

ÍNDICE:

1	Introducción.....	Pág.2
2	Relativismo.....	Pág.3
	§ Apartado especial: La Percepción del Color: un caso paradigmático del problema abordado por el Relativismo Clásico.....	Pág.10
	Conclusiones Parciales Relativismo.....	Pág.11
3	Relativismo Lingüístico.....	Pág.13
	§ Apartado especial: La Problemática de la Percepción del Color en el s. XIX y primera mitad del s. XX.....	Pág.25
	Conclusiones Parciales Relativismo Lingüístico.....	Pág.26
4	Relativismo Ontológico.....	Pág.28
	§ Apartado especial: La problemática de la percepción del color considerada desde la Filosofía de la Mente.....	Pág.40
	Conclusiones Parciales Relativismo Ontológico.....	Pág.43
5	Conclusiones de los Apartados Especiales: Acerca de la problemática de la percepción del color.....	Pág.45
6	Conclusiones Finales.....	Pág.47
7	Bibliografía.....	Pág.49

1. INTRODUCCIÓN

Una de las tesis que, a primera vista, parece sacudir las afirmaciones más intuitivas y desprevenidas es la tesis relativista: el conocimiento tiene exclusiva dependencia del individuo o de la sociedad de donde surge. En sus formulaciones más extremas, el relativismo cae de manera inevitable en una contradicción: las tesis relativistas se convierten, ellas mismas, en tesis con pretensión de absoluto. En sus formulaciones más débiles el relativismo se convierte en pragmatismo. Las escuelas relativistas se han centrado, de acuerdo a los intereses de época, en las problemáticas relaciones entre el individuo y su percepción; el individuo y su lenguaje o el individuo y su construcción de ontología. A pesar de los insatisfactorios resultados a los que se llega con posiciones relativistas, el relativismo ha sobrevivido, al igual que el escepticismo, como un acicate al pensamiento dogmático que construye objetos absolutos. Pero ¿a qué se debe la persistencia de este acicate? ¿Por qué el relativismo vuelve a aparecer una y otra vez en el pensamiento, con variados matices, a pesar que aún su pretensión originaria parece contradecir todo interés teórico y gnoseológico?

El presente trabajo se propone rastrear la matriz de los diferentes tipos de relativismo, sus fundamentos, sus proyecciones y la capacidad de sus tesis para construir un marco gnoseológico válido.

Así mismo comentamos que incluiremos en nuestro análisis el estudio de la percepción de los colores como caso ejemplar.

2. RELATIVISMO

Durante el transcurso del siglo V a. C. se delimita una nueva directriz en el pensamiento filosófico de Grecia. En tiempos anteriores resultaba habitual centrar el interés sobre las discusiones acerca del origen y la naturaleza del cosmos. Pero este nuevo paradigma desplaza aquella inquietud focalizando su disposición sobre las cuestiones propias del hombre. Consecuentemente, el sujeto particular es aceptado como objeto de estudio de la filosofía y bajo el nuevo modelo, aquel será analizado desde la perspectiva de quién es él, cómo resulta su comportamiento y de qué modo la naturaleza de su conocimiento se vuelve problemática. De aquí en más, la esencia del hombre se manifiesta como el todo preponderante.

Ahora bien, durante la segunda mitad del siglo en cuestión, surge el movimiento sofístico. Los sofistas se caracterizaban por su notable preparación y cultura, incrementada por una brillante oratoria siendo conocidos como filósofos fuertemente centrados en problemas que salen a la luz gracias a la retórica. Dado que el vehículo aplicado por los sofistas era la retórica, expresar bien el discurso valiéndose de la elocuencia y de lo conveniente, los mismos no podían ser estimados como filósofos ya que no examinaban la pretensión de la obtención de la verdad. Pero la sofística fue ejercida por muchos y algunos de ellos obtuvieron importante trascendencia y prestigio, tal es el caso de Protágoras.

Protágoras fundamentaba su doctrina sobre la base de la imposibilidad de la obtención de una verdad universal y absoluta aplicable a todos los hombres. Aquí podríamos señalar la influencia ejercida por Heráclito con su teoría de la constante fluencia de las cosas.

En *Acerca de la Verdad*, Protágoras declaró su consigna: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”.

Luego, los defensores del relativismo sostienen que el pensamiento de Protágoras implica la no existencia de una única e invariable verdad, sino que la verdad se transforma con cada hombre, dependiendo de su mente, particularidad y tiempo en que resulta inmerso el individuo. De aquí, y sobre el fundamento de estos conceptos, Protágoras sostiene que la conducta legítima del hombre considerado sabio, es la de adecuarse invariablemente en la circunstancia presente. El individuo juzga según el momento y el entorno en el que acontecen las cosas, destacando el valor preponderante que tienen las decisiones del sujeto a la hora de sostener el curso de su existencia. El hombre se instituye en el rector de su comportamiento. Ahora bien, tanto el subjetivismo como el relativismo sostienen la existencia de una verdad pero esta verdad se presenta con una validez limitada, ya que no hay verdad que sea universalmente válida. Acerca del subjetivismo, Hessen (1996; 41) comenta:

“El subjetivismo, como ya indica su nombre, limita la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga. Éste puede ser tanto el sujeto individual o el género humano... Para el subjetivismo general hay verdades supraindividuales pero no verdades universalmente válidas: Ningún juicio es válido más que para el género humano.”

En cuanto al relativismo Hessen (1996; 41) sostiene:

“El relativismo está emparentado con el subjetivismo. Según él, no hay tampoco ninguna verdad absoluta, ninguna verdad universalmente válida, toda verdad es relativa, tiene sólo una validez limitada. Pero mientras el subjetivismo hace depender el conocimiento humano de factores que residen en el sujeto cognoscente, el relativismo subraya la dependencia de todo conocimiento humano respecto a factores externos... la influencia del medio y del espíritu del tiempo, la pertenencia a un determinado círculo social y a factores determinantes contenidos en él.”

Ahora bien, deteniéndonos en *Teeteto* de Platón (2007; 43) Sócrates ensaya una “apología de Protágoras”, en la que pretende emular a Protágoras enunciando su posición subjetivista/relativista. En esa cita, se sostiene que las opiniones dependen de la sensación y no de la ontología, es decir, que no existe un ente más allá de aquello intuido por el sujeto.

[Habla Sócrates] “Yo afirmo que la verdad es como he escrito: que cada uno de nosotros es la medida de lo que es y de lo que no es. Y que la diferencia de uno a otro es infinita, ya que a uno se manifiestan y son unas cosas, y a otro, otras diferentes... mantengo que es sabio el que nosotros, pareciéndole y siendo para él una cosa mala, consiga, produciendo una conversión, que parezca y que sea buena. Ahora bien, el médico origina esta conversión gracias a los medicamentos, el sofista con sus discursos. Esta doctrina se resuelve en estas palabras: Sobre lo justo y lo injusto, lo santo y lo no santo, estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que hace verdadero cuando se formula y todo el tiempo que dure ese parecer.”¹

De lo expuesto cabría resaltar el siguiente interrogante: ¿Cómo puede Protágoras anunciarse como educador si cada uno es su propio maestro? En tanto que representante del movimiento sofístico, cuya tesis fundamental contiene la expresión que “el hombre es la medida de todas las cosas”, Hessen (1996; 42) comenta: “Este principio de *homo mensura*, como se llama abreviadamente, está formulado en el sentido de un subjetivismo individual con suma posibilidad.”

De aquí, podríamos vincular cierta sospecha sobre algún aspecto contradictorio en la propia filosofía subjetivista/relativista que profesa Protágoras.

¹ *Teeteto*, 166d – 170.

El problema del conocimiento suscitado por este subjetivismo/relativismo es tratado en *Teeteto* por Platón (151e.):

“Sócrates: Es imposible que hayas enunciado en concepto de ciencia nada trivial, semejante al que sostenía Protágoras. En efecto, éste ha formulado la misma concepción con distinta fórmula, al decir en algún lugar que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto son y de las que no son, en cuanto que no son ¿lo has leído?

Teeteto: Sí, y muchas veces.

Sócrates: No es verdad que dice algo así: Tal como me parecen las cosas, tales son para mí; tal como te parecen, tales son para ti. ¿Pues tú eres hombre y yo también?

Teeteto: Ciertamente, así se expresa.

Sócrates: Es verosímil que hombre tan sabio no hable en vano; sigamos su pensamiento. ¿No hay momentos en que el mismo soplo de viento produce a uno de nosotros escalofríos y al otro nada?

Teeteto: Es muy cierto.

Sócrates: En ese momento, diremos que el viento es en sí mismo frío y no frío o ¿estaremos de acuerdo con Protágoras en que para el que tiene escalofríos es frío y para el otro no?

Teeteto: Lo último es lo lógico.

Sócrates: ¿No parece tal a uno y tal a otro?

Teeteto: Sí.

Sócrates: Ahora bien, ¿este ‘parecer’ es ‘ser sentido’?

Teeteto: Así es.

Sócrates: Por tanto, apariencia y sensación se identifican respecto del calor y de otros estados semejantes. Tales cuales siente cada uno, así es posible que sean para él.” (Platón, 2007: 17)

De lo expuesto se deduce que el conocimiento quedaría reducido a una facultad del sujeto identificada con la tenencia de ciertos órganos percipientes o sentidos que lo auxilien.

En *Teeteto* (161c) continúa Sócrates:

“Por lo demás, Protágoras ha mantenido de un modo completamente satisfactorio para mí que lo que le parece a cada uno, también es, pero estoy sorprendido del comienzo de su razonamiento por no haber dicho en el principio de su ‘verdad’ que la medida de todas las cosas es el cerdo o el cinocéfalo o cualquier otro ser más extraño entre los que tienen sensaciones.”

Aquí, el relativismo al separar la opinión del ente, no puede contradecirse, excepto cuando opina acerca de algo que no siente o percibe. Para Protágoras, el conocimiento parece estar limitado a lo puramente sensorial; esto implica que los sentidos de cada individuo informan de manera diferente acerca de cierto hecho. Pero el subjetivismo y el relativismo tienen en su raíz una pretensión universal.

Hessen (1996; 42) respecto del subjetivismo y relativismo expresa:

“El subjetivismo y el relativismo juzgan que no hay una verdad universalmente válida; pero también en esto hay una contradicción. Una verdad que no sea universalmente válida representa un *sinsentido*. La validez universal de la verdad está fundada en la esencia misma. La verdad significa la concordancia del juicio con la realidad objetiva. Si existe esta concordancia, no tiene sentido limitarla a un número determinado de individuos. Si existe, existe para todos... El subjetivismo y el relativismo son, en el fondo, escepticismo. Pues también ellos niegan la verdad, si no directamente, como el escepticismo, indirectamente, atacando la validez universal.

El subjetivismo se contradice...: ‘Toda verdad es subjetiva’. Cuando formula este juicio, no piensa ciertamente: ‘Sólo es válido para mí, para los demás no tiene validez’. Si otro le repusiese: ‘Con el mismo derecho con que tú dices que toda verdad es subjetiva, digo yo que toda verdad es universalmente válida’, seguramente no estaría de acuerdo con esto. Ello prueba que atribuye efectivamente a su juicio una validez universal... De este modo supone prácticamente la validez universal de la verdad que niega teóricamente.”

Así mismo, en *Teeteto*, Sócrates expresa la imposibilidad de obtener conocimiento por medio de un análisis de la realidad a través de los sentidos, es decir, el mundo sensible sólo permite un tipo de conocimiento particular, subjetivista o, en el mejor de los casos, relativista, pero no un conocimiento absoluto y universal. Por tanto Sócrates manifiesta que el conocimiento es alcanzado no sólo por medio de una percepción sino por el alma misma capaz de captar la unidad dentro de la pluralidad. El verdadero conocimiento del universo sensible se encuentra lejos del radio de los sentidos, situándose en el ser.

Basados en el comentario anterior, podemos expresar que a la realidad inteligible se le oponen las definiciones del realismo ingenuo y de la teoría de la verdad por correspondencia. El primero se encuentra relacionado con la posición intuitiva del sentido común. Este tipo de realismo manifiesta que las cosas percibidas por los sentidos son en rigor lo que parecen ser, es decir, que el sujeto se encuentra capacitado para poder conocer al ser “en sí”, donde la verdad resulta de la conformidad del juicio del sujeto con la realidad fenoménica.

Por su parte, Aristóteles sostiene la teoría de la verdad por correspondencia y expresa en *Metafísica* (IV, 7):

“Decir de lo que no es que es, o de lo que es que no es, es falso; y decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es verdadero; de suerte que el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira.”

Es decir, si el significado de un pensamiento o de un enunciado explica los sucesos de acuerdo al modo en que el mundo es interpretado, entonces ese pensamiento o enunciado corresponde a los sucesos, consecuentemente el enunciado es verdadero.

La diferencia entre el realismo ingenuo y la teoría de la verdad por correspondencia radica en que el primero supone que aquello captado por los sentidos es tal como lo captamos, la

realidad se encuentra ahí y es factible conocerla, mientras que la segunda presupone la presencia de una relación de concomitancia entre un enunciado y un hecho, es decir, entre el pensamiento al modo de una representación adecuada del mundo o verdad y la realidad como todo lo posible de ser interpretado por los hechos o verdades. Concluyendo que una verdad es un juicio verdadero dado que se sustenta en un suceso innegable del mundo que la confirma.

Ahora bien, en contraposición a lo anterior se presenta el escepticismo: Sexto Empírico sostenía que el escéptico no niega la realidad pero sí los juicios emitidos acerca de la realidad. En su octavo tropo manifiesta: "Todas las cosas son relativas, nos vemos obligados a suspender nuestro juicio sobre lo que son absolutamente y por naturaleza."

