

Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad*

RICHARD J. BERNSTEIN

Nueva Escuela para Investigación Social de Nueva York

El presente artículo, en realidad una conferencia dirigida a filósofos del Este y occidentales, persigue un acercamiento tentativo de los conceptos de inconmensurabilidad y otredad a través de su reconstrucción histórica. Las conclusiones que extrae de la reconstrucción de cada uno de estos conceptos,

muy mediadas por los usos post-analíticos del actual pensamiento norteamericano y del postmodernismo francés, recogen una crítica del concepto ilustrado de razón que, sorteando el relativismo y el perspectivismo, apunta hacia formas nuevas de racionalidad más respetuosas con la pluralidad.

«Inconmensurabilidad», «otredad», «alteridad», «singularidad», «*différence*», «pluralidad». Estos significantes reverberan a lo largo de gran parte de la filosofía del siglo XX. A pesar de sus diferencias, son signos de un estado de ánimo indefinido, omnipresente —lo que Heidegger denomina *Stimmung*. Es un estado de deconstrucción, desestabilización, ruptura y fractura —de resistencia a todas las formas de totalidad *abstracta*, universalismo y racionalismo. En las corrientes filosóficas más dispares —desde la filosofía postempirista angloamericana al postestructuralismo continental—, se puede encontrar un parecido de familia en esta compleja reacción contra algunas de las líneas dominantes en la historia de la filosofía occidental. Unas veces, el objeto del ataque es lo que Richard Rorty llama la tradición cartesiana-lockeana-kantiana de epistemología moderna. Otras, la rebelión está dirigida contra la herencia de la Ilustración. Y otras, como en Nietzsche, Heidegger y Derrida, es toda la tradición de la metafísica occidental la que resulta amenazada. Pero sea cual sea el blanco de la desestabilización y la deconstrucción, y al margen del «vocabulario» filosófico en el que se articulan estas objeciones, hay una profunda convergencia en el estado de ánimo que expresan.

Lo que pretendo es desenmarañar algunas de las hebras enredadas

* Traducción de Ángel Rivero

por estos significantes —en especial aquellas que se arraciman en torno a las nociones de inconmensurabilidad y otredad. ¿Qué es lo que está en cuestión? ¿Por qué estos temas se han vuelto centrales en nuestro tiempo? ¿Qué podemos aprender de los intensos debates en torno a los mismos? Y ¿qué debemos rechazar por confundente y/o falso?

Permítanme, para poder contestar a mis interrogantes, que retroceda para ganar algo de perspectiva. Una de las preguntas más antiguas y persistentes de la filosofía occidental —y por lo que conozco, también de la oriental— ha sido el «problema» de lo uno y lo múltiple y/o de la identidad y la diferencia. Se podría decir incluso que la filosofía occidental empieza con este «problema». Hablo de *el* problema entre comillas porque —como tan a menudo ocurre en filosofía— bajo una única rúbrica se esconden *muchos* problemas. Sin embargo, se puede afirmar que los filósofos siempre han estado preocupados por comprender lo que subyace e impregna a la multiplicidad, diversidad y simple contingencia que encontramos en nuestra vida cotidiana. ¿Hay alguna unidad esencial, fundamental, que abarque toda esta multiplicidad? ¿Hay algo único, *eidos*, universal, forma, género, que sea esencial para la multiplicidad de los particulares? ¿Cuál es el carácter de esta unidad esencial? Se podría decir —de hecho, así se ha hecho— que la corriente dominante en la filosofía y en la metafísica occidental ha privilegiado y valorado la unidad, la armonía y la totalidad, y por tanto ha denigrado, suprimido o marginado la multiplicidad, la contingencia y la singularidad. El problema de lo uno y lo múltiple y/o la identidad y la diferencia puede tomar muchas formas ónticas —aparece no sólo en la metafísica, sino también en la epistemología, en la ética, la política y la religión. Incluso los recientes debates entre los denominados comunitaristas y anticomunitaristas pueden entenderse bajo esta perspectiva. Los anticomunitaristas son profundamente suspicaces ante cualquier exigencia que comprometa la independencia y la irreductibilidad ontológica de los individuos, mientras que los comunitaristas aducen que una teoría del individuo o del sujeto que no reconozca la realidad de los lazos comunes compartidos que unen a los individuos conduce a una comprensión superficial e inadecuada de la vida social y política.

Si entendemos la historia de la filosofía como un intento de reconciliar identidad y diferencia, podremos comprender por qué Hegel puede considerarse como la culminación de esta tradición. De manera más sistemática y concienzuda que cualquier filósofo anterior, Hegel intenta encontrar una «solución final» definitiva para este problema. El propio Hegel afirma que toda la tradición de la filosofía occidental alcanza su *telos* con la unidad de identidad y diferencia. Irónicamente, casi todos los filósofos posteriores a Hegel han rechazado su «solución».

Sin embargo, ya Hegel observó con brillantez, y de hecho anticipó,

algo que sería profundamente inquietante para muchos filósofos post-hegelianos. Esto se ve con la máxima claridad en la sección titulada «La libertad absoluta y el terror» de la *Fenomenología del espíritu*. Hegel bosqueja la dialéctica de lo que ocurre cuando un universalismo abstracto, una abstracta «voluntad universal», asciende al trono «del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia».¹ La exigencia de libertad universal abstracta conduce inevitablemente al terror. «En esta libertad absoluta se han cancelado, por tanto, todos los estamentos sociales que son las esencias espirituales en las que se estructura el todo...»² Resulta doblemente irónico que, aunque Hegel oponga el terror de la libertad universal abstracta a la lucha en favor de la libertad concreta y de su realización como *telos* de la historia, los filósofos post-hegelianos no sólo han sido escépticos respecto a la inexorable marcha hegeliana hacia una grandiosa *Aufhebung*, sino que le han acusado de promover una nueva forma de terror más sutil y pernicioso en su demanda de *totalidad*. De hecho esta acusación se ha convertido en un cliché de aquellos que se tienen por «postmodernos». Jean-François Lyotard termina su ensayo «¿Qué es la postmodernidad?» con un movimiento retórico dirigido contra Hegel y su legado.

Los siglos diecinueve y veinte nos han dado todo el terror que podemos tolerar. Hemos pagado un precio suficientemente alto por la nostalgia de la totalidad y de lo uno, por la reconciliación del concepto y lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable. Bajo la exigencia general de pacificación y moderación, podemos oír los murmullos del deseo de la vuelta al terror, de la realización de la fantasía para apoderarse de la realidad. La respuesta es: Dejados hacer la guerra a la totalidad, dejados ser testigos de lo impresentable, dejados activar las diferencias y salvar el honor del nombre.³

Pero estoy alejándome de mi tema. Volvamos a la cuestión de la inconmensurabilidad.

