

## MIRADAS FULGURANTES Y TRADUCTORES CARITATIVOS

*Nicolás Sánchez Durá*

“No consideramos al ojo humano como un receptor: en efecto, no parece recibir algo sino enviarlo. El oído recibe; el ojo ve. (Arroja miradas, resplandece, resplandece; alumbra.) Con los ojos se puede aterrorizar pero no con el oído o la nariz. Cuando ves el ojo, miras algo que emerge de él. Ves la mirada del ojo.”

WITTGENSTEIN, *Zettel*, § 222

EL relativismo cultural es un fantasma que recorre, en gran medida, el debate epistemológico en el ámbito de las llamadas ciencias humanas. Pienso que el conjunto de problemas y cuestiones que plantea es una suerte de nueva versión del reto escéptico con el que tradicionalmente ha lidiado la epistemología. Este parentesco, entre los debates en torno al escepticismo moderno y el tipo de cuestiones que suscita la comprensión intercultural, ya fue señalado por Peter Winch<sup>1</sup>. Mientras que el escepticismo moderno se ha preocupado de ver si tiene sentido en absoluto hacer afirmaciones con pretensiones de verdad sobre, por ejemplo, las causas de los acontecimientos o sobre la existencia o realidad del mundo que nos rodea, el relativismo cultural se ha preocupado de si tiene sentido y es en absoluto posible preguntarse sobre la verdad, la racionalidad o el sentido de las afirmaciones de los miembros de culturas absolutamente ajenas a la nuestra. Sin embargo, Winch constata una diferencia: mientras que los argumentos escépticos nos parecen ridículos y desmesurados cuando vivimos nuestra vida diaria —la famosa partida de *backgammon* de Hume—, y así no nos preguntamos sobre la realidad del vaso de agua que nos bebemos con la avaricia del sediento, los argumentos relativistas siempre nos parecen plausibles porque siempre persiste la sensación de extrañeza frente a las prácticas de los otros.

Por su parte, el etnocentrismo ya no tiene tan sólo la faz siniestra del desprecio hacia los ‘bárbaros’ y los ‘salvajes’ que a duras penas incluía —en el mejor de los casos— en el ámbito de lo humano. Muy al contrario, por ‘etnocentrismo’ pueden entenderse ahora estrategias de la interpretación cultural que, a fuer de proyectar excesivamente nuestra identidad sobre los otros, acaban por anular la diferencia. Así que la polémica —en las tres últimas décadas— no tiene, en primera instancia, un carácter

<sup>1</sup> Cf. «Language, Belief and Relativism» en Peter Winch, *Trying To Make Sense*. Basil Blackwell, Oxford, 1987, 199-201.

moral, sino la forma de debate epistemológico acerca de cuál es el mejor modelo para alcanzar la comprensión; aunque, ciertamente, de los diferentes modelos se desprenden consecuencias morales y políticas.

Mi propósito es intervenir en un aspecto del debate sobre la comprensión de la diferencia o, si se prefiere, sobre la interpretación cultural. Antes de proseguir, sin embargo, quisiera hacer una consideración de índole general acerca de mi posición en tal debate. Estoy en desacuerdo con afirmaciones del tipo de las de Thomas McCarthy cuando dice que “los debates sobre ‘racionalidad y relativismo’ que acompañaron a la antropología cultural desde sus comienzos han adquirido de pronto un aire anticuado”<sup>2</sup>, y también que “la planetarización inexorable de la política, de la economía, de la tecnología de las telecomunicaciones y —no sin conexión con ello— de la cultura, parecen haber dejado obsoleto el tipo de relativismo cultural radical que una de las facciones sostenía en aquellos debates”<sup>3</sup>. Creo, sin embargo, que el debate que abrió el artículo de Peter Winch «Comprender una Sociedad Primitiva» —a pesar de que sus posiciones fueron tildadas de relativistas por puntos de vista de estirpe positivista— es todavía el lugar al que remitirse para pensar un modelo de interpretación cultural que vadee el etnocentrismo y el relativismo. Por otra parte, que haya hoy una mayor homogeneidad cultural que hace cien años, cuando el despegue de la antropología social y cultural, no indica nada respecto al problema *filosófico* de la *comprensión* intercultural. En primer lugar —y ésta es una cuestión empírica— porque, todavía hoy, afortunadamente, persiste una variadísima diversidad cultural, a la vez que la gran división entre culturas ágrafas y alfabetizadas, donde el problema de la interpretación alcanza su dificultad extrema. Pero, en segundo lugar, y esta es una cuestión conceptual, porque el *factum* de la mayor homogeneidad —y más si tenemos en cuenta las razones que aduce McCarthy— no indica por sí solo nada acerca de la *efectiva* comprensión intercultural y de cuál es el mejor modelo de la interpretación. No es descabellado pensar que tal homogeneidad se debe a la pura y dura colonización cultural: reducido el otro a lo mismo, el problema de la interpretación desaparece<sup>4</sup>.

