

## LA INCOHERENCIA DIALOGICA DEL RELATIVISMO SOCIOLOGICO

C. Ulises Moulines

El relativismo, como el ser, se dice de muchas maneras. Una de ellas es la manera sociológica. Y dentro del género «relativismo sociológico» caben a su vez varias especies. Una de éstas consiste en lo que podríamos denominar «relativismo sociológico epistémico» o, más acotadamente aún, «relativismo sociológico con respecto al conocimiento científico». Como esta denominación es muy engorrosa y como en esta ponencia voy a referirme sólo a cuestiones epistemológicas y semánticas, voy a subsumir el objeto de mi discusión bajo el rótulo abreviado «relativismo sociológico», con el calificativo «epistémico» sobreentendido. Creo que esta forma de relativismo es suficientemente popular e influyente hoy en día como para merecer, por sí sola, una crítica detallada. Creo también que las objeciones que voy a presentar a esta forma de relativismo sociológico pueden extenderse igualmente a otras formas análogas, por ejemplo el relativismo sociológico en materia moral. Pero no voy a abundar en este último punto.

Es un hecho generalmente aceptado que lo que la gente *considera* como conocimiento válido varía de una región espacio-temporal a otra. No hay que ser ningún relativista para aceptar esto; basta haber leído cualquier texto introductorio de historia de la ciencia para enterarse de que no en todas las épocas ni en todos los países la gente ha creído en la validez de la mecánica cuántica. Otro hecho ampliamente aceptado (aunque quizás un poco menos que el anterior) es que la variación en lo que la gente *considera* como conocimiento válido viene determinada en gran medida por factores sociales *sensu stricto*. Por «factores sociales» entiendo factores que, al menos hasta ahora, no son reducibles a la constitución genética de los individuos en cuestión ni a factores ambientales físicos de tipo climático, geográfico, etc. Por mi parte, creo firmemente en estos dos hechos y los voy a resumir en la siguiente tesis:

- (T 1) «Lo que los seres humanos *consideran* como conocimiento varía y depende de la cultura en que se han formado».

Esta tesis me parece verdadera, pero al mismo tiempo tan trivial, que no me voy a detener a argüir en su favor. Si todo lo que el relativismo sociológico afirmara fuera esta tesis, me parecería una posición perfectamente aceptable, pero también perfectamente aburrida, por trivial. El relativismo sociológico se vuelve más interesante y también más problemático porque asevera algo mucho más fuerte. Lo que el relativismo sociológico sostiene no es meramente que lo que la gente considera

como conocimiento varía según la cultura, sino que lo que *es* el conocimiento varía según la cultura. Es decir, la tesis:

(T 2) «Lo que *sea* el conocimiento varía y depende de cada cultura».

Bajo una consideración superficial, (T 1) y (T 2) se parecen mucho. Pero en realidad, la diferencia es profunda y crucial para cualquier discusión epistemológica. El concepto de conocimiento suele caracterizarse como *creencia verdadera justificada*. Lo que la tesis trivial (T 1) afirma es que las creencias van y vienen, según la sociedad, lo cual no sorprende a nadie. Pero no afirma que el hecho de que ciertas creencias *sean* verdaderas y justificadas vaya y venga según la sociedad. Esto, en cambio, es el contenido implícito de las tesis (T 2). Y esto es el núcleo de la posición que he llamado «relativismo sociológico»: una posición que pretende relativizar las nociones de verdad y justificación, y por ende de argumentación, a cada cultura o sociedad.

A pesar del clamor de novedad con que se ha auto-anunciado el relativismo sociológico en este siglo, y especialmente en la última década, como toda doctrina que se precie, puede señalar sus antecedentes penales en la Antigüedad clásica. Ya Protágoras anunció: «El hombre es la medida de todas las cosas». Este lema suele interpretarse en el sentido de que el hombre es la medida, entre otras cosas, de la verdad, o sea, que el hombre determina lo que sea verdadero o falso. Sustituid «el hombre» por «la cultura» o «la sociedad» y obtendréis el relativismo sociológico. Lo relativamente nuevo del relativismo sociológico no es su carácter relativista, sino su sociologismo. Siguiendo la tendencia general de nuestra época a socializarlo todo, también aquí se ha tratado de socializar el relativismo protagórico. Pero eso no ha hecho a la doctrina más sólida. Al contrario, según trataré de mostrar más adelante, a los problemas clásicos que aquejan al protagorismo, el nuevo relativismo ha añadido los específicos de su estrategia sociologizante. Ha ocurrido aquí lo mismo que suele ocurrir cuando se socializa una empresa que funciona mal: a los problemas que ya agobiaban a la empresa antes, se les añade los causados por la socialización, y el resultado final es un desastre.