II

La «inconmensurabilidad» se situó en el centro de los debates filosóficos anglo-americanos debido al provocativo libro de Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions (La estructura de las revoluciones científicas)*. Kuhn nos dice que «al aplicar el término «inconmensurabilidad» a teorías, lo único que pretendía era insistir en que no hay un lenguaje común dentro del cual éstas puedan ser expresadas por completo y que, por tanto, pudiera ser utilizado para compararlas *punto por punto*» (el subrayado es mío).⁴

Es importante recordar ahora el contexto en el que Kuhn introdujo

la inconmensurabilidad —al igual que es esencial el distinguir con precisión conmensurabilidad, compatibilidad y comparabilidad.⁵ Kuhn nunca pretendió rechazar que los paradigmas-teorías puedan ser comparados —incluso *racionalmente* comparados y evaluados. Al insistir en la inconmensurabilidad, su propósito principal era el de indicar las formas en las que los paradigmas-teorías *podían* y *no podían* ser comparados. Además la incompatibilidad no debe confundirse o ser asimilada con la inconmensurabilidad, ya que la incompatibilidad es un concepto lógico que presupone —como hace notar el propio Kuhn— un lenguaje común en el que podemos especificar relaciones lógicas incompatibles. ¿Cuál es, por tanto, el significado y la importancia de la inconmensurabilidad de paradigmas-teorías?

El principal tratamiento explícito (aunque muy sumario) de la inconmensurabilidad, por Kuhn, tiene lugar en el contexto de sus análisis de la resolución de las revoluciones científicas. Kuhn intenta explicar por qué los proponentes de paradigmas rivales «[cada uno] podrán esperar convencer al otro de su manera de ver su ciencia y sus problemas [pero] ninguno espera demostrar su argumento». ⁶ Menciona tres razones por las que «los proponentes de paradigmas en competencia tienen que fracasar al comunicarse *totalmente* con los puntos de vista de los otros» (el subrayado es mío). ⁷ Estas son las razones para afirmar que hay «inconmensurabilidad de las tradiciones pre y post-revolucionarias de la ciencia normal», ⁸ «En primer lugar, los proponentes de paradigmas en competencia estarán, con frecuencia, en desacuerdo sobre la lista de problemas que cualquier candidato a paradigma deba resolver. Los patrones de sus definiciones de ciencia no son los mismos». ⁹ Pero hay algo más aparte de la «inconmensurabilidad de los patrones». ¹⁰ En segundo lugar, por tanto, «dentro del nuevo paradigma, los términos, conceptos y experimentos antiguos establecen nuevas relaciones unos con otros». ¹¹ Pero hay un tercer aspecto, y para Kuhn, «es el aspecto más fundamental de la inconmensurabilidad de paradigmas en competencia». ¹² En un párrafo provocativo y ambiguo escribe:

En un sentido que soy incapaz de precisar más, los proponentes de paradigmas en competencia practican su oficio en mundos diferentes. Uno contiene cuerpos obligados a caer despacio, el otro péndulos que repiten sus movimientos una y otra vez. En uno, las soluciones son compuestas, en el otro mezclas. Uno está inserto en una matriz del espacio plana, el otro en una curva. Al actuar en mundos distintos, los dos grupos de científicos ven cosas diferentes cuando miran desde el mismo punto en la misma dirección. De nuevo, esto no es lo mismo que decir que ven lo que les apetece. Ambos están mirando al mundo, y lo que miran no ha cambiado. Pero en algunas zonas ven cosas distintas y las ven en relaciones distintas unas con otras. Es por esto por lo que una ley que no puede demostrarse para un grupo de científicos puede, a veces, resultar intuitivamente

obvia para otro. De igual manera, es por esto que, antes de que esperen poderse comunicar completamente, un grupo u otro debe experimentar la conversión que hemos venido llamando cambio de paradigma. Precisamente porque se trata de una transición entre inconmensurables, la transición entre paradigmas en competencia no puede realizarse paso a paso, forzada por la lógica y la experiencia neutral. Como el cambio de estructura (*gestalt*), ha de suceder de golpe (aunque no necesariamente en un instante) o no sucede.¹³

Párrafos como éste fueron los que provocaron fuertes reacciones entre los filósofos. Expresiones tales como «mundos diferentes», «conversión», «cambios de estructura», conducían (o despistaban) a muchos lectores favorables u hostiles a pensar que su concepción de un paradigma equivalía a una mónada sin ventanas completamente cerrada sobre sí misma —y que un cambio de paradigma necesitaba de una «conversión irracional». Incluso Karl Popper al interpretar a Kuhn lo consideró culpable del «mito del entramado» —el mito de que «somos prisioneros atrapados en el entramado de nuestras teorías; nuestras expectativas; nuestras experiencias pasadas; nuestro lenguaje».¹⁴ Cabe presumir que estemos tan atrapados en estos entramados o paradigmas que no podamos ni comunicarnos con los atrapados en paradigmas «radicalmente» inconmensurables. En otro lugar he argumentado que ésta es una lectura inexacta y deformante de Kuhn —aunque, desafortunadamente, muy frecuente.¹⁵ A pesar de las reiteradas protestas de Kuhn de que él nunca pretendió insinuar que los cambios de paradigma implican una conversión mística irracional, la retórica del relativismo extremo ha continuado rondando la llamada a la inconmensurabilidad.

A pesar de las muchas ambigüedades en el tratamiento de Kuhn de la inconmensurabilidad, hay un punto claro. Está preocupado, en primer lugar, por la inconmensurabilidad de los *paradigmas* científicos. Pero la misma idea de inconmensurabilidad se volvió tan fértil y sugerente que fue rápidamente generalizada y trasladada a problemas y contextos muy alejados de la preocupación original de Kuhn de analizar la investigación científica.

Esto puede verse en el uso que de la inconmensurabilidad hace Richard Rorty en *Philosophy and the Mirror of Nature (La filosofía y el espejo de la naturaleza)*. Rorty extiende la idea de conmensuración e inconmensurabilidad para poner en cuestión la tradición principal de la epistemología moderna —la tradición «cartesiana-lockeana-kantiana».¹⁶ Caracteriza «conmensurable» como sigue:

Por «conmensurable» quiero decir susceptible de ser sometido a un conjunto de reglas que nos digan cuánto acuerdo racional puede obtenerse de forma que resuelva el problema en cada uno de los puntos en los que las afirmaciones parezcan entrar en conflicto. Estas reglas nos dirán cómo construir una situación

ideal, en la que todos los desacuerdos residuales serían considerados «no cognitivos» o simplemente verbales, o bien meramente temporales —susceptibles de ser resueltos haciendo algo más. Lo importante es que debe haber acuerdo sobre lo que habría de hacerse si *ha* de alcanzarse una resolución. Mientras tanto, los interlocutores pueden estar de acuerdo en discrepar —estando satisfecho entre tanto cada uno de la racionalidad del otro.¹⁷