De lo anterior parece desprenderse que las consecuencias del relativismo nos llevan, en última instancia, al escepticismo y de allí a la imposibilidad de realizar afirmaciones. Sin embargo, el pragmatismo es una posición de raíz relativista que mantiene la posibilidad de realizar juicios ciertos basados en consecuencias observacionales puramente *a posteriori*. A su vez, el pragmatismo presenta un único criterio de validez para toda teoría, sustentado en los efectos prácticos de la misma. Interpretando a Bentolila (2004; 1-6) resulta innegable sostener que el conocimiento se encuentra entrelazado con el lenguaje, y uno de los sucesos más notables del siglo XX se encuentra constituido por el "giro lingüístico". Este giro provoca una alteración en la perspectiva filosófica destacando la importancia del lenguaje como constituyente de todas las esferas del conocimiento. Esta alteración filosófica concluye en un reemplazo de la filosofía de la conciencia por una filosofía del lenguaje, asentando la peculiaridad irrebasable del lenguaje por parte del sujeto y su categoría de *a priori* frente al pensamiento. El pensar más allá de la frontera del lenguaje no es admitido como válido, es decir, el pensar funda su validez en la mediación intersubjetiva de los signos. A la primacía del lenguaje por sobre el pensamiento se incorpora la consideración de la naturaleza histórica y social de la totalidad de las relaciones intersubjetivas mediadas por símbolos. Bajo esta perspectiva la semiótica desarrollada por Peirce es situada dentro de la filosofía del lenguaje y su concepción de signo incluye una teoría pragmatista del significado. Peirce amplía el esquema semántico de correlación entre signo y objeto por medio de la inclusión del interpretante, es decir, el signo constituye una representación mental por medio del cual alguien puede alcanzar el conocimiento de los objetos de la realidad. A su vez, esta teoría contempla el efecto del signo sobre un individuo considerado como un ser social, determinado por su experiencia e inmerso en un mundo fechado históricamente. Peirce entiende por semiosis a una acción que supone una influencia o cooperación de tres elementos: un signo, su objeto y su interpretante. Esto lleva a Peirce a enunciar su "máxima pragmática", procedimiento que considera qué efectos, que pudieran tener concebiblemente

alcance práctico, comprendemos en el objeto de nuestra percepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto.

Ahora bien, frente a la idea de que un subjetivismo sensorial se encuentra avalado en lo particular, parece que este pragmatismo de Peirce intenta ir a lo general, a lo común, a pesar de la definición que nos da Hessen en la que aparentemente se pone en juego la propia noción de “verdad”.

Según Hessen (1996; 44):

“... el pragmatismo abandona el concepto de la verdad en el sentido de la concordancia entre el pensamiento y el ser... el pragmatismo... reemplaza el concepto abandonado por un nuevo concepto de la verdad. Según él, verdadero significa útil, valioso, fomentador de la vida.

El pragmatismo modifica de esta forma el concepto de la verdad, porque parte de una determinada concepción del ser humano... El hombre... es... un ser práctico, un ser de voluntad y acción. Su intelecto está íntegramente al servicio de su voluntad y de su acción.”

Frente a esta diversidad de concepciones referentes al conocimiento, indiscutiblemente mediadas por el lenguaje, se presenta la problemática de la “incommensurabilidad”. Desde un punto de vista relativista, Laudan (1990; 143) expresa:

“Así, un sentido de incommensurabilidad entre las perspectivas rivales, se refiere al hecho de que los defensores de esta perspectiva subscriben *diferentes criterios de evaluación*... Un segundo sentido, y quizás más común, del término ‘incommensurabilidad’, expresa un tema con el que realmente aún no nos hemos enfrentado. De acuerdo a este último sentido (que es cómo propongo que entendamos el término en la discusión de hoy) *dos cuerpos de conocimiento –teorías, cosmovisiones, paradigmas o lo que sea- son incommensurables, si las afirmaciones hechas en uno de los ámbitos de discurso son ininteligibles para quienes utilizan el otro*... Los relativistas han hecho dos afirmaciones. Así ocurre que, en los primeros escritos de Kuhn y Feyerabend, encontramos la afirmación de que ningún enunciado interno a un paradigma tiene sentido en otro, lo que puede llamarse la tesis de incommensurabilidad global. Bajo la presión de sus críticos, Kuhn modificó posteriormente esa afirmación por otra de incommensurabilidad parcial, diciendo que algunos (pero no todos) conceptos o enunciados claves de un paradigma no encuentran una expresión coherente en el paradigma rival... los paradigmas rivales muestran una *incommensurabilidad parcial*.”

Es decir, la posición relativista contempla el hecho que algunos enunciados podrán ser inteligibles en algunos paradigmas seleccionables, mientras que otras expresiones no. Y para expresar la rivalidad de dos paradigmas se debe centrar en la demarcación donde ambos resulten ser commensurables.

La postura pragmatista contempla para la evaluación de las normas científicas el funcionamiento o no de las mismas, es decir, si las normas se dirigen hacia una anticipación efectiva sobre el mundo natural. Laudan (1990; 160) al respecto expresa:

“... si tenemos dos paradigmas genuinamente diferentes, pero parcialmente conmensurables, debe existir algún fenómeno empírico del que se preocupen los dos. Es precisamente en esa zona donde nos centramos para diseñar procedimientos de contrastación para proceder a la elección entre los paradigmas... la predicción hecha por un paradigma es sorprendente precisamente cuando sea una predicción a la que el paradigma rival le asigne una baja probabilidad... que el soporte empírico de una teoría o paradigma sea radicalmente dependiente de las particularidades históricas de los rivales con los que se está comparando... para comprobar si la predicción sorprendente es correcta o no lo es, lo que en realidad estamos haciendo es diseñar un experimento crucial entre dos teorías o paradigmas, de las cuales una hace una cierta predicción (la llamada predicción sorprendente) y la otra no la hace. Esta es una buena contrastación porque nos suministra un apoyo específico para elegir entre tratamientos rivales... *la evaluación en la ciencia es inevitablemente comparativa.*”

Como conclusión, podría sostenerse que el pragmatismo, como un refinamiento positivo derivado del relativismo, tiene más oportunidades de capturar la inteligibilidad entre las elecciones interteóricas que una simple afirmación relativista.

§ APARTADO ESPECIAL: LA PERCEPCIÓN DEL COLOR: Un caso paradigmático del problema observado por el relativismo clásico.

La percepción del color es un ejemplo concreto del problema que ha desafiado las nociones relativismo/realismo. Siguiendo a Txapartegi (2008; 79-107), el realismo cromático funda su tesis en que los colores constituyen una fracción de los instrumentos del mundo y que resultan ontológicamente independientes de los sujetos percipientes.

La propuesta platónica acerca de la teoría racional de los colores es presentada en párrafo 67c3 del *Timeo*:

“Hay una cuarta clase de cosas sensibles, que tienen muchas variedades complejas, que ahora, deben ser distinguidas. Se las llama por el nombre general de los colores, y son una llama que emana de cada tipo de cuerpo, y tienen partículas que corresponden al sentido de la vista. He hablado ya, en lo que ha precedido, de las causas que generan la vista, y en este lugar va a ser natural y adecuado para dar una teoría racional de los colores.”

En: “... los colores, y son una llama que emana de cada tipo de cuerpo...” podríamos notar la afirmación de que el color posee una naturaleza ontológica real, en contraposición a la teoría subjetivista. En *Menón* (76c), Platón expresa que “el color es una emanación de las figuras” aludiendo coincidente conclusión, transcribimos:

“Sócrates: ¿Y no es así que hay también algo que llamas vista?

Menón: Sí.

Sócrates: A partir de esto, entonces, ‘comprende lo que te digo’, como decía Píndaro, el color es una emanación de las figuras, proporcionado a la vista y, por tanto, perceptible.”

Es considerable aclarar que aquí no se encuentra en discusión el abordaje de la teoría platónica de las ideas, ni su correlato con las formas cromáticas, sino que lo importante es entender el fenómeno del color en los términos de su propia ontología, sin recurrir a la ideas o a las formas cromáticas.

Ahora bien, Platón no concluye efectivamente en la teoría racionalista del origen de los colores, sino que especifica que los colores han de tener una identidad propia. En *Timeo* (68 d) expresa:

“Porque sólo Dios tiene el conocimiento y el poder que son capaces de combinar muchas cosas en una y otra vez resolver el uno en varios. Pero ningún hombre ni es ni nunca será capaz de lograr ya sea una u otra operación.”

CONCLUSIONES PARCIALES

Recordemos que Protágoras proponía cierta limitación del conocimiento a lo meramente sensorial y particular, es decir, por medio de los sentidos del sujeto individual se obtenían diversas informaciones de un mismo acontecimiento, donde la multiplicidad de las observaciones resultaba sostenida como válida y verdadera: el conocimiento se encuentra delimitado por cada individuo.

El cambio de paradigma producido en el s. V a. C ha desembocado en una filosofía de la conciencia, es decir, el conocimiento o ciencia se encuentra predeterminado por la mente del hombre, presentando una supremacía del pensamiento por sobre el lenguaje. Esta postura de la primacía de la conciencia, podemos comentar, fue producto de la necesidad de contrarrestar al movimiento sofístico instaurado en la época. Como tales exponentes presentamos los conceptos tanto socrático como platónico, coincidentes en la necesidad de alcanzar el ser de las cosas por medio de una reflexión subjetiva a fin de obtener el conocimiento de la realidad.

Expusimos el ejemplo de la teoría del color platónica, en cuyo seno se afirma una ontología independiente para los colores.

Comentamos el realismo ingenuo y la teoría de la verdad por correspondencia. El primero sustentado en la posición intuitiva o de sentido común, el cual alega que la conciencia no impone a la realidad ningún tipo de concepto o categoría: el conocimiento es una estricta réplica de la realidad, emancipado no sólo de la conciencia sino también del sujeto cognoscente. Por su parte, la teoría de la verdad por correspondencia afirma que podemos conocer la verdadera realidad si nuestros pensamientos o representaciones resultan coincidentes con los hechos del mundo que así lo corroboran.

Presentamos conceptos del escepticismo, los cuales van augurando la imposibilidad del pensamiento como el indicador y representante del conocimiento de los hechos del mundo. Luego, el giro lingüístico resulta ser el encargado de la realización de la inversión de este paradigma, es decir, el hombre no puede pensar la realidad más allá del lenguaje, quedando así fundadas las teorías pragmáticas del significado. Este pragmatismo incluye tanto el carácter histórico del individuo como el carácter interpretante del sujeto sobre el objeto. De ahí, se encuentra la discrepancia del pragmatismo con el realismo ingenuo y con la teoría de la verdad por correspondencia.

De lo expuesto se sigue que la problemática radica en la imposibilidad de fundar una ciencia basándose exclusivamente en los sentidos o en alguna cualidad puramente particular; el requerimiento de algo instituido en una generalidad es precisamente de lo que recela el relativista.

En cuanto a la esencialidad del problema relativismo/pragmatismo frente al realismo, sería que la postura relativista/pragmatista considera la circunstancia en que algunos enunciados podrían resultar inteligibles dentro de ciertos paradigmas preferenciales, no aconteciendo lo mismo con la totalidad de las expresiones.

Pero ¿por qué las expresiones no pueden ser absolutamente inteligibles? Para responder este interrogante debemos examinar un especial tipo de relativismo: el relativismo lingüístico.

3. RELATIVISMO LINGÜÍSTICO

En el capítulo anterior nos hemos referido al relativismo clásico, es decir, a aquel relativismo con pretensiones de generalidad pero que recurre a los sentidos particulares para el establecimiento del conocimiento de la realidad. En la presente sección nos dedicaremos a mostrar cómo la realidad se encuentra parcializada, ya no por medio de los sentidos, sino a través del lenguaje, su empleo y su función conceptualizadora, es decir, expondremos la concepción del giro lingüístico.

Wilhelm von Humboldt fue el primer defensor de la tesis de la participación del lenguaje en la experiencia. Von Kutschera (1983; 324 y ss.) comenta:

“La lengua no es en absoluto un simple medio de comunicación, sino la impronta del espíritu y de la visión del mundo del hablante; la vida en sociedad es imprescindible para su despliegue; pero no es de ningún modo el único fin a que tiende... La actividad intelectual y la lengua son, en consecuencia, una misma cosa e inseparable una de otra. Pero además aquélla se ve en la precisión de aliarse con el sonido de la lengua; de lo contrario el pensar no puede llegar a adquirir formas claras, la imaginación no puede llegar a ser concepto.

El concepto no puede prescindir de la palabra, como no puede el hombre deshacerse de los rasgos de su rostro. La palabra es su configuración individual y, si llega a perderla, no puede encontrarse de nuevo a sí mismo si no es en otras palabras.”

Von Kutschera (1983; 325) destaca la manifestación sostenida por von Humboldt acerca del concepto: éste sólo puede ser construido por la palabra a través de un método sintético ya que únicamente con el auxilio de la lengua es posible la captación del mundo, sus propiedades, sus objetos, sus diferencias y sus relaciones; el mundo es aprehendido en una lengua determinada y de un modo específico, es decir, que cada lengua incluye una ontología propia, una imagen limitada del mundo y de su estructura:

“Desde el primer elemento la producción de la lengua es un proceso sintético en el más estricto sentido de la palabra en el que la síntesis crea algo que no está de por sí en ninguna de las partes unidas.² Por la mutua dependencia del pensamiento y la palabra aparece claro que las lenguas no son propiamente medios de representar la verdad previamente conocida³, sino más bien de descubrir la verdad previamente no conocida. Su diversidad no es una diversidad de sonidos y signos, sino de visiones del mundo... En la formación y el uso de la lengua se refleja necesariamente la manera subjetiva de

² *N de la A:* Estimo que este proceso sintético será llevado a cabo por aquello que luego Peirce llamará interpretante.

³ *N de la A:* Considero que manifiesta la imposibilidad de conocer el ser de las cosas.

percibir los objetos. Pues la palabra es el resultado de esa percepción, y no es la huella del objeto en sí, sino la huella de la imagen producida por éste en el alma.”

Aquí ya podemos hablar de un relativismo lingüístico en torno a las visiones del mundo que comportan cada comunidad específica, donde la carga de la subjetividad ha de desplegar una destacada intervención. Afirma von Kutschera (1983; 326):

“Puesto que la subjetividad baña ineludiblemente toda percepción objetiva, ya independientemente de la lengua se puede afirmar que toda individualidad humana representa un punto de vista de la visión del mundo... a partir de ahora hay en el concepto una trinidad: la impresión del objeto, el modo de acogida del mismo en el sujeto, y la acción de la palabra como sonido lingüístico. La actividad subjetiva forma un objeto en el pensamiento. Pues ningún tipo de representación puede ser considerado como una contemplación –meramente receptiva- de un objeto previamente existente.”

Si destacamos “hay en el concepto una trinidad: la impresión del objeto, el modo de acogida del mismo en el sujeto y la acción de la palabra como sonido lingüístico” podemos expresar encontrar un antecedente de aquello que luego será denominado giro lingüístico. Recordemos que el giro lingüístico determina la primacía del lenguaje por sobre el pensamiento, teoría expresada por Peirce como una relación triádica entre signo, objeto e interpretante.

Von Kutschera (1983; 326) destaca cómo von Humboldt expresa la necesidad de la intersubjetividad en la cuestión de la formación del concepto:

“El concepto no adquiere su determinación y claridad sino al ser reflejado por una fuerza pensadora distinta. Se produce, como dijimos anteriormente, al salir de la masa movediza de la imaginación y transformarse en objeto frente al sujeto. Sin embargo, no basta que ese despliegue se realice sólo en el sujeto; la objetividad sólo se consume, cuando el sujeto imaginador ve el pensamiento realmente fuera de sí, lo cual sólo es posible al verificarse en otro ser que imagine y piense como él.”

