cual quiere decir: a la luz de normas de inteligibilidad y racionalidad dóciles al intérprete. Este debe llegar a ver cómo una cierta creencia o práctica puede parecer razonable en un determinado contexto. Si la creencia es una que no posee su cultura, el intérprete buscará diferencias contextuales para explicar las diferencias de la creencia. Esto es, observará rasgos en su contexto y ausentes del nuestro, o presentes en nuestro contexto y ausentes en el suyo, de tal modo, que estas presencias y ausencias hagan inteligibles las diferencias. Hay que tener en cuenta que todo esto es imprescindible cuando se trata de comprender sis-

temas de creencias ajenos. Señalemos también que averiguar el *qué* de la creencia nos ha involucrado ineludiblemente en la captación del *cómo* y del *por qué* de la misma. Téngase en cuenta, finalmente, que la implicación del intérprete en este proceso es tal que sus valoraciones juegan un papel, si bien tácito, en su captación de creencias ajenas. Son sus normas las que operan en su sentido de lo que podría creerse razonablemente en un contexto dado, de lo que podría explicarse a través de lo que él mismo considera como procesos normales de percepción, cognición y razonamiento, y de lo que puede explicarse solamente indicando circunstancias especiales<sup>26</sup>.

El aspecto dialéctico se refiere a que nuestra explicación contiene, al menos implícitamente, una valoración. Esta dice, en efecto, que una creencia dada podría tener sentido y ser admitida razonablemente en un contexto dado (por ejemplo, en el contexto de una cultura preliteraria, relativamente estable y homogénea, relativamente aislada, en defecto de una ciencia, filosofía, historiografía, etc. desarrolladas), que es lo mismo que decir que es una creencia que ya no puede ser admitida razonablemente por más tiempo. O puede que lo que tengamos que extraer de nuestro contexto u observar en el suyo, en orden a hacer comprensible una diferencia en la creencia, nos permita apreciar por primera vez las peculiaridades de ciertos aspectos de nuestro contexto, y del mismo modo las deficiencias en la creencia que ahora vemos como limitadas por tales peculiaridades.

Mi postura ante esto no es la de que sea erróneo enfocar la interpretación de las creencias de un modo descriptivo, al margen de cualquier consideración *explícita* sobre cuestiones de validez, no estoy afirmando que la sociología del conocimiento y la historia intelectual sean tareas intrínsecamente ilegítimas que deban ser eliminadas. Lo que me preocupa es una cierta *falta de autoconciencia* que puede llevar, como ocurre a menudo, a serios errores de comprensión. Aún cuando se pongan entre paréntesis cuestiones de validez, la posición del sociólogo del conocimiento no es la del observador idealmente neutral. Este está implícitamente involucrado en la valoración de las creencias en cuanto intenta tan sólo describir las y explicarlas<sup>27</sup>. Ya que significación y validez están entrelazadas e internamente relacionadas con razones. Al interpretar no podemos sino movernos en el espacio de razones. Además, al intentar comprender "sus" creencias y cómo razonan sobre ellas, la cuestión de saber si han llega-



do o no a atenerse a ellas por razones que “nosotros” podemos aceptar, no puede sino desempeñar un papel en nuestra forma de proceder. Y cuando ofrecemos una consideración de sus creencias que difiere de la nuestra, hemos hecho *ipso facto* una crítica de ellas, que implica dar a entender que tenemos la razón y que ellos están equivocados.

La ciencia social crítica tiene el mérito de tornar esta dialéctica implícita en explícita. Trata abiertamente la cuestión de la validez de los sistemas de creencias que estudia. Así evita la errónea comprensión de sí mismo que todavía —cincuenta años más tarde— vicia las versiones relativistas de la sociología del conocimiento y a los filósofos que obtienen conclusiones de ella sin el sentido crítico necesario.

## NOTAS

<sup>1</sup> Una primera versión de este artículo fue leída en el congreso “The Shaping of Scientific Rationality”, celebrado en la Universidad de Nôtre Dame en abril de 1986. Las ponencias presentadas durante este congreso serán publicadas bajo el título *Construction and Construct: The Shaping of Scientific Rationality*, obra editada por Ernan McMULLIN.

<sup>2</sup> Me concretaré aquí a su toma de posición expuesta en “Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge”, en: M. HOLLIS, St. LUKES, eds., *Rationality and Relativism*, Cambridge, Mass., 1982, pp. 21-47. Ver también: B. BARNES *Interests and the Growth of Knowledge*, London, 1977; D. BLOOR, *Knowledge and Social Imagery*, London, 1976, y el comentario de su programa en: J.R. BROWN, ed., *Scientific Rationality: The Sociological Turn*, Dordrecht, 1984.

