

La interpretación neopragmática del lenguaje como punto de partida para el diálogo multicultural¹

Sergio A. Chius

El tema que nos preocupa es la posibilidad de un diálogo y de una acción común entre los hombres que pertenecen a culturas o a sistemas alternativos e incluso rivales. Mientras existió en Occidente un sólo cuerpo de verdades, producto de la filosofía clásica y la fe cristiana, encarnado en una única cultura, estas cuestiones no se tornaron urticantes. Pero al no existir más una verdad que sea válida para todos, “¿cómo podrían ponerse de acuerdo los individuos? ¿Con qué criterios decidir lo que esta bien y lo que esta mal? Como lo plantea Vattimo, son las diversas interpretaciones «las que dan lugar a una lucha violenta en la tradición, ellas no ven en las otras interpretaciones sino engaños o errores». Si ya no existe un criterio “objetivo”, ¿no se impondrá simplemente la ley del más fuerte?” (Scavino 1999: 17).

Este acontecimiento decisivo que se opera en el pensamiento y en la historia, lleva a que la filosofía actual esté caracterizada por tres giros, propios de las secuelas del nietzscheanismo²: “la crítica de la verdad objetiva, universal y necesaria, a favor de las múltiples interpretaciones; la crítica del totalitarismo, y de las políticas revolucionarias que habrían desembocado en tales desastres, a favor de las democracias consensuales; la crítica de un concepto universal de Bien que aplaste la pluralidad de opiniones y formas de vida, a favor de ciertos criterios éticos de convivencia pacífica” (Scavino 1999:18).

Una de las dificultades que enfrenta el diálogo entre culturas o entre sistemas es, como lo señala MacIntyre, que “por un lado, existen quienes mantienen que, en ciertos casos en los que se da un radical desacuerdo entre dos sistemas de pensamiento y de práctica a gran escala... no hay ni puede haber un criterio o medida independiente, al cual pueda recurrirse para juzgar las pretensiones rivales de los sistemas, ya que cada uno tiene dentro de sí su propio criterio fundamental de juicio. Tales sistemas son inconmensurables, y los términos en los que se expresa y por

¹ El presente artículo es resultado del desarrollo de dos proyectos de Investigación en la UNVM en el marco del Programa de Incentivos: “Dificultades de la participación de las diferentes comunidades lingüísticas en la comunidad política internacional democrática en el pensamiento de R. Rorty” y “Reflexiones filosóficas en torno a la teoría del lenguaje en la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas”.

² Decimos “secuelas del nietzscheanismo”, entendiendo al pensamiento de Nietzsche como la consecuencia filosófica que se deduce, lógica y necesariamente, del punto de partida sentado por la filosofía moderna y, a la vez, como el umbral de todo el pensamiento contemporáneo.

medio de los cuales se pronuncia el juicio en cada uno de ellos, son tan específicos e idiosincrásicos a cada uno, que no se pueden traducir en los términos del otro sin grandes distorsiones” (MacIntyre 1990: 27). Tal es la problemática que intenta ser disuelta desde el pragmatismo por el filósofo Richard Rorty.

Puede decirse que uno de los motivos fundamentales de la filosofía de Rorty tiene su anclaje en la urgencia de proponer soluciones a los problemas señalados. En el eje de su pensamiento, la separación de las esferas pública y privada, así como su posterior síntesis en su concepción del intelectual ironista-liberal, su explicación del ironismo como un poner entre paréntesis incluso sus propias creencias para no sentirse el dueño absoluto de la verdad y su redescrición de la justicia procedimental rawlsiana son otras tantas estrategias de abordaje para el problema del diálogo y la convivencia. En este artículo, intentamos presentar la estrategia que discurre desde el hilo conductor del lenguaje. Para ello mostraremos qué entiende este filósofo por lenguaje, cuál es la relación entre culturas y léxicos, para detenernos en el alcance de la inconmensurabilidad, las teorías momentáneas y la traducción como posibilitantes del diálogo, la conversación y la constitución de un orden democrático y pluralista.