Luego, von Kutschera (1983; 327) muestra cómo von Humboldt sostiene que la lengua es la resultante de la unión de la objetividad con la subjetividad, de donde sigue que es la propia voluntad cultural de una nación hablante de una lengua la que acuña su propia visión del mundo.

“La peculiaridad de la lengua consiste en que ella, medianera entre el hombre y los objetos exteriores, imprime en los sonidos un mundo de pensamiento... La lengua vive y se mueve en la nacionalidad... Recibe toda su fuerza de este oscuro obrar natural de capacidades inconscientemente coincidentes...”

A través de la mediación de la semántica y de la estructuración gramatical de la lengua se perpetúan las sensaciones y la experiencia bajo los conceptos, donde en este nivel ya es

viable la observación del influjo particular de cada pueblo, su propia visión del mundo, pero más allá de las dificultades en la comparación de las lenguas, la traducción es posible aunque no exista sinonimia entre los términos. Es así que los fundamentos para la construcción de las diferentes visiones del mundo no refieren únicamente a la subjetividad sino a una subjetividad colectiva o intersubjetividad. Pero aun encontrándonos con estas diferenciaciones, el éxito de las traducciones reside en que cualquier idea puede ser expresada en cualquier lengua dado que el hombre cuenta con una infinita disposición para el aprendizaje. Von Kutschera (1983; 331) comenta:

“Pero hay –y esto es con mucho lo más decisivo aquí- tanto en las ideas como en la lengua de cada pueblo por inculto que sea una totalidad que corresponde al ámbito de la ilimitada capacidad humana de formación, totalidad de la que se puede sacar sin auxilio ajeno todo lo particular que abarca a la humanidad. La experiencia en traducciones de lenguas muy distintas y en el uso de lenguas muy rudas e incultas para instruir en las doctrinas más secretas de una religión revelada (el caso de las traducciones de la Biblia) muestra que, aunque con grandes diferencias de éxito, puede expresarse cualquier serie de ideas en cualquier lengua. Y esto no es más que consecuencia del común parentesco de ellas y de la flexibilidad de las ideas y sus signos.”

Ahora bien, cabe destacar que en cuanto una traducción es realizada, la misma no respeta ni conserva la gramática ni, obviamente, la semántica original, sino que se produce un desplazamiento de la forma de la lengua y por tanto no se conserva igual pensamiento si se sostiene que pensamiento es igual a vocabulario más gramática. Von Kutschera (1983; 331) manifiesta:

“Por tanto hay que tener muy en cuenta en la traducción de las oraciones así caracterizadas de esas lenguas que las traducciones, en lo que se refiere a las formas gramaticales, son casi siempre falsas y se atienen a una concepción gramatical totalmente distinta de la que el hablante ha observado... tampoco es indiferente en absoluto el que una lengua resuelva por perífrasis lo que otra expresa con una sola palabra... Así, pues, hay traducciones; pero son casi siempre inexactas. Pero, puesto que no hay criterios estrictos universalmente válidos para la exactitud de la traducción, las diferencias de sentido son a menudo difíciles de estimar.”

Ahora bien, von Humboldt estima a la lengua como un organismo dinámico y vivo que se encuentra ceñido a un desarrollo constante y por tanto, para su discernimiento es necesaria la observación de las influencias a la cual la lengua se halla sometida por la materialidad y el pensamiento. Von Kutschera (1983; 332) expresa de von Humboldt:

“Para Humboldt la lengua es también un organismo; es decir, una estructura cuyas partes singulares deben ser consideradas en su función dentro del conjunto; y tiene una dinámica interna que no se puede captar adecuadamente mediante descripciones de estados lingüísticos momentáneos. Lo que supone una dificultad más para la comprensión de la peculiaridad de las lenguas y para su comparación. Humboldt dice: ‘No hay nada aislado en la lengua; cada uno de sus elementos se revela solamente como parte de un todo’. Y: ‘Una lengua tampoco es una materia que está ahí en el cúmulo de palabras y reglas dado mediante ella, sino una actuación, un proceso espiritual... de un ser orgánico en su valor físico y espiritual, comparte la naturaleza de todo lo orgánico, de modo que cada cosa en ella sólo existe por las otras...’.”

Von Humboldt insiste en destacar como una de las características del estudio del lenguaje la necesidad de abordar su interpretación como conjunto, ya que, sólo por este medio, se podría hacer coincidir ciertos enunciados de una lengua con otros de otra lengua. Von Kutschera (1983; 333) expone:

“La diversidad de las lenguas no reside en sus detalles... sino en el conjunto; y sólo atendiendo a la diversidad de las estructuras son también distintos los detalles... En esto las lenguas pueden compararse no sin algún acierto con las fisonomías humanas. La individualidad se impone, se notan las semejanzas, pero ningún tipo de medida o descripción de las partes, en particular o en conjunto, puede sintetizar en un concepto la peculiaridad.”

Esta tesis de la participación del lenguaje en la experiencia iniciada por von Humboldt continuó siendo promovida por Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf.

Sapir, igual que von Humboldt, sostiene que el lenguaje antecede al pensamiento y se presenta como condición necesaria para que éste se desarrolle. Sapir expresa que las lenguas no sólo son simples códigos para la representación de la realidad sino que las lenguas dirigen el modo a seguir para la interpretación del mundo. La experiencia y el lenguaje se encuentran íntegramente enlazados. El lenguaje no sólo es un medio de comunicación sino que el lenguaje define las capacidades de percepción y de cognición de los sujetos. Von Kutschera (1983; 335) citando a Sapir:

“It is quite an illusion to imagine that one adjusts to reality essentially without the use of language and that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication and reflection. The fact of the matter is that the “real world” is to large extent unconsciously build up on the language habits of the group. The relation between language and experience is often misunderstood. Language is not merely a more or less systematic inventory of the various items of experience which seem relevant to the individual, as is so often naively assumed, but is also a self contained, creative symbolic organization, which not only refers to experience largely acquired

without its help but actually defines experience for us by reason of its formal completeness and because of our unconscious projection of its implicit expectation into the field of experience.”

Sosteniendo que el relativismo se exterioriza por la existencia de diferentes estructuras lingüísticas y que el desarrollo del relativismo se encuentra, a su vez, directamente relacionado, desde una mirada antropológica, con la coexistencia de una multiplicidad de lenguas. Fernández Casas (2003; 117) expresa:

“Tanto Boas como Sapir defienden que la indagación de la estructura lingüística debe perseguir la dilucidación de los esquemas conceptuales que subyacen a la lengua. En este sentido, el análisis lingüístico no representa un fin en sí mismo, sino que se contempla como la vía de entrada a otros fenómenos como la visión del mundo de los hablantes o las intenciones comunicativas en la interacción lingüística.”

El enfoque del relativismo lingüístico se encuentra entonces constituido a partir de un propósito multidisciplinar donde se concilian la lengua, la cultura y la psicología social al modo de urdimbre. Fernández Casas (2003; 117) manifiesta:

“A pesar de las discrepancias entre Boas y Sapir, éste último acomoda su manera de entender los hechos culturales al patrón marcado por la antropología boasiana, entendiendo que se trata de fenómenos semióticos. Como tal, poseen dos caras bien diferenciadas: una exterior (física) y una interna (donde se encuentran los valores del significado)... Y como fenómeno semiótico la lengua posee un ‘patrón formal’ bien definido. Esto es, se organiza en una estructura coherente en la que las diferentes piezas adquieren significado dentro del conjunto en el que se incardinan. Esta naturaleza ‘formal’ le otorga a la arquitectura lingüística un poder ‘heurístico’. Con este calificativo Sapir quiere subrayar que:

“Its forms predetermine for us certain modes of observation and interpretation... While it may be looked upon as a symbolic system which reports to refers or otherwise substitutes for direct experience, it does not as a matter of actual behavior stand apart from or run parallel to direct experience but completely interpenetrates with it.”

Asimismo Fernández Casas (2003; 120) expresa:

“Sapir aboga por defender que entre lenguaje y pensamiento media una relación de carácter retroductivo y no determinista. Este autor insiste constantemente en que la lengua *orienta*, pero no *limita* nuestras posibilidades de conocimiento. Buena prueba de ello es que todo código lingüístico se regenera, acomodándose a las necesidades de comunicación de sus hablantes y creando nuevas herramientas expresivas y distinciones conceptuales siempre que así lo requiera la comunidad. Sapir expresa con transparencia su posición cuando sostiene que *‘in history, trait analysis is very important because it shows the flexibility of culture; language, for instance, being forced to express what people desire to express and not remain so rigid as to prohibit communication of thought.’*”

En relación a la problemática de la inconmensurabilidad y de la imposibilidad de la traducción en Sapir, Fernández Casas (2003; 121) comenta:

“Sapir se refiere a este fenómeno de inconmensurabilidad con las siguientes palabras: *‘Inasmuch as languages differ very widely in their systematization of fundamental concepts, they tend to be only loosely equivalent to each other as symbolic devices and are, as a matter of fact, incommensurable in the sense in which two systems of points in a plane are, on the whole, incommensurable to each other if they are plotted out with reference to differing system of coordinates.’*”

Fernández Casas infiere que “el concepto de “inconmensurabilidad” significa que todo aquello que forma parte de un sistema y es despojado de él, verá modificado su “valor” y expresa que “no existen por lo tanto, correspondencias absolutas ya que todo debe contemplarse dentro del entramado correspondiente.” En relación a Sapir, Fernández Casas explica (2003; 121):

“Sapir entiende que el traductor no debe perseguir paralelismos absolutos. El trasvase exacto de la información de la lengua fuente a la lengua meta nunca podrá producirse dado que es necesario realizar una tarea de recontextualización previa para conseguir un texto que, sin perder de vista el original, se acomode a una nueva situación de recepción... Se trata de un principio que Sapir aplica no sólo en el terreno de la Lingüística, sino también en su investigación antropológica, psicológica y artística... Así entendida la noción de relativismo en la obra de Sapir cobra una dimensión especial en la actividad de comparación, ya que, teniendo en cuenta que todo se enmarca en un contexto dentro del que se tiñe de significado, resulta absurdo pretender paralelismos absolutos... A lo que se opone radicalmente es al establecimiento de ‘absolutos’, de principios que se juzgan de inmutables y que, al fin, no son más que la proyección de nuestros propios valores sobre todo aquello que nos resulta extraño. *‘What fetters the mind and benumbs the spirit is ever the dogged acceptance of absolutes’*, esta es la idea medular sobre la que se sostiene el relativismo sapiriano –inspirado por la esencia estructuralista de su pensamiento- y es así como debe entenderse.”

Whorf inspirado en la postura de Sapir propone su propia teoría acerca del principio de relatividad. Von Kutschera (1983; 335) comenta:

“*Natural logic says that talking is merely an incidental process concerned strictly with communication, not with formulation of ideas. Talking or the use of language is supposed only to ‘express’ what is essentially already formulated nonlinguistically. Formulation is an independent process, called thought or thinking, and is supposed to be largely indifferent to the nature of particular languages. Languages have grammars, which are assumed to be merely norms of conventional and social correctness, but the use of languages is supposed to be guided not so much by them as by correct, rational, or intelligent thinking.*”

Luego, sustenta un principio de relatividad donde especifica que no todos los sujetos responden a una idéntica visión del mundo al menos que compartan un lenguaje similar o que pueda ser traducido al modo de correspondencia. A su vez, manifiesta claramente un determinismo de la lengua sobre el pensamiento. Von Kutschera (1983; 336) comenta de Worf:

“We are thus introduced to a new principle of relativity, which holds that all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar, or can in some way be calibrated... This study shows that the forms of a person’s thoughts are controlled by inexorable laws of pattern of which he is unconscious.”

Ahora bien, si sólo es contemplado el sujeto, se observa que el mismo se encuentra marcado por la cultura a la que pertenece y que la lengua que abraza determina parcialmente su modo de experiencia. Von Kutschera (1983; 344) expresa:

“Con las palabras aprende ciertas distinciones, ciertas formas, aprende a determinar el mundo experimentado de una manera que es de interés para la comunidad cultural a que pertenece y para él mismo... dado que con la lengua aprendemos distinciones y determinaciones, y no sólo aprendemos a expresar distinciones y determinaciones previamente realizadas, la lengua influye en el modo característico de experiencia y percepción que tiene el individuo y en lo que percibe. La percepción no consiste solamente en tener estímulos sensibles, sino en que algo se experimenta caracterizado de tal y tal manera.”

En semejanza con von Humboldt, y tomando al lenguaje como un organismo vivo, von Kutschera (1983; 344) sostiene que el sujeto se encuentra capacitado para aportar nuevas expresiones a la lengua que practica pero siempre inmersas en su particularidad:

“... una lengua suficientemente capacitada para la expresión es tan plástica que se pueden formular en ella nuevas distinciones. Y por añadidura puede también el individuo particular introducir nuevas expresiones y sellar lingüísticamente nuevas diferenciaciones que amplían o cambian la lengua. Esto ocurre continuamente, por ejemplo, en el trabajo científico en que con la aparición de nuevos campos de objetos hay que desarrollar una nueva terminología para describirlos. Pero, en general, se puede decir que el individuo lo que hace es seguir su lengua, tal como la encuentra dada, más bien que acuñarla de nuevo; y en consecuencia se puede decir, en el sentido de Humboldt, Sapir y Whorf, que nuestra lengua determina la manera característica de nuestra experiencia.”

Por tanto, las cosas, estados y procesos que pretendemos encontrar en la naturaleza son esquemas determinados por el marco lingüístico de quien se dirige a la naturaleza para clasificarla de uno u otro modo: cosas, estados y procesos no “están allí” para ser

“percibidos”; el hombre, mediante el lenguaje, es quien encuentra en la naturaleza aquellas maneras de clasificar a través de su propio análisis del mundo. Von Kutschera (1983; 347) manifiesta:

“Esto muestra, según Whorf, que la naturaleza como tal no está dividida en: cosas, estados y procesos, sino que somos nosotros quienes con nuestra lengua introducimos las distinciones en el mundo, y que por tanto esas categorías no son más que formas de interpretación de la realidad.”