Mi propósito es, pues, defender el esquema de un modelo de la comprensión de la diferencia cultural que pueda sortear el etnocentrismo, que acaba por obviar la diferencia a base de asimilarla, sin caer por ello en un relativismo extremo que redunde en la constatación de la diferencia pero declare imposible su comprensión. Por ello, en primer lugar, expondré el modelo de la traducción como ejemplo más influyente de posición etnocéntrica. En segundo lugar, reivindicaré algunos aspectos centrales de la crítica de Peter Winch al modelo de la traducción; aspectos que tienen un parentesco

<sup>2</sup> McCarthy refiere como lugares paradigmáticos de esos debates a B. Wilson (ed.), *Rationality*. Basil Blackwell, Oxford, 1970; M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Basil Blackwell, Oxford, 1982 y M. Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*. University of Notre Dame Press, Indiana, 1989. En el primer título aparecía reproducido el «Comprender una Sociedad Primitiva» (*Understanding a Primitive Society*) de Winch —que era de fecha ocho años anterior— y el resto de las participaciones, así como las del segundo título, lo tomaban como referente polémico.

<sup>3</sup> Las dos citas están extraídas de la ponencia «Observación Participante, Participación Observadora y Diálogo Transcultural», leída públicamente por T. McCarthy en la Facultad de Filosofía de la Universitat de València en el curso académico 1992-93. Hay versión traducida al castellano reprografiada. Hasta donde sé no ha sido publicada todavía.

<sup>4</sup> Buen ejemplo de ello lo constituye el artículo de Thomas McCarthy «Contra Relativism: A Thought-Experiment» en M. Krausz (edit.), *op. cit.*, 256-272.

cercano con afirmaciones de Kuhn. Por último, defenderé que, desde esa óptica, puede defenderse un modelo de interpretación cultural —que respete la diferencia sin imposibilitar su comprensión y, por tanto, no relativista radical o escéptico— importando para ello un análisis wittgensteiniano elaborado en otro contexto de discusión pero productivo en éste: el de la percepción de aspectos.

## I

Quizá el exponente más influyente de la óptica etnocéntrica —tal y como la he caracterizado— sea el modelo de la traducción. En dicho modelo convergen teorías que provienen de ámbitos diferentes: la antropología cultural y las reflexiones epistemológicas sobre ésta, y la reflexión filosófica sobre una teoría del lenguaje de corte empirista y extensionalista. En efecto, en la antropología social y cultural anglo-sajona se ha ido fraguando un deslizamiento progresivo entre dos usos del término “traducción” que, si bien pueden estar emparentados, no son ni mucho menos idénticos. Me refiero al paso que media entre hablar de “traducir” una cultura a otra, o decir que la tarea de la Antropología consiste en “traducir” otras culturas a la nuestra, y decir que la comprensión de otra cultura consiste en la traducción, a nuestro lenguaje, de los enunciados de los hablantes de una comunidad extraña. En el primer caso, se está utilizando el término “traducción” metafóricamente y no de manera canónica o paradigmática como un asunto estrictamente lingüístico consistente en hallar equivalencias de términos o expresiones de una lengua en otra, siendo ambas conocidas por el traductor. *Traducir* una cultura a la nuestra quiere decir, de forma figurada, meramente *comprender* esa cultura. Así Lienhardt, en su conocido «Modes of Thought» (1954)<sup>5</sup>, es uno de los antropólogos donde primero se manifiesta este sentido: “El problema de describir a otros cómo piensan los miembros de una tribu remota empieza entonces a aparecer, ampliamente, como un problema de traducción, de hacer que en nuestro lenguaje resulte tan clara como sea posible *la coherencia que tiene el pensamiento primitivo* en aquel en el que realmente vive”. Dos décadas después Edmund Leach, en «Ourselves and Others» (1973), vuelve a usar la misma forma figurada de hablar cuando, concluyendo un esquema histórico de la antropología social, afirma: “Pero ahora hemos llegado a ver que el problema esencial es un problema de traducción. Los lingüistas nos han mostrado que toda traducción es difícil, y que la traducción perfecta es, habitualmente, imposible. Y sin embargo sabemos que a efectos prácticos una traducción tolerablemente satisfactoria es siempre posible incluso cuando el ‘texto’ original es altamente abstruso. Los lenguajes son diferentes pero no hasta tal extremo diferentes. Considerados desde este punto de vista los antropólogos sociales están embarcados en la tarea de establecer una metodología para la traducción del *lenguaje cultural*”.<sup>6</sup> Que Leach entrecomille “texto” y hable al final de la cita de “len-

<sup>5</sup> Aprovecho algunas de las citas del estudio de Talal Asad «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology» en J. Clifford, y G. E. Marcus (edit.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley, 1986, 141-165. Hay traducción española con el título *Retóricas de la Antropología*. Júcar Universidad, Madrid, 1991. Usaré la edición original debido al cúmulo de despropósitos de la edición española.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 142. Las cursivas son mías.

guaje *cultural*”, y no de “lenguaje” sin más, indica que no está entendiendo “traducción” como el proceso de encontrar y establecer equivalencias de expresiones de una lengua en otra, sino en el sentido de hacernos accesible cómo son, en general, los otros.

