

## LENGUAJE, CONOCIMIENTO E HISTORIA

JOSÉ MONTOYA SÁENZ  
(Universidad de Valencia)

### SUMMARY

This article tries to throw some light on the relations between thought and language. We start by elucidating the question in the most general level (i.e. the relations between language and *theoretical* thought) but we proceed (in the 2nd and 3rd parts) to discuss what constitutes our main interest: the relations of these between language and *moral* thought, and of both to the historical process. The conclusions, although not relativist in a strict sense, emphasize the peculiarity of the ties between the historical moralities and the languages in which they are expressed.

La relación entre pensamiento y lenguaje, o entre ideas y palabras, es un tema al que, en los últimos tiempos, se ha dedicado considerable atención. La cuestión ha sido tratada en diferentes contextos y a diferentes niveles. A nosotros nos interesa especialmente el nivel más concreto, aquel en que el lenguaje tiene relación especial con la interpretación histórica; pero antes trataremos brevemente del problema más general, el de la relación de lenguaje y conocimiento.

1. El punto de vista más común en este terreno contempla al lenguaje como un simple medio, probablemente indispensable, para expresar y transmitir el pensamiento: las palabras como vehículos de las ideas. En cuanto simple medio, el lenguaje no ha de reclamar la atención principal del epistemólogo, cuyo interés por el contrario debe dirigirse a lo esencial, al pensamiento que en él intenta expresarse.

Esta consideración «de sentido común» del lenguaje se apoya en argumentos especiosos. Quizá el más importante es el que se sustenta en lo que podríamos llamar la relatividad del lenguaje frente al contenido. En efecto, parece, a primera vista, evidente que el *mismo* pensamiento (por lo menos el contenido *teórico* de un pensamiento: dejemos de lado los tonos

emocionales que pueden estar ligados al uso de ciertas palabras) puede expresarse de manera indiferente en muchos o incluso en todos los lenguajes: por ejemplo un teorema matemático, una disertación sobre biología o las pruebas de la existencia de Dios se pueden exponer en alemán, ruso, chino o en cualquier otro idioma (aunque quizá en algunos de ellos nos veríamos obligados a introducir ciertos neologismos o formaciones perifrásticas para referirnos a ciertos conceptos ausentes en aquel lenguaje: la palabra «especie», por ejemplo, o la palabra «Dios»). Ahora bien, si ello es así, parece evidente que la expresión en un *determinado* idioma no es esencial al pensamiento *teórico*, a diferencia por ejemplo del significado poético. Todo ello sugiere la existencia de un núcleo conceptual que no necesita de *ningún* lenguaje para existir, de un pensamiento *puro*. Del mismo modo que el hombre invisible necesitaba vestirse para ser visto, pero no para existir, el pensamiento necesita de un ropaje, que es el lenguaje, para poder ser expresado y transmitido a otras personas, pero no para existir en nuestras cabezas. Tal es el modelo «de sentido común» sobre las relaciones entre lenguaje y pensamiento, al que M. Black ha llamado «modelo de ropaje» (*model of garment*)<sup>1</sup>.

A pesar de su carácter aparentemente obvio y de su predominio casi completo en la filosofía del lenguaje desde Platón hasta nuestros días, el modelo de ropaje es, como lo muestra una pequeña reflexión, profundamente inadecuado. Expuesto en la forma más desnuda, el argumento de que, puesto que el pensamiento no requiere *un* lenguaje *determinado*, entonces no requiere *ningún* lenguaje, es un caso flagrante de *non sequitur*, o de la confusión entre distribuir *singillatim* y distribuir *collective* un término universal. Por otro lado, y ello es aún más importante, aparece sumamente dudosa la existencia del suceso psicológico que aquel argumento parece exigir: a saber, que primero *tenemos* los pensamientos en nuestra cabeza y después los *expresamos* en un lenguaje determinado. Ciertamente existe un fenómeno psicológico parecido a éste, pero en el fondo profundamente diferente: así, cuando luchamos por dar expresión a un pensamiento que «nos ronda por la cabeza». Pero en este caso no estamos comparando un pensamiento acabado en nuestra cabeza con distintas formulaciones lingüísticas posibles, sino que intentamos *completar* un esbozo de pensamiento: hallar no es lo mismo que buscar, y la satisfacción que experimentamos al formular adecuadamente lo que presentíamos no es tanto la satisfacción de expresar lo que ya pensábamos cuanto la de pensar lo que estaba confuso e indeciso.