Un ejemplo seleccionado por von Kutschera (1983; 349) se refiere al tiempo. Aquí sostiene que, según Whorf, las divisiones en el tiempo generan diferentes divisiones en la visión del mundo:

“Whorf opone el *concepto de tiempo*, tal como se expresa en nuestros adverbios y preposiciones y formas temporales de los verbos y la representación ligada a ello de un ‘tiempo objetivo y regularmente fluyente’ al concepto de tiempo de los hopis...Según Whorf, los hopis sólo tienen tres formas básicas de enunciados. Una forma se refiere a lo que es objetivamente real o está realizado, sea en el presente o en el pasado; otra al ámbito subjetivo: deseos, intenciones, esperanzas y representaciones; y la tercera es la forma de los enunciados que tienen validez general y atemporal...Así, pues, nuestra división del tiempo, según Whorf, sólo encuentra en la lengua de los hopis una correspondencia muy indirecta...en consecuencia, la imagen del mundo de los hopis es, en principio, distinta de la nuestra.”

Por último von Kutschera (1983; 350) comenta la tesis de Whorf acerca de la estructura sujeto-predicado de las oraciones:

“Según Whorf, cada lengua realiza un ‘*artificial chopping up of the continuous spread and flow of existence in a different way*’, ya que en la determinación lingüística se extraen ciertos sucesos, cosas y estados, del flujo de los datos sensibles y la estructura sujeto-predicado de las lenguas europeas representa una forma especial de segmentar la realidad... según Whorf, no existe ‘la realidad’, sino que lo real es siempre relativo a una lengua...el ‘flujo de los datos sensibles’, ‘el cúmulo de impresiones’ es una abstracción sacada de nuestra experiencias ya previamente segmentadas... la estructura sujeto-predicado es una determinada forma de interpretación.”

Como corolario a la cuestión de la traducibilidad de las lenguas von Kutschera (1983; 353) expresa:

“Pero hay que subrayar que no bastan ejemplos aislados para comprender lo peculiar de una lengua extraña: para esto es necesario un estudio detenido de la lengua y, en especial, de su gramática, porque un fenómeno lingüístico, una forma gramatical o un campo de palabras hay que verlo siempre, como señala Humboldt, en el transcurso del conjunto lingüístico, de la cultura global y de la imagen del

mundo a que pertenece esa lengua... las lenguas muy dispares nunca se pueden comparar detalle por detalle en una construcción de oraciones aisladas, sino sólo como totalidades.”

Ahora bien, en la primera parte⁴ hemos comentado el concepto de “giro lingüístico” y la influencia del mismo dentro del ámbito filosófico. Pero dentro de este giro lingüístico también se manifestaron diferentes corrientes, tanto el giro lingüístico analítico como el giro lingüístico pragmático. Wittgenstein, en su *Tractatus*, fue uno de los representantes del giro lingüístico analítico, dado que sostiene dos tesis, la primera que la realidad cuenta con una estructura ontológica “dada” y la segunda, la relación de identidad entre el pensamiento y el lenguaje significativo, es decir, las ideas que tenemos de la realidad son encausadas por la lógica proposicional: “El pensamiento es una proposición con sentido” (Wittgenstein, 2007; 4). El pensamiento representa a la realidad y la realidad es todo aquello que puede ser descrito por medio del lenguaje. Por tanto, la realidad es una representación producida por un lenguaje que la describe, y no una realidad en sí. De aquí, surge que “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” (Wittgenstein, 2007; 3.02). Luego, en sus *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein estudia el comportamiento y el propósito de los sujetos que hacen uso del lenguaje. Alegre (2002; 2), acerca de ambos giros, expresa:

“El giro lingüístico analítico se basa en el reemplazo de la conciencia y sus categorías psicológicas por el lenguaje y sus componentes lógicos como objeto de estudio de la filosofía y, por tanto, se centra en el análisis formal de las estructuras semánticas, desatendiendo las connotaciones psicológicas, pragmáticas u ontológicas... Afirma que los problemas filosóficos tradicionales se deben al uso incorrecto del lenguaje y pueden ser resueltos-disueltos a través de la inspección lógica y la reformulación de nuestro lenguaje, declara obsoleta y absurda a la metafísica porque enuncia entidades que van más allá de la experiencia común o lo que las ciencias pueden verificar, apunta a convertir a la filosofía en una ciencia estricta a partir del análisis de las proposiciones y defiende tanto la concepción referencial del significado como la teoría de la verdad como correspondencia... El giro pragmático se centra, como lo indica su denominación, en el análisis pragmático de las estructuras lingüísticas y surge como resultado de la revisión de determinados fundamentos y objetivos incumplidos del análisis lógico (atomismo metafísico, idealismo lingüístico, pretensiones de objetividad, claridad absoluta y no circularidad, erradicación total de malentendidos filosóficos, etc.). Abandona la perspectiva referencialista del significado y la idea de la construcción de un lenguaje lógico ideal y neutro, aborda la investigación de los actos lingüísticos más que los enunciados, de los usos comunes más que las formulaciones científicas, de los factores sociales más que los aspectos formales; a partir de lo cual se presta nueva atención a la relación entre lenguaje y comunidad, las prácticas y las decisiones humanas, las formas de vida, las convenciones presentes y la posibilidad de realizar muy diferentes funciones mediante la emisión de preferencias lingüísticas, nueva orientación que a su vez conlleva el abandono

⁴ Pág. 12 del trabajo.

de la prioridad de la óptica lógica a favor de un enfoque en el que la historia y la antropología de los conceptos son centrales.”

Situándonos en el giro lingüístico pragmático, destacamos que Wittgenstein presenta en *Investigaciones Filosóficas* una tesis fundamental: la imposibilidad del lenguaje privado. Suele interpretarse que Wittgenstein alcanza esta actitud pragmatista del lenguaje luego de su incursión en *Tractatus*, donde la tesis principal sostiene la imposibilidad de expresar algo sobre el mundo como un todo, y que aquello que pueda expresarse ha de ser únicamente ciertas partes delimitadas del mundo. Sólo podrían expresarse las cosas del mundo como un todo si nosotros pudiéramos salir afuera del mundo. En el apartado 6.1 de *Tractatus*, Wittgenstein (2007) sostiene: “Las proposiciones de la lógica son tautológicas” y en *Tractatus* 6.113, Wittgenstein (2007) expresa:

“Que a la luz del símbolo pueda reconocerse que son verdaderas, es característica de las proposiciones lógicas, y este hecho encierra en sí toda la filosofía de la lógica. Y del mismo modo, que *no* pueda reconocerse en la sola proposición la verdad o falsedad de las proposiciones no lógicas, es también uno de los hechos más importantes.”

Mux (2004; 596) expresa:

“Son numerosos los pasajes en los que Wittgenstein, en su *Investigaciones Filosóficas* afirma la existencia del mundo exterior, y esta afirmación (aunque, como cabe a su particular estilo, nunca está explícitamente formulada) es una condición necesaria de la posibilidad del lenguaje. Por otra parte, la negación de un lenguaje privado nos deja sólo con un lenguaje público, un lenguaje que sólo puede construirse presuponiendo a los demás y a todo el universo exterior. Este panorama, entonces, parece dejar sin herramientas al solipsista, pues si el lenguaje presupone el exterior y ‘viene dado’ de afuera, entonces la afirmación del solipsista, por el simple hecho de ser afirmación, se contradiría aun cuando no pudiera ser efectivamente formulada. Un solipsista estaría en la misma situación que la del escéptico universal: sus afirmaciones son refutadas por el medio mismo con que intenta hacer la afirmación, pues este medio es por esencia un medio público... Al identificar pensamiento con lenguaje, Wittgenstein no deja lugar a las afirmaciones del solipsista ni del escéptico.”

Wittgenstein concibe al lenguaje como un conjunto de juegos. Ahora bien, cada juego tiene sus reglas propias, donde la comprensión de las reglas se basa en un único criterio: para comprender que la regla de un juego está correctamente inferida debemos remitirnos al uso habitual de la misma por los participantes. Igual característica debe contemplarse con las articulaciones del lenguaje, éstas dependen de una sociedad y no sólo de un individuo, con la salvedad que las reglas del lenguaje se encuentran en un sistema abierto. Mux (2004; 597) comenta:

“El símil con el ajedrez no nos sirve cuando hablamos de lenguaje: toda configuración de las piezas en el tablero de ajedrez está regida por un sistema de reglas *cerrado*. De modo que cualquier movimiento posible ya está escrito en las reglas generales del juego: no hay posibilidad de escapar a dichas reglas. No ocurre lo mismo con el lenguaje: está configurado como un sistema de reglas *abierto*, dado por las características de *reflexividad* (la posibilidad de hablar de sí mismo en infinitos niveles) y la de *productividad* (la posibilidad de generar emisiones nunca antes generadas). De modo que, de acuerdo a estas dos reglas, es posible que *dentro* del sistema general de un juego determinado de lenguaje, se generen infinitos juegos *nuevos*.”

Si anteriormente Wittgenstein sostenía en su *Tractatus* que el mundo era reflejado por el lenguaje a través de una relación isomórfica entre ambos, entonces daba por sentado la existencia de una estructura ontológica de la realidad. En *Investigaciones Filosóficas*, el lenguaje ya no manifiesta una realidad ontológica objetiva, sino que sólo por medio del lenguaje utilizado comunicacionalmente puede ser alcanzada una interpretación de la realidad. Así es que toma la función descriptiva como una función del lenguaje resaltando la preeminencia del significante por sobre la referencia. Mux (2004; 598) declara:

“Wittgenstein expresa, en 371: ‘la esencia se expresa en la gramática’. En 373 agrega: ‘Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática (la teología como gramática)’. Encontramos en estas dos breves y crípticas afirmaciones una preeminencia del lenguaje por sobre los objetos. Pareciera que el lenguaje *construye* la realidad objetiva y es la condición de posibilidad de ésta. No se niegan los datos sensoriales, pero es responsabilidad del intérprete decidir lo que hace con estos datos y con el lenguaje.”

En lo anterior encontramos cierta coincidencia con el pensamiento de Humboldt quien sostiene que la cristalización de las sensaciones en conceptos se realiza a través de la sintaxis y la semántica. También observamos una cierta cercanía con Sapir cuando expresa que las capacidades de cognición y percepción de los sujetos se encuentran definidas por medio del entramado de lenguaje y experiencia; cada la lengua conduce de manera particular el camino a seguir para la interpretación del mundo. Asimismo, cierta concordancia con el pensamiento whorfiano que expresa la organización de la naturaleza en conceptos se desarrolla de acuerdo a los atributos de significación. Von Kutschera sostiene que el lenguaje es una institución vital en la que el sujeto ha de aportar nuevas expresiones. De aquí se desprende que el relativismo lingüístico y el giro lingüístico pragmático concuerdan en la necesidad de la intersubjetividad para que la lengua se exprese y desarrolle. Mux (2004; 599) comenta acerca de *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein:

“En 199 afirma la preeminencia de los *usos* y las *costumbres* por sobre el lenguaje: no puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden o se la entienda. Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)... Si el lenguaje es institución, entonces es público y es de *muchos en muchos casos*, no de uno en un solo caso, pues las condiciones para que se dé *un caso* vienen dadas por los muchos que lo precedieron; por la costumbre o la institución.”

Ahora bien, Mux (2004; 600) sostiene que para Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* “la experiencia sirve de justificación extrema de las aserciones y estas últimas son, por así decirlo, un espejo de la experiencia”:

“Así, encontramos en 487: ‘la justificación mediante la experiencia tiene un final: si no lo tuviera, no sería una justificación’. Wittgenstein afirma que, de haber tal justificación, la experiencia es el *límite inferior* del lenguaje y su justificación... En 486 afirma que de una impresión sensorial *no se sigue* una proposición, y que parece no haber una *justificación* (Berechtigung) para sacar una consecuencia proposicional de una impresión sensorial. El mundo se construye, para Wittgenstein, como un entramado entre impresiones y lenguaje, y aunque no parece haber una justificación última para decir ‘hay aquí un sillón’ o ‘he aquí el mundo’, el lenguaje nos habla continuamente de este mundo... dada una sensación, hay un objeto correspondiente y la proposición debe afirmar la existencia de ese objeto, no de la sensación.”

En lo anterior podríamos señalar la conformación de un tríada de cuño peirceano, tanto en Wittgenstein cuando expresa que el lenguaje se constituye por la sensación, el objeto y la proposición constituida por el sujeto quien remite al objeto, como en Sapir cuando manifiesta que el lenguaje antecede al pensamiento y el pensamiento retorna al lenguaje a través de conceptos formados por los sujetos.

§Apartado especial: La problemática de la percepción del color en el s. XIX y primera mitad del s. XX

Aparentemente el conocimiento que se deriva de la percepción de los colores presenta una problemática ineludible para el pensamiento filosófico. Ya hemos observado que en la Antigüedad, Platón ha dedicado algún apartado para expresar su argumento donde sostiene la presencia de una ontología propia del color. Aquí, dentro de la temática del giro lingüístico, podemos observar, ya no una ontología propia del color sino una conceptualización del mismo producto de la parcialización de la realidad sostenida por medio del vocabulario. Von Kutschera al respecto (1983; 339) manifiesta:

“Vamos a tratar la tesis de relatividad, por lo que al vocabulario se refiere, con un ejemplo de diferentes divisiones de un ámbito de sentido en campos de palabras que ha tenido gran discusión en esta tesis: es el ejemplo de los distintos campos de palabras para la distinción de los colores.

La mayor parte de las lenguas no disponen más que de unas pocas palabras base para la clasificación de los numerosísimos tonos de color que se pueden distinguir. La clasificación de los colores realizada mediante estas palabras base difiere en parte notablemente de unas lenguas a otras. Así, por ejemplo, la lengua de los indios navahos tiene dos palabras para nuestro negro, que designan aproximadamente: el negro de la noche (oscuridad) y el negro del carbón (color negro), y por el contrario sólo una palabra para nuestros ‘azul’ y ‘verde’.

Ahora bien, si suponemos que la distinción azul-verde no se puede explicar en navaho de una manera simple, por ejemplo, mediante adjetivos adicionales... ello significaría, según Whorf, que los navahos no distinguen típicamente en su experiencia el azul y el verde, y que la segmentación lingüística del ámbito de los colores determina las distinciones según las cuales percibimos los colores... Whorf no niega que los navahos tengan la capacidad de distinguir los colores tan exactamente como nosotros... Él no afirma que los navahos sean daltonianos en cuanto a diferenciar el azul y el verde. Más no por eso se puede decir que ‘dispongan de los conceptos’ azul y verde.”

A su vez, destacamos que en el relativismo lingüístico no se sitúa el énfasis de lo perceptual dentro de los condicionamientos de las facultades sensoriales, sino en las estructuras lingüísticas por medio de las cuales los sujetos conceptualizan lo percibido.