De acuerdo con Rorty, «la epistemología procede sobre el supuesto de que todas las contribuciones a un discurso dado son conmensurables».¹⁸ «El supuesto dominante de la epistemología es que, para ser racional, para ser completamente humano, para hacer lo que debemos, necesitamos ser capaces de encontrar el acuerdo con otros seres humanos.»¹⁹ La hermenéutica, según Rorty, es una lucha contra el supuesto de la conmensuración; la hermenéutica señala el deseo de mantener abierto un espacio cultural que se abrió tras el fallecimiento de la epistemología. Rorty aboga por la «invención» constante de nuevos vocabularios inconmensurables —de nuevas formas de disenso, no de consenso epistemológico. Al generalizar y llevar al extremo la tesis de la inconmensurabilidad, Rorty no sólo ha levantado el espectro del relativismo extremo sino que ha provocado reacciones enconadas y hostiles. Esta reacción puede verse en la reafirmación de diversas formas de realismo metafísico y científico que han dominado gran parte de la filosofía analítica reciente.²⁰

En lugar de intentar enumerar los problemas surgidos del fuego cruzado de las disputas entre realistas y antirrealistas, quiero discutir brevemente la significación de la contribución de Donald Davidson al debate sobre la inconmensurabilidad a través de lo que se ha convertido en un artículo clásico, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme» («Sobre la idea misma de esquema conceptual»). Davidson cuestiona la inteligibilidad de la idea de esquema conceptual, una estructura, un paradigma, que se presupone —pero que rara vez es examinado críticamente— en los debates sobre la inconmensurabilidad. El núcleo principal de su argumentación es mostrar que la idea misma de un esquema conceptual (en el que usamos oraciones con valores de verdad) que, se presume, es «radicalmente» inconmensurable con un esquema conceptual alternativo es —si se piensa detenidamente— incoherente.

Resumiendo su conclusión, escribe Davidson:

Sería un error que por resumir dijéramos que hemos demostrado cómo es posible la comunicación entre personas que tienen diferentes esquemas, un método que funciona sin necesidad de lo que no hay, a saber un terreno neutro, o un sistema común coordinado, ya que no hemos encontrado bases inteligibles sobre las que se pueda afirmar que los esquemas sean diferentes. Sería igualmente erróneo anunciar la gloriosa noticia de que toda la humanidad —o al menos

todos los hablantes de una lengua— comparten un esquema y una ontología común, puesto que si no podemos afirmar inteligiblemente que los esquemas sean diferentes, tampoco podemos afirmar inteligiblemente que sea sólo uno.²¹

Davidson no niega que, en cierto sentido, los lenguajes o vocabularios diferentes sean inconmensurables. Por el contrario, está rechazando el «dogma del esquema y la realidad» por el que presuponemos que diferentes esquemas conceptuales son representaciones parciales de una realidad común no interpretada. Está recusando la idea de que podemos concebir inteligiblemente diferentes esquemas conceptuales de forma que tenga sentido decir que los valores de verdad de las oraciones de «un» esquema conceptual no comparten ninguno de los valores de verdad de las oraciones de diferentes esquemas conceptuales alternativos.²²

Antes de extraer las conclusiones que se derivan del uso y abuso del recurso a la inconmensurabilidad, querría considerar brevemente una apropiación más de este controvertido concepto. Alasdair MacIntyre aplica el concepto de inconmensurabilidad a lo que denomina investigaciones «constituidas por la tradición y constitutivas de la tradición». A este respecto, MacIntyre quiere mostrar cómo las propias tradiciones rivales pueden ser inconmensurables —especialmente tradiciones en las que los conceptos de justicia y racionalidad práctica sean centrales. La posición desarrollada por MacIntyre en *Whose Justice? Which Rationality?* (*¿Justicia, de quién? ¿Racionalidad, cuál?*) es compleja y matizada —y, añadiría, no totalmente convincente.²³ Permítanme apuntar algunas de sus tesis principales. MacIntyre presenta una «reconstrucción racional» de tres tradiciones principales —la tradición aristotélica, la agustiniana y la escocesa del «sentido común»— con el propósito de mostrar cómo cada una de estas tradiciones resuelve conflictos *racionalmente* (o fracasa resolviendo conflictos) generados *dentro* de cada una de estas tradiciones. Aunque cada una de estas tradiciones está constituida por creencias históricamente contingentes, *dentro* de cada una de estas tradiciones se realizan demandas universales sobre qué es la justicia y qué es la racionalidad práctica —demandas que son, en gran medida, incompatibles e inconmensurables con las hechas por tradiciones rivales. Cada una de estas tradiciones desarrolla sus propios patrones de racionalidad. Sin embargo, a pesar de esta inconmensurabilidad no estamos abocados a una situación epistemológica de relativismo o perspectivismo.²⁴ La superioridad racional de una tradición puede ser vindicada sin presuponer (equivocadamente) que existan patrones ahistóricos, universalmente neutrales, de racionalidad. No existe la «racionalidad como tal». No obstante, es posible demostrar que una tradición específica —a saber: la tradición aristotélica— puede ser racionalmente vindicada y puede demostrarse que es racionalmente progresiva mediante sus propios «patrones

de racionalidad». Más aún, podemos demostrar —y MacIntyre cree que lo ha demostrado— que las tradiciones rivales incompatibles e incommensurables fracasan, no sólo de acuerdo con los patrones aristotélicos de racionalidad, sino de acuerdo con sus propios patrones de racionalidad. Esto es precisamente lo que MacIntyre reclama haber demostrado sobre la «tradición» del liberalismo que tiene sus raíces en la Ilustración. Nunca podremos proporcionar una vindicación racional *definitiva* de una «investigación constituida por la tradición o constitutiva de la tradición» porque no puede haber garantía epistemológica de que una tradición viva sea capaz de continuar resolviendo los problemas y conflictos que inevitablemente genera. Las tradiciones sufren lo que MacIntyre denomina «crisis epistemológicas». Pero esta afirmación no significa que debamos ser agnósticos respecto a las tradiciones en las que participamos. Por el contrario, significa reconocer nuestra finitud histórica y nuestro falibilismo. El propio falibilismo presupone que existe una verdad que puede ser conocida. Podemos apoyar nuestra lealtad a una tradición mostrando cómo progresa racionalmente de acuerdo con sus propios «patrones de racionalidad» en desarrollo histórico y cómo puede enfrentar con éxito los retos de las tradiciones rivales. No hay forma de saltar «fuera» o «sobre» la historia.

Ahora bien, a pesar de las manifestaciones aparentemente tolerantes de MacIntyre de reconocer la «legitimidad» de las tradiciones radicalmente incommensurables de justicia y racionalidad práctica, hay un imperialismo cultural *implícito* en su punto de vista, puesto que es una consecuencia necesaria de sus afirmaciones que una tradición dada *puede* contingentemente volverse racionalmente superior a todas sus rivales. De hecho MacIntyre cree haber demostrado que:

[...] una tradición aristotélica con recursos para su propio crecimiento, corrección y defensa, recursos que sugieren, al menos *prima facie* que hay argumentos suficientes para concluir... que aquellos que se han dedicado a pensar sobre los temas de la justicia y la racionalidad práctica, desde el punto de vista construido por Aristóteles y en la dirección por primera vez señalada por él y después por Aquino, tienen razones suficientes para sostener que *la racionalidad de su tradición ha sido confirmada* en sus enfrentamientos con otras tradiciones... [el subrayado es mío].²⁵

Ya dije que no encuentro el argumento de MacIntyre totalmente convincente. No creo, en concreto, que haya justificado su afirmación de que la tradición aristotélico-tomista de justicia y racionalidad práctica *sea* racionalmente superior a sus rivales —incluso a las pocas tradiciones rivales que analiza. Pero no es éste, lugar para desarrollar al completo las razones por las que creo que no es capaz de justificar *esta* afirma-

ción.²⁶ No obstante, creo que MacIntyre profundiza en nuestra comprensión de la inconmensurabilidad al aplicar este concepto a tradiciones «densas». Es más, estoy de acuerdo con MacIntyre en que reconocer esa inconmensurabilidad no significa renunciar a la universalidad de las demandas de validez realizadas dentro de una tradición dada. La inconmensurabilidad de tradiciones no implica relativismo o perspectivismo.