1.- Los lenguajes como herramientas

Podemos comenzar diciendo que para Rorty la realidad no es más que sus descripciones. Esto no significa que el mundo sea una creación de la mente o de las categorías del sujeto. Comprender estas afirmaciones conlleva hacer dos distinciones: Rorty no niega que el mundo este “ahí afuera”; pero afirma que la verdad y las descripciones en que el mundo nos es accesible son creaciones humanas, es decir, no hay un acceso prelingüístico al mundo y los lenguajes que lo describen son producciones históricas (1989: 24-27, 41).

El lenguaje no es concebido como una tercera cosa entre el mundo y el sujeto, que pinte el mundo tal cual es. Este antirrepresentacionalismo va conjuntamente con el anticorrespondentismo y el antifundacionalismo metafísico. Los lenguajes son, por tanto, contingentes e históricos. Tampoco existe algún criterio para decir que un lenguaje es mejor que otro. Al no tener ninguno el privilegio de representar la realidad “tal cual es”, no hay jerarquía entre ellos sino sólo descripciones alternativas.

Los enunciados son “sartas de marcas y sonidos usados por los seres humanos en el desarrollo y prosecución de prácticas sociales —prácticas que capacitan a la gente para lograr fines, entre los cuales no está, como se ha dicho, «representar la realidad como es en sí misma»” (Rorty 1967: 165). Las palabras nunca significan si significar es apuntar a un “referente en sí” o poseer una connotación

específica. Al no haber esencias que inteligir, las palabras sólo son diferentes instrumentos para hacer cosas. En consecuencia, conocer un lenguaje es idéntico a conocer nuestra marcha sobre el mundo. Las diferentes teorías son diferentes descripciones para diversos propósitos y las diferentes culturas son diferentes grupos de prácticas. Desde tal posición, Rorty tampoco puede afirmar “que el lenguaje no sea en realidad más que cadenas de marcas y ruidos que utilizan los organismos como instrumento para conseguir lo que desean. Esa descripción nietzscheano-deweyana del lenguaje no es una verdad más... que la descripción que de él hace Heidegger como «la casa del ser»... Cada una de estas descripciones no son más que verdades útiles acerca del lenguaje” (1991a: 20).

Los nombres para esta concepción del lenguaje son “conductismo epistemológico”, “nominalismo psicológico” y “holismo”.

El “conductismo epistemológico” propone entender la conducta lingüística como respuesta a estímulos del entorno. El lenguaje no es un tercer elemento separable que represente el estímulo y tampoco hay un estímulo que se separe de la conducta. El lenguaje es una respuesta al estímulo.

El “nominalismo psicológico” es “la doctrina que afirma que no hay nada para conocer acerca de algo, salvo lo que es enunciado en las oraciones que lo describen, porque cada oración acerca de un objeto es una descripción explícita o implícita de su relación con otro u otros objetos. De modo que si no hay conocimiento directo, si no hay ningún conocimiento que no se dé bajo la forma de una actitud oracional, entonces no hay nada que se pueda saber acerca de algo que no sean sus relaciones con otras cosas” (Rorty 1994: 53). “Todo nuestro conocimiento es conocimiento bajo descripciones que resultan adecuadas para nuestros propósitos sociales corrientes” (Rorty 1994: 45).

Finalmente, con “holismo” se afirma, en primer lugar, que únicamente podemos entender el significado de una palabra u oración presentando el significado de cada una de las palabras y oraciones de la lengua, es decir, que los significados tienen usos habituales en el contexto de oraciones y éstas en el de toda una lengua (Rorty 1979: 277) y, en segundo lugar, que una vez suprimida la noción de representación no se pueden distinguir entre enunciados verdaderos y enunciados por convención, por lo que no hay oraciones o discursos mejor justificados que otros.