<sup>3</sup> “Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge”, p. 23.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 27-28.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>6</sup> M. HORKHEIMER, “Ein neuer Ideologie begriff”, en: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 15 (1930), reimpresso en: V. MEJA, N. STEHR, eds., *Der Streit um die Wissenssoziologie*, 2 vols., Frankfurt, 1982, vol. II, pp. 474-496, aquí p. 485.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 485-486.

<sup>8</sup> M. HORKHEIMER, “On the Problem of Truth”, en: A. ARATO, E. GEBHARDT, eds., *The Essential Frankfurt School Reader*, New York, 1978, pp. 407-443.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>11</sup> H. PUTMAN, *Reason, Truth and History*, Cambridge, 1981, pp. 54-55. En un escrito posterior, “Why Reason Can't Be Naturalized”, *Synthese*, 52 (1982) 1-23, reimpresso en: K. BAYNES, J. BOHAMN, T. MCCARTHY, eds., *After Philosophy*, Cambridge, Mas., 1987, pp. 222-244, Putnam ofrece una sugerente opinión sobre el relativismo cultural como un tipo de naturalismo que reemplaza la deferencia tradicional de la filosofía hacia las ciencias sociales, culturales y/o históricas; y añade otro argumento de interés al considerar que el relativismo cultural, si se analiza consecuente y lógicamente, conlleva un tipo de imperialismo cultural. Si razón, justificación, verdad, etc. son lo que las normas de la cultura local determinan, entonces las expresiones con las que interpreto otras culturas sólo pueden pretender afirmar la verdad según las determinaciones de mis normas culturales. “Otras culturas se convierten, por decirlo así, en construcciones lógicas derivadas de los procedimientos y prácticas de la cultura norteamericana” (p.232). Por ello, no tiene sentido para el relativista cultural añadir que están en una situación simétrica con respecto a nosotros. Este tipo de simetría es el que intento mantener con el modelo de diálogo presentado a continuación.

<sup>12</sup> Reconozco mi deuda para con Arthur Fine y Michael Williams por haberme aclarado este punto, aunque seguramente ninguno de los dos estaría de acuerdo con la posición adoptada aquí. Ver Arthur FINE, “And Not Anti-Realism Either”, *Noûs*, 18 (1984) 51-65; Michael WILLIAMS, “Coherence, Falsification, and Truth”, *Review of Metaphysics*, 34 (1980) 243-272 y “Do We (Epistemologists) Need a Theory of Truth?”, *Philosophical Topics*, 14 (1986) 223-242.

<sup>13</sup> Richard RORTY, “Pragmatism, Davidson an Truth”, en Ernest LEPORE, ed., *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, New York, 1986, pp. 333-355, aquí pp. 334-335. Rorty no aprobaría el giro particular que doy en este caso a su terminología.

<sup>14</sup> “Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge”, p. 30.

<sup>15</sup> No pretendo ser fiel a la interpretación que Horkheimer establece sobre lo dialéctico. Si la terminología ‘para nosotros/para ellos’ está utilizada para hacer pensar al lector en el enfoque dialéctico de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, al combinarla con la terminología de ‘diálogo’ le estoy dando un giro gadameriano.

<sup>16</sup> P. WINCH, “Understanding a Primitive Society”, en: Bryan WILLSON, ed., *Rationality*, New York, 1971, pp. 78-111, aquí p. 102.

<sup>17</sup> Téngase en cuenta que lo que aquí se pretende es considerar ciertos aspectos de la *lógica* del encuentro entre distintas concepciones del mundo y formas de vida. En realidad, la comprensión de culturas ajenas reviste la forma de un monólogo, con matices imperialistas, en el que “ellos” pueden llegar a tener voz solamente en la medida en que aprendan a hablar la lengua hegemónica, es decir, en tanto en cuanto se “modernizan”. Como lo que me interesa es atacar al relativismo, acentué los aspectos negativos, qué es lo que no podemos aceptar, y rechazo los positivos, las sugestivas posibilidades a partir de las cuales podemos aprender. La importancia de estas cualificaciones para mi argumentación me fue indicada por Carlos Thiebaut.

<sup>18</sup> Charles TAYLOR, “Rationality”, en: HOLLIS and LUKES, eds., *Rationality and Relativism*, pp. 87-105, aquí pp. 101-103. Comparar con la relación que establece Habermas sobre la diversidad de intereses al respecto en: *Knowledge and Human Interests*, Boston, 1971.

<sup>19</sup> A MacINTYRE, “Rationality and the Explanation of Action”, en: A. MacINTYRE, *Against the Self-Images of the Age*, London, 1971, pp. 244-259, aquí p. 252.