CONCLUSIONES PARCIALES

A lo largo de este capítulo hemos observado cómo Humboldt describe la relación entre mundo y palabra, donde cada lengua, construida por un método sintético, intenta descubrir una verdad no conocida. A su vez, interpreta que por medio de la formación y uso de la lengua se expresa la manera subjetiva de percibir los objetos, siendo la palabra “la huella de la imagen del objeto en el alma”. Cada visión del mundo, sostiene Humboldt, incluye un concepto triádico, es decir, la impresión del objeto, la recepción del objeto por el sujeto y la operación de la palabra como sonido lingüístico. Destaca la función del lenguaje como una dinámica en la formación de las ideas cuya propiedad es el señalamiento del material dado por los fenómenos asignándole configuración al pensamiento. Es así, sostiene Humboldt, que la lengua se impone como necesaria al pensamiento.

La definición de la lengua como un organismo vivo y dinámico, donde cada uno de sus elementos se revela como parte de un todo no se sustenta a la base de las palabras y las reglas, sino de un proceso espiritual producto de una subjetividad colectiva. De aquí que el estudio de las diferentes lenguas nos conduzca, tanto al conocimiento de una ontología específica, como la presentación de diferentes miradas del mundo con la interpretación de cada una de ellas.

Boas manifiesta la capacidad de la totalidad de las lenguas para expresar el pensamiento, la discrepancia entre las lenguas no denota desigualdad cognitiva sino que cada lengua muestra una categorización lingüística inconsciente en función de sus propias construcciones simbólicas culturales. Sapir avala la tesis boasiana y coincide con Boas en la necesidad de dilucidación de los esquemas conceptuales para ingresar en las diferentes visiones del mundo de los hablantes y de sus intenciones comunicativas. Y agrega que en la relación lenguaje-pensamiento existen dos niveles interactuando permanentemente, uno, lo cotidiano donde el sistema lingüístico etiqueta la realidad siendo el pensamiento el dador de “átomos conceptuales” para la construcción de dicho simbolismo, y el otro, la lengua ligada al pensamiento donde el lenguaje vuelve al pensamiento moldeando su estructura. De aquí el carácter retroductivo y no determinista de esta relación. En cuanto a la inconmensurabilidad, Sapir sostiene que más allá de la presencia de diferenciación sistemática y organizativa de los conceptos fundamentales presentes en las lenguas, éstas tenderían a una cierta equivalencia en cuanto a sus elementos simbólicos. Por tanto, la traducción resulta posible si se comprende que la misma representa un diálogo entre dos culturas.

Whorf destaca el acuerdo comunitario dentro de la constitución de una lengua, el cual es producto del modo de organización de la naturaleza y su significación en conceptos depende de las necesidades en que cada cultura debe enfrentar el mundo.

El segundo Wittgenstein enfatiza no sólo la necesidad del estudio del comportamiento humano sino también del análisis del porqué del propósito del uso del lenguaje. Al centrarse en estos dos aspectos da cuenta tanto de la imposibilidad de la existencia del lenguaje privado como de la existencia del mundo exterior como condición necesaria de la posibilidad del lenguaje. La interpretación de la realidad es realizada por convención siendo la función del lenguaje una función descriptiva basada en la preeminencia del significante sobre la referencia. Así entendido, el lenguaje pareciera construir la realidad objetiva, perteneciendo a la competencia del intérprete la posterior disposición de clasificación y uso de los datos sensoriales.

De aquí, podríamos comentar la no existencia de cierta prevalencia de un lenguaje sobre otro: el relativismo lingüístico se correspondería con las propias desemejanzas presentadas tanto por las diversidades geográficas del hábitat del mundo como por la multiplicidad de expectativas cognitivas latentes en cada sociedad.

4. RELATIVISMO ONTOLÓGICO

En el apartado anterior hemos presentado la tesis de la participación del lenguaje en la experiencia junto a sus fundamentos justificantes que hacen plausible una ciencia general del lenguaje. De aquí en adelante, intentaremos centrar la tesis en cuestión dentro de un marco lingüístico-filosófico tratando de dilucidar la problemática del significado y su interés para una teoría del conocimiento. Von Kutschera (1983; 367) expresa:

“Se puede dividir en dos enunciados la tesis de relatividad:

- a) Existe una correlación entre lenguas y visión del mundo tal que a diferencias típicas y profundas de las formas lingüísticas corresponden diferencias típicas y profundas en la visión del mundo.
- b) La visión del mundo depende de la lengua; las formas interpretativas de la experiencia están mediatizadas lingüísticamente.”

Podemos observar que el primer enunciado es más cauto que el segundo dado que sólo afirma una correlación, no una relación de dependencia entre lenguaje y experiencia. Luego, sólo en el segundo enunciado podemos observar la total expresión de la tesis de relatividad entendida por Humboldt, Sapir y Whorf. Von Kutschera sostiene que un análisis lingüístico relativista viable sólo es posible si se considera el apartado 23 de *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein “*La multiplicidad de los juegos del lenguaje no es algo fijo, dado de una vez por todas; nuevos tipos del lenguaje nacen y otros envejecen y se olvidan*”, entonces, von Kutschera (1983; 368) comenta:

“La labor empírica de la lingüística comparativa y de la historia del lenguaje no muestran en principio más que correlaciones entre las lenguas y las formas de experiencia. Para fundamentar –más allá de ahí– una dependencia, se pueden hacer investigaciones empírico-psicológicas que muestren, por ejemplo, el hecho y la manera cómo ciertas formas de experiencia dependen de parámetros lingüísticos o también basarse en consideraciones de tipo filosóficas. Tales argumentos filosófico-lingüísticos en pro de la tesis de relatividad provienen directamente de la discusión de las ideas de Wittgenstein en las *Philosophische Untersuchungen* del apartado 23. Y una fundamentación filosófico-lingüística de la tesis de relatividad sólo es de esperar en el marco de una teoría pragmática del significado de cuño wittgensteiniano.”

Recordemos que anteriormente en *Tractatus* Wittgenstein fundamenta sus sentencias gnoseológicas en la teoría figurativa del lenguaje. Von Kutschera (1983; 370) expresa:

“... probábamos con una cita de su carta a B. Russell del 19-8-1919 que su teoría semántica sólo le servía de base para su deseo central en el *Traktat*, para su distinción de lo que se puede decir con oraciones y de lo que sólo se puede mostrar. Lo que se puede *decir* o *representar* con una oración es el

hecho que una oración refleja mediante su estructura y la correlación de isomorfía. Lo que, por el contrario, no se puede representar en oraciones son, por ejemplo, las estructuras ontológicas de la realidad y las correspondencias entre la estructura sintáctica de las oraciones y la ontología de los hechos reflejados. Estas estructuras y correspondencias se *muestran* en las oraciones, pero no pueden representarse mediante ellas, pues el conocimiento de estas estructuras y correlaciones es el supuesto para entender la lengua en general... Cuando hablamos, estamos ya ineludiblemente ‘en el lenguaje’ y no podemos en cierto modo considerarlo desde fuera.”

Von Kutschera sostiene que los enunciados del *Tractatus* acerca de la estructura ontológica de la realidad son sinsentidos ya que intentan expresar aquello que no puede expresarse. La tesis wittgensteiniana pretende establecer, mediante un marco de proposiciones, los límites de la capacidad de representación lingüística. Al respecto von Kutschera comenta (1983; 370):

“Cuando dice: ‘Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo’, no quiere indicar que el mundo esté siempre mediatizado lingüísticamente y que, en consecuencia, carezca de sentido hablar del mundo tal como es previamente a toda determinación lingüístico-conceptual... así para Wittgenstein la función lingüística de representación sólo se refiere a las realidades empíricas... los enunciados de Wittgenstein sobre los límites del lenguaje se pueden extraer de la semántica realista del *Traktat*. Con la frase anteriormente citada: ‘Los límites de mi lengua significan los límites de mi mundo’, quiere decir Wittgenstein, como lo muestra la aclaración que le sigue en el *Traktat*, que en una lengua sólo se puede hablar de las cosas que pertenecen a la ontología de esa lengua.”

Wittgenstein abandonó su estudio analítico del lenguaje llevado a cabo en *Tractatus* e incursiona en *Investigaciones Filosóficas* en el estudio de la pragmática del lenguaje. Este “segundo Wittgenstein” como comúnmente se lo denomina por el giro de su pensamiento, manifiesta la relevancia del aspecto pragmático y social del lenguaje.

Por su parte, Quine, figura destacada del s. XX, ha defendido el relativismo ontológico y la indeterminación de la ontología a través del lenguaje sosteniendo, al igual que Wittgenstein, la importancia del aspecto pragmático y el alcance social de la lengua. En cuanto a la problemática de la relatividad ontológica Quine sostiene que los significados son significados del lenguaje en cuanto el significado es alcanzado a través la conducta social; Quine (1986; 43) comenta:

“... admito que conocimiento, mente y significado son parte del mismo mundo con el que ellos tienen que ver, y que han de ser estudiados con el mismo espíritu crítico que anima la ciencia natural... Cuando un filósofo naturalista se dirige a la filosofía de la mente, suele hablar de lenguaje. Los significados son, primero y primordialmente, significados del lenguaje. El lenguaje es un arte social que todos adquirimos con la única evidencia de la conducta manifiesta de otras gentes en circunstancias públicamente reconocibles... el significado... no es una existencia psíquica; es primariamente una propiedad de la conducta... El lenguaje es específicamente un modo de interacción

de al menos dos seres: un hablante y un oyente; presupone un grupo organizado al cual pertenecen estas creaturas, y del cual han adquirido sus hábitos del habla.”

Quine expresa que el conocimiento de una palabra conlleva dos aspectos, uno de ellos es el encontrarse familiarizado con su sonido y poseer la capacidad de su reproducción; el otro se relaciona con la semántica, es decir, tener el conocimiento de uso de esa palabra para lo cual cuenta sólo con la conducta exteriorizada por otros hablantes. Frente a esta postura naturalista del lenguaje y una aceptación conductista del significado, Quine rechaza la delimitación de las palabras vistas desde el mito del museo en el cual las mismas poseen significados determinados; esto coincidiendo con Wittgenstein, quien rechaza que haya significados cerrados e independientes de todo uso, y compara al lenguaje con un cajón de herramientas que sólo activa su función significativa cuando las herramientas se están ejecutando: las palabras no tienen significado si están “dentro del cajón”, sin uso. Quine (1986; 46) comenta:

“Cuando, por otra parte, reconocemos con Dewey que ‘el significado...es primariamente una propiedad de la conducta’, reconocemos que no hay significados, ni semejanzas ni distinciones de significados, más allá de las que están implícitas en las disposiciones de la gente a la conducta manifiesta. Para el naturalismo, la cuestión de si dos expresiones son semejantes o desemejantes en significado no tiene respuesta determinada.”

Ahora bien, en cuanto a la traducción de una palabra desde un lenguaje a otro y en relación a la indeterminación, Quine (1986; 46) manifiesta:

“Para ver qué sería tal indeterminación, supongamos que hubiera una expresión en un remoto lenguaje que pudiera ser traducida al castellano de dos maneras igualmente defendibles y distintas en significado en castellano. No estoy hablando de ambigüedad en el lenguaje nativo. Estoy suponiendo que uno y el mismo uso nativo de la expresión puede ser vertido en cualquiera de las dos traducciones castellanas, siendo acomodada cada una por ajustes compensatorios en la traducción de otras palabras. Supongamos que ambas traducciones, con sus acomodaciones en cada caso, concuerdan igualmente bien con toda conducta observable de los hablantes del lenguaje remoto y de los hablantes del castellano. Supongamos que son perfectamente acordes no sólo con la conducta realmente observada, sino con todas las disposiciones de conducta por parte de todos los hablantes implicados. Sobre estos supuestos sería siempre imposible saber de una de estas traducciones que era la correcta y la otra errónea.”

De aquí que la ostensión no sólo no es suficiente para ciertos casos de traducción, sino que ni siquiera contribuye con la distinción necesaria para la selección de un término cuando el mismo admite dos usos.

Luego, si se considera una palabra excesivamente breve para una traducción significativa, incluso cuando expresa un término denotativo, por una vía diferente se garantiza aquello que Quine intentaba probar: la inescrutabilidad de la referencia. Quine (1986; 57) expresa:

“La inescrutabilidad de la referencia puede ser planteada más firmemente considerando la palabra ‘alfa’, o también ‘verde’. En nuestro uso de estas palabras y otras similares hay una ambigüedad sistemática. A veces usamos tales palabras como términos generales concretos, como cuando decimos que el césped es verde, o que alguna inscripción comienza con una alfa. A veces, por otra parte, los usamos como términos singulares abstractos, como cuando decimos que verde es un color y alfa es una letra. Tal ambigüedad es reforzada por el hecho de que no hay nada ostensivo que distinga los dos usos... Podemos, desde luego, distinguir los dos usos viendo cómo la palabra aparece en las sentencias: si toma un artículo determinado, si toma la terminación del plural, si figura como sujeto singular, si figura como modificador, como complemento predicado, etcétera. Pero estos criterios apelan a nuestras construcciones y partículas castellanas, a nuestro especial aparato castellano de individuación que, como ya he sugerido, está sujeto a la indeterminación de traducción... la inescrutabilidad de la referencia no es la inescrutabilidad de un hecho... la inescrutabilidad de la referencia debe alcanzar no solamente a los exóticos y a los vecinos, sino también a nosotros mismos... Con todo, como Dewey subrayó, no hay lenguaje privado.”

¿Se puede superar esta inescrutabilidad de la referencia? Según Quine (1986; 68) sólo por medio de nuestro esquema de referencia, ya que a través del mismo obtenemos la posibilidad de hablar relativamente acerca de ciertas cuestiones referenciales; y sostiene:

“... comencemos imaginándonos en casa con nuestro lenguaje familiar, con todos sus predicados e instrumentos auxiliares. Este vocabulario incluye ‘conejo’, ‘partes de conejo’, ‘estados de conejo’, ‘fórmula’, ‘número’, ‘buey’, ‘ganado’... En estos términos podemos decir con estas palabras que esto es una fórmula y eso es un número... *Precisamente con estas palabras*. Esta red de términos y predicados e instrumentos auxiliares es, en la jerga de la relatividad, nuestro esquema de referencia o sistema de coordenadas. Relativamente a él, podemos hablar y de hecho hablamos significativa y distintamente... De acuerdo: la referencia es un sinsentido excepto como relativa a un sistema de coordenadas. En este principio de relatividad estriba la salida de nuestro apuro.”