Esta tensión que se manifiesta en ocasiones en la lucha «por la expresión» nos sugiere también que la relación entre pensamiento y lenguaje es semejante, más que a la relación que existe entre el cuerpo y el ropaje, a la que existe entre una melodía y el instrumento en el que se ejecuta<sup>2</sup>. No cabe duda de que una melodía es reconocible aunque sea ejecutada en instrumentos muy distintos. Desde luego, quizá no sea igualmente brillante o conmovedora en cualquiera de ellos: la melodía del violín en el primer tiempo del concierto en re menor de Beethoven no tiene evidentemente el mismo *pathos* ejecutada en el contrabajo. Pero, por así decir, su contenido «teórico» es el mismo, y esto es cuanto pretendíamos defender. Sería, sin embargo, absurdo mantener que la melodía pueda existir independientemente de cualquier medio de ejecución, aunque sea simplemente la voz humana mudamente articulada en la garganta.

La constatación de que el pensamiento necesita existir en un lenguaje nos lleva a tocar de manera muy sumaria el tema de las relaciones entre los lenguajes concretos y el pensamiento

---

1 BLACK, M.: *The Labyrinth of Language*, Harmondsworth, Penguin, pp. 86-87.

2 BLACK, M.: *op. cit.*, pp. 87-92.

que en ellos vive: es decir, el tema de como modula un lenguaje el conocimiento teórico que se sirve de él.

La controversia sobre este punto, como es conocido, arranca de los escritos del antropólogo americano B.L. Whorf, que desarrolló tesis expuestas con anterioridad por el lingüista E. Sapir. Para Whorf, las categorías gramaticales básicas, tales como la pluralidad, el género, los tiempos, las voces, etc., constituyen «un intento de interpretación de un orden de experiencia amplio y completo, virtualmente del mundo o de la naturaleza; lo que intenta es decir como ha de segmentarse la experiencia»<sup>3</sup>.

Junto a esta tesis, y de modo complementario, Whorf sostenía que, cuando una cultura y una lengua se han desarrollado conjuntamente, se dan relaciones significativas, aunque no propiamente correlaciones, entre los aspectos generales de la gramática y las características esenciales de la cultura<sup>4</sup>. Whorf, como es generalmente conocido, apoyaba estas afirmaciones en el estudio de las lenguas de los indios americanos (de modo especial en la lengua hopi), que mostraban a su entender una visión del tiempo, y en consecuencia de otros aspectos de la realidad, completamente distinta de la de los lenguajes europeos (SAE: *standard average European*).

La idea de que a cada lenguaje, o mejor, a determinadas clases de lenguajes, esté asociada una específica visión del mundo, es, sin duda, sugerente, y parece confirmar la idea, ampliamente sostenida por antropólogos y sociólogos, de que las sociedades construyen en cierto modo la realidad que es determinante para sus vidas a partir de un cierto continuo de experiencia indiferenciada. Si queremos, sin embargo, determinar hasta qué punto se extiende esta construcción social de la realidad, tenemos que examinar las relaciones que existen entre los elementos más significativos del lenguaje (fundamentalmente el vocabulario y la flexión) y la contemplación de la realidad.

Por lo que toca al vocabulario, no cabe duda de que la selección de términos de una lengua tiene que ver con aquellos rasgos de la realidad que son importantes para quienes emplean esa lengua, o al menos para quienes la empleaban en el momento de la formación del vocabulario básico. En efecto, los términos constituyen en cierta manera una llamada de atención institucional sobre aquellos aspectos de la realidad, sean objetos o características de los objetos, que tienen una peculiar importancia para dirigir la acción de quienes hablan esa lengua. (Se trata, por utilizar una expresión técnica en psico-lingüística, de una «*erzwungene Beobachtung*»). Recuérdese, como ejemplo, la minuciosa especificación de objetos y utensilios que realizan los lenguajes técnicos; en cierto sentido, todos los lenguajes son *también* técnicos.