2.- Las culturas como léxicos

Si, como se adelantó, “los léxicos... son creaciones humanas, herramientas para la creación de otros artefactos humanos tales como poemas, sociedades

utópicas, teorías científicas y generaciones futuras” (Rorty 1991a: 72), se sigue de esto, que las diferentes culturas, no serán más que divisiones entre el *totum* de oraciones que la humanidad produjo hasta el presente. “Las distinciones entre culturas, teorías o discursos son sólo formas de dividir el *corpus* de oraciones formuladas hasta entonces en grupos”. Pero estos grupos de oraciones “no se dividen entre sí por reglas lingüísticamente incompatibles, ni por gramáticas recíprocamente no aprendibles. No representan mas que diferencias de opinión —el tipo de diferencias que pueden resolverse volviendo a considerar las cosas—” (Rorty 1991b: 294). Así, cuando afirmamos que los antiguos griegos o los europeos del siglo XX no hablaban el mismo idioma “más bien querríamos decir simplemente que tenían diferencias tan dispares que no habrían tenido una forma fácil, sencilla y rápida, para convencerse mutuamente de participar en un proyecto común” (Rorty 1991b: 294).

3.- La inconmensurabilidad de los lenguajes

Esta concepción antirrepresentacionista del lenguaje nos deja sin un anclaje para escapar del etnocentrismo producido por la aculturación. En consecuencia, desde esta propuesta, los hombres aparecen como productos de culturas y lenguajes sin medida común.

Para comprender como Rorty piensa la inconmensurabilidad de los lenguajes primero hay que señalar que la conmensurabilidad no resulta de atribuir el mismo significado a un término (1979). Por “conmensurable” entiende “que es capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre las afirmaciones. Estas reglas nos indican como se construye una situación ideal, en la que todos los desacuerdos residuales se considerarán “no cognitivos” o meramente variables (*sic*, debe decir verbales), o de lo contrario meramente temporales —capaces de ser resueltos haciendo algo más (Rorty 1979: 288).

Hay que distinguir, además, dos sentidos de inconmensurabilidad. Por una parte, no se puede decir que todo lenguaje es radicalmente inconmensurable. De hecho, afirmar una conmensurabilidad o inconmensurabilidad esencial de los lenguajes supondría considerar al lenguaje como un *tertium quid* entre el sujeto y la realidad y, sería lo mismo que afirmar, que el lenguaje tiene una naturaleza (Rorty 1979: 238).

Por otra parte, la inconmensurabilidad significa que no existe una matriz universal a la que se pueda traducir toda lengua. La inconmensurabilidad de los

léxicos implica la intraducibilidad, y ésta se deduce de la ausencia de esa matriz lingüística universal o de un marco metafísico que haga conmensurables a todas las culturas.

Intraducible, sin embargo, carece de sentido si significa “no aprendible”, porque (1) se puede aprender el léxico de un hablante exótico incluso sino se puede emparejar sus oraciones con las nuestras y, (2) se puede, al menos, ofrecer interpretaciones de su conducta en nuestro léxico³, del mismo modo que un crítico interpreta los poemas de una nueva generación. Vale decir, no existen lenguajes no aprendibles, y no se entiende “como podríamos averiguar cuándo nos hemos topado con una práctica humana que supiéramos lingüística y a la vez tan ajena... que (no pudiésemos) conocer como sería participar en ella”.

Lyotard, por tanto, estaría en un error al interpretar que Wittgenstein sostiene que los léxicos son como islas lingüísticas con sistemas de reglas intraducibles a las de los demás. Si bien no existe un único lenguaje como unidad de medida para una traducción universal, siempre es posible construir caminos elevados entre las islas. Considerados los lenguajes como sistemas de reglas incompatibles, faltaría el sistema dominante de metarreglas para emparejar oraciones. Pero, para el pragmatismo, los lenguajes son cadenas de marcas y sonidos para hacer cosas y “si se considera el aprendizaje de un lenguaje como la adquisición de una habilidad, no nos sentiremos tentados a averiguar que metahabilidad permite tal adquisición” (Rorty 1991b: 291), sino sólo trabajo, paciencia y tolerancia.

Concebir el lenguaje como una técnica no articulable es una de las claves para concebir una sociedad universal (Rorty 1991b: 292). Pues, si bien la inconmensurabilidad de los lenguajes significa que un lenguaje no puede ser reducido a otro, esto no significa que sean incompatibles. Dialogar sería por tanto compatibilizar lenguajes y no reducir a un lenguaje universal. De esta manera se conservaría la identidad de cada cultura en una conversación (Rorty 1979: 101, 279, 313-316, 351). La condición de la conversación entre culturas sería una concepción “débil” del lenguaje, una concepción del lenguaje no representacionista, sin fundamento metafísico, producto sólo de una azarosa constelación de contingencias.