Pero, ¿quiénes son estos relativistas sociológicos objeto de mi crítica? En primer lugar, una gran mayoría de sociólogos de la ciencia (al menos de los que he conocido yo); en segundo lugar, algunos historiadores y filósofos de la ciencia; en tercer lugar, algunos físicos «desencantados» que han abandonado su profesión. El antecedente inmediato de estos sociólogos relativistas y sus comparsas es Karl Mannheim, fundador de la *Wissenssoziologie*. Sin embargo, por las razones que veremos inmediatamente, Mannheim fue más cauto que sus sucesores actuales, y las objeciones que voy a presentar en realidad no se aplican a su posición (aunque probablemente se le puedan presentar otras).

Muchos sociólogos de la ciencia parecen partir hoy día del relativismo sociológico como algo evidente, que ni siquiera hay que discutir; para ellos, negar la relatividad social de la validez del conocimiento científico sería simplemente la manifestación de un pasado filosófico afortunadamente superado en su disciplina. Esta es la posición metodológica de autores recientes como Latour, Woolgar, Mul-

kay, Knorr y muchos de los llamados «constructivistas» (cf. Latour & Woolgar <1979>; Mulkay <1979>; Knorr <1981>). La estrategia de fundamentación que adoptan estos autores para su posición se reduce, a mi entender, en saltar alegremente de la tesis aceptable, pero trivial (T 1) a la más problemática tesis (T 2). En algunos casos sospecho que ni siquiera han captado la abismal diferencia que hay entre (T 1) y (T 2).

Otros sociólogos de la ciencia, en cambio, han tratado de precisar conceptualmente y fundamentar argumentativamente su relativismo, e incluso han recibido el aval de algún que otro filósofo. El grupo más notable en este sentido es el de la llamada «Escuela de Edimburgo», cuyos representantes más famosos son quizás Barnes y Bloor, quienes además han recibido el apoyo de una filósofa de la ciencia reconocida, Mary Hesse. Mi análisis se concentrará pues en las ideas relativistas de la *troika* Barnes-Bloor-Hesse, porque son las más elaboradas desde el punto de vista filosófico, aunque quisiera subrayar que las considero representativas de un grupo mucho mayor de sociólogos de la ciencia, especialmente los «constructivistas» y «etnometodólogos». Afortunadamente, no hay que emprender una larga labor previa de interpretación del núcleo de estas ideas. David Bloor, en su libro *Knowledge and Social Imagery*, las ha presentado de manera clara y cuasi-axiomática, cosa que hay que agradecerle sinceramente:

«La sociología del conocimiento científico debería adherirse a los siguientes cuatro postulados...»

1) Debería ser causal, es decir, ocuparse de las condiciones que producen creencias o estados de conocimiento. Naturalmente, habrá otros tipos de causa además de las sociales que contribuirán a producir creencias.

2) Debería ser imparcial con respecto a la verdad y falsedad, racionalidad o irracionalidad, éxito o fracaso. Ambos términos de esta dicotomía requerirán de explicación.

3) Debería ser simétrica en su estilo de explicación. Los mismos tipos de causa explicarán, por ejemplo, las creencias verdaderas y falsas.

4) Debería ser reflexiva. En principio, sus modelos de explicación deberían ser aplicables a la sociología misma» (Cf. Bloor <1976>, p. 4-5, traducción lo menos libre posible).

A la tercera y cuarta tesis las llama Bloor, respectivamente, tesis de la «simetría» y de la «reflexividad». Estas denominaciones son algo confudentes si se tiene presente la noción de relaciones simétricas y reflexivas en lógica; por mi parte, prefiero llamarlas «postulado de equivalencia (entre verdad y falsedad)» y «postulado de autorreferencia». Al programa en su conjunto, Bloor lo caracteriza como «programa fuerte de la sociología de la ciencia». Lo califica de «fuerte» seguramente por contraposición al programa «débil» de Mannheim, pues pretende ser más radical y más general que este último. El programa fuerte de Bloor, al que se han adherido Barnes, Pickering, MacKenzie y otros explícitamente, tratando de mostrar su aplicación a estudios concretos de la ciencia, conduce directamente al relativismo. Esto es algo que aceptan sin ambages sus partidarios. Lo que no sé si aceptan son las consecuencias metodológicas que se desprenden de él. Adelanto que estas consecuencias pueden resumirse en la constatación de que el relativismo del que hacen gala estos sociólogos de la ciencia conduce a una parálisis intelectual autoprovocada. No obstante, antes de exponer el argumento que me lleva a esta conclusión, debemos examinar más cuidadosamente los fundamentos metodológicos del programa en cuestión