La existencia de esta «*erzwungene Beobachtung*», o dirección institucionalizada de la atención, hace verosímil que, al menos en este sentido, el lenguaje influya en la percepción de la realidad. Por ejemplo, los indios navajo poseen designaciones de color que corresponden aproximadamente a nuestras palabras «blanco», «rojo» y «amarillo», pero no poseen términos diferentes para «gris» y «pardo» por un lado, ni para «azul» y «verde» por otro; por otra parte, distinguen dos diferentes matices del negro con palabras distintas<sup>5</sup>. Podemos decir que los indios navajo dividen el espectro en segmentos que no corresponden a los nuestros. Ello,

---

3 WHORF, B. L.: «The Relation of Habitual Thought and Behaviour to Language», en CAROLL, J. B. (ed.): *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press, 1962, p. 137.

4 *Ibid.*, p. 139.

5 HENLE, P. (ed.): *Sprache, Denken, Kultur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, p. 18.

naturalmente, no significa que posean una ceguera cromática con respecto a determinados colores, ni que vean como iguales colores que nosotros designamos con distintos términos. Indica tan sólo que su vocabulario les inclina a no destacar como importantes distinciones entre colores que nosotros hacemos sin dificultad, espontáneamente; y por tanto, a prestarles menos atención. En la medida en que la atención dirige la percepción, cabe por consiguiente pensar que la percepción de los colores será *en cierta medida* influida por el lenguaje que se hable.

Si este punto parece suficientemente establecido<sup>6</sup>, la influencia de la flexión (es decir, la declinación y la conjugación) en el pensamiento, tesis fundamental en la argumentación de Whorf, ha sido más discutida. A diferencia del vocabulario, la flexión, con sus diferencias sustantivo-verbo, masculino-femenino, singular-plural, etc., no influye sobre la percepción sino sobre las categorías de la teoría o cosmovisión: unicidad o pluralidad de los seres, clasificación por unos u otros principios, sentido del tiempo, etc. En este terreno, según Whorf, su influjo es enorme. Tomemos como ejemplo la relación entre las categorías de substantividad y tiempo. Para Whorf, en los lenguajes SAE existen fundamentalmente dos formas proposicionales: el tipo sujeto-predicado («esta pluma es negra») y el tipo agente-acción («Juan trabaja en una oficina»). Por diferentes que ambos tipos sean en el aspecto lógico, ambos coinciden en considerar al sujeto de la proposición como un *objeto duradero*, algo idéntico y reconocible a lo largo de un tiempo considerable. Incluso en los casos en que el sujeto gramatical no es una «cosa individual», reconocible de modo sensorial, la tendencia a considerarlo como objeto duradero persiste fuertemente: «el pueblo», «la libertad», «la democracia»... serían ejemplos de esta irresistible tendencia a esta objetivación de los sujetos gramaticales, que no deja de plantear, por ejemplo en filosofía política, problemas difícilmente solubles (o solubles tan sólo a base de desmontar el sistema lingüístico), tales como: ¿qué es el pueblo?, ¿qué es la democracia?, etc.

No es *prima facie* implausible pensar que esa tendencia influya en nuestra manera *espontánea*, aunque no ciertamente incorregible, de contemplar la realidad. Probablemente sí, como sucede en la narración «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius» de Borges hablaríamos un lenguaje en el que no hubiera sustantivos, sino verbos impersonales calificados por prefijos o sufijos de valor adverbial (no «luna», sino «lunecer», no «río» sino «fluir continuo anchamente»), nuestra visión del mundo sería mucho más idealista: no un consurso de objetos en el espacio, sino una serie heterogénea de actos independientes. Ni esta manera de ver la realidad dejaría de tener consecuencias prácticas para nuestra acción: probablemente nos llevaría a adoptar una actitud más contemplativa, a cierto *carelessness* con respecto al futuro, etc.<sup>7</sup>