³ Para Rorty las diferencias culturales no son de diferente especie que las diferencias entre teorías antiguas y revolucionarias en una misma cultura. Escuchar respetuosamente las ideas de otra cultura no es diferente de escuchar respetuosamente una nueva sugerencia filosófica o científica (Rorty 1991b: 291). Por otra parte, Rorty identifica también el aprendizaje de una lengua con la conversión a nuevos léxicos culturales. Esta propuesta se encuentra enmarcada en una reducción de la semántica a la pragmática. Sin embargo, no me parece lícito identificar lenguajes con idiomas ni con léxicos como formas de vida culturales, ni con concepciones de bien. No hay posibilidad de “aprender” ni de “consensuar” determinadas pautas culturales que están en conflicto con mi cuerpo de creencias básicas, sirva como ejemplo, las prácticas de iniciación sexual de menores por los abuelos en algunas culturas aborígenes.

Finalmente, digamos que debemos suponer, que los habitantes de dos culturas diferentes, a pesar de la inconmensurabilidad, comparten creencias comunes, como la peligrosidad de las serpientes o la necesidad de cobijo: "si no fuese así... es difícil ver como ambos habrían sido capaces alguna vez de conocer lo suficiente el lenguaje del otro para reconocerle como usuario del mismo" (Rorty 1991b: 290).

4.- Las teorías momentáneas del lenguaje y la traducción

Rorty pretende explicar la comunicación mediante la construcción de "teorías momentáneas" a partir de los sonidos e inscripciones producidos por nuestros interlocutores. Detengámonos en esta teoría, originalmente davidsoniana.

Una teoría momentánea del lenguaje:

1. Es parte de una teoría empírica acerca de la totalidad de la conducta de las personas.
2. Consiste en "una serie de conjeturas de lo que la persona hará en cada circunstancia".
3. Es momentánea porque será corregida permanentemente para dar lugar a murmullos, metáforas, errores, ambigüedades, tics.
4. Supone la triangulación entre hablante, oyente y entorno (Rorty 1988: 34; 1994: 23).

El modelo de la teoría se encuentra en la actividad del lingüista de campo. El lingüista elabora una teoría acerca del comportamiento de un miembro de una cultura desconocida tratando de correlacionar lo que se dispone a hacer, los sonidos que va a producir y las propias expectativas, *i.e.*, correlacionar las conductas lingüísticas, no-lingüísticas y los rasgos del entorno. De este modo, "la explicación de nuestra aptitud para interpretar es nuestra aptitud para triangular" (Rorty 1994: 23).

En un encuentro con un nativo de otra cultura, "esa extraña persona, la cual presumiblemente me halla a mí tan extraño como yo a él, estará al mismo tiempo preocupado por la elaboración de una teoría acerca de mi conducta. Si logramos comunicarnos fácil y exitosamente, ello se deberá a que sus conjeturas acerca de lo que me dispongo a hacer a continuación, incluyendo en ello los sonidos que voy a producir a continuación, y mis propias expectativas acerca de lo que haré o diré en determinadas circunstancias, llegan a coincidir, y porque lo contrario es también verdad" (Rorty 1989: 34).

Comunicarse, poder hablar un mismo lenguaje, es entonces coincidir en teorías momentáneas de una expresión a otra. Traducir, si no hay significados o si sólo hay significados dentro de cada juego del lenguaje, no consiste en la traducción de

contenidos inteligibles. Traducir equivale a predecir conductas. La traducción se remite “a la observación de conductas en situaciones estimulativas; a encontrar reglas de coherencia entre ellas; a presuponer que son sujetos racionales coherentes; a ponernos en el lugar del otro; a estar más dispuesto a ver en las diferencias, errores de traducción antes que invalidar las conductas ajenas; y proyectar y referir su comportamiento lingüístico al nuestro” (Jugo Beltrán 1997: 7; Rorty 1982: 61-72)

Cuando decimos que dos culturas no pueden entenderse, es decir, cuando no pueden traducir las palabras de una a la otra, en realidad estamos diciendo que los miembros de una comunidad tienen dificultades para predecir la conducta lingüística y no-lingüística de la otra (Rorty 1989: 34-35). Si los lenguajes son habilidades, cuando decimos que aprendimos otro lenguaje, estamos diciendo que hemos logrado aprender una nueva habilidad.