Ahora bien, interrogar si cada término refiere efectivamente al objeto y no a ciertas denotaciones permutadas o analizar estas cuestiones en términos absolutos carece de sentido, a no ser que se interroge sólo frente y relativamente a un lenguaje de fondo. Quine (1986; 69) comenta:

“El lenguaje de fondo da sentido a la cuestión, pero sólo un sentido relativo; un sentido relativo a él, al lenguaje de fondo... Necesitamos un lenguaje de fondo al que regresar... Y en la práctica terminamos el regreso del lenguaje de fondo, en la discusión de la referencia, aceptando nuestra lengua materna y

tomando sus palabras en su valor nominal... Lo que tiene sentido no es decir cuáles son los objetos de una teoría, absolutamente hablando, sino cómo una teoría de objetos es interpretable o reinterpretada en otra... La tesis relativista a la que hemos llegado... es ésta: no tiene sentido decir cuáles son los objetos de una teoría fuera de la cuestión de cómo interpretar o reinterpretar esta teoría en otra... Dentro de esta teoría de fondo podemos mostrar cómo alguna teoría subordinada, cuyo universo es alguna porción del universo de fondo, puede, mediante la reinterpretación, ser reducida a otra teoría subordinada cuyo universo es alguna porción más pequeña.”

Podemos decir que Quine sugiere que la observación del mundo debe realizarse desde la actividad del sujeto, abandonando todo tipo de pretensión acerca del conocimiento de las cosas en sí, es decir, el ser de los objetos externos. El conocimiento del mundo es sólo una necesidad que el propio sujeto se impone como respuesta hacia la imposición del mundo sobre el sujeto.

Por tanto, el enfoque pragmatista renuncia al nexo “sujeto-mundo” para sustituirlo por el nexo “sujeto-interacción con el mundo” centrando la observación no sólo en la conducta humana sino en la necesidad del sujeto y del por qué se direcciona hacia el conocimiento de un objeto determinado. Bernardo (2007; 5) comenta:

“... los enunciados que extraiga el investigador serán recogidos en el lenguaje, mientras que la justificación de los mismos no podrá encontrarse en el lenguaje mismo sino en el motivo propio de la investigación... el lenguaje no puede autojustificarse... no puede justificarse todo enunciado de un lenguaje L mediante otro enunciado del lenguaje L.”

Quine (1986; 76) con respecto a la ontología refiere:

“La ontología es en verdad doblemente relativa. Especificar el universo de una teoría sólo tiene sentido relativamente a alguna teoría de fondo, y sólo relativamente a una elección de un manual de traducción de una teoría a la otra. Comúnmente, desde luego, la teoría de fondo abarcará a ésta, y en este caso no se plantea ningún problema respecto a un manual de traducción... No podemos saber qué es una cosa sin saber cómo está delimitada de las demás cosas. De este modo, la identidad es una con la ontología.”

De aquí, Quine sostiene que la propia relatividad se encuentra implicada en la teoría. Por ejemplo, si tomamos una teoría antropológica y suponemos su universo compuesto de sujetos donde sus predicados no pueden diferenciar personas de igual estatura, la relación intersubjetiva de igualdad de estatura presenta una propiedad de permutabilidad con la relación de identidad, en donde las dos relaciones no pueden distinguirse. Sólo, y en relación con una teoría de fondo que admita expresar algo más acerca de la identidad del sujeto que la igualdad de estatura, se podrá observar la teoría antropológica, la cual dependería de la diferencia de estaturas.

De lo anterior, podríamos comentar que Quine manifiesta el primero de uno de los dos dogmas del empirismo; la división de los enunciados en analíticos, que sostienen su verdad de significación independiente de los hechos, y sintéticos, cuya verdad sólo es sostenida en lo fáctico.

El segundo dogma del empirismo se refiere al reduccionismo. Quine (1986; 77) expresa:

“Una discusión corriente para el discurso ontológico, en la cual se muestra cómo el universo de alguna teoría puede mediante una reinterpretación ser eliminado a favor de algún otro universo, quizá una determinada parte del primero. En otra ocasión he tratado la reducción de una ontología a otra con la ayuda de la función vicaria: una función que aplica un universo a una parte o la totalidad de otro.”

Si retomamos el ejemplo de la teoría antropológica, notaremos que por medio de esta función vicaria se le asignaría la diferencia de estatura a los sujetos a través de un predicado que los distinguiera. Quine (1986; 78) sostiene:

“La razón por la que tal reducción es aceptable es que fusiona las imágenes solamente de aquellos individuos que nunca han sido distinguibles mediante predicados de la teoría original. Nada de la vieja teoría es infringido por las nuevas identidades... Nuestra dependencia de una teoría de fondo se hace especialmente evidente cuando reducimos nuestro universo U a otro V apelando a una función vicaria. Ya que sólo en una teoría con un universo inclusivo, que abarque U y V , puede tener sentido una función vicaria. La función aplica U a V y, en consecuencia, necesita tanto todos los viejos objetos de U como sus nuevos vicarios en V .”

Con respecto a la sentencia observacional, Bernardo (2007; 7) comenta:

“... el propio Quine ofrece la siguiente definición de sentencia de observación: ‘... una sentencia de observación es aquella sobre la que todos los hablantes de una lengua dan el mismo veredicto cuando se da la misma estimulación concurrente. Para exponer el asunto negativamente, una sentencia de observación es la que no es sensible a diferencias de experiencia pasada dentro de una comunidad hablante.’

‘¿Y cuál es el criterio para ser miembro de la misma comunidad? Simplemente la fluidez del diálogo (...) Lo que cuenta como sentencias de observación en una comunidad de especialistas no podría contar siempre para una comunidad más amplia.’”

Frente a esta definición, podemos especular la existencia de una condición *a priori* del sujeto emisor del juicio de la sentencia observacional, él mismo debe pertenecer a un grupo delimitado. La comunidad de pertenencia a la cual responde el sujeto es condición de posibilidad de la sentencia observacional mediante el acuerdo intersubjetivo.

De aquí podemos suponer que los llamados “mundos diferentes” se corresponden con los numerosos esquemas conceptuales coordinantes aplicados por los diversos grupos sociales o comunitarios. Estos esquemas conceptuales, encargados de la organización de paradigmas, son manifestados a través del lenguaje y teorías evidenciando aquello designado como “realidad”.

Con respecto a los esquemas conceptuales Davidson (1990; 189) comenta:

“Los esquemas conceptuales, nos dicen, son formas de organizar la experiencia, son sistemas de categorías que dan forma a los datos de las sensaciones; son puntos de vista desde los cuales individuos, culturas o períodos examinan los acontecimientos que se suceden. Puede no haber traducción de un esquema a otro, en cuyo caso las creencias, deseos, esperanzas y porciones de conocimiento que caracterizan a una persona no tienen contrapartes verdaderas para quien suscribe otro esquema. La realidad misma es relativa a un esquema: lo que cuenta como real en un sistema puede no serlo en otro.”

Del párrafo anterior se puede ratificar las siguientes afirmaciones:

- a- La expresión de una teoría relativista del mundo: la multiplicidad de mundos denota la inexistencia de un mundo único y primigenio al que se pueda recurrir. No hay marcos conceptuales privilegiados en lo que respecta al significado y sus referencias.
- b- Frente a la inexistencia de posibilidad de traducción de un esquema a otro, nos encontramos sumergidos en un relativismo radical, presentándose los propios esquemas como inconmensurables.
- c- Sosteniendo que la realidad siempre es relativa a un esquema en el cual participan elementos básicos y comunes, observamos una teoría relativista moderada.

Davidson sostiene la necesidad de asociación entre los esquemas conceptuales y los lenguajes, ya que dado caso contrario deberíamos recurrir al descubrimiento de la mente junto a sus categorías ejecutando sólo un lenguaje con su propia estructura de regulación. Al respecto Davidson (1990; 189) expresa:

“A veces las revisiones en la lista de oraciones consideradas verdaderas en una disciplina son tan esenciales que podemos sentir que los términos involucrados han modificado sus significados. Lenguajes que han evolucionado en tiempos o lugares distantes... Lo que surge fácilmente en un lenguaje puede surgir con dificultad en otro, y esta diferencia puede reflejar significativas disimilitudes en estilo y valor... Whorf, cuando quiere demostrar que el hopi incorpora una metafísica tan extraña a nosotros que el hopi y el inglés, dice él, no pueden ‘calibrarse’, usa el inglés para conducir los contenidos de los ejemplos de oraciones en hopi... Tiene sentido hablar de distintos puntos de vista, pero sólo si existe un sistema coordinado común en el cual representarlos; sin embargo, la existencia

de un sistema común contradice la pretensión de una incomparabilidad profunda. Lo que necesitamos, me parece, alguna idea de las consideraciones que fijan los límites al contraste conceptual... Podemos aceptar la doctrina que asocia el tener un lenguaje con el tener un esquema conceptual. Puede suponerse que la relación es así: cuando los esquemas conceptuales difieren, también lo hacen los lenguajes. Pero hablantes de diferentes lenguajes pueden compartir un esquema conceptual siempre que haya una vía para traducir un lenguaje en otro. El estudio de los criterios de traducción es por lo tanto una forma de poner el acento en los criterios de identidad de esquemas conceptuales.”

Ahora bien, la participación del lenguaje en la experiencia del sujeto resulta inseparable de sus propios pensamientos, por tanto la posibilidad que variados lenguajes expresen idéntico esquema conceptual resulta aceptable. Davidson (1990; 191) plantea: “¿Podemos decir entonces que dos personas tienen esquemas conceptuales diferentes si hablan lenguajes que carecen de intertraducibilidad?”

En respuesta a este interrogante Davidson (1990; 191) toma en cuenta dos tipos de casos: los fallos completo y parcial de traducibilidad:

“Se daría un fallo completo si ninguna clase significativa de oraciones en un lenguaje pudiera ser traducida al otro; el fallo sería parcial si alguna clase pudiera traducirse y alguna clase no... Mi estrategia... [es] argumentar que no podemos entender un fallo total...”

El fallo total de traducibilidad es una hipótesis insostenible: decir que resulta sistemáticamente imposible entender qué está diciendo alguien en un idioma extraño y que cada conducta parezca contradecir cada interpretación de sus palabras es un absurdo: si se trata de un ser humano, ha de existir un conjunto de actitudes que pueden ser interpretadas en algún contexto. Si cierto conjunto de sonidos vocales no pueden interpretarse como actos del habla, entonces esos sonidos vocales no son un acto de habla.

Davidson (1990; 193) comenta una nueva condición de paradigma: “Obtenemos un esquema nuevo a partir de uno viejo cuando los hablantes de un lenguaje pasan a aceptar como verdadero un importante rango de oraciones que previamente tomaban por falso (y viceversa...)” De continuar bajo esta estructura no sólo se han aceptado verdades por falsedades sino como Davidson (1990; 193) expresa: “Se ha operado un cambio sobre el significado de la oración pues ella pertenece ahora a un nuevo lenguaje.”

Davidson (1990; 195) concluye: “Así, en lugar del dualismo de lo analítico-sintético tenemos el dualismo de esquema conceptual y contenido empírico.” Luego, comenta que este tipo de dualismo entre una disposición organizadora y un algo que debe ser organizado no se

corresponde como inteligible ni defendible sino que “Es en sí mismo un dogma del empirismo, el tercer dogma.” (1990; 195)⁵.

Ahora bien, para que esta relación exista es necesaria la existencia de algo neutral y común emplazado más allá del esquema, es decir, la naturaleza.

Davidson (1990; 197 y ss.) expresa:

“La idea es entonces que algo es un lenguaje, y está asociado a un esquema conceptual, podamos o no traducirlo, si se encuentra en una cierta relación (de predicción, de organización, de estudio, o de ajuste) con la experiencia (naturaleza, realidad, apuntes sensoriales). El problema es decir qué es la relación, y dar una idea más clara de las entidades relacionadas.”

Con respecto al fallo parcial de las traducciones, Davidson considera la posibilidad de efectuar modificaciones dentro de los esquemas conceptuales por medio de una teoría de la interpretación o de la traducción, evitando todo tipo de suposiciones sobre una cierta interdependencia entre conceptos, creencias o significados. Interdependencia creada a partir de dos rasgos de la concepción de los hábitos del habla, la adjudicación de cualidades a las creencias y la traducción de sentencias, ambas causales de la asociación entre esquema conceptual y lenguaje.

Ahora bien, Davidson (1990; 200) sugiere la aceptación de ciertas disposiciones generales en torno a algunas sentencias como

“evidencia básica para una teoría de la interpretación radical... [el] depender de la actitud de aceptar como verdadera... Su consideración de la oración como verdadera es así el vector de dos fuerzas: el problema de la interpretación es abstraer de la evidencia una teoría viable de significado y una teoría aceptable de la creencia.”

Davidson (1990; 201) sostiene:

“El método no está destinado a eliminar los desacuerdos, ni puede hacerlo; su propósito es el hacer posible el desacuerdo significativo, y esto depende enteramente de una fundamentación *–alguna fundamentación–* en el acuerdo. El acuerdo puede tomar la forma de un espectro ampliamente compartido de oraciones consideradas verdaderas por hablantes del ‘mismo lenguaje’, o de un acuerdo mediado a grandes rasgos por una teoría de la verdad ideada por un intérprete para hablantes de otro

⁵Recordemos que los Dos Dogmas del Empirismo fueron presentados por Quine. El primero sostiene la creencia en una distinción fundamental entre verdades analíticas sostenidas en las significaciones independientemente de los hechos y verdades sintéticas sostenidas sólo en lo fáctico. El segundo dogma refiere al reduccionismo, es decir, la creencia que todo enunciado con sentido equivale a una construcción lógica sostenida en términos referentes a una experiencia inmediata.

lenguaje...La caridad nos es impuesta; nos guste o no, si queremos comprender a los demás, debemos darlos por acertados en la mayor parte de los asuntos.”

Más allá de cualquier tipo de metodología subyacente en la interpretación, Davidson considera que no están dadas las condiciones para determinar que otros sujetos cuentan con esquemas o creencias radicalmente distintas a las propias. Al mismo tiempo subraya que dada la imposibilidad de expresar inteligiblemente la distinción entre esquemas, tampoco puede expresarse inteligiblemente la existencia de un solo esquema.

Ahora bien, la problemática de los esquemas conceptuales nos conduce hacia una metafísica de las relaciones semánticas: ¿hay posibilidades de contacto entre esquemas diferentes? Y de existir una respuesta afirmativa, ¿qué tipo de consideraciones serían necesario destacar frente a la problemática del relativismo ontológico? Para interiorizarnos en el tema, resulta pertinente analizar la posición gadameriana.