La hipótesis de Whorf tiene evidentemente un gran atractivo para quienes, como los antropólogos, estudian sobre todo las *diferencias* entre culturas. Las confirmaciones empíricas, sin embargo, parecen ser escasas<sup>8</sup> y hoy por hoy tiene más la categoría lógica de *Gedankenexperiment* que de hipótesis testada. En cualquier caso, conviene insistir en que, incluso si fuera cierta en medida considerable, sería ciertamente injustificado inferir de ella que el lenguaje constituye la influencia más fuerte sobre la conformación del pensamiento; ni mucho menos que el estudio formal del lenguaje sea por sí solo suficiente para determinar el pensamiento de quienes lo

---

6 HENLE, P.: *op. cit.*, pp. 15-18. Cfr. B.B. Lloyd, *Perception and Cognition: A Cross-cultural Perspective*, Harmondsworth, Penguin, 1972, pp. 52-54.

7 Cfr. lo que dice Whorf de las consecuencias para la civilización occidental de las convenciones lingüísticas SAE: CARROLL, J. B.: *op. cit.*, pp. 152-159.

utilizan. Es preciso a la vez tener en cuenta las relaciones entre el lenguaje y el resto del sistema cultural, lo que nos lleva a consideraciones más históricas.

2. El problema de la influencia del lenguaje sobre el conocimiento puramente *teórico* de la realidad permanece por lo tanto abierto. Nos movemos en un terreno más sólido, y sobre todo más interesante desde el punto de vista de la historia, si nos preguntamos por las relaciones entre lenguaje y orden *moral* (es decir, el dominio de las *mores*). Abandonamos con ello el campo de la epistemología y entramos en el terreno de la sociología y de la historia: también, en el de la filosofía moral y política.

La estrecha relación entre lenguaje, cultura e historia es un hecho innegable pero difícilmente precisable. Es innegable en cuanto se halla implícito en la misma naturaleza de aquellos conceptos. Así, decir «cultura» es decir «lenguaje», puesto que una cultura está conformada por una serie de creencias y valores que se expresan en un conjunto de términos o conceptos fundamentales. En efecto, si hay un hecho establecido de manera indudable por la antropología, es que la existencia de una comunidad humana (es decir, la posibilidad de cooperación pacífica entre un número de personas que sobrepase la familia biológica) no es posible sin la aceptación de algunas normas o (lo que es lo mismo, pero visto desde el reverso) la admisión de valoraciones o creencias de valor. Dada la insuficiencia del equipo instintivo innato del hombre para regular las complicadas relaciones que necesitan establecerse en un grupo humano complejo<sup>9</sup>, es necesario una convención que establezca las líneas directrices del orden social. (Este hecho básico es, por supuesto, el *rationale* que está detrás de las teorías racionalistas del contrato social). Tal convención, desde luego, no está determinada por la pulsión instintiva, sino que necesita establecerse de manera artificial o convencional, por medio del lenguaje. (No creemos que sea necesario insistir aquí en que «artificial» no tiene para nosotros el sentido de lo caprichoso y sin razón, sino de aquello que no nace del impulso sino del acuerdo, y que por tanto tiene una forma convencional). La cultura es así una cuestión de valoraciones o ideales, que encuentran su expresión en el lenguaje propio; pues, como señaló Durkheim<sup>10</sup>, tanto los juicios de valor como los juicios teóricos (es decir, el conjunto de las creaciones de un lenguaje) son expresión de ideales sociales: en el caso de los juicios de valor, de ideales *prácticos*, que hacen referencia al modo como los hombres deben comportarse en el seno de la comunidad que habla aquel lenguaje.

Si decir «cultura» es decir «lenguaje» (como medio en que se expresan las creencias y valoraciones que hacen posible la subsistencia ordenada de una comunidad humana), es también decir «historia», puesto que la formación de aquel medio y de las valoraciones que lleva incorporadas no es un fenómeno biológico, sino un fenómeno incomprensible fuera de una determinada formación histórica: es decir, fuera de un grupo humano localizado en el espacio y en el tiempo, heredero de otros grupos que le precedieron y precursor de otros que le seguirán, estructurado social y económicamente de un modo inteligible atendiendo al medio geográfico y temporal en que se desarrolla.