Pero ha llegado el momento de que resuma las conclusiones que, creo, han de extraerse de los debates sobre la inconmensurabilidad. Aunque no puedo desarrollar aquí una justificación a gran escala de estas afirmaciones, creo que están suficientemente justificadas. Quiero resumir estas «conclusiones» en una serie de tesis:

1. Las controversias relativas a la inconmensurabilidad han desafiado y puesto en duda la creencia de que haya —o deba haber— un entramado determinado, universal, neutral y ahistórico en el que todos los lenguajes o «vocabularios» pueden ser *suficientemente* traducidos y que nos permite evaluar racionalmente las afirmaciones válidas hechas dentro de esos lenguajes dispares. A este respecto, una de las afirmaciones fundamentales y fundacionales de la filosofía y la epistemología occidentales ha sido puesta en cuestión.

2. La inconmensurabilidad de lenguajes y tradiciones no implica una forma inconsistente autodestructiva o autorreferencial de relativismo o perspectivismo.

3. El concepto de inconmensurabilidad no ha de confundirse ni ser reducido a incompatibilidad o incomparabilidad lógica. Los lenguajes inconmensurables pueden ser comparados y evaluados racionalmente de *múltiples* formas. Prácticamente, tal comparación y evaluación requiere el cultivo de la imaginación y la sensibilidad hermenéutica.

4. Los lenguajes y tradiciones inconmensurables no han de entenderse como mónadas sin ventanas cerradas sobre sí mismas, que nada comparten en común. Como diría Wittgenstein, esa es una imagen (falsa) que nos tiene cautivos. Siempre hay puntos de solapamiento y entrecruzamiento, incluso aunque no haya una conmensuración perfecta. No debemos sucumbir al «mito del entramado». Nuestros horizontes lingüísticos están siempre abiertos. Esto es lo que permite la comparación e incluso a veces la «fusión de horizontes».

5. No podremos escapar nunca a la posibilidad práctica real de que seamos incapaces de entender tradiciones «extrañas» y las formas en las que son inconmensurables con las tradiciones a las que pertenecemos.

6. Pero la respuesta a la amenaza de este fracaso práctico —que a veces puede ser trágico— debe ser ética, esto es: asumir la responsabilidad de escuchar con atención, usar nuestra imaginación lingüística, emocional y cognitiva para captar lo que es expresado y dicho en tradi-

ciones «extrañas». Debemos hacer esto de manera que resistamos a la doble tentación, *tanto* de asimilar superficialmente lo que otros dicen a nuestras propias categorías y lenguaje sin hacer justicia a lo que es genuinamente diferente y puede ser inconmensurable, *como* de despachar lo que el «otro» está diciendo como si fuera un disparate incoherente. También debemos resistirnos al doble peligro de la colonización imperialista y del exotismo inauténtico —que a veces es denominado «vivir como los indígenas».²⁷

7. Dentro de un lenguaje dado, o tradición, que puede ser inconmensurable con sus rivales, los participantes siempre están realizando demandas de validez universal que «trascienden» sus contextos locales.

8. Sobre todo, siempre debemos esforzarnos por evitar el falso esencialismo cuando intentemos comprender las tradiciones a las que pertenecemos o aquellas tradiciones extrañas que son inconmensurables con «nuestras» tradiciones. Las discusiones Este-Oeste caen, con frecuencia, en ese falso esencialismo, seduciéndonos con la idea de que hay determinadas características esenciales que distinguen la «mente» occidental de la oriental. Este falso esencialismo distorsiona violentamente la complejidad absoluta de tradiciones entrelazadas que estas nociones globales, simplistas y artificiales hacen desaparecer.

9. Aprender a vivir con (entre) tradiciones rivales, plurales e inconmensurables —uno de los problemas más acuciantes de la vida contemporánea— es siempre algo precario y frágil. No hay algoritmos para captar lo que es compartido y lo que es genuinamente diferente. De hecho, lo común y lo diferente son de por sí movedizos y están históricamente condicionados. La búsqueda de cosas en común y de diferencias entre tradiciones incompatibles siempre es una tarea y una obligación —una *Aufgabe*. Es una responsabilidad primaria para los participantes reflexivos en cualquier tradición vital sustantiva. En este sentido, la pluralidad de tradiciones rivales inconmensurables impone una responsabilidad *universal* sobre los participantes reflexivos de cualquier tradición —una responsabilidad que no debe confundirse con una tolerancia indiferente y superficial en la que ningún esfuerzo se hace por entender ni implicarse con la inconmensurable otredad «del Otro».

Estoy de acuerdo con un tema que ha sido central tanto para Gadamer como para Derrida —que sólo a través de un encuentro comprometido con el Otro, con la otredad del Otro, se alcanza una comprensión más informada y de mayor textura de las tradiciones a las que «nosotros» pertenecemos. Es por medio de nuestros encuentros auténticos con lo que es otro y extraño como podemos avanzar en nuestra autocomprensión.

III

Permítanme cambiar abruptamente de contexto y retomar los temas de la otredad y la alteridad. Espero, sin embargo, mostrar —como sugerían mis últimas observaciones— que no se trata en realidad de un cambio tan abrupto. Aunque la tematización de la «otredad» no ha estado en el primer plano de la filosofía anglo-americana del siglo veinte, sí que ha estado en el mismísimo centro de la filosofía continental del siglo veinte —especialmente de la filosofía alemana y francesa. Michael Theunissen comienza su impresionante libro *El otro* con la siguiente afirmación —una afirmación que comparto totalmente:

Pocos temas han ejercido una influencia tan poderosa sobre el pensamiento de este siglo como el «del otro». Es difícil pensar en otro tema, incluso en uno que fuera de significación más sustancial, que haya provocado tanto interés y se haya difundido tanto como éste; es difícil pensar en otro tema que haya marcado tan profundamente el presente —es verdad que es un presente que surge del siglo diecinueve y que lo engloba— desde sus raíces históricas en la tradición. Efectivamente, al problema del otro se le ha concedido, a veces, un lugar prominente en la ética y la antropología, en la filosofía del derecho y en la filosofía política. Pero el problema del otro no había penetrado tan profundamente como hoy en día en los cimientos del pensamiento filosófico —la cuestión del otro no puede ser separada de las principales cuestiones planteadas por el pensamiento moderno.²⁸