En esta lectura, los significados no se entienden como algo independiente de las palabras que se encuentran en oraciones, oraciones entre las que hay conexiones inferenciales predecibles. La noción de significado se halla acotada al que puede existir en el interior de un juego del lenguaje, como coherencia con otros significados dentro de un juego del lenguaje, el cual siempre es una descripción del mundo y responde a determinados propósitos.

Si se concibe el “significado” como descubrimiento de las disposiciones del habla foránea en lugar de referirlo a “esencias” o “conceptos” ya no será posible distinguir cuándo el extranjero usa palabras que difieren en significado de las nuestras y cuando profesa creencias falsas. En toda traducción, en consecuencia, “debemos optar por descartar traducciones torpes en vez de adscribir creencias anómalas, y a la inversa, pero jamás llegaremos al caso límite en el que todas o casi todas las creencias del foráneo deban considerarse falsas siguiendo un esquema de traducción que establezca la identidad semántica entre todos o casi todos sus términos y algunos de los nuestros... porque cualquier esquema de traducción semejante se limitara a poner de manifiesto que no hemos logrado hallar siquiera una traducción”⁴ (Rorty 1982: 63-64).

⁴ El argumento contra los esquemas conceptuales, originalmente davidsoniano, es llevado a su extremo por Rorty que extrae las siguientes consecuencias: si no podemos establecer la identidad de significados entre las marcas y sonidos entre dos hablantes de diferentes culturas: ¿Qué nos haría pensar que estamos ante un lenguaje intraducible?
¿Qué nos haría pensar que nos encontramos frente a un lenguaje?
Finalmente ¿qué nos hace pensar que estamos frente a un usuario del lenguaje, i.e., ante una persona?

En definitiva, si se suponen esquemas conceptuales diferentes que compartimentan el mundo de forma diversa, entonces, los lenguajes son necesariamente intraducibles (Rorty 1982: 64).

Evidentemente, el lingüista, en su comprensión, no puede salir de la piel de su propio lenguaje, pero eso no imposibilita que haya traducción o comprensión de la conducta foránea. Lo que no hay es una única traducción correcta, ni una traducción mejor, si esto quiere decir coincidente con los significados que las cosas tiene para el otro. Es decir, incluso si no podemos emparejar nuestras oraciones con sus oraciones, podemos “interpretar” o sugerir el posible el sentido de las mismas a la manera que un crítico interpreta los versos de un poeta vanguardista.

5.- Conclusión

Si las culturas son diversos léxicos o descripciones, si los léxicos se entienden como instrumentos y el aprendizaje como aprendizaje de habilidades, si no hay, por tanto, metarreglas lingüísticas, entonces, la competencia lingüística será la “capacidad de ponernos de acuerdo con otros jugadores de un juego del lenguaje, un juego que se desarrolla sin árbitros” y donde siempre existe la posibilidad de nuevas prácticas para hacer nuevas cosas.

Por el contrario, afirmar que existe un lenguaje universal —o una “cultura en sí”— será idéntico a elevar reglas morales o criterios universales para todas la culturas y, por tanto, a hipostasiar y eternizar una práctica presente. Rorty, como Dewey, quiere “liberarse de la idea de que las ideas o prácticas nuevas podrían juzgarse por medio de criterios anteriormente existentes”, y sugiere que concibamos “la racionalidad no como la aplicación de criterios... sino como el logro del consenso” (1991b: 293).