Cultura, lenguaje, historia: esta implicación mutua entraña ante todo que el trabajo de interpretación histórica (ya se trate de historia política, social o de las ideas) tiene como

---

8 LLOYD, B. B.: *op. cit.*, pp. 36-51.

9 GEHLEN, A.: *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt. Athenaeon, 1977, pp. 37-73.

10 DURKHEIM, E.: «Werturteile und Wirklichkeitsurteile», en *Soziologie un Philosophie*, Frankfurt. Suhrkamp, 1976, pp. 137-157.

fundamento el aprendizaje del lenguaje en que esta sociedad se expresa; y al hablar de aprendizaje del lenguaje no nos referimos *tan sólo*, claro es, al aprendizaje en el sentido en que hablamos de aprender el inglés o el ruso (esto es, a la capacidad de traducir casi automáticamente sentencias del idioma extranjero al propio y viceversa), sino a la capacidad de aprender a comportarnos de manera adecuada en las distintas situaciones sociales que son propias al hablante inglés o ruso. El aprendizaje de un lenguaje es el aprendizaje del *uso correcto* de los términos: esto es, un aprendizaje de *conceptos* (ya que un concepto no es otra cosa sino la capacidad de usar adecuadamente un término); y el aprendizaje de conceptos es a la vez una comprensión de las instituciones sociales que aquellos conceptos encarnan.

En efecto, y como ha subrayado E. Gellner<sup>11</sup>, los conceptos no son simples convenciones lingüísticas, sino que tienen un doble papel: como *instituciones* sociales ellos mismos «pues proporcionan una especie de arco permanente... independiente de cualquier individuo concreto, [marco] dentro del cual tiene lugar la conducta individual»; y también como *correlatos* o reflejos de todas las instituciones de una sociedad, por lo que puede decirse que «comprender el *funcionamiento* de los conceptos de una sociedad es comprender sus instituciones».

Todo ello es cierto tanto de los conceptos teóricos como de los prácticos, como ya vimos que señalaba Durkheim; pero es *particularmente* cierto de los conceptos prácticos, es decir, de aquellos cuya función principal es dirigir y ordenar la interrelación social. En efecto, los conceptos prácticos (en los que desde luego se incluyen todos los conceptos que se refieren a la comprensión de la sociedad), no son sino el resultado de una interpretación, más o menos coherente y detenida, de las prácticas sociales, interpretación que no es una tarea ociosa, sino parte necesaria de la realización inteligente de las prácticas. Si distinguimos, por ejemplo, la acción coercitiva de un policía de la de un malhechor es porque tenemos el concepto de «autoridad», «poder legítimo», etc. que nos permite orientar inteligentemente nuestra reacción ante las reclamaciones de un policía o de un saltador; y ello, con independencia de que aceptemos interiormente aquella legitimidad. Nos basta con comprender el significado social de «autoridad».

Volvamos por el momento al tema, antes enunciado, de las valoraciones o ideales prácticos. También aquí la teoría del «lenguaje como ropaje» se revela como insuficiente. Los términos valorativos, y el lenguaje valorativo en general, no son un simple ropaje del que se revistan valoraciones previas *toutes faites*: más bien diríamos que los sentimientos (de complacencia, simpatía, admiración, horror, espanto, etc.) que se encuentran en el fondo de las valoraciones sociales, buscan expresarse en el lenguaje valorativo a su disposición. En ocasiones la expresión es reconocida como adecuada, y la valoración encuentra en ella perfecta satisfacción; en otras, sin embargo, la valoración no se sentirá satisfecha con el vocabulario a su disposición, e intentará remanejar, limitar o ampliar, las significaciones de los términos valorativos para dar expresión a nuevos sentimientos y emociones acerca de lo que debería ser la conducta correcta del hombre en el seno de la comunidad. Pensemos, por ejemplo, en un griego convertido al cristianismo que intentara pensar, desde su punto de vista cristiano, la idea de *megaloprepeia*: si no la rechaza por completo como *superbia vitae*, tendrá que intentar depurarla de cuanto encuentre en ella de orgullo excesivo, de conciencia desmesurada del propio valor, manteniendo sin embargo el carácter de independencia y afirmación frente a los juicios mundanos. (Algo