Según la perspectiva de Esquisabel (2001; 1) para Gadamer “la experiencia hermenéutica es de naturaleza esencialmente lingüística”. En ella encontramos la fusión de los objetos de la interpretación, la ejecución de la comprensión y la interpretación, teniendo todos como condición de posibilidad el lenguaje. Por tanto, la hermenéutica solicita el esclarecimiento de su naturaleza y su función en cuanto a su relación con los objetos y con el pensamiento. Resulta necesario especificar que “la metafísica gadameriana del lenguaje funda la pretensión de la universalidad de la hermenéutica.” Desde la observación metafísica, el lenguaje es “un acontecer fónico indisponible a través del cual se concreta una totalidad de sentido. De esta forma, según el giro gadameriano, ‘las cosas advienen al lenguaje’.”

Esquisabel sostiene que Gadamer rechaza la concepción del lenguaje observado solamente desde la semiótica, ya que por este camino la palabra disiparía su función mimética y evocadora, reduciéndose a una función de remisión, quedando el lenguaje sujeto sólo como un instrumento del pensamiento donde sus conceptos quedan despojados de todo tipo de mediación derivada de lenguajes significativos. Esquisabel (2001; 2) comenta:

“La tesis gadameriana consiste en sostener que el lenguaje de antemano es indisponible. De esta manera, no se lo puede instrumentalizar de manera completa, puesto que su capacidad de significar no puede reducirse a un mero procedimiento de fijación de sus significados mediante convención, ya que toda estipulación de significados supone de antemano la posesión de un lenguaje.”

En tanto que para el conocimiento de las cosas, Esquisabel comenta que Gadamer adhiere a la sugerencia platónica según la cual el lenguaje no ha de ser el camino correcto, sino que hay que procurar conocer las cosas sin mediación del lenguaje, es decir, por sí mismas. Y sostiene que en la discusión platónica entre naturalismo y convencionalismo se deja de lado

el contenido de verdad de ambas. Por tanto, de acuerdo a Esquisabel, Gadamer manifiesta que el concepto de exposición es el concepto que actúa de mediador entre ambas posiciones recogiendo la verdad de cada uno de ellas. El término “exposición” presenta una característica mimética y por medio de la forma fónica constituye la manifestación o el aparecer de la cosa. Así, Gadamer reformula la idea de cierta semejanza y mimesis entre la palabra y la cosa, no sostenida en una relación pictórica promovida por el naturalismo. Esquisabel (2001; 3) comenta: “La palabra es significativa para cada hablante de un modo lingüístico particular, menciona lo que tiene que mencionar y es así absolutamente perfecta.” La perfección de la palabra se asienta en la verdad de la palabra, existiendo en la relación entre palabra y cosa significada una especie de analogía semejante a la copia y lo copiado. Esquisabel (2001; 4) comenta la observación de Gadamer:

“El modo de ser fenomenológico de la copia consiste... en que su materialidad es al mismo tiempo necesaria para su función expositiva y sin embargo por ella y en ella queda cancelada... su materialidad es tal que se halla condenada a la desaparición. Una relación análoga se da entre la palabra y la cosa significada, o si se quiere hablar con mayor precisión, entre palabra y significado.”

La palabra en sentido propio, proferida, se constituye como unidad entre materia fónica y significado. Y de igual modo que la copia no es copia sino es copia de algo, la palabra no es palabra sino porta un significado. Así, toda palabra es significante donde su materialidad fónica se pierde en la relación de significación: al oír una palabra no oímos su sonido comprensivamente, sino su dote de significación. La palabra no es manifiesta sino que expone a la “cosa en sí”, es decir, la cosa “adviene al lenguaje”.

De aquí que entre los hablantes de cada lengua, existe un correlato natural de los nombres en su lengua propia, resultando sólo apropiados para la significación de las cosas, las expresiones que esa lengua particular les brinda.

Para Esquisabel, Gadamer sostiene que la verdad de la palabra incluye primordialmente una acción lingüística. La palabra es la esencia del habla conteniendo en sí un carácter realizativo, es decir, un acontecer sostenido por sí mismo. La constitución del sentido es manifestado en el acto lingüístico, la gramática es simplemente la estructura del acto del habla en la cual se desarrolla y se cristaliza. Pero las formas gramaticales se renuevan constantemente en cada acto lingüístico, el lenguaje es *enérgeia* (actividad) con su resultado.

Esquisabel afirma que según Gadamer las cosas advienen al lenguaje por la verdad de la palabra, conteniendo esta tesis el *quid* para la unidad entre la palabra y cosa, es decir, elemento fónico y significado. La fundamentación de esta unidad reside en el carácter

especulativo del lenguaje que a través del concepto de juego manifiesta el carácter autoexpositivo del ser. Esquisabel (2001; 16) aclara la afirmación gadameriana:

“... ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’ significa que el lenguaje mismo es ‘autoexposición del ser’, para lo cual se requiere de la participación de los hablantes en el juego lingüístico suprasubjetivo. El acontecer del lenguaje expone de manera finita un mundo y una totalidad de sentido. El que la palabra sea verdadera, el que las cosas ‘advengan’ a la palabra, no encuentra su razón sino en ese desdoblamiento especulativo del ‘ser’ en ‘lenguaje’, que funda la posibilidad, a su vez, de una racionalidad de carácter hermenéutico, es decir, finita, histórica y abierta a la alteridad.”

De lo anterior se desprende la imposibilidad de hallar una “objetividad” más lejana que las propias expectativas de sentido del mundo acuñadas en el propio lenguaje. El mundo como horizonte de sentido no puede ser diferenciado del lenguaje como articulaciones, distinciones y praxis, ya que es el mundo quien funda “... la condición de posibilidad de que podamos comprender, distinguir y enunciar lo que nos sale al encuentro en cada caso” (Esquisabel, 2001; 17).

De aquí, que la interpretación resulte inherente al lenguaje donde en la propia hermenéutica, poseedora de un carácter universal, se cumplimenta la autoexposición del ser.

De lo expuesto, podemos comentar la relación entre la autoexposición del ser y los esquemas conceptuales desarrollados por Davidson. Davidson sostiene que no puede haber un esquema primigenio porque se constituiría como el “tercer dogma”. Sin embargo, podría pensarse en una relación de “mímesis” entre el lenguaje y la realidad, y que esta relación establezca la base fundacional de la noción de esquema. De este modo se escaparía del “tercer dogma”, de suponer que hay “esquemas conceptuales” primigenios o básicos. La posibilidad de contacto entre esquemas diferentes puede fundarse en una metafísica u ontología del lenguaje.

§APARTADO ESPECIAL: LA PROBLEMÁTICA DE LA PERCEPCIÓN DEL COLOR CONSIDERADA DESDE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE.

Hasta aquí hemos abordado la problemática del relativismo conceptual bajo la hipótesis de que todo conocimiento es relativo a esquemas conceptuales. Adam Pautz (2006) desarrolló el tema en “*Sensory Awareness Is not a Wide Physical Relation: An Empirical Argument Against Externalist Intentionalism*”, en el cual parte de un esquema explicativo acerca de la visión de los colores y determina que la captación de estos colores está fuertemente definida por la constitución interna del individuo. Esta constitución no permite elaborar juicios absolutamente objetivos acerca del color y a partir de sus argumentos, sopesaremos cómo puede entenderse el problema de la percepción de los colores desde el marco relativista. Si la visión de los colores depende de factores internos, entonces es importante definir el factor cualitativo del color como factor interno y no externo, y por lo tanto, a partir del factor cualitativo interno del color puede considerarse el valor de una teoría relativista frente a una objetivista.

Pautz se propone trabajar sobre una forma de Intencionalismo, donde sustituye el término “experiencia” por “relación sensorial de representación” y lo interpreta como un conjunto de propiedades. Las propiedades de las cuales nosotros tenemos conocimiento, según Pautz, son las propiedades ostensibles de los objetos externos o las partes de nuestro propio cuerpo. En la experiencia verídica, estas propiedades, manifestadas en un concepto universal o absoluto, son representadas por medio de un ejemplo real acerca de nuestro propio cuerpo o de nuestro entorno. Mientras que las experiencias no-verídicas son experiencias alucinatorias o que contienen un error perceptual, como cuando vemos un espejismo. Pautz sostiene que el carácter cualitativo de la experiencia verídica se encuentra determinado por la totalidad de las propiedades, objetos y hechos que un sujeto puede representarse sensorialmente y agrega que, necesariamente si dos personas son conscientes de las mismas propiedades, entonces tendrán el mismo tipo de experiencia. Pero la conciencia del objeto y la conciencia del hecho no determinan el carácter cualitativo. Pautz comenta (2006; 205):

“It is what properties things seem to have which determines qualitative character... Intentionalism is a common factor theory. The common factor between veridical and non-veridical experience is the sensory representation of a cluster of properties.”

En el Intencionalismo los estados de conciencia sensorial son las propiedades relacionales: éstas se dividen en relación intencional y *relatum* (complejo de propiedades, una proposición u otro objeto deliberado). De aquí, Pautz desarrollará su tesis con la relación de

representación sensorial y de *relatum* como un conjunto de propiedades, al cual denominaré Q-propiedades. Pautz define (2006; 206):

“The Q-properties are the properties the awareness of which determines qualitative character. They include colors, sounds... on Intentionalism, the hard core of the mind-body problem namely the problem of sensory consciousness, becomes two problems: the problem of finding a place for the awareness relation in the physical world, and the problem of finding a place for the Q-properties.”

Pautz defiende un Intencionalismo Primitivista aceptando la tesis de Brentano/Meinong que expresa que la relación de conciencia, es decir, la relación de representación sensorial, resulta de una relación primitiva entre los individuos y las propiedades, la cual no es idéntica a ninguna relación física. También sostiene que las Q-propiedades, definidas como propiedades de la conciencia que determinan el carácter cualitativo, por ejemplo los colores, son propiedades primitivas que no pueden ser identificadas con ninguna propiedad material de los objetos externos o de las regiones corporales. Pautz (2006; 207) sostiene: *“My case for Primitivism relies on **Dependence**: the claim that internal factors play a role in determining the qualitative character of experience”*. Es decir, si dos personas manifiestan diferentes disposiciones neuronales internas presentarán diferentes disposiciones conductuales. La Dependencia, aceptada por Pautz, afirma que diferentes personas tienen experiencias diferentes sobre la base de teorías empíricas acerca del aspecto cualitativo de la experiencia consciente, junto con un principio plausible sobre la relación entre la experiencia y el comportamiento.

Así, Pautz realizará un paso desde la Dependencia hacia el Primitivismo sobre la relación de conciencia, ubicando en un extremo las Q-propiedades.

El Intencionalismo afirma que las Q-propiedades son propiedades intencionales; el Externalismo aplicado a las Q propiedades afirma que las Q propiedades son, en realidad, propiedades de algo externo. Pautz negará el Externalismo afirmando que en la visión de los colores interviene como factor decisivo un factor interno antes que uno externo. Para desarrollar el tema, Pautz (2006; 208), en primera instancia, nos facilitará una teoría científica de fondo acerca de la visión del color introduciendo una terminología neutral para la clasificación de la experiencia de los colores:

“Say that a color experience is reddish iff it resembles the color experiences actually normally produced by objects that we call ‘red’; say that the color experience is greenish iff it resembles the color experiences actually normally produced by objects that we call ‘green’; and so on... As an Intentionalist, I would say that a color experience is reddish iff in having it we sensorily represent (are aware of) a reddish color; but the terminology is compatible with other views.”

Y sostiene que “algunas” experiencias del color son unitarias, es decir, una experiencia unitaria de color no se nos presenta, fenoménicamente, como una mezcla de dos colores, sino como un color “único”. A su vez, nosotros tenemos exactamente cuatro tipos de experiencias del color que son unitarias: la rojiza, la verdosa, la amarillenta y la azulada. Todas las demás experiencias de color han de ser binarias, es decir, de la combinación de dos unitarias. Sin embargo, algunas combinaciones binarias no son admitidas porque no se manifiestan: no existen los colores “verdirrojo” ni “azulamarillo”. En este sentido, tanto rojizo y verdoso como amarillento y azulado forman los pares oponentes, lo que significa que la experiencia del color fluctúa a lo largo de dos dimensiones cromáticas: rojo/verde y amarillo/azul, sobre las cuales se puede adquirir valores positivos y negativos.

De aquí, se podría inferir que el relativista posee una teoría más ventajosa para hablar acerca del fenómeno del color: si los colores que vemos se encuentran íntimamente relacionados con modificaciones subjetivas, es decir, que los colores dependen más de los cambios y combinaciones internas entre las dimensiones cromáticas, que de la información externa, según la teoría del proceso oponente no habría colores absolutos y toda percepción del color resultaría relativa. Por tanto, los conceptos del relativismo podrían aplicarse, tal vez parcialmente, a la teoría de la visión del color.

Pautz (2006; 233) afirma que la fenomenología de la experiencia no se encuentra en la mente, pero sí depende de aquello que ocurre en la mente. Y más allá que esto pueda parecer un misterio, es decir, que las diferencias dentro de la mente puedan resultar en diferencias de aquellas propiedades que los sujetos representan fuera de la mente, sostiene que no existe ningún tipo de incoherencia en esto:

“I believe that this combination of views leads to Primitivism about both the awareness relation and the Q-properties... the awareness relation must be distinct from any such wide physical relation... Colors live only in the intentional contents of our experiences.”

Como corolario, podemos expresar que los resultados arribados son de carácter problemático a partir de Pautz: si los aceptamos, debemos dar la razón al relativismo acerca de la realidad externa: los colores dependen fuertemente de nuestra mente y no de los objetos externos. Por tanto, la percepción del color nos suministra un conocimiento relativo, dependiendo de la mente del sujeto más que de su entorno.

CONCLUSIONES PARCIALES

En este apartado dedicado al relativismo ontológico hemos partido de la máxima expresión de la teoría del relativismo lingüístico que expresa que las diferentes visiones del mundo dependen enteramente de la lengua y que las formas interpretativas de la experiencia se encuentran mediatizadas lingüísticamente. Tal es la postura de Humboldt, Sapir y Whorf, pero von Kutschera sostiene que para la realización de un análisis filosófico-lingüístico sólo puede partirse del apartado 23 de *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. Wittgenstein sostiene que el lenguaje se constituye como un juego no dado ni fijo ya que algunos lenguajes nacen otros envejecen y otros se olvidan. Este desplazamiento producto del nacimiento y muerte de algunos lenguajes en las diferentes lenguas es la resultante del carácter pragmático y social propio del lenguaje.