Pero si este es el principio de la historia, el final es otro emparentado con éste pero sutilmente diferente. Pues es el caso que “traducción” ya no es una forma oblicua o figurada de llamar a la descripción interpretativa de una cultura ajena, sino que se piensa que comprender una cultura diferente *es*, o *consiste* en, *traducir* los *enunciados* de los hablantes de esa comunidad cultural que se pretende comprender. De forma que, al final, con lo que nos encontramos es con una reducción de la conducta significativa a la mera conducta verbal de los miembros de esa cultura. Que ese es el punto de llegada se aprecia claramente en Gellner y su conocido «*Concepts and Society*» (1962). Gellner se propone criticar la excesiva caridad con la que la mayoría de los antropólogos interpretan los conceptos y creencias de sociedades extrañas. Esa caridad excesiva radica, a su parecer, en pretender contextualizar socialmente esas creencias, de forma que creencias y conceptos absurdos e incoherentes parecen significativos y aceptables. Pero el caso es que como premisa de su crítica a los antropólogos “caritativos” Gellner construye una situación donde queda claro que su modelo de comprensión se reduce a la traducción uno a uno de los enunciados del nativo en la lengua del antropólogo: “La situación a la que se enfrenta un antropólogo social que quiere interpretar un concepto, aserción o doctrina de una cultura ajena es *básicamente simple*. Se enfrenta, digamos, con una aserción *S* en el lenguaje local. Tiene a su disposición el amplio o infinito conjunto de oraciones posibles en su propio lenguaje... Puede que esta situación no le haga del todo feliz, pero no la puede evitar...”<sup>7</sup>. Consciente de que el lenguaje tiene otras funciones que no la meramente asertiva y, por tanto, no reduciendo la cuestión a la verdad o falsedad de los enunciados, Gellner prosigue su crítica diciendo que el antropólogo, cuando obtiene la traducción de un enunciado, recibe al mismo tiempo una “mala” o “buena” impresión. Si la impresión que recibe es “mala” (le parecen estúpidos, absurdos o sinsentido etc...), para que no le acusen de desmerecer a los nativos —y por tanto de etnocéntrico— reinterpretará la traducción de la oración según el método funcionalista de evaluarla en términos del contexto social nativo. Pero lo que nos interesa aquí es la premisa de su crítica: “la situación... básicamente simple” de la traducción en la que, según él, consiste la interpretación.

Pero quizá uno de los lugares privilegiados para ver el modelo de la traducción y su dimensión etnocéntrica sea el punto de vista de Martin Hollis en su «*Reason and Ritual*» y «*The Limits of Irrationality*»<sup>8</sup>. Justamente, en Hollis podemos ver la confluencia del deslizamiento de “traducción” que hemos señalado, con aquella otra hebra que se anudaba en dicho modelo: la situación del traductor radical propuesta por Quine cuando intenta dar cuenta de una teoría empirista del lenguaje de corte extensionalista que huya de la intensión. Vamos a ver que para Hollis la comprensión de un tipo de creencias, tan complejas de interpretar como lo son las creencias rituales,

<sup>7</sup> *Ibidem*, 146. Las cursivas son mías.

<sup>8</sup> Ambos en B. R. Wilson (edit.), *op. cit.*, 214-239. Hay versión española de «Razón y Ritual» en A. Ryan (ed.), *La Filosofía de la Explicación Social*. F.C.E., México, 1976.

supone tan sólo su traducción. Concibiéndose esa traducción según la forma de la situación de la traducción radical queineana: como el intento de un antropólogo de construir un manual de traducción donde se anoten las equivalencias entre las expresiones de un nativo y las de la lengua del antropólogo, sin tener una lengua mediadora entre ambos, pero cara a cara y a solas con la única ayuda de la conducta de aquel cuyos enunciados han de traducirse y el medio natural que a ambos rodea. El resultado es que para que sea posible la traducción, según Hollis, habrá que ser extraordinariamente caritativo. Pero "caritativo" aquí ya no tendrá el mismo sentido que cuando Gellner acusaba de tal cosa a los seguidores del método funcionalista, a saber: recurrir a la reinterpretación de las creencias en términos del contexto social donde éstas se mantienen. Ser caritativo ahora consistirá en suponer "la unidad epistemológica de la humanidad". Veámoslo.

El problema que Hollis se plantea de entrada es la correcta interpretación de lo que él llama una creencia metafísica, i.e. aquellas que invisten una acción ritual. Pero desde el principio la cuestión de la interpretación se hace equivalente a la de los criterios de la correcta traducción de los enunciados del nativo. Las cosas así, el siguiente paso es inspeccionar las diferencias que existen entre traducir una creencia cotidiana o de sentido común<sup>9</sup> y una creencia ritual. Y la diferencia fundamental es que si en el caso de las creencias de sentido común uno puede conocer las condiciones de verdad de los enunciados que expresan tales creencias, en el caso de las creencias metafísicas eso no es posible pues éstas no tienen condiciones de verdad "objetivas" especificables. Por eso a éstas se accederá a partir de aquellas.