---

11 GELLNER, E.: «Concepts and Society», en B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell, 1974, pp. 18-49.

parecido a lo que intenta Tomás de Aquino en la cuestión 129 de la *Secunda secundae*: «magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei, etc.»). Podemos decir en resumen que las valoraciones (el magma de sentimientos que está en su fondo) no se determinan sino gracias al lenguaje de que se dispone, pero también en constante pugna con él, cuando ese lenguaje no responde ya a nuevos modos de comprender la realidad social.

Podemos ilustrar este punto por referencia a la historia de la ética griega, y en concreto a la historia de los modos de concebir las excelencias morales (las «virtudes») en Atenas<sup>12</sup>. Una asunción ateniense común es que las excelencias morales del hombre sólo tienen su lugar en el contexto social de la ciudad-estado: ser un buen hombre, en la visión griega, está siempre asociado a ser un buen ciudadano (recuérdese la discusión aristotélica en *Política* III). Ello hace que el lenguaje de las excelencias tenga, por así decir, un límite, establecido por la noción de ciudadano y la función que se la atribuye en el manejo de los asuntos públicos. Por ello, rasgos de carácter que serán después reconocidos y aprobados como excelencias (las *monkish virtues* de las que habla despectivamente Hume: la humildad, la obediencia, la castidad; pero también las virtudes *burguesas*, que Hume estimaba: el ahorro, la concienciosidad, etc.) no tienen sentido en el espacio cultural de la Atenas del s. V a.C.

Tenemos pues un catálogo de virtudes o excelencias *pensables* en el ámbito ateniense: tales la *sophrosyne*, la justicia, la generosidad, la magnanimidad, la magnificencia, etc.; pero ello no quiere decir que haya unanimidad en su interpretación. Por el contrario: no sólo encontramos diferencias en los «catálogos» de excelencias que proponen, por ejemplo, los sofistas, Aristóteles y los poetas trágicos, sino que, en el núcleo común y permanente de esos catálogos, encontramos interpretaciones totalmente distintas. Por ello puede afirmar Mac Intyre: «listas de virtudes diferentes y rivales, actitudes diferentes y rivales con respecto a las virtudes, y definiciones diferentes y rivales de las virtudes individuales, son habituales en las Atenas del siglo V y sin embargo la ciudad-estado y el *agon* proporciona los contextos compartidos en los que deben ejercitarse las virtudes<sup>13</sup>».

No debemos por lo tanto, al menos en el caso de sociedades relativamente complejas, insistir de modo unilateral en el carácter determinista de las relaciones entre estructuras sociales, creencias y sistemas de ideas. Cierto es, desde luego, que ciertas características de la estructura social (el número de miembros, el tipo de relación existente entre ellos, etc.) determina de modo general el *tipo* de conceptos con que esa sociedad pensará la realidad social y establecerá ideales para su orientación<sup>14</sup>; pero esas características no determinan en modo alguno la *modalidad* de los conceptos que se emplearán. Sobre ello ejercerán probablemente más influencia otros factores de la estructura social: creencias religiosas, ideales tradicionales, figuras históricas ejemplares, etc. Ello entraña, desde luego, que, por importantes que resulten los datos de la historia social y económica para comprender los conceptos normativos dentro de una sociedad, siempre resultará indispensable recurrir también, y de manera prioritaria, a los datos de la historia cultural.

---

12 MAC INTYRE, A.: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, pp. 123-136.

13 *Ibid.*, p. 130.