El intento más concienzudo de explicitar y fundamentar las tesis del programa fuerte proviene de Mary Hesse. En su ensayo «The Strong Thesis of Sociology of Science» (cf. Hesse <1980>), esta autora pretende demostrar que dicho programa es razonable, plausible y que su única alternativa es un «racionalismo exagerado» e insostenible. La relación entre la «clásica» filósofa de la ciencia Hesse y los «subversivos» sociólogos Bloor, Barnes y Co. parece que descansa en una simpatía mutua, pues no sólo Hesse defiende a los edimburgueses frente a los ataques del «racionalismo exagerado», sino que a la inversa ellos citan elogiosamente la filosofía inductivista de Hesse en diversas ocasiones (cf., por ejemplo, Bloor <1978>, p. 270 y Barnes/Edge <1982>, p. 67) y reconocen su utilidad como marco general para su propio programa. En este sentido podemos suponer que la reconstrucción y defensa que hace Hesse del programa fuerte es fiel al mismo y aceptada por sus partidarios.

Hesse interpreta el «programa fuerte» como un enfoque cuyas raíces se clavan en la teoría de la ideología de Mannheim. Según esta teoría, todas las representaciones que nos hacemos de la realidad social provienen de esquemas conceptuales deformados y deformadores, cuya naturaleza puede y debe explicarse por las condiciones sociales que les han dado origen. Esto lo aceptan los sociólogos «fuertes», pero es demasiado poco para ellos. En efecto, en sus estudios de sociología del conocimiento, Mannheim pretendía mostrar que todas las teorías y enfoques que producen las llamadas «ciencias sociales» son ideologías en el mal sentido de la palabra, es decir, deformaciones sistemáticas e interesadas del objeto del estudio; pero sobre la naturaleza de las demás disciplinas, incluida a título de excepción su propia sociología del conocimiento, no quiso descolgarse. Pues bien, los sociólogos que Hesse defiende son más valientes que Mannheim y están dispuestos a meter en la casilla de las ideologías no sólo a las ciencias sociales típicas, sino a todo lo que producen las ciencias formales, todo lo que producen las ciencias naturales y (¡oh extrema concesión!) todo lo que producen ellos mismos. La inclusión de las ciencias formales y naturales entre las víctimas del programa fuerte es consecuencia metodológica (aunque no estrictamente lógica) del postulado de la equivalencia antes citado; la inclusión de la propia sociología del conocimiento es consecuencia del postulado de autorreferencia.

¿Qué significa metodológicamente considerar a las ciencias formales y naturales, y a la propia sociología del conocimiento del mismo modo que Mannheim consideró a las ciencias sociales? Significa lo siguiente: que carece de sentido preguntarse en general por la verdad o falsedad, por la justificación o falta de ella de las teorías producidas por dichas disciplinas. Estas teorías son sistemas de creencia como cualquier otro, que naturalmente *pretenden* ser verdaderos y estar justificados, pero eso es, por así decir, un asunto interno de dichos sistemas, no algo que el analista deba tomar en serio. La presentación de una teoría científica cualquiera como verdadera o justificada debe ser juzgada simplemente como un modo más o menos hábil de tratar de vender el producto. Por ello, la única tarea con sentido para el analista de la ciencia no puede ser otra que la de averiguar los intereses y condiciones sociales que han producido el surgimiento y evolución de esos sistemas de creencias. Y para ello tanto da si el sistema de creencias en cuestión es la mecánica

cuántica, la angeología o la propia sociología del conocimiento. Cualquier pregunta por su justificación está fuera de lugar, puesto que no hay ningún criterio de verdad o de plausibilidad externo y universalmente reconocido del que el analista pueda echar mano. Cualquier criterio propuesto de esta naturaleza es nuevamente parte de un sistema de creencias condicionado socialmente, y como tal debe ser tratado. El criterio puede ser a lo sumo nuestro objeto de estudio sociológico, es decir, puede ser visto como una curiosa idea que se les ocurrió a ciertos individuos en cierto contexto social, pero que no tiene en sí misma ninguna credencial que la haga superior a cualquier otra de las innumerables ideas curiosas que se le ha ocurrido a la gente a través del espacio y del tiempo; en particular, tal supuesto criterio de validación no puede servir para juzgar ningún sistema de creencias; excepto a lo sumo el propio sistema del que forma parte.

Que no hay ningún criterio de verdad o de justificación desde el cual poder juzgar diversos sistemas de creencias es un teorema central de la teoría de los sociólogos fuertes, del que ellos no sólo están muy orgullosos en términos generales, sino que tratan de aplicar en la práctica en sus estudios de casos particulares de teorías científicas. Hesse los alaba por ello y por haber sido más consecuentes que el timorato Mannheim, quien no se atrevió a aplicar este teorema más que a parte de nuestras creencias. Hesse incluso reprocha a Mannheim haber sido «frívolo» (Hesse, *op. cit.*, p. 31) al no haber puesto la picota sociologista a las ciencias exactas y a la propia sociología del conocimiento. Es posible que Mannheim haya sido menos consecuente que sus herederos; pero no me parece que haya sido «frívolo»: probablemente se percató a tiempo de que lo que ocurriría si sociologizáramos todo, en particular de las consecuencias de sociologizar lógica, matemáticas y metaciencia. De estas consecuencias, de las cuales ni Hesse ni sus amigos parecen haber sido plenamente conscientes, es de lo que voy a tratar en lo que sigue.