Pero, en qué consiste concretamente el «problema» del Otro. Aquí también ha de evitarse cuidadosamente el falso esencialismo. Cuando «echamos un vistazo», descubrimos que «designa» un conjunto de problemas relacionados más por un aire de familia que un problema bien definido. Theunissen nos dice: «Hablando en general, “el Otro” comprende todos aquellos conceptos por medio de los cuales la filosofía contemporánea ha buscado establecer la estructura del ser-con, o su forma original trascendental. Por tanto, entre otras cosas, comprende la diferencia entre “Tú”, por una parte, y el “Yo extrañado” —el alter ego o el ser-con-el-otro— por la otra».²⁹ Pero incluso esta formulación amplia no abarca todos los problemas que plantea la pregunta por «el Otro». De hecho, no menciona explícitamente aquellos análisis en los que «el Otro» es tomado como un término genérico para aquello que es excluido, reprimido, suprimido y ocultado. Así por ejemplo, se puede hablar de «lo Otro» de la Razón —al margen de como sea caracterizado este «Otro».³⁰ Theunissen intenta llamar la atención, en primer lugar, sobre «el problema del otro» donde el otro es entendido como un otro *personal* —tanto una primera persona, «Yo extrañado», como una segunda persona, «Tú» (si bien, qué quiera decirse con «personal» sea de por sí problemático y discutible). En francés, por ejemplo, está ambigüedad sistemática en el

termino neutro castellano «Otro» es reflejada en la distinción entre «*autre*» y «*autrui*».³⁰

El seguir la pista a las vicisitudes de las reflexiones sobre «el Otro» requeriría nada menos que una narrativa comprensiva de la filosofía continental del siglo veinte. El tema «del Otro» —y específicamente lo que constituye la otredad «del Otro»— ha estado en el núcleo del trabajo de todos los grandes filósofos continentales del siglo veinte. Pero al objeto de abordar el meollo de las controversias sobre «el Otro», quisiera empezar considerando una de las formulaciones más extremas y radicales del problema «del Otro» —la desarrollada por el pensador judío francés, Emmanuel Levinas.

Levinas, quizás más que ningún otro filósofo francés, es responsable de la original recepción y apropiación francesa de Husserl y Heidegger. Fue en los primeros escritos de Levinas sobre Husserl donde Sartre conoció, por primera vez, la importancia de la fenomenología. Pero para mis propósitos quiero centrarme en la manera en que «el Otro» —específicamente *autrui*— se vuelve cada vez más importante en el pensamiento de Levinas. Esta noción se convierte en una palanca para interrogar y desafiar todo el proyecto filosófico, incluidas la fenomenología de Husserl y la ontología fundamental de Heidegger. De acuerdo con Levinas, tanto Husserl como Heidegger continúan pensando a la sombra de la filosofía griega —que estableció los límites de toda la tradición occidental de filosofía. Simplificando al extremo, se podría decir que Levinas lee todo el proyecto de la historia de la filosofía occidental, cuyo destino está configurado por la problemática griega clásica, como si funcionara dentro de lo que denomina «lo Mismo y lo Otro». Más aún, el impulso primario de esta tradición occidental ha sido siempre reducir, absorber o destinar lo que se considera «lo Otro» a «lo Mismo». Esto se manifiesta no sólo en la ontología sino también en la epistemología y en las principales tradiciones éticas y políticas occidentales. Este impulso hacia la reducción o asimilación «del Otro» ya está presente en la identificación parmenidea de pensamiento y ser —donde diferencia y otredad desaparecen. Este gesto imperialista —este gesto de conquistar, dominar y colonizar «al Otro»— revela la violencia implícita en la reducción «del Otro» a «lo Mismo». Para Levinas, esta violencia alcanza su apogeo en Hegel. Comentando a Hegel, Levinas nos dice:

El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación. [...] La fenomenología hegeliana —en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto— expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados y a pesar de la oposición de sí consigo.³¹

Para ilustrar lo que quiere decir, Levinas cita un famoso párrafo de la *Fenomenología del Espíritu* en el que Hegel declara:

Me distingo yo mismo de mí mismo y, en este proceso, es inmediatamente (evidente) para mí que lo que es distinto no es distinto. Yo, el Homónimo, me opongo a mí mismo, pero lo que ha sido distinguido y puesto como diferente es, en tanto que inmediatamente distinguido, desprovisto para mí de toda diferencia.³²

Levinas lee esto como si se afirmara que «la diferencia no es diferencia, el yo, como otro, no es "Otro"». ³³ Resumiendo, a pesar de que la «alteridad» dirige la dialéctica hegeliana, esta «alteridad» es finalmente *Aufgehoben*, absorbida en el Sujeto Absoluto. Consecuentemente, la «alteridad» no tiene un estatus *metafísico* singular fuera de lo que es lo mismo *ontológicamente* —es sólo un «momento» dentro de «lo Mismo». ³⁴ Por supuesto, Levinas no es el primero en plantear este tipo de objeciones contra Hegel. Podemos encontrar variaciones de las mismas en pensadores tan diversos como Kierkegaard, Nietzsche, Adorno, Sartre, Heidegger, Foucault y Derrida. Lo que es distintivo de Levinas, lo que le hace tan «radical», es su afirmación de que incluso la fenomenología husserliana y la ontología fundamental de Heidegger —a pesar de las protestas por lo contrario— no escapan a esta reducción de «lo Otro» a «lo Mismo».

Levinas busca con audacia escapar a este imperialismo filosófico de «lo Mismo» y «lo Otro» proporcionando un espacio a la exterioridad absoluta del Otro metafísico (*autrui*), que distingue nítidamente del otro ontológico (*autre*). «Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo el imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro.» ³⁵ Reconocer la otredad de lo Otro (*autrui*), evitar que caiga en lo otro de lo mismo exige a Levinas hablar de ello como lo «absolutamente otro». Es el extranjero (*L'Étranger*) que perturba el <en nuestra casa> (*le chez soi*). ³⁶ Es esta relación radicalmente asimétrica entre el Yo y lo otro (una «relación» que desafía la reducción a la igualdad recíproca) la que caracteriza lo que Levinas llama *la relación ética*. Al tiempo que prosigue con audacia por esta senda del pensamiento, afirma categóricamente la prioridad metafísica y la primacía de la ética (que no ha de confundirse con la primacía kantiana de la razón práctica) —una primacía que prevalece sobre toda ontología. Podemos ver lo radical que es el pensamiento de Levinas cuando se distancia de Heidegger.