14 MONTROYA, J.; GONZÁLEZ, P.: «Reflexión moral y formas de comunicación», *Letras de Deusto* 24 (1994) 11-21.

3. Cuanto hemos dicho podría quizá ser interpretado en el sentido del relativismo cultural, tal como ha sido defendido, por cierto en forma moderada, en la conocida obra de P. Winch<sup>15</sup>. Evidentemente, no es éste el lugar adecuado para intentar una crítica del relativismo cultural extremo, que por otra parte ha sido llevada a cabo de manera excelente por destacados antropólogos<sup>16</sup>. Bástenos con observar que un relativismo extremo haría imposible una historia que pretendiera ser comprensión del pasado, y no simplemente registro de datos y acontecimientos. Ello, sin embargo, no nos libera de la necesidad de examinar el problema que late en el fondo de toda propuesta de relativismo moderado, a saber, el problema de las diferencias culturales.

Puesto que hemos centrado la atención en el lenguaje en cuanto expresión de conceptos, el problema que se plantea es el de la traducibilidad de los conceptos (y de las instituciones que reflejan) a otro lenguaje distinto. En efecto, los conceptos que, como ya vimos, son ellos mismos instituciones, se articulan en instituciones más complejas. Así, p. ej., los conceptos de honor, linaje, solar, pureza de sangre, etc. determinan, digamos, el concepto de familia hidalga en la España del siglo XVI y XVII.

Siguiendo de nuevo a Mac Intyre en una obra más reciente<sup>17</sup>, hablaremos de «tradiciones» para referirnos a esos complejos de conceptos, en cuanto encarnados en determinados conjuntos de expresiones y de correspondientes acciones. Dejando de lado el aspecto de estas acciones correspondientes (que sin embargo es importante para comprobar hasta qué punto las expresiones no son pura ideología), el problema de la comprensión histórica puede expresarse como el de la traducibilidad de las tradiciones. Cuando aplicamos el concepto «familia» (con los conceptos correlativos de amor romántico, igualitarismo hombre-mujer, restricción de las relaciones paterno-filiales, etc.) propio de nuestra tradición para designar a la familia española del siglo XVI y XVII, ¿no nos estamos valiendo de un término equívoco? ¿No sucede, al menos, que el término «familia» en el siglo XVI supone un conjunto de conceptos subordinados, de creencias compartidas (tales como la creencia en la subordinación natural de la mujer, el honor ligado a la legitimidad de la prole y en consecuencia el miedo al adulterio femenino, el carácter religioso de la unión, etc.), sin las que el término pierde gran parte de su sentido?

El problema se plantea tanto si se trata de traducir términos de un lenguaje a otro (*politeia* por *constitución*, por ejemplo), como si se trata de utilizar un término del mismo lenguaje pero empleado en épocas muy separadas en el tiempo («virtud» en el siglo XVI y en nuestros días). En ambos casos, la experiencia del historiador es la de tener que matizar constantemente (y frecuentemente por negación) las características que presenta el concepto más vecino a nosotros. Podemos decir, por ejemplo, que a la *polis* griega puede aplicársele el término «estado», o que *polis* puede traducirse por «estado», pero a condición de que eliminemos ciertas características que el concepto moderno de estado incluye, pero no el de *polis*. Así —diremos— la *polis* es un estado que fuera a la vez una iglesia (E. Barker), un estado en el que no existe la diferencia entre sociedad civil y élite gobernante, etc.

La concepción del lenguaje que se presupone en esta discusión es, como ha escrito Mac Intyre<sup>18</sup>, la de un «lenguaje como es usado en y por una determinada comunidad particular, que

15 WINCH, P.: *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994. La obra fundamental de P. Winch, de particular interés para el historiador, es: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge, 1970.

16 REDFIELD, R.: *The Primitive World and its Transformations*, Harmondsworth, Penguin, 1968, pp. 143-167.

17 MAC INTYRE, A.: *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, pp. 370-388.

18 MAC INTYRE, A.: *op. cit.*, pp. 372-373.

vive en un tiempo y lugar particulares con creencias, instituciones y prácticas particulares compartidas. Estas creencias, instituciones y prácticas recibirán expresión e incorporación en una variedad de expresiones y sentencias..., cuyo uso presupondrá entrega a esas mismas creencias, instituciones y prácticas». El lenguaje nos proporciona, por así decir, un *stock* de expresiones que por un lado nos permite enjuiciar y valorar las conductas, los hábitos, etc. desde una determinada perspectiva (la de la comunidad), pero por otro limita obviamente nuestras posibilidades de hablar y pensar de otra manera.