La objeción inmediata que siempre se le ocurre a la gente que trata de criticar el relativismo es la que esta posición es autocontradictoria, se refuta a sí misma; es decir, sería una afirmación  $p$  con la propiedad:

$p$  implica no  $-p$

Hesse considera que ésta es la objeción más seria que el «racionalismo» puede hacer al programa fuerte. Sin embargo, también considera que esta objeción carece de fundamento. Creo que tiene razón. Los postulados del programa fuerte, y en general de un relativismo sociológico bien montado, no tienen la propiedad « $p$  implica no  $-p$ ».

Ya Husserl en el primer volumen de sus *Investigaciones lógicas*, donde trata del psicologismo (cf. Husserl <1900>, §§ 34-36), presentó una argumentación detallada en contra de lo que él llama el «relativismo individual», es decir, el protagonismo. Por diversos caminos, Husserl trató de demostrar que este relativismo se refuta a sí mismo. Autores más recientes (por ejemplo Jordan <1971> y Triggs <1973>) le han seguido en este empeño, tratando de precisar el argumento de la autorrefutación. En dos excelentes artículos (cf. Meiland <1977> y <1979>), Meiland ha mostrado que estos argumentos no son concluyentes. En efecto, es posible precisar semánticamente el relativismo de tal manera que no implique autorrefutación. Los argumentos de los antirrelativistas parten de un supuesto que es

una petición de principio: que el relativista está condenado a usar el mismo concepto de verdad absoluta como correspondencia entre enunciados y hechos que su oponente. Pero justamente esto no es cierto. Lo que quiere el relativista no es conservar el concepto clásico de verdad, sino sustituirlo por uno nuevo. Por «verdad» no se va a entender ya una relación diádica entre enunciados y hechos, sino una relación triádica entre enunciados, hechos y seres humanos. Se abandona un concepto por otro.

Aunque Hesse no cita a Meiland, su estrategia argumentativa es esencialmente la misma y me parece, en principio, correcta, sólo que aquí ya no se trata de defender el relativismo individual clásico, sino el sociológico. Según su interpretación de este último (y no ha sido desmentida por sus partidarios), en la base de este programa está un cambio semántico fundamental. La idea es que una fórmula del tipo «*S* es verdadero», (donde *S* es un enunciado cualquiera) en rigor carece de sentido; a lo sumo puede emplearse como una abreviación para la fórmula correcta «*S* es verdadero-en-la-cultura-*C*». Es decir, la palabra «verdadero» por sí sola no significa nada; sólo puede usarse como componente del predicado «verdadero-en-*C*». En consecuencia, las reglas semánticas para el uso correcto de este predicado deberán tomar en cuenta no sólo enunciados y hechos, sino enunciados, hechos y culturas. Para el mismo enunciado *S*, puede entonces ocurrir que sean verdaderos los dos siguientes enunciados metalingüísticos:

(S 1) «*S* es verdadero-en-*C1*»

y

(S 2) «*S* es falso-en-*C2*»,

donde *C1* y *C2* son dos culturas distintas. El antirrelativista pertinaz puede sospechar que aquí es donde radica la contradicción: pues para poder afirmar que (S 1) y (S 2) son ambos verdaderos, ¿acaso no necesitamos al menos un concepto de verdad absoluta en el metalenguaje? No, no lo necesitamos. El metalenguaje desde el cual analizamos el enunciado *S* y en el cual llegamos a las conclusiones (S 1) y (S 2) es también, por supuesto, relativo a cierta cultura, digamos *C3*. En *C3* son verdaderos (S 1) y (S 2); pero claro que puede haber una *C4* en la que (S 1) o (S 2) sean falsos. Y así sucesivamente. No hay aquí ninguna contradicción. Todo lo que el sociólogo relativista exige es que se sustituya el concepto diádico de verdad como *adaequatio rei et intellectus* por uno triádico de *adaequatio rei et intellectus et tribus*, y que ello se haga tanto a nivel del lenguaje-objeto como del metalenguaje.