La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general —aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente— permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía.³⁷

En principio, el lenguaje de Levinas puede sorprendernos por idiosincrático (que lo es) y abstracto (que no lo es). Podemos comenzar a relacionar estas reflexiones sobre «el Otro» (*autrui*) con nuestra discusión sobre la inconmensurabilidad. Puesto que Levinas busca obtener la inconmensurabilidad «del Otro» con el Yo por medio de la argumentación y la descripción fenomenológica, esta inconmensurabilidad y asimetría de «lo Otro» (*autrui*) se manifiesta en lo que él denomina el «cara-a-cara», la relación ética primaria que nunca podrá ser reducida a la «totalidad» de «lo Mismo» y «lo Otro». Frente a la tendencia profundamente arraigada en el discurso occidental que subraya y valora la reciprocidad, semejanza y simetría en las relaciones «personales», por ejemplo, en los discursos occidentales sobre la amistad (*philia*), Levinas enfatiza la falta de reciprocidad, la desemejanza, asimetría —y por tanto la inconmensurabilidad— en la relación ética «cara-a-cara». Esto tiene incluso consecuencias para la comprensión de la asimetría de la responsabilidad cuando yo, respondiendo «al Otro» (*autrui*), soy siempre responsable para (hacia) «el Otro» (*autrui*), al margen de la respuesta «del Otro» hacia mí.

El carácter de pensamiento provocativo de la reflexión de Levinas se percibe cuando nos damos cuenta de que está reiterando y radicalizando, de nuevo, un tema que ha estado sonando una y otra vez después de Hegel y que se ha vuelto dominante en lo que, imprecisa y vagamente, se ha llamado pensamiento «postmoderno». Es el tema que *se opone* al avance inexorable de la voluntad de saber y verdad, en el que la Razón —cuando es desenmascarada— siempre es presentada a la búsqueda de apropiarse, comprender, controlar, dirigir, contener, dominar, suprimir o reprimir lo que se le presenta a sí misma como «lo Otro» a lo que se enfrenta. Es el tema de la violencia del acogedor abrazo imperialista de la Razón.

Las metáforas de «imperialismo», «colonización», «dominación», «autoridad» y «control» no han de ser consideradas como metáforas «muertas», puesto que la «lógica» que aquí funciona *es* la «lógica» que funciona en el imperialismo y en la colonización cultural, política, social y económica —incluso la «lógica» del imperialismo ético— en la que el lenguaje del reconocimiento recíproco y la reconciliación enmascaran la violenta reducción de la alteridad «del Otro» (*autrui*) a «más de lo mismo». Lo que está aquí en cuestión es el reconocimiento de la radical e inconmensurable *singularidad* «del Otro» (*autrui*), de recuperar un senti-

do de pluralidad radical que desafíe cualquier fácil reconciliación total. (Espero que empiece a verse claro la relevancia de todo esto para la comprensión de las dinámicas engañosas de las formas de imperialismo cultural que se han utilizado en las relaciones Este-Oeste.)

Al utilizar a Levinas como ejemplo de pensador radical que busca llevarnos más allá de los límites de la «lógica» de «lo Mismo» y «lo Otro» —que él considera la lógica de la filosofía occidental configurada por la problemática griega—, *no* quiero sugerir que esté de acuerdo con él. La brillante deconstrucción de Derrida de los textos de Levinas descubre la lógica doble que atrapa a éste último. La atenta lectura de Derrida saca a relucir el carácter aporético y la inestabilidad de la «posición» de Levinas. La lectura de Derrida tiene consecuencias que van mucho más allá de la interpretación de Levinas, puesto que Levinas se acerca, con precipitación, a reinstaurar un nuevo conjunto de rígidas dicotomías, por ejemplo, ontología/metafísica, filosofía/ética, griego/judío.

Derrida cuestiona la inteligibilidad de la noción de Levinas de *lo Absolutamente Otro* y de exterioridad absoluta. Incluso muestra como «Levinas está muy próximo a Hegel, mucho más próximo de lo que querría él mismo, y esto en el momento en que se opone a él de la manera aparentemente más radical. Se da ahí una situación que debe compartir con todos los pensadores anti-hegelianos [...]».³⁸

Derrida está de acuerdo con Levinas en que «lo otro no es lo otro más que si su alteridad es absolutamente irreducible, es decir, infinitamente irreducible [...]».³⁹ Pero, al contrario que Levinas, que afirma que «hacer del otro un alter ego... es neutralizar su alteridad absoluta», Derrida argumenta que «si el otro no fuese reconocido como ego, toda su alteridad se vendría abajo».⁴⁰ Contra la lectura de Husserl de Levinas, Derrida afirma (correctamente) que, de acuerdo con Husserl, «el otro como alter ego significa el otro como otro, irreductible a *mi* ego, precisamente porque es ego, porque tiene la forma del ego [...]. Por eso, si se quiere, es rostro, puede hablarme, oírme, y eventualmente mandarme».⁴¹

Derrida insiste más aún en este punto de vista cuando declara «el otro, no sería, pues, lo que es (mi prójimo como extraño) si no fuera alter ego [...] el otro no es absolutamente otro más que en tanto que es un ego, es decir, en cierta modo, lo mismo que yo».⁴² La última afirmación suena *como si* Derrida tomara partido por Hegel contra Levinas. Pero inferir esto podría oscurecer la sutileza (e inestabilidad) de la posición de Derrida. Su «lógica» aquí es del tipo de «lo uno y lo otro» en lugar de «o lo uno o lo otro» —pero no es la «lógica» de la *Aufheben* en la que todas las diferencias y oposiciones son, en último término, reconciliadas. En resumen, hay por igual mismidad y alteridad radical, simetría y asimetría, identidad y diferencia en mi relación con «el Otro», y sobre todo en la relación ética.

Del mismo modo en que Derrida contrapone a Hegel y a Husserl contra Levinas (de hecho mediante la *propia* lectura de Hegel y Husserl de Levinas), Derrida también vuelve a Heidegger contra Levinas. Cuando lo hace, las implicaciones éticas (o mejor metaéticas) de la deconstrucción y desestabilización de Derrida se hacen intensas. Derrida escribe:

No sólo el pensamiento del ser no es violencia ética [como afirma Levinas], sino que ninguna ética —en el sentido de Levinas— parece poder abrirse sin él [...] [El pensamiento del ser]. Sin este reconocimiento que no es un conocimiento, digamos sin este «dejar-ser» de un ente (el otro) como existiendo fuera de mí en la esencia de lo que es (en primer lugar en su alteridad), no sería posible ninguna ética [...] Dejar ser al otro en su existencia y en su esencia de otro significa que accede al pensamiento o (y) que el pensamiento accede a lo que es esencia y lo que es existencia; y a lo que es el ser que presuponen las dos. Sin lo cual, ningún dejar-ser sería posible, y en primer lugar el del respeto y del mandamiento ético destinado a la libertad. La violencia reinaría hasta un punto tal que ni siquiera podría ya mostrarse y nombrarse.⁴³

Derrida empieza su ensayo sobre Levinas con una cita de Matthew Arnold:

Hebraísmo y helenismo, —entre estos dos puntos de influencia se mueve nuestro mundo. A veces se siente más poderosa la atracción de uno de ellos, en otro momento del otro; y debe estar, aunque nunca esté, equitativa y felizmente equilibrado entre ambos.⁴⁴

y concluye su ensayo con una pregunta mucho más ambigua y que podría denominar «indecidible»:

¿Qué legitimidad tiene, cuál es el sentido de la *cópula* en esta proposición del más hegeliano, quizás, de los novelistas modernos: «judío griego es griego judío. Los extremos se encuentran?»⁴⁵

La cita que toma Derrida de James Joyce puede entenderse en sentido alegórico —y es igualmente aplicable a Esteoeste. Para jugar con la cita de Joyce por Derrida se puede preguntar: «¿Cuál es la legitimidad, cuál es el significado de la *cópula* en la proposición: “Esteoeste es Oesteeste. Los extremos se encuentran?”».