<sup>20</sup> Ver, por ejemplo, J. HABERMAS, *The Theory of Communicative Action. I: Reason and the Rationalization of Society*, Boston, 1984, pp. 102-136.

<sup>21</sup> “Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge”, p. 28.

<sup>22</sup> Sobre esto, ver Gary GUTTING, *The Strong Program in the Sociology of Knowledge*, en: BROWN, ed., *Scientific Rationality*, pp. 95-112.

<sup>23</sup> D. DAVIDSON, “Psychology as Philosophy”, en: *Essays on Action and Events*, Oxford, 1980, pp. 229-224, aquí p. 238. En “A Chorence Theory of Truth and Knowledge”, en LEPORE, ed., *Truth and Interpretation*, pp. 307-319, él caracteriza esto como una “necesidad metodológica” para una correcta interpretación (p. 316). idea que explicó aquí en términos de las “constricciones pragmáticas” de la interpretación.

<sup>24</sup> Steven Lukes enumera algunas de estas distintas versiones en su ensayo “Relativism in Its Place”, en: HOLLIS and LUKES, *Rationality and Relativism*, pp. 261-305

<sup>25</sup> A McINTYRE, “Is Understanding a Religion Compatible with Believing?”, en: WILSON, ed., *Rationality*, pp. 62-77.

<sup>26</sup> Una opinión similar, que no puede darse una separación absoluta entre la comprensión de antiguos sistemas de creencias y su relación con preocupaciones y criterios actuales, es sostenida por Richard Rorty, J.B. Schneewind y Quentin Skinner en su introducción a la obra editada conjuntamente: *Philosophy and History*, Cambridge, 1984, pp. 1-14. En la página 8 exponen: “La idea de ‘la verdad sobre el pasado, incontaminada de las perspectivas o preocupaciones del presente.’... es un romántico ideal de pureza que no tiene relación con ningún tipo de investigación en la que los seres humanos se hayan comprometido o puedan llegar a comprometerse.” En su propia contribución esta obra, “The historiography of Philosophy: Four Genres” (pp. 49-75), Rorty señala lo siguiente:... Ayers exagera la oposición entre ‘nuestros términos’ y ‘sus términos’ cuando sugiere que se puede hacer la reconstrucción histórica primero y dejar la reconstrucción racional para más tarde. Los dos géneros nunca pueden ser *tan* independientes, ya que no se llegará a saber qué gran significación tuvieron los muertos

sin antes descifrar qué grado de conocimiento verdaderamente poseyeron. Estas cuestiones deberían considerarse como dos momentos de un movimiento continuo alrededor del círculo hermenéutico, el cual tiene que ser recorrido muchas veces antes de poder iniciar cada tipo de reconstrucción." (p. 53) En el mismo ensayo, Rorty invoca explícitamente un modelo de diálogo (o "conversación") a fin de captar la relación entre el historiador y "los extraordinarios muertos" (*the mighty dead*) (p. 51). Pero este modelo no juega el mismo papel en su argumento que en el mío, dado que él lo aplica solamente al caso de la reconstrucción racional y su aplicación es presentada de un modo unilateral: lo importante de tal conversación, viene a decir, es "asegurarnos a nosotros mismos que ha habido un progreso racional en el curso de la historia escrita, que diferimos de nuestros antepasados al aceptar motivos diferentes de los que ellos aceptaron." (ibid.) Al igual que Gadamer, deseo concederme la posibilidad, mejor la certeza, de que la conversación con el pasado puede mostrarnos qué estuvimos

equivocados. Como sugiere su discusión sobre otro género, *Geistesgeschichte*, Rorty probablemente no estaría en desacuerdo con esto; aunque él toma tales observaciones como un apoyo automático al relativista, yo, sin embargo, entiendo que éstas sitúan al intérprete, al menos implícitamente, en la posición de uno de los interlocutores en la discusión acerca de qué creencias están garantizadas o son racionalmente aceptables.

<sup>27</sup> Esta es una modificación de la postura defendida por mí en "Reflections on Rationalization in *The Theory of Communicative Action*", en: *Habermas and Modernity*, R. BERNSTEIN, ed., Cambridge, Mass., 1985, pp. 177-191, especialmente 183-186. Aunque también sostuve ahí que el intérprete no es un observador idealmente neutral, no consideré que esto implicara valoraciones implícitas de las creencias de otros y sus razones para tenerlas.

N. de la T.: Agradezco a Roy Ch. Boland, Director del Departamento de Lengua y Literatura Hispánica de la University of Auckland, sus sugerencias en la traducción de este escrito.