Respecto a las creencias de sentido común, el traductor comienza elicitando el asentimiento del nativo a una proposición que ha construido como hipótesis de traducción tras haber correlacionado anteriores emisiones del nativo con su conducta observable. Tal proceder es empírico. Pero si hay dudas sobre la traducción, observar la conducta no sirve de nada, porque hasta que no sepa cómo los nativos discriminan perceptualmente, el traductor está imponiendo su propia clasificación de reacciones sobre la conducta del nativo. Así que el traductor está identificando los fenómenos de acuerdo con sus propias percepciones o asumiendo que los fenómenos son comunes para las dos partes. Pero justamente eso es lo que debiera descubrir. La situación es la siguiente: para mostrar que ha descubierto cómo los nativos perciben el mundo debería traducir sus juicios de percepción, pero no puede traducir esos juicios hasta que no haya hecho ciertas asunciones respecto de lo que perciben los nativos. Para salir de este *impasse*, Hollis señala las asunciones racionales que el traductor debe *necesariamente* hacer para que la traducción sea posible. A) el traductor debe suponer que el nativo y él tienen percepciones comunes (p.ej. supone que estos perciben lo mismo que él cuando, en una situación ordinaria, se hallan frente a una vaca). B) de igual modo, supone que hay maneras comunes de referirse a las cosas percibidas (es decir: que en la lengua nativa hay signos y expresiones para cosas, cualidades, acciones, procesos... cuya aplicación se rige por criterios parecidos a los utilizados en la lengua del traductor)<sup>10</sup>. C) igualmente, para identificar los signos nativos de asentimiento y

<sup>9</sup> Hollis utiliza el término "everyday belief" que puede traducirse por "creencia cotidiana". El término es confundente porque las creencias religiosas también pueden considerarse cotidianas. Me parece que el sentido queda mejor expresado con "creencia de sentido común".

<sup>10</sup> En «The Limits of Irrationality», en Wilson, *op. cit.*, dice de estas dos asunciones que "there is no more direct attack on meaning available". 214.

negación, supone que los nativos tienen una noción de verdad empírica similar a la suya (es decir que consideran verdadero o falso lo que él considera verdadero y falso). Lo cual exige la suposición de que el nativo cuando hace afirmaciones las hace con intención de verdad, honestamente, asintiendo a lo que cree verdadero y disintiendo de lo que cree falso. Pero lo dicho hasta aquí supone otras asunciones racionales. Así, en cuanto un lenguaje tiene una palabra para la negación sólo si sus hablantes aceptan que la verdad de una proposición implica la falsedad de la negación de la misma proposición, D) el traductor supone que los nativos comparten —al menos en parte— su concepto de identidad, contradicción e inferencia. Ahora bien, como estas nociones establecen las condiciones para la noción de un razonamiento lógico, el traductor supone que los nativos razonan siguiendo una lógica similar a la suya. Así que ' $p \rightarrow p$ ', ' $\neg(p \wedge \neg p)$ ' y ' $(p \rightarrow q) \rightarrow q$ ' expresan más que axiomas de un sistema de reglas particular, los requisitos para que algo sea un sistema de razonamiento lógico en absoluto. En cualquier caso, si todas éstas son las condiciones necesarias no por ello son las suficientes. Hace falta, además, mostrar cómo se sitúa la creencia que se pretende identificar en el contexto del sistema de creencias. Sólo si muestra cómo está conectada con las demás, el traductor puede justificar que ha identificado la creencia en cuestión.

Cuando se ha procedido de la manera descrita hasta aquí el antropólogo-traductor tiene en su mano "un conjunto de expresiones que toma como definiciones de los significados de palabras cotidianas". Esta "cabeza de puente" consta del elenco de significados comunes de los términos del lenguaje nativo que el traductor va a emplear en situaciones de mayor ambigüedad y oscuridad, como son las traducciones de las creencias rituales que aparecen como ininteligibles cuando se las traduce literalmente (i.e., cuando se las traduce como si fueran creencias cotidianas). Hay que subrayar que las asunciones que se han hecho para poder obtener esa "cabeza de puente" no pueden tener el carácter de hipótesis. Porque las hipótesis por naturaleza son falsables, y estas asunciones no pueden ser falsadas, ni confirmadas<sup>11</sup>. En efecto, no se puede refutar la "hipótesis" de que el traductor y el nativo comparten un cierto *stock* de conceptos y percepciones porque el traductor no puede ni preguntar, ni entender las respuestas que les darían a sus supuestas preguntas de cómo perciben el mundo a menos que traduzca los enunciados de los nativos. Pero para traducir necesita esas asunciones sobre la comunidad de ciertos conceptos y percepciones. En el mismo sentido, cualquier traducción ulterior —que vaya más allá de la cabeza de puente— no puede refutar las asunciones primeras porque, justamente, toda posterior traducción reposará sobre los significados que forman "la cabeza de puente". Por razones semejantes no cabe hablar de que el éxito de la traducción confirme estas supuestas hipótesis. Ciertamente el traductor descubre qué oración nativa correlacionar con una equivalente en su lenguaje, pero no puede descubrir si los nativos perciben lo mismo que él percibe cuando profieren su enunciado. Y ello porque si pone en duda la común percepción, entonces también debe poner en duda la correlación, entre los enunciados de los nativos y los suyos, en que consiste la traducción. Y si tal duda se produce entonces se entra en un círculo desesperante. Así que, o bien hay traducción bajo el supuesto de una comunidad de ciertos conceptos y percepciones, o bien no hay nada en absoluto.

<sup>11</sup> Cf. «The Limits of Irrationality», *art. cit.*, 215.

Luego está fuera de lugar considerar la traducción como éxito confirmador, puesto que no se puede concebir otra alternativa que sea peor que la que se obtiene. En cuanto las asunciones que hacen posible la obtención de la "cabeza de puente" son *a priori* no es extraño que se afirme que: "Cualquier trabajo de campo confirma, de seguro, la unidad epistemológica de la humanidad"<sup>12</sup>.