Ahora bien, a pesar de las referencias a mi discusión anterior de la inconmensurabilidad, al explorar la alteridad del otro, uno podría preguntarse, ¿qué tiene que ver esta extraña charla continental sobre «el Otro» con la problemática primera sobre la inconmensurabilidad? Si hay parecidos de familia, ¿no son éstos extremadamente superficiales? No lo creo. Por tanto, permítanme concluir con varias tesis —de forma pareci-

da a las de las tesis que vimos en la discusión sobre la inconmensurabilidad— relativas a la alteridad y singularidad de la otredad del Otro que se entretujan con la discusión de la inconmensurabilidad.

1. Las controversias relativas a la otredad o alteridad de «lo Otro» reflejan una fuerte tendencia en la filosofía occidental a reducir (violentamente) «lo Otro» a «lo Mismo». Y desafían y cuestionan esta tendencia —mostrándonos las consecuencias de esta reducción. Nos enseñan lo que es silenciado o eliminado cuando dejamos de reconocer la alteridad (la inconmensurabilidad) del Otro.

2. Esta alteridad irreductible no significa que no haya nada en común entre el Yo y su auténtico «Otro». Si no hubiera nada en común, nos encontraríamos de nuevo en las *aporías* del relativismo y/o perspectivismo auto-destructivo.

3. Reconocer la radical alteridad «del Otro» no significa que *no* haya manera de entender al otro, o de comparar al Yo con su otro. Incluso una relación asimétrica es una *relación*. Por otra parte, entender al «Otro» como un «Otro absoluto» en el sentido de que *no* hay en absoluto forma de relacionar al Yo con «el Otro» es ininteligible e incoherente. Debemos cultivar el tipo de imaginación mediante la cual somos a un tiempo sensibles a la mismidad «del Otro» con nosotros mismos y a la radical alteridad que desafía y resiste la reducción «del Otro» a «lo Mismo».

4. Reconocer la alteridad radical no significa que debamos entender los «términos» de esta relación del «Yo» o del «nosotros» con su «otro» como mónadas, sin ventanas, impenetrables entre ellas.

5. Nunca podremos escapar a la posibilidad práctica real de que podemos no ser capaces de hacer justicia a la alteridad «del Otro».

6. Pero la respuesta a esta amenaza, a este fallo práctico, ha de ser ética —asumir la responsabilidad de reconocer, apreciar y no violar la alteridad «del Otro». Sin tal aceptación y reconocimiento ninguna ética es posible. Debemos resistir a la doble tentación *tanto* de asimilar superficialmente la alteridad «del Otro» a lo que es «lo Mismo» (esto es lo que Levinas subraya agudamente) *como* de rechazar (o reprimir) la alteridad del Otro como si careciera de significancia —«meramente» contingente. También debemos resistir el doble peligro de la colonización imperialista y del exotismo inauténtico cuando nos encontremos con «el Otro».

7. Contrariamente a lo que piensa Levinas *hay* una reciprocidad entre el Yo y «el Otro» (*autrui*) que es compatible con su radical alteridad, puesto que *ambos* permanecen bajo la obligación recíproca de intentar trascender su egoísmo narcisista mediante la comprensión de la alteridad del Otro.

8. Sobre todo, siempre debemos esforzarnos por evitar un falso

esencialismo que *sólo* ve más de lo Mismo en el Otro —que fracasa auténticamente al enfrentarse al «terror de la Otredad».⁴⁶

9. Aprender a vivir con la inestabilidad de la alteridad; aprender a aceptar y a encontrar la pluralidad radical que reconoce completamente la *singularidad* —es siempre frágil y precario. Carece de sentido hablar de una «solución final» para este problema —*el* problema de la vida humana. Nadie podrá nunca anticipar por completo las rupturas y nuevos lugares de crecimiento de la alteridad. Ésta es una lección que debemos aprender una y otra vez. Y ha sido dolorosamente experimentada en nuestra época siempre que aquellos individuos o grupos que han sido colonizados, reprimidos o silenciados se alzan y afirman su legitimidad y exigen el reconocimiento completo de su propia alteridad no reducible. La búsqueda de cosas comunes y puntos concretos de diferencia siempre es una tarea y una obligación —una *Aufgabe*. Sin el reconocimiento *mutuo* de esta *Aufgabe*, sin una sensibilidad auto-consciente de la necesidad de hacer siempre justicia a la *singularidad* del Otro, sin una conciencia atenta de los riesgos ineludibles que nunca podrán ser completamente dominados, corremos el peligro de eliminar la radical pluralidad de la condición humana.⁴⁷ Es una *Aufgabe* no sólo cuando buscamos comprender nuestras propias tradiciones (del «Oeste» o del «Este»), sino también cuando intentamos encontrar y comprender auténticamente Esteeste y Oesteeste.

NOTAS

1. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981 (4.ª reimp.), p. 344.

2. *Ibid.*, p. 345.

3. Jean-François Lyotard, *The Post-Modern Condition: A Report on Knowledge (La condición postmoderna: informe sobre el saber)*, trad. de G. Bennington y B. Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, pp. 81-82. Hay traducción castellana de Mariano Antolín Rato, Madrid, Cátedra, 1989 (4.ª ed.).

4. Thomas Kuhn, «Theory-Change as Structure Change: Comments on the Sneed Formalism» («Cambio de teoría como cambio de estructura: Observaciones sobre el formalismo de Sneed»), *Erkenntnis*, 10 (1976), pp. 190-191. En este párrafo Kuhn habla de la incommensurabilidad de teorías. Kuhn no ha distinguido siempre con precisión entre teorías y paradigmas. No todas las teorías han de interpretarse como paradigmas. Pero en este contexto está claro que Kuhn se refiere a paradigmas-teorías. Véase mi discusión del «ambiguo concepto de paradigma» de Kuhn en *The Restructuring of Social and Political Theory (La restructuración de la teoría social y política)*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1978, pp. 84-93.

5. Véase mi discusión de la incommensurabilidad en *Beyond Objectivism and Relativism (Más allá del objetivismo y el relativismo)*, Filadelfia, Universidad de Pennsylvania Press, 1983, 2.ª parte, «Science, Rationality, and Incommensurability» («Ciencia, racionalidad e incommensurabilidad»).

6. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago

go Press, 1970 (2.^a ed. amp.) p. 148. (Hay traducción española de Agustín Contín, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981 (7.^a reimp.).

7. *Ibid.*, p. 148.

8. *Ibid.*, p. 148.

9. *Ibid.*, p. 148.

10. *Ibid.*, p. 149.

11. *Ibid.*, p. 149.

12. *Ibid.*, p. 149.

13. *Ibid.*, p. 150.