Naturalmente, tanto Meiland explícitamente como Hesse implícitamente, parecen ser conscientes de que esta estrategia semántica de defensa del relativismo todavía no implica que esté claro cómo hay que construir una semántica formal alternativa basada en el núcleo del concepto de verdad. Posiblemente haya que abandonar la idea de una lógica bivalente y modificar drásticamente las reglas de inferencia deductiva, entre otras cosas. Es posible también que un tal programa lógico se enfrente a grandes dificultades técnicas si hay que implementarlo en serio. Pero, ciertamente, una cosa es que se enfrente a dificultades y otra muy distinta que sea imposible *a priori*. Un nuevo Tarski podría desarrollar una nueva teoría de la verdad en donde ésta apareciera no como una relación diádica entre «*p*» y *p*, para cualquiera proposición *p*, sino como una relación triádica entre «*p*», *p* y culturas.

*Mutatis mutandis* debería emprenderse la reforma con respecto a los conceptos epistémicos en sentido estricto. Si la verdad es un concepto relativo a cada cultura, también lo han de ser conceptos análogos como los de justificación, confirmación, plausibilidad, etc. Y, en general, todo lo que tenga valor epistémico. En vez de decir «*H* sabe que *p*», habrá que decir «*H* sabe-en-*C* que *p*». O, como lo formula Hesse en términos algo provocativos: «*Knowledge is now taken to be what is accepted as such in our culture*» (Hesse, *op. cit.*, p. 429 -«por conocimiento se entenderá ahora lo que se acepta como tal en nuestra cultura»-).

Hasta aquí muy bien. Es cierto que esta revolución semántico-epistémica no parece llevar a ninguna contradicción lógica. Pero en cambio conduce a lo que podemos caracterizar como «incoherencia dialógica» o, si se prefiere un término aún más pedante, como «incoherencia perlocucionaria». Es decir, lleva a la consecuencia de que los relativistas sociológicos, si son coherentes consigo mismos, deben guardar silencio, lo cual quizás no sea una consecuencia desagradable para sus adversarios, pero supongo que sí lo es para ellos mismos.

Para verlo, empecemos con un ejemplo sacado de la propia literatura de los sociólogos relativistas. En su ensayo «On the Conventional Character of Knowledge and Cognition» (1981), Barry Barnes expone detalladamente como debería proceder el análisis de las taxonomías zoológicas de diversas culturas según su punto de vista metodológico. Para poner de relieve el método adecuado toma como punto de partida un estudio empírico concreto de Bulmer sobre la taxonomía animal de los Karam, un pueblo de las montañas de Nueva Guinea (cf. Bulmer <1976>). Este estudio, según Barnes, aporta una serie de datos empíricos interesantes, pero teóricamente está realizado desde una perspectiva inadecuada por eurocentrista. En efecto, la pregunta central que Bulmer trata de resolver en su estudio etnológico es la de por qué los Karam no consideran como ave un determinado bicho, el *cassowary*, que tiene todas las características esenciales de un ave. Este hecho le parece a Bulmer extraño y lo trata de explicar mediante una interpretación de los mitos de parentesco entre hombres y animales que profesan los Karam. Según Barnes, en cambio, la pregunta de Bulmer está de entrada mal planteada, porque presupone que nuestro concepto europeo de ave es el único adecuado y entonces, naturalmente, la clasificación de los Karam aparece como asombrosa. Pero un buen sociólogo del conocimiento, según Barnes, no debe partir de tal supuesto. Lo único que puede decir con sentido es que la clasificación que hacen los Karam de los animales es distinta de la nuestra, y basta. Cada cultura tiene sus propias redes conceptuales para apresar los objetos; las redes son distintas, pero no hay ningún criterio en general que nos permita decidir que una red es más adecuada que otra. En palabras del propio Barnes:

«redes <conceptuales> diferentes se relacionan con la 'realidad' o el entorno físico de manera equivalente... Las diferentes redes son equivalentes por lo que respecta a la posibilidad de una 'justificación racional'. Todos los sistemas de cultura verbal son igualmente racionales» (Barnes <1981>, p. 33).

Con respecto al ejemplo discutido por Barnes y Bulmer, esto significa que la taxonomía de los Karam es «equivalente» a la de cualquier texto de Biología utilizado en las universidades europeas, está igualmente «justificada» y es igualmente «racional».