Vista la noción de "cabeza de puente" y su carácter, veamos ahora cómo interpretar las creencias rituales, pues ya hemos dicho que, según Hollis, llegamos a la traducción de las creencias metafísicas partiendo de las de sentido común. Como las creencias rituales raramente se implican unas a otras y son a veces contradictorias, a la vez que carecen de condiciones específicas de verdad objetiva, Hollis mantiene que no serían identificables a menos que estén conectadas de acuerdo con alguna noción de racionalidad. Pero ello no quiere decir que deban ser racionales según los criterios nativos de racionalidad, sino que deben ser racionales desde nuestros propios criterios. Así pues, teniendo a nuestra disposición la famosa "cabeza de puente", el esquema básico de identificación de una creencia ritual es de la forma: una creencia ritual  $p$  puede identificarse si, y sólo si, existe al menos una creencia  $q$  que proporciona a la persona que cree  $q$  una razón para creer  $p$ . De forma que si  $p$  es una creencia ritual, sólo es posible identificarla si se puede establecer una cadena del tipo ' $p$  porque  $q$ , y  $q$  porque ... $z$ ', en donde  $z$  es una creencia no ritual y se identifica de la manera que se identifican las creencias que forman parte de la cabeza de puente.

Hollis afirma que sólo podemos establecer la conexión " $p$  porque  $q$ " —es decir: entender  $p$  como racional, lo cual es necesario para identificar  $p$  en cuanto creencia ritual— si suponemos que los nativos y nosotros compartimos la misma noción de racionalidad. Es decir: si suponemos que la noción o criterio de "ser una buena razón para..." es común a los nativos y al traductor. Porque si se dice que lo que cuenta como una *buena razón* depende de contextos sociales y que, por tanto, debe ser descubierto en cada caso por una investigación empírica, volvemos a caer en un círculo vicioso. Su argumento es similar al anterior: deberíamos saber lo que los nativos creen para descubrir lo que consideran qué es una buena razón pero deberíamos saber antes cuáles son los criterios nativos de creencia racional para poder saber qué es lo que creen.

Bien, hasta aquí la caridad de Hollis. Comprender al otro es traducirlo, pero para traducirlo hay que suponerle tanta afinidad con nosotros que prácticamente es "uno de los nuestros".

## II

En aclaraciones tres lustros posteriores a la aparición de su «Comprender una Sociedad Primitiva», Winch alertó sobre los malentendidos que podían derivarse tanto del uso metafórico de "traducción" como del modelo interpretativo que afirma que interpretar otra cultura supone traducir los enunciados de sus hablantes. En efecto, cuando se habla de traducir el "lenguaje" de los miembros de una cultura a nuestro

<sup>12</sup> Cf. «The Epistemological Unity of Mankind», en S. C. Brown (edit.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Harvester Press, Brighton, 1979, 230.

“lenguaje”, se solapan dos sentidos de “lenguaje”: el que tiene “lenguaje” cuando nos referimos al español o al francés, y el que tiene “lenguaje” cuando hablamos, pongamos por caso, de “lenguaje de la religión” o “lenguaje de la ciencia”. Ello se muestra cuando comparamos la situación de un sujeto que quiere aprender francés y de uno que quiere aprender matemáticas (supongamos que ese sujeto pertenece a nuestra tradición cultural y lingüística). Aprender francés para nosotros no supone aprender ideas absolutamente nuevas, sino aprender a expresar en un nuevo medio léxico y sintáctico lo que ya sabemos. Si yo quiero aprender en francés cómo excusarme por la eventual falta de interés que pueda tener este artículo, tendré que aprender varias expresiones francesas, pero no tendré que aprender qué es una excusa, o qué sentido tiene excusarse, o cuándo procede hacerlo: ese juego de lenguaje de las excusas ya lo sé. En cambio la situación es diferente cuando me propongo aprender el “lenguaje” de las matemáticas. Si aprendo cómo integrar o derivar no estoy traduciendo algo que ya sabía al lenguaje de las matemáticas. Estoy aprendiendo algo absolutamente nuevo: estoy aprendiendo *qué es* integrar o derivar. Uno puede traducir del español al francés, pero no puede traducir de las matemáticas a otra cosa. Si yo quiero hablar de integrales tengo que hablar de ellas en el lenguaje de las matemáticas porque las integrales existen en ese lenguaje y no en otro.

El caso es que cuando se habla de la “traducibilidad” —en estos contextos de discusión filosófica— se mezclan ambas cuestiones. Hay gran parte del lenguaje extraño que se encuentra con el lenguaje del intérprete, en la misma relación que, para nosotros castellanoparlantes, el castellano tiene con el francés. Pero, para otras regiones, pedir una traducción al castellano sería lo mismo que pedir una traducción de las matemáticas a algo no matemático. Winch afirma que: “No hay más razón para suponer que la lengua [castellana] que habla [el antropólogo] le proveerá, sin más extensión, de expresiones en las que traducir lo que dice el Azande sobre el tema [por la brujería, la magia y prácticas asociadas], que la que hay para suponer que el lenguaje de una tribu sin matemáticas tendrá expresiones para traducir en su lenguaje ecuaciones diferenciales”<sup>13</sup>. Incluso esta ilustrativa analogía tiene limitaciones que el propio Winch señala. Y ello se debe a que cualquiera de nosotros que no sepa matemáticas y quiera aprenderlas, sabe muchas cosas que están en “los aledaños” del juego de lenguaje de las matemáticas: muchas de las aplicaciones de las matemáticas en nuestra sociedad, el lugar que ocupan —más o menos— respecto a otros saberes que conocemos, y qué recursos —establecidos y disponibles— utilizar para aprender matemáticas si lo deseamos. De todo ello carecemos si nos encontramos en la situación del que quiere comprender los enunciados, creencias, conceptos y prácticas sin equivalencia en nuestra cultura.