14. Karl Popper, «Normal Science and its Dangers» («La ciencia normal y sus peligros») en *Criticism and the Growth of Knowledge (La crítica y el crecimiento del saber)*, I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), Cambridge, Engl., Cambridge University Press, p. 56.

15. Véase *Beyond Objectivism and Relativism*, pp. 79-93.

16. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature (La filosofía y el espejo de la naturaleza)*, Princeton, Princeton University Press, 1979. Véase especialmente el capítulo VII, «From Epistemology to Hermeneutics» («De la epistemología a la hermenéutica») pp. 315-356. (Hay trad. española de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983.)

17. *Ibid.*, p. 316.

18. *Ibid.*, id.

19. *Ibid.*, id.

20. Véase la discusión de Rorty de la «reacción» del realismo en su «Introducción» a *Consequences of Pragmatism (Consecuencias del pragmatismo)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

21. Donald Davidson, «On the Very Idea of Conceptual Scheme» («Sobre la idea misma de esquema conceptual»), en *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association (Actas y conferencias de la Asociación Filosófica Americana)*, 47 (1973-1974), 20. (Hay traducción castellana de este artículo en: Donald Davidson, *De la verdad y la interpretación*, trad. Guido Filippi, Barcelona, Gedisa, 1989.)

22. Renunciar al dualismo de «esquema y mundo» no implica abandonar la idea de verdad objetiva.

Al renunciar a depender del concepto de una realidad sin interpretar, algo que esté fuera de todos los esquemas y de la ciencia, no rechazamos la noción de verdad objetiva —todo lo contrario. Dado el dogma de un dualismo de esquema y realidad, tenemos relatividad conceptual y verdad relativa a un esquema. Sin el dogma, esta relatividad queda olvidada. Por supuesto, la verdad de las oraciones permanece relativa al lenguaje, pero es todo lo objetiva que se puede ser. Al renunciar al dualismo de esquema y mundo, no renunciamos al mundo, sino que reestablecemos el contacto con los objetos familiares cuyas travesuras hacen verdaderas o falsas nuestras oraciones y opiniones. («On the Very Idea of a Conceptual Scheme.» p. 20).

23. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality? (¿Justicia, de quién? ¿Racionalidad, cuál?)* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988). Véanse, especialmente, los tres últimos capítulos: «The Rationality of Traditions» («La racionalidad de las tradiciones»); «Tradition and Translation» («Tradición y traducción») y «Contested Justices, Contested Rationalities» («Justicias impugnadas, racionalidades impugnadas»).

24. MacIntyre distingue entre la impugnación «relativista» y la impugnación «perspectivista».

La impugnación relativista descansa sobre la negación de que el debate racional y la elección racional entre tradiciones rivales sea posible; la impugnación perspectivista pone en cuestión la posibilidad de hacer reclamaciones verdaderas desde dentro de una tradición (p. 352).

MacIntyre desarrolla e intenta contestar estas impugnaciones en el capítulo «The Rationality of Traditions», pp. 349-369

25. *Whose Justice? Which Rationality?* pp. 402-403.

26. Mis razones principales al argumentar que MacIntyre fracasa al justificar esta afirmación central, se refieren a algunas de las consecuencias aporéticas de su análisis de la «verdad», y a cómo son legitimadas las demandas de validez sobre la justicia. Es más,

no creo que MacIntyre se enfrente honradamente al problema del desacuerdo que pueda haber sobre cuales son los patrones de racionalidad incluso dentro de una «investigación constituida por la tradición y constitutiva de la tradición», ya que es incapaz de indicar suficientemente como se han de resolver racionalmente las disputas sobre «patrones de racionalidad» (ya sean dentro de una tradición o entre tradiciones rivales). Pero justificar mis objeciones requeriría una análisis y crítica más detallados de lo que entiende MacIntyre por «verdad» y «racionalidad» (incluida tanto la racionalidad práctica como la teórica).

27. Véase la discusión sutil y delicada de este doble peligro por Clifford Geertz en «From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding» («Desde el punto de vista de los indígenas: sobre la naturaleza de la comprensión antropológica») en *Interpretative Social Science (Ciencia social interpretativa)*, Paul Rabinow y William Sullivan, eds., Berkeley, University of California Press, 1979. Véase también mi discusión de Geertz en *Beyond Objectivism and Relativism*, pp. 93-108.

28. Michael Theunissen, *The Other (El Otro)*, trad. Christopher Macann (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1984), p. 1.

29. *Ibid.*

30. Al distinguir el sentido genérico neutral «del Otro» de los sentidos personales «del Otro» —tal como es estudiado, por ejemplo, en lo que a veces se ha denominado «el problema de la intersubjetividad» o «socialidad»— no quiero sugerir que no estén relacionados. Por el contrario, lo que caracteriza a la mayoría de los tratamientos «del Otro» es el entrelazamiento de múltiples sentidos de «lo Otro».

31. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, trad. Daniel E. Guilloit, Salamanca, Sígueme, 1987 (2.ª ed.), p. 60. Ed. original. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1961.

32. *Ibid.* pp. 60-61.

33. *Ibid.* p. 61.

34. Levinas distingue nítidamente la metafísica de la ontología. «El desco metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro» (p. 57). «De suerte que el metafísico y lo otro no se totalizan» (p. 59). Pero la ontología implica «una reducción de lo Otro al Mismo por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser» (p. 67). De acuerdo con Levinas «la filosofía occidental ha sido a menudo una ontología...» (p. 67). Véase en *Totalidad e infinito*, «Metafísica y trascendencia», pp. 57-76.

35. *Totalidad e infinito*, p. 62.

36. *Ibid.*, p. 63.

37. *Ibid.*, p. 70.

38. Jacques Derrida, «Violencia y metafísica: ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas», en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 134.

39. *Ibid.*, p. 140.

40. *Ibid.*, p. 169.

41. *Ibid.*, id.

42. *Ibid.*, p. 171.

43. *Ibid.*, p. 185-186.

44. *Ibid.*, p. 107.

45. *Ibid.*, p. 210.

46. La frase es de David Tracy. Véase David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope (Pluralidad y ambigüedad: Hermenéutica, Religión, Esperanza)*, Nueva York, Harper y Row, 1987.

47. La referencia a Hanna Arendt es deliberada. Aunque he tratado el «problema» «del Otro» en referencia, principalmente, a Levinas y Derrida, podía haberme centrado en el análisis de Arendt de la pluralidad como una característica fundamental de la condición humana. De hecho Arendt —con su énfasis en la acción, la palabra, el espacio público y la

política— desarrolla uno de los análisis más penetrantes de la pluralidad que hace justicia tanto a la singularidad (alteridad) como a la sensación de estar juntos (comunalidad). Véase Hanna Arendt, *The Human Condition (La condición humana)* (Chicago, University of Chicago Press, 1958). Véase también mi discusión de la comprensión de Arendt de la pluralidad en «Judging —the Actor and the Spectator» («Juzgando —el actor y el espectador») y «Rethinking the Social and the Political» («Repensando lo social y lo político») incluidos en Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles (Perfiles filosóficos)* (Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1986).