Ahora bien, parece que Barnes pasa por alto aquí dos cosas. En primer lugar, el término «equivalente» que usa su argumentación es, según su propio enfoque, carente de sentido. Pues cuando alguien afirma que dos cosas son equivalentes, hay que preguntarse en seguida: ¿equivalentes con respecto a qué? Pero según el supuesto de Barnes, aquí no hay ninguna unidad de medida externa en base a la cual podamos juzgar la equivalencia de dos redes conceptuales de culturas distintas. El recurso a una realidad o «entorno físico» común es meramente retórico. Pues, para saber si es efectivamente la misma realidad a la que se refieren «equivalentemente» las dos redes conceptuales comparadas, deberíamos haber categorizado previamente esa realidad, es decir, deberíamos haber utilizado conceptos pertenecientes a una determinada red. Pero esto obviamente no nos saca del atolladero, porque *ex hypothesi*, no hay por qué suponer que esa tercera red es de aplicación universal. Más concretamente, para poder decir que los Karam clasifican los animales igual de bien que los textos de Biología de las universidades europeas, deberíamos estar previamente seguros de que los Karam disponen del mismo concepto de animal que dichos textos. Pero según el propio enfoque de Barnes, tenemos buenas razones para suponer que ello no es el caso. Lo mismo ocurrirá, naturalmente, con cualquier otra categorización.

El «entorno físico», que Barnes pretende que los Karam clasifican igual de bien que nosotros, se esfuma en la lejanía invisible de la cosa-en-sí kantiana y por lo tanto no sirve como medida de comparación. No podremos nunca saber si los Karam clasifican los animales igual de bien que nuestros zoólogos, ni siquiera podremos saber si clasifican algo en absoluto.

En segundo lugar, hay una incoherencia aún más grave en la argumentación de Barnes, que proviene de la tesis de la «reflexividad» o autorreferencia, que defiende él y sus camaradas. Supongamos, a pesar de la objeción anterior, que hubiera algún sentido preciso de «equivalencia» que pudiéramos aplicar al comparar taxonomías de culturas distintas. El postulado de autorreferencia del programa fuerte obliga a sus partidarios no sólo a aceptar la equivalencia entre nuestras clasificaciones zoológicas y las de los Karam, sino también a aceptar la equivalencia entre la caracterización propuesta por Barnes y la caracterización propuesta por algún otro sociólogo de la ciencia. Barnes caracteriza la taxonomía de los Karam como equivalente a la nuestra. Ahora bien, supongamos que aparece otro sociólogo caracterizando nuestra taxonomía zoológica como la máxima expresión del espíritu científico y la de los Karam como la manifestación ridícula de una raza inferior. ¿Cuál será la respuesta de Barnes? Según su propio enfoque, debería acoger sin inmutarse la caracterización dada por el sociólogo racista como equivalente a la suya. Sin llegar a este extremo, podemos concluir que las objeciones de Barnes a Bulmer, quien al parecer tomó una perspectiva eurocentrista, también carecen de sentido, nuevamente según el enfoque del mismo Barnes. En efecto, Bulmer pudo haberle replicado a Barnes (probablemente ya lo haya hecho): «mi etnología es eurocentrista y la tuya no; ¿y qué? Ambas son, según tus premisas metodológicas, equivalentes e igualmente justificadas».

Ante esta situación, Barnes puede hacer sólo dos cosas: aceptar la consecuencia o no aceptarla. Es decir, aceptar que todos los enfoques de sociología del conoci-

miento son equivalentes o no aceptarlo. Si no lo acepta, si cree que su enfoque es mejor que los otros, significa que a las teorías de la sociología de la ciencia no se les aplica el postulado de equivalencia que se aplica a las teorías de las demás disciplinas y por tanto la sociología de la ciencia recibe un lugar privilegiado en la jerarquía científica. Esto es exactamente lo que quería el «frívolo» Mannheim. Pero entonces se viola el postulado de la autorreferencia. Si, en cambio, Barnes acepta la consecuencia, es decir, si admite que su propia concepción sociológica de las distintas taxonomías zoológicas no tiene ningún derecho especial a ser considerada más adecuada, justificada, racional, que las demás, entonces me es difícil comprender por qué se dio tanto trabajo en dar argumentos generales y ejemplos concretos en favor de su enfoque y en criticar, por ejemplo, el análisis de Bulmer. Pues aquí no hay nada que argumentar. Barnes se hubiera podido limitar a un par de frases exponiendo su teoría de la «equivalencia» de redes conceptuales, y asunto terminado. O compartimos sus ideas, y en tal caso sólo podemos alegrarnos pero no necesitamos argumentos, o no las compartimos, y entonces, por hipótesis, lo único que podemos decir es que ahí está una concepción sociológica distinta, pero equivalente, a la nuestra, que podemos contemplar con benévola indiferencia. Para ello tampoco necesitamos argumentos, ni ejemplos. Barnes se hubiera podido ahorrar mucho tiempo y papel.