Quine, por su parte, manifiesta que la indeterminación de la ontología se produce porque el lenguaje es adquirido por medio de la interacción de los sujetos, es decir, por medio de la conducta social. Por tanto el significado es una propiedad de la conducta intersubjetiva. La inescrutabilidad de la referencia, es decir, la ambigüedad semántica a la que Quine refiere, sólo resultaría superable por medio de un esquema de referencia o un lenguaje de fondo ya que todas las palabras son organizadas por medio de la semántica y la sintaxis. Ahora bien, no manifiesta la pretensión de alcanzar el conocimiento del “ser” de los objetos externos, sino de adquirir el conocimiento de las cosas por parte de las necesidades del sujeto frente a un mundo que se le impone. A su vez, Quine opina que no existe una traducción falsa frente a otra, ya que nuestro contacto con el mundo es, primariamente, por medio de los sentidos y, luego, cada investigador científico determina su porqué de necesidad de conocimiento de un objeto determinado. Por tanto, cada sentencia observacional contiene en sí la existencia de una condición *a priori* del sujeto emisor de la misma, ya que el mismo pertenece a una comunidad determinada, donde la comunidad de pertenencia es condición de posibilidad de la sentencia observacional por medio de un acuerdo intersubjetivo. De aquí, concluye Quine que ante diferentes visiones del mundo se corresponden diferentes esquemas conceptuales.

Davidson expresa que el esquema conceptual sólo representa el modo de organizar la experiencia, y para probar la existencia de diferentes esquemas conceptuales debemos remitirnos a la presunción de la división entre las nociones de verdad y de traducción. Ahora bien, la relación entre esquema conceptual y experiencia necesita para su existencia algo neutral, es decir, la naturaleza. Así definida, la problemática se centra en qué es esa relación y el modo de solución presentado por Davidson se basa en abstraer de la evidencia, primero, una teoría viable de significado y, segundo, una teoría aceptable de la creencia, tomando oraciones consideradas verdaderas y buscando un acuerdo significativo por medio del

principio de caridad. Concluye que no se encuentran las condiciones para determinar inteligiblemente la existencia efectiva tanto de diferentes esquemas como de un solo esquema.

Por su parte Gadamer, según la interpretación de Esquisabel, presenta una pretensión de universalidad de la hermenéutica por medio de una metafísica del lenguaje. Este proceso de la universalidad de la hermenéutica se constituiría a través del rechazo de la observación del lenguaje sólo desde el estudio de la semiótica, dado que la experiencia originaria del mundo, por ser esencialmente lingüística, incluye tanto el contenido histórico como la alteridad. Sostiene que “las cosas advienen al lenguaje” creando una unidad entre la palabra y la cosa, es decir, entre el elemento fónico y el significado, por medio de un desdoblamiento especulativo del ser en el lenguaje. El sonido de la palabra, en su carácter de copia, se disipa al momento de ser pronunciado, permaneciendo solamente el significado, el cual nos remite al objeto que a través de la palabra ha sido enunciado. Gadamer interpreta que cada lenguaje establece un punto de vista del mundo, de ahí que mundo y lenguaje se fusionan en un conjunto de posibilidades de sentido fundado a partir de las relaciones vitales de los sujetos, delimitando las diversidades lingüísticas.

Esta inserción se funda en la imposibilidad de conocer el ser de los objetos por parte del sujeto. Cada investigador, cada científico, al presentar la condición *a priori* de pertenecer a una sociedad determinada, la cual incluye lenguaje, necesidades y conductas, ya delimita el objeto de estudio y el porqué del mismo.

El relativismo se ha presentado a través del lenguaje en diversas modalidades: lingüístico, ontológico y metafísico. Los autores de esta sección sostienen que quizás no exista modo de escapar a cierto relativismo: quizás nunca podamos eliminar el relativismo en lo que hace a la teorización acerca del lenguaje y el mundo, pero sí puede ser eliminado del terreno práctico/pragmático, el de la acción humana y sus contextos.

5. CONCLUSIONES DE LOS APARTADOS ESPECIALES: Acerca de la problemática de la percepción del color

Dentro del capítulo dedicado al relativismo clásico hemos comentado una teoría de realismo cromático donde el color, al igual que los objetos del mundo, se presenta ontológicamente independiente de los sujetos percipientes. Platón, en *Timeo*, define al color dentro de una cuarta clase o clasificación de los objetos sensibles, con una ontología real e identidad propia y expresa en *Menón* que el color es una emanación de las cosas o las figuras. En *Timeo* se concluye que el hombre no presenta ni el conocimiento ni la capacidad de combinar la multiplicidad en una unidad y viceversa, por tanto sólo dios puede alcanzarlos.

En relación al giro lingüístico, la temática del color es retomada ya no desde una perspectiva ontológica sino que la misma resulta considerada desde el argumento de la conceptualización como producto de la parcialización de la realidad por medio del vocabulario, el cual se encuentra establecido por los acuerdos intersubjetivos. Recordemos que estos acuerdos intersubjetivos responden a las necesidades específicas de una comunidad concreta por tanto si una de ellas posee dos palabras para la identificación de un color se debe a la demanda pragmática de las circunstancias del uso. De igual modo, conviene destacar que la ausencia del concepto de un color dentro de una comunidad determinada no expresa la carencia de la captación del mismo por parte de sus integrantes, sino que responde al propio desentendimiento realizado por los sujetos de acuerdo con sus cuestiones prácticas.

Pautz aborda la problemática del color enfocando su tesis desde una filosofía de la mente y sostiene que la captación del color sólo es debida a la constitución interna de los individuos, quedando manifestada la imposibilidad de realizar juicios objetivos acerca del color. Nos expone un intencionalismo primitivista como resultante de una relación entre el individuo y las Q-propiedades, es decir, propiedades primitivas de la conciencia no identificables con las propiedades materiales de los objetos externos. Este primitivismo afirma el rol determinante de los factores internos en el carácter cualitativo de la experiencia. La captación de los colores no se encuentra en la mente sino en aquello que sucede dentro de la mente a partir del contenido intencional de los sujetos al momento de precisar las experiencias.

Una teoría que explique qué son exactamente los colores ha constituido un problema desde la Antigüedad hasta nuestros días: ¿es el color algo que se presenta “ahí afuera” o es algo dado por el sujeto? Cada corriente filosófica ha respondido este interrogante a partir de sus propios esquemas de conceptualización de acuerdo a la segmentación asumida para la indagación, es decir, si los colores son ontológicamente independientes del sujeto percipiente, si los colores se conceptualizan a partir del vocabulario o si los colores son representaciones cualitativas

primitivas del sujeto que dependen de aquello que ocurre en su mente. Con estos esquemas, parece que nos estuviéramos encontrando con una de las condiciones *a priori* del sujeto investigador: todo sujeto se acerca a la naturaleza a partir de sus esquemas conceptuales. El lenguaje del investigador es otra de las condiciones *a priori*, a las cuales se les uniría su interés particular. Es así que Platón le brinda a los colores una ontología propia, rozando prácticamente su teoría de las ideas. Los representantes del pragmatismo sugieren que la captación de los colores es una consecuencia de las necesidades de los integrantes de una comunidad particular. Desde la filosofía de la mente se manifiesta una cierta importancia de la intencionalidad del sujeto junto a aquello que ocurre en la mente.

Parece plausible que en lo que respecta al fenómeno del color, una parte de dicho fenómeno obedezca a factores externos como la reflectancia de la luz y la variedad de pigmentos; por otra parte resulta innegable la contribución de los factores internos, entre los cuales operan los propios esquemas conceptuales de cada individuo. Por ello, parece viable aceptar que el papel desempeñado por los factores internos del sujeto sean los determinantes dentro del carácter cualitativo de toda experiencia.

Finalmente, y ante lo expuesto, la captación de los colores por parte del sujeto no podría ni resultaría ser sustentable en abordarla desde una única mirada. La dependencia de factores internos con respecto a la visión de los colores parece inclinarnos hacia un relativismo sensorial, algo que en cierto modo acercaría la visión de Pautz a la de Protágoras: el conocimiento de la realidad exterior es sólo conocimiento de la propia constitución de las facultades sensoriales.

6. CONCLUSIONES

Al remontarnos a la problemática del conocimiento en la época antigua mostramos que una de las condiciones de la *epistéme* es la no aceptación de proposiciones que manifiesten una mera *pístis*. Ahora bien, equiparar conocimiento con episteme parece un requisito demasiado fuerte, dado que cada individuo construye su realidad de acuerdo a sus particularidades intencionales, idiomáticas y sociales. Esta construcción le daría un carácter relativo a esa *epistéme* que en Platón se presenta como finalidad absoluta del auténtico conocimiento.

La construcción de una “*epistéme* relativa” originaría la imposibilidad de justificación del conocimiento en forma fuerte; el conocimiento resulta atravesado por el relativismo desde su más lejano origen. Con esto no estamos afirmando la inexistencia del conocimiento ni tampoco la imposibilidad del mismo, sino manifestamos que cada paradigma conlleva en sí un relativismo producto de la multiplicidad de las formas de conocimiento. Tampoco afirmamos la imposibilidad de la comunicación ni de las traducciones entre los paradigmas pero sí sostenemos la necesidad de recurrir a ciertos mecanismos que nos faciliten su comprensión, tales como el principio de caridad y la transigencia en cuestiones relacionadas a espacio y tiempo.

La urdimbre del mundo, como una sucesión ordenada espacio-temporalmente, resulta examinada por el hombre a través de una individualización de sus unidades visiblemente diferenciables. Pero lo “visiblemente diferenciable”, ¿discreparía de uno a otro sujeto o significaría algo idéntico para ambos?

El valor de la palabra no sólo logra la constitución de los hombres a través del lenguaje moldeando sus propias identidades y realidades. La palabra se impone al pensamiento, hablar acerca de las cosas logra que las cosas sucedan, mostrando el carácter pragmático de la lengua, sin desestimar las cuestiones de convención necesarias para lograr una comunicación certera.

Wittgenstein encuentra en el lenguaje nacimiento, envejecimiento y muerte; de aquí es viable entender la actividad del lenguaje como la creadora del futuro; con el nacimiento de nuevos usos de las expresiones actuales se crean paralelamente nuevas realidades.

Es crucial plantearse si la percepción sensorial (ejemplificada en nuestro caso con la visión de los colores) varía de un individuo a otro, y si esa variación puede determinarse de modo absoluto o si depende de esquemas relativos a cada individuo. Si se conviene en que existe una tonalidad cromática a la que damos el nombre de “rojo”, ¿se sigue de esa convención que dos sujetos ven el mismo “rojo”, es decir, que hay un modo absoluto del ser rojo del que ambos participan en su experiencia perceptiva? Probablemente no exista una manera de dirimir este problema, en tanto pensemos en esquemas conceptuales absolutos. Quizás

planteada así, la distinción relativo - absoluto sea un pseudoproblema, por tanto, sólo nos restaría aceptar al menos en este tiempo y en este ahora, las conclusiones de Sapir cuando expresa: “*What fetters the mind and benumbs the spirit is ever the dogged acceptance of absolutes.*” Sapir (1949; 159)

7. BIBLIOGRAFÍA

- Alegre, J. R.** (2002): <http://www1.unne.edu.ar/cyt/2002/02-Humanisticas/H-011.pdf>
Giro lingüístico y corrientes actuales de la filosofía. Influencias wittgensteinianas. Instituto de Filosofía – Facultad de Humanidades – UNN
- Aristóteles** (1981): *Metafísica.* Editorial Espasa Carpe. Madrid.
- Bentolila, H.** (2004): <http://www.toposytropos.com.ar/N2/decires/experiencia.htm> “La teoría peirceana de la experiencia en la semiótica trascendental de Apel” en *Nordeste*, segunda época, serie: Tesis, Filosofía, 2, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco.
- Bernardo, H.** (2007): <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/bernardo50.pdf> “¿Cuál es el lugar de la filosofía? Consideraciones a partir del relativismo ontológico y epistemología naturalizada de Quine”. *A parte rei. Revista de filosofía*, Vol 50, pp. 1 - 14.
- Davidson, D.** (1990): *De la verdad y de la interpretación*, De la idea misma de un esquema conceptual. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Esquisabel, O.** (2001): *Cuadernos del Sur*, N° 31 - 32, “Lenguaje, acontecer y ser: la metafísica del lenguaje de H. G. Gadamer”. Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.
- Fernández Casas, M. X.** (2003): <http://sammel punkt.philo.at:8080/1128/1/Casas.pdf> “El relativismo lingüístico en la obra de E. Sapir. Una revisión de tópicos infundados”. *Teorema*, Vol. XXII, N° 3, pp. 115 - 129.
- Hessen, J.** (1996): *Teoría del conocimiento.* Editorial Losada, Buenos Aires.
- Kutschera, F. von** (1983): *Filosofía del lenguaje.* Editorial Gredos, Madrid.
- Laudan, L.** (1990): *La ciencia y el relativismo.* Editorial Alianza, Madrid.
- Mux, J.** (2004): *La misión de los pensadores y de la Filosofía hoy desde nuestra América*, N° 13, año XIV, pp. 595-600. “Wittgenstein y Davidson: Algunas consideraciones sobre el lenguaje y el solipsismo”.
- Pautz, A.** (2006): <https://web space.utexas.edu/arp424/www/nous.pdf> “Sensory awareness is not a wide physical relation: An empirical argument against externalist intentionalism” *Nous* 40; 205-240.
- Platón** (2007): *Teeteto*, Editorial UNAM, México. [Traducción del griego por Ute Schmidt Osmanzik]
- Platón** (1958): *Menón*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid. [Traducción del griego por Antonio Ruiz de Elvira]
- Platón** (1992): “Timeo”. En *Diálogos*, Vol. VI, Gredos, Madrid.
- Prótágoras** (1965): *Fragmentos y testimonios*, Editorial Aguilar, Madrid – Buenos Aires – México. [Traducción del griego por José Barrio Gutiérrez].
- Quine, V. W.** (1986): *La relatividad ontológica y otros ensayos.* Editorial Tecnos, Madrid.

Sapir, E. (1954): *El lenguaje*. Fondo de Cultura Económica, México- Buenos Aires.

Sapir, E. (1949): *Selected Writings in Language, Culture, and Personality*. University of California Press. London, England.

http://books.google.com.ar/books?id=1mqkkpbsgHYC&pg=PA150&dq=edward+sapir+grammarian&hl=es&ei=Ei-zTu-plObr0gGsj82PBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=3&ved=0CDsQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false

Txapartegi, E. (2008): http://critica.filosoficas.unam.mx/pdf/C118/C118_Txapartegi.pdf “La doctrina platónica de los colores: una interpretación realista”. *Crítica. Revista hispanoamericana de filosofía*, Vol 40, N° 118, pp. 79 - 107.

Wittgenstein, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona.

Wittgenstein, L. (2007): *Tractatus Logico-philosophicus*, Editorial Tecnos. Madrid.