Una concepción del lenguaje no representacionista, pragmatista y contingentista acercaría la posibilidad de diálogo entre culturas y comunidades, ya que no existiría un lenguaje como árbitro. Habría tanta transparencia lingüística como disposición a conversar de los participantes, como disposición a ponerse de acuerdo con los otros jugadores, *i.e.*, con las diferentes culturas, en un juego donde el lenguaje o las pautas de ninguna cultura serían el árbitro sino en el que todas las culturas consensuarían las reglas de juego. Este juego, que de realizarse⁵ sería el origen de un

⁵ Este juego es la práctica de la democracia liberal, pero de ninguna manera Rorty está diciendo que el lenguaje sea el fundamento de la democracia. Como se sigue de lo expuesto, no hay fundamentos ni ningún orden natural de las cuestiones filosóficas, como si antecediera la filosofía primera del lenguaje y siguiese, como consecuencia, el orden democrático (Rorty 1989: 73-74). Por el contrario, lo que hace es proporcionar a la causa liberal un léxico adecuado a ella. Esta reinterpretación “davidsoniana y wittgensteniana” del lenguaje no fundamentan la democracia pero sí permite redescubrir sus prácticas y metas (Rorty 1989: 63-64). En tal sentido, la filosofía es *sierva* de la política.

La interpretación del lenguaje, como se indico al inicio, es sólo una estrategia más, con fines de seducción, para el problema del diálogo y la comunicación.

orden democrático y multicultural, entendemos, está posibilitado por la reducción del lenguaje a prácticas y de las prácticas a acuerdos.

La pérdida de la fe en nuestra capacidad de encontrar un conjunto de criterios únicos, epistemológicos y éticos que pueda aceptar todo el mundo, en toda época y lugar, la pérdida de la fe en encontrar un único juego del lenguaje capaz de asumir todas las funciones desempeñadas por todos los juegos del lenguajes, es, para Rorty, idéntica a la pérdida de la metafísica, a la pérdida de una razón trascendental o del sentido de toda actividad teórica, es decir, de un discurso universal y de un manual universal de traducción. Pero, de todas estas pérdidas se obtiene como ganancia la contingencia de todo lenguaje y, con ello, la supresión de un discurso y de unas prácticas culturales que se pudieran imponer como la Verdad. Obtiene como ganancia la posibilidad de alcanzar siempre nuevas descripciones y, para la sociedad, nuevos propósitos no experimentados. Se obtiene la posibilidad de la conversación y del consenso intercultural. Es decir, se pierde en conocimiento pero se gana en esperanza, se pierde en objetividad pero se gana en solidaridad.

Quedaría por preguntarnos a partir de Rorty, pero más allá de Rorty, en qué medida la compatibilidad de léxicos no implica una reconstrucción de la trama de deseos y creencias de los sujetos y de las culturas, y, en qué medida, esa reconstrucción no implica la pérdida de la identidad cultural, sobre todo, para comunidades que no conciben la reducción del contenido semántico de sus creencias a prácticas. En concreto, ¿cómo compatibilizar, a nivel pragmático, un discurso que propone como prácticas aceptables el aborto y la eutanasia, con un discurso para el cuál la aceptación inconcebible de estas prácticas conlleva la destrucción del propio lenguaje y de la propia identidad cultural?

La solución pareciera ser, para Rorty (1991b: 259-260) y para algunos contemporáneos, considerar estos discursos como irracionales, entendiendo por racionalidad los cánones de convivencia ilustrados democráticos (Rorty 1991b: 250), y por lo tanto, excluirlos considerándolos no dignos de participar del diálogo. Otros, en cambio, proponen como solución un corte pragmático-político, la decisión del mayor número, haciendo retornar así la discriminación y el autoritarismo, aunque de otra forma: la de la dictadura del mayor número. Estas propuestas, sin embargo, son motivo de otro artículo.

Referencia bibliográficas:

Jugo Beltrán, M. C. (1997) "Richard Rorty, filosofía y conversación", inédito.

- MacIntyre, A. (1990) *Tres Versiones Rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición* (Madrid: Rialp).
- Rorty, R. (1967) *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística* (Barcelona: Paidós).
- Rorty, R. (1979) *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Madrid: Cátedra).
- Rorty, R. (1982) *Consecuencias del pragmatismo* (Madrid: Tecnos).
- Rorty, R. (1989) *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós).
- Rorty, R. (1991a) *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Papeles filosóficos II* (Barcelona: Paidós).
- Rorty, R. (1991b) *Objetividad, relativismo y verdad. Papeles filosóficos I* (Buenos Aires: Paidós).
- Rorty, R. (1994) *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Scavino, D. (1999) *La Filosofía actual. Pensar sin certezas* (Buenos Aires: Paidós).