Estas dificultades no son idiosincráticas del estudio concreto analizado. Pueden generalizarse. La raíz de las dificultades está en la nueva semántica y epistemología que proponen los relativistas sociológicos. Una primera dificultad metodológica general, aunque no la más grave, es la siguiente. Ya hemos dicho que, según la nueva semántica, carece de sentido afirmar «*S* es verdadero»; todo lo que podemos afirmar es «*S* es verdadero-en-*C*»; y en vez de decir «*H* sabe que *p*», hay que decir «*H* sabe-en-*C* que *p*». Pero, ¿cómo instanciamos esta variable «*C*»? Es decir, ¿cuáles son los criterios de identidad para culturas? Necesitamos tales criterios porque de lo contrario no podemos distinguir una cultura de otra, y por lo tanto enunciados metalingüísticos del tipo «*S* es verdadero-en-*C1* pero falso-en-*C2*» serían completamente vacíos. Hesse, Barnes & Co. no nos dan ningún criterio de identidad para culturas, ni siquiera de manera tentativa. Nos lo deben, si su programa ha de llevarse a cabo. Quizás les parezca que la identificación de culturas sea una cuestión empíricamente trivial o al menos del mismo grado de dificultad que el que pueda tener la identificación de objetos físicos corrientes como árboles, casas y estrellas. A mí no me lo parece, y toda la literatura antropológica y etnológica actual parece más bien reforzar mi impresión. En cualquier caso, Hesse y sus amigos con frecuencia establecen comparaciones entre los sistemas de creencias de grupos humanos más o menos exóticos y lo que Hesse llama «*our culture*». (Barnes es a veces un poco más preciso y habla de la «*British culture*»). Y tratan entonces de mostrar que las pretensiones epistémicas de *our culture* o de la *British culture* no pueden tener validez universal. ¿Pero cuál es exactamente esta misteriosa *our culture*? ¿Cuáles son sus contenidos, que tratamos de comparar con los de otras tribus? ¿Se trata de las creencias de la clase media semi-educada de Europa Occidental, o sólo de la británica, o sólo de los académicos de Edimburgo? Según cuál sea el grupo que escojamos, nos encontraremos con distintos sistemas de creencias y por tanto con

distintos términos de comparación. Incluso dentro del territorio regido por Su Graciosa Majestad nos encontraremos con sistemas de creencias radicalmente distintos: las de los *punks* sin duda son muy distintas de las de los *bobbies*. Pero incluso entre los *punks* habrá diferencias «culturales». Cada *punk* y cada *bobby* y cada académico de Edimburgo tendrá su propio sistema de creencias y, en consecuencia, mientras no se proporcionen criterios más específicos, cada uno de ellos será el portador de su propia cultura y por tanto de sus propias verdades. En último término, el relativismo sociológico se reduce a su viejo antecesor, el relativismo individual protagórico, el cual, a su vez, si se le interpreta epistemológicamente (como pretenden nuestros sociólogos), no es sino la forma antigua del solipsismo moderno.

Naturalmente, para escapar a esta (supongo que) desagradable consecuencia, nuestros sociólogos relativistas podrían introducir ciertos criterios *ad hoc* para identificar culturas, que hicieran de éstas unidades que ni fueran demasiado grandes, como la Humanidad entera, ni demasiado chicas, como un solo individuo. Pero entonces habrá que preguntarse de dónde vienen tales criterios. Un relativista sociológico consecuente debería considerarlos como propuestas válidas sólo dentro de cierta cultura. El problema, sin embargo, es que justamente no disponemos de una noción previa de cultura. La noción de cultura en sí misma depende de criterios que no pueden ser introducidos sin dicha noción. En consecuencia, no puede haber tales criterios de identificación y separación de culturas. Lo único que puede haber es un *fiat* completamente arbitrario y subjetivo por parte del sociólogo estableciendo los límites entre las culturas de una manera y no de otra. Como las nociones de verdad y conocimiento han de depender de la noción de cultura, y ésta a su vez de la arbitrariedad subjetiva de cada sociólogo, aterrizamos nuevamente en el solipsismo; un solipsismo por así decir al nivel metalógico con respecto al anterior, pero solipsismo al fin.

Démosle, no obstante, a nuestro relativista una última oportunidad. El problema de la identificación de culturas es ciertamente molesto, pero para que no se nos tache de formalistas cerriles, supongamos que hubiera algún método para distinguir culturas que, aunque no enteramente precisable en base a criterios claros, de todos modos no fuera arbitrario ni subjetivo. Supongamos que hubiera algo así como *intuiciones culturales* de uso universal, una extraña especie de *a priori* kantiano, que nos permitiera tener una idea razonablemente clara, por ejemplo de lo que es *our culture* y de que esta cultura es netamente diferente de la de los Karam. Aun así, el sociólogo relativista se ve enfrentado a una dificultad irremediable, que le lleva al silencio anunciado. En efecto, por el uso de la primera persona del plural, está claro que Hesse y Barnes se consideran a sí mismos y a sus amigos relativistas como pertenecientes a *our culture*. Por el contexto de la discusión, parecería igualmente claro que esta cultura abarca por lo menos todas las capas de la población educada o semi-educada de Europa Occidental y Norteamérica, con sus escuelas, universidades, periódicos, libros de texto, etc. Si éste es el caso, entonces, Hesse y sus amigos deben concluir que sus propias tesis son falsas. Pues obviamente lo son en *our culture*. La inmensa mayoría de los millones de portadores de dicha cultura, a la que Hesse y Co. pertenecen, no consideran que la verdad del enunciado « $2 + 2 = 4$ » dependa de la cultura en la que uno se ha criado, de que uno sea Karam o escocés. Es más,