Podríamos decir entonces, en términos de Kuhn<sup>14</sup>, que Winch afirma que hay amplias zonas del lenguaje extraño que son inconmensurables con el nuestro. Pero aplicar aquí el término “inconmensurabilidad” merece alguna precisión, pues dependiendo de cómo se interprete puede reintroducirse por la puerta de atrás dos concepciones

<sup>13</sup> «Language, Belief and Relativism», *art. cit.*, 198.

<sup>14</sup> Cf. «Commensurabilidad, Comparabilidad y Comunicabilidad», en T. S. Kuhn, *Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos*. Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, Buenos Aires, México, 1989, 95-137.

indeseables para el punto de vista que pretendo defender: la interpretación cultural como mera traducción de enunciados y el relativismo extremo. En efecto, como es sabido el término en origen proviene de la necesidad de nombrar el hecho, pensado por la matemática griega, de que no hay una medida común entre, por ejemplo, una circunferencia y su radio, i.e. de que no hay una unidad de longitud contenida un número entero de veces sin resto en cada uno de los miembros que se comparan. Esta noción Kuhn la aplica metafóricamente al hecho de que puede darse el caso –común, si se considera la historia de las ciencias– que entre dos *teorías científicas* no haya ningún lenguaje del tipo que sea al que se puedan traducir esas dos teorías –en cuanto conjuntos de enunciados, métodos, campo de problemas y normas de resolución<sup>15</sup>– sin que quede un resto por traducir. Cabe precisar que aquí se aplica no a dos teorías científicas, sino a dos lenguajes naturales de dos comunidades culturales radicalmente extrañas. Pero también cabe señalar que el hecho de que el lenguaje extraño sea inconmensurable con el del antropólogo no aboca a la conclusión ni de que sean incomparables –como el mismo Kuhn afirma la inconmensurabilidad es el resultado de una comparación– ni que, *en principio*, estemos condenados a un escepticismo de la comprensión de la diferencia. Que los dos lenguajes son comparables –y traducibles, bajo cierto respecto– es posible porque vastas regiones de ambos se encuentran en la misma relación que el francés y el castellano están para nosotros. Por cierto que esas partes de la lengua nativa pueden ser aprendidas, sin más dificultades que las empíricas de todo proceso de aprendizaje, de forma semejante a como el intérprete aprendió la suya propia cuando niño. Por tanto no es cierto que la traducción, y las asunciones necesarias para que esta proceda –según Hollis– sea la vía más directa de acceso a los significados. Si de niños aprendemos un lenguaje sin traducir, tampoco ese proceso es necesario después<sup>16</sup>. Como dice el propio Kuhn, el traductor radical de la ficción quineana que quiere comprender el término “gavagai” emitido por el nativo mientras observaba su conducta y el paisaje cuando lo cruza un conejo, podría muy bien llegar a comprender esa expresión, aunque en su comunidad de habla de origen no hubiera conejos ni términos para nombrarlos: si aprende a reconocer los animales que suscitan la preferencia de “gavagai” en los nativos y, por medio del entrenamiento, llega a concordar con ellos cuando emite el juicio “ahí hay un gavagai”, entonces ha comprendido tal expresión aunque tal vez no pueda traducirla a su lengua.

Que las partes –no ya términos o enunciados aislados, sino complejos de enunciados que expresan complejos de creencias– no traducibles, y estas partes son las más relevantes desde el punto de vista de la diferencia cultural, sean sin embargo comprensibles, es lo que hemos de ver cómo es posible. Pero digamos algo que va ser de importancia central: que la inconmensurabilidad afecta no sólo a expresiones verbales, a enunciados y a los conceptos que entretienen, sino también a aspectos y prácticas que no pueden ser reducidos a las meras enunciaciones *verbales* para las cuales se buscan equivalencias en los manuales de traducción a lo Quine y Hollis.

<sup>15</sup> Respecto a la precisión de que la inconmensurabilidad no es sólo una cuestión de no traducibilidad de *enunciados*, cf. *art. cit.*, nota 3, 96.

<sup>16</sup> Este punto fue señalado explícitamente frente a Hollis por B. Barnes y D. Bloor, en «Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge», en *Rationality and Relativism*, *op. cit.*, 21-48.