Desde luego, no hay razón para pensar que todos los lenguajes guardan una relación igualmente estrecha con un sistema de creencias compartido por la comunidad. Ello es particularmente dudoso en el caso de los lenguajes modernos, en los que —correspondiendo a la inexistencia de un sistema de creencias y de valoraciones generalmente compartido— el lenguaje se ha hecho valorativamente neutral, o al menos sumamente débil desde este punto de vista: términos como «libertad», «tolerancia», «derechos», «autonomía» y pocos más (términos, como puede verse, más bien formales y de escaso contenido) son cuanto precisamos para mantener la coexistencia ciudadana y para proporcionar una ideología a sistemas concentrados de poder, como son los estados modernos. Sólo un mínimo de creencias, argumenta Mac Intyre, son necesarias para comprender el discurso político contemporáneo: la alocución parlamentaria, el discurso del jefe político, las declaraciones a los televidentes... Pero, por otro lado, los modernos lenguajes internacionales, tan moldeados por los desarrollos de las ciencias sociales, son ricos en modos de caracterización que permiten presentar textos que incorporan esquemas extraños de creencias; pero esta incorporación se realiza a costa de neutralizar el contexto en que el lenguaje original tenía sentido. Así, la fundamental proposición aristotélica de que el hombre tiende a la *eudaimonia*, pierde toda su potencia cuando la traducimos como búsqueda de *la felicidad*, que es un concepto mucho más desvaído.

Naturalmente, esta pérdida de significado puede resultar invisible para quienes utilizan los modernos lenguajes internacionales (como no rara vez hacen los científicos sociales) como instrumento incuestionado de expresión, sin ningún sentido histórico. A tales personas puede parecerles natural la suposición de que no hay nada que no sea traducible a su propio lenguaje: así, mientras ciertos pensadores «progresistas» (un Condorcet, p. ej.) pensaban en la historia como un conflicto gigantesco entre la razón y las tinieblas, los marxistas interpretaban la realidad histórica en términos de conflicto económico. Es inútil insistir en las dificultades con que estos sistemas de interpretación se encuentran cuando se enfrentan con tradiciones y lenguajes (como las del Japón y, de manera más aguda, las del Islam) que rechazan frontalmente presupuestos tales como el valor prioritario de la libertad individual o de la igualdad genérica.

Esto debe llevar a la conclusión de que nuestra capacidad de traducir textos expresados en lenguajes pertenecientes a tradiciones diversas (sobre todo de tradiciones en las que existe una conexión estrecha entre lenguaje y creencias) está en gran parte condicionada por nuestra individual capacidad, siquiera sea imaginaria, de revivir creencias, sentimientos y emociones que estuvieron en su origen ligados con aquellos textos. Desde el punto de vista lingüístico, nuestra traducción tendrá que recurrir en los momentos clave a la paráfrasis. Del mismo modo que no tenemos un término castellano que exprese lo que un griego quería designar por *polis* (puesto que no tenemos experiencia del mundo político y cultural que era la *polis*), tampoco lo tenemos para expresar lo significado por *arete*, *phronesis*, etc.; y si a pesar de todo queremos hablar de ello nos vemos forzados a la paráfrasis. Parafrasear, desde luego, es un *pis aller*: nos permite acercarnos a un significado, pero no ligarlo directamente con la experiencia adecuada.

Pero a la vez constituye una incitación hacia ciertas formas de experiencia a las que nuestra cultura no nos empuja ciertamente.

La dificultad, por lo tanto, no es del todo insuperable. La posibilidad de traducción por paráfrasis basta para rechazar la forma más dura de relativismo cultural; pero a la vez la imposibilidad de traducir por simple substitución debiera ponernos en guardia contra las pretensiones de nuestros lenguajes (y por tanto también de nuestro sistema de valores) de llegar al fondo y de abarcar la realidad frente a otros anteriores. En última instancia, la experiencia del historiador frente a los textos de otras culturas no debe ser muy diferente de la de Sófocles: «Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre» (*Antígona*, v. 332).