la inmensa mayoría de los representantes de *our culture* considerará sin duda que la creencia de que la verdad de « $2 + 2 = 4$ » depende de cada cultura no sólo es falsa, sino que es una aberración de intelectuales esnobs con complejo de culpabilidad postcolonialista. Tanto el sentido común como toda la ciencia y tecnología características de *our culture* dependen en gran medida justamente de la creencia en la verdad absoluta de « $2 + 2 = 4$ ». Por lo tanto, las tesis de Hesse & Co. en *Our culture* son falsas. Por lo tanto, son falsas sin más según sus propios criterios.

Nótese que esto todavía no es una autorrefutación formal de los relativistas sociológicos, porque éstos disponen de una posible escapatoria a esta argumentación. La escapatoria consistiría en decir que *our culture*, es decir, la cultura con la que ellos mismos se sienten identificados, justamente *no* es la de los millones de aburridos pequeñoburgueses que pueblan Europa y Norteamérica, y que creen en la verdad absoluta de « $2 + 2 = 4$ ». Aun cuando, debido a una serie de circunstancias desdichadas, nuestros héroicos relativistas se vean físicamente rodeados de esa inmensa masa de ingenuos absolutistas, podrían alegar que ésa no es su cultura, que su cultura es precisamente una en la que todo el mundo vea claramente que la verdad de « $2 + 2 = 4$ » depende de cada cultura. En esta cultura alternativa, que nuestros héroes quizás logren encontrar o fundar algún día, el relativismo sociológico sería la base de toda creencia socialmente aceptada, y a sus adversarios se los mandaría a clínicas psiquiátricas o se les dejaría vegetar en algunos departamentos de sociología y filosofía. Personalmente me alegraría que los relativistas sociológicos pudieran emigrar a una cultura así. Ahora bien, en esa cultura alternativa perderían el tiempo si argumentaran en favor de sus tesis. Pues de entrada estaría todo el mundo convencido y ellos estarían simplemente repitiendo lo que todo el mundo acepta. Así, pues, en cualquiera de las dos alternativas posibles, tanto si quedan en la cultura absolutista en la que están actualmente inmersos como si emigran a su añorada cultura relativista, la única estrategia razonable para los relativistas sociológicos es la de callarse.

Acerca del solipismo clásico dijo Wittgenstein en su *Tractatus*: «Lo que quiere decir el solipismo es perfectamente correcto, sólo que no se puede decir» (*Tractatus logico-philosophicus*, § 5.62). Temo que lo mismo suceda con el nuevo solipismo social.

## Bibliografía

- Barnes, B.: «On the Conventional Character of Knowledge and Cognition». *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 11 (1981). Barnes, B. & D. Edge (comps.): *Science in Context*. Cambridge, Mass., 1982.
- Bloor, D.: *Knowledge and Social Imagery*. Londres, 1979.
- Bloor, D.: «Polyhedra and the Abominations of Leviticus». *The British Journal for the History of Science*, vol. 11 (1978).
- Bulmer, R.: «Why is the Cassowary not a Bird». *Man*, vol. 2. (1967).
- Hesse, M.: *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Brighton, 1980.

- Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, vol. 1 (comp. por E. Holenstein). La Haya, 1975, reedición crítica de la edición de 1900.
- Jordan, J.N.: «Protagoras and Relativism: Criticisms Bad and Good». *South Western Journal of Philosophy*, vol. 2, (1971).
- Knorr-Cetina, K.: *The Manufacture of Knowledge*. Oxford, 1981.
- Lator, B. & St. Woolgar: *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills, 1979.
- Meiland, J.W.: «Concepts of Relative Truth». *The Monist*, vol. 60, (1977).
- Meiland, J.W.: «Is Protagorean Relativism Self-Refuting?». *Grazer Philosophische Studien*, vol. 9, (1979).
- Mulkay, M.: *Science and the Sociology of Knowledge*. Londres, 1979.
- Trigg, R.: *Reason and Commitment*. Cambridge, 1973.
- Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. En: *Schriften*, vol. 1. Frankfurt/Main, 1969, reedición de la edición de 1933.

C. Ulises MOULINES  
Abteilung Philosophie  
Universität Bielefeld