En efecto, Winch extiende la metáfora de “juego de lenguaje” y la noción afín de “seguir una regla”, acuñadas por Wittgenstein para dar cuenta de la naturaleza del lenguaje, a todas las *acciones* humanas que tienen sentido o carácter simbólico. Puede decirse entonces que lo que mienta “juego de lenguaje” no es tan sólo el lenguaje verbal porque éste es una especie de un género más amplio —la acción significativa— aunque reversivamente esta especie sirva como paradigma para entender la acción humana. Así, en consonancia con este entendimiento del lenguaje que se considera como plexo de prácticas regladas inmerso en un contexto más amplio de prácticas, comprender aquellas partes no traducibles consistirá en interpretar el sentido de un conjunto de reglas de conducta en las que concuerdan los miembros de una determinada cultura. Pero ese sentido no puede ser simplemente dilucidado en términos de la coherencia lógica —según nuestros criterios, que son universales según Hollis— de las reglas de acuerdo con las cuales se llevan a cabo, en esa sociedad, las prácticas. Y ello porque se llega a un punto donde no se puede decidir lo que es coherente o no, en ese contexto de reglas, sin preguntarse acerca del sentido que tiene la vida humana para los miembros de tal sociedad. Pero llegados a este punto de máxima generalidad, Winch vuelve a disparar la cuestión al ámbito de la diversidad de los diferentes juegos de lenguaje que se efectúan en una sociedad porque ese sentido último dependerá en definitiva de si los hombres de tal comunidad perciben una unidad en esa diversidad y de la naturaleza y forma compleja de esa unidad.

Pero ¿cómo debe proceder el intérprete para captar ese sentido cuando se trata de una sociedad totalmente extraña donde multitud de prácticas nos pueden parecer *prima facie* absurdas e incluso repugnantes? Winch<sup>17</sup> apunta, en cualquier caso, a dos principios limitativos que deben presidir toda interpretación porque son dos principios inherentes a toda sociedad en tanto que comunidad lingüística: el de “hablar con intención de verdad u honestamente” y el de “integridad”. Que los hablantes de un lenguaje, como *norma*, sean sinceros al proferir sus enunciados se deduce del hecho de que sin esa norma no podría existir la distinción entre enunciados verdaderos y falsos y, por tanto, la enunciación en absoluto. El principio de integridad, cuyo sentido es que las acciones de un sujeto, como *norma*, lo comprometen en el futuro, es el correlato en las instituciones humanas del de sinceridad en el lenguaje. Ahora bien, tales principios ciertamente suponen una forma de caridad interpretativa, pero de muy diferente índole de la que veíamos en el modelo de la comprensión como traducción. Pues, en tanto que principios *formales*, pueden encarnarse de muy variadas maneras culturalmente condicionadas. Por ello sólo circunscriben el espacio donde toda interpretación debe proceder, pero poco nos dicen del proceder efectivo de la interpretación a la hora de captar esas zonas incommensurables de la acción significativa de los otros. Si utilizara el lenguaje de la tradición hermenéutica, podría decirse que, tales principios, poco nos dicen del momento de la divinación de las interpretaciones. Y a ello es a lo que vamos ahora.

<sup>17</sup> Cf. «Nature and Convention», en P. Winch, *Ethics and Action*. Routledge and Paul Kegan, London, 1972, 50-73.

## III

En el párrafo XI de la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein se ocupa del estudio de la gramática de expresiones del tipo “ver una cosa como una cosa determinada” o “ver el aspecto de una cosa”. Dicho estudio no es una investigación causal ni, por tanto, un estudio de psicología experimental, sino una reflexión conceptual sobre las expresiones que conciernen a la percepción de figuras ambiguas como el famoso pato-conejo de Jastrow (cf. su *Fact and Fable in Psychology*), dibujo que puede ser visto tanto como conejo cuanto como pato. De hecho la reflexión comienza analizando el “ver como...” (*seeing as...*) referido a dos tipos de casos: el de las figuras que no hay manera de identificar o describir sin interpretarlas (es el caso del pato-conejo) y el de las figuras que pueden ser descritas de un modo neutral sin comprometerse con ninguna interpretación (es el caso del dibujo de un triángulo del cual Wittgenstein sugiere hasta siete descripciones: agujero triangular, montaña, flecha o aguja, medio paralelogramo, etc...).

Sin embargo, el análisis cobra bien pronto una dimensión que va más allá de la mera percepción visual y puede ser entendido como un “modelo para un campo más amplio de actos cognitivos”<sup>18</sup>; aquellos donde cabe una interpretación de lo percibido que disipe la ambigüedad debida a las condiciones de la percepción o a la ambigüedad implícita de aquello que es percibido. Aún más, el propio autor afirma que su análisis se aplica a un concepto modificado de sensación que no es el ordinario: el de aquella sensación que no depende de ningún órgano sensorial específico, y por la cual captamos actitudes intencionales de los sujetos como las emociones o los deseos o, también, cualidades estéticas conectadas con esos predicados psicológicos: la tristeza de un rostro, el temor de un hombre o el tono lastimero de una melodía<sup>19</sup>. Justamente, en un texto que escribió como anotaciones preparatorias precisamente para la sección XI de la segunda parte de las *Investigaciones* que comentamos, Wittgenstein pone de

<sup>18</sup> M. Brinker, «‘Seeing as’ and the Referential Reading of Fiction», en R. Haller (edit.), *Aesthetics. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 1984, 194.

<sup>19</sup> “¿Pues cómo pude ver que esta postura era temerosa antes de saber que era una postura y no la anatomía de este ser?

...¿No podría yo, a pesar de todo, tener un concepto puramente visual de una postura temerosa, de un rostro tímida?

Un concepto así sería comparable con los conceptos musicales de ‘modo mayor’ y ‘menor’, que ciertamente tienen un valor emocional, pero también se pueden usar únicamente para la descripción de una estructura percibida.

El epíteto ‘triste’ aplicado al esbozo de un rostro, por ejemplo, caracteriza un agrupamiento de trazos en un óvalo. Aplicado a un hombre tiene un significado distinto (aunque emparentado). (¿Pero esto no quiere decir que la expresión triste del rostro sea parecida al sentimiento de tristeza?)

...Piensa tan sólo en la expresión ‘Escuché una melodía plañidera’. Y ahora la pregunta: ‘¿Oyó él el lamento?’.

Y si respondo: ‘No, no lo oye; sólo lo siente’, ¿qué hemos adelantado con ello? Ni siquiera podemos indicar un órgano sensorial para esta ‘sensación’.

...Reaccionamos de manera distinta a la impresión del rostro que aquel que no la reconoce como tímida (en el sentido pleno de la palabra). Ahora bien, no quiero decir que sintamos esta reacción en los músculos y articulaciones, y que esto sea la ‘sensación’. No, aquí tenemos un concepto modificado de *sensación*”. L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*. UNAM/Crítica, Barcelona, 1988, 480-81.

manifiesto que el “ver” del que se trata no se reduce al mero ver de la percepción visual, sino que se extiende al “ver” interpretativo del que puede hablarse cuando se trata de la apreciación estética: “Podría decir de un cuadro de Picasso que lo *veo* como algo humano. O de otros muchos: durante mucho tiempo fui incapaz de ver lo que representaban, mientras que ahora sí lo veo. Esto es parecido a: Durante mucho tiempo no conseguía oír esto como una unidad, sin embargo ahora sí lo oigo así. Antes parecían sonar piezas cortas, que siempre se entrecortaban; ahora lo oigo como organismo (Bruckner.)”<sup>20</sup>.

Llegados a este punto parece plausible aplicar las adquisiciones del análisis wittgensteiniano de la percepción de aspectos y del “ver como...” a la interpretación y comprensión de las partes más “duras” de la diferencia cultural: aquellas partes inconmensurables –un aspecto importante de las cuales son las creencias que Hollis llamaba metafísicas– pero no por ello inaccesibles desde el punto de vista de su sentido. En efecto, de entre todas las maneras en que se puede entender este tipo de creencias, participo<sup>21</sup> del análisis que las entiende como parte integrante de lo que Wittgenstein llama “imagen del mundo”<sup>22</sup>. Es decir como creencias heredadas que forman un fondo de convicciones sobre la base del cual se ordena la conducta. En cuanto no tienen contenido empírico, no son ni verdaderas ni falsas. Tampoco son justificadas porque no pueden aducirse razones evidenciales para probarlas, lo cual quiere decir que no son racionales, pero no por ello irracionales. Más bien constituyen la expresión y satisfacción simbólica de deseos y emociones y, en general, constituyen un sistema de referencias para vivir de muy distintas formas procesos de la vida de los hombres *qua* hombres, como el desasosiego amoroso o el sentimiento de soledad y abandono. Ahora bien, “el concepto de aspecto está emparentado con el concepto de imagen, o bien: el concepto ‘ahora lo veo como...’ está emparentado con ‘ahora me imagino esto.’”<sup>23</sup> Así que podemos decir que el que mantiene un determinado sistema de creencias de este tipo, al tener una determinada imagen del mundo y de la vida, ve el mundo y la vida *como* esto o como aquello. Es el caso de un católico y de un agnóstico: uno ve su conducta y lo que le sucede como un sistema de premios y castigos; el otro, no. Todo lo ven desde imágenes diferentes<sup>24</sup>. Podemos entonces avistar las creencias rituales como un tipo particular –emparentado, aunque distinto del de la percepción de figuras ambiguas como el famoso pato/conejo– de “ver como...”.

Ahora bien, mi propuesta no se ciñe sólo a este punto<sup>25</sup>. Téngase en cuenta que, aunque nos hayamos desprendido de los problemas que comporta la óptica del modelo de la traducción radical –y que, por tanto, no haya más que problemas empíricos a

<sup>20</sup> L. Wittgenstein, *Últimos Escritos sobre Filosofía de la Psicología*, Tecnos, Madrid, 1987, § 677.

<sup>21</sup> Para ver una justificación y desarrollo de esta afirmación véase mi «Una explicación no tranquilizará al enamorado» en V. Sanfelix (edit.), *Acerca de Wittgenstein*. Pretextos, Valencia, 1993, 181-197.

<sup>22</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Sobre la Certeza*, § 92 y ss.

<sup>23</sup> *Investigaciones Filosóficas*, II.<sup>a</sup> parte, § XI, *op. cit.*, 489.

<sup>24</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Lecciones y Conversaciones de Estética, Psicología y Creencia Religiosa*. Paidós-ICE/UAB, Barcelona, 1992, 131.

<sup>25</sup> Considerar tal tipo de creencias –especialmente *nuestras* creencias religiosas– como casos de “ver como...” ya ha sido comentado por J. Hick, «Religious Faith as Experiencing-as», cap. 3 de *God and the Universe of Faith*. Macmillan. London, 1973. Más recientemente por C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Blackwell, Oxford, 1991, 134 y ss.

la hora de aprender y comprender vastas zonas del lenguaje del otro— ello no le resta problematicidad a la interpretación de aquellas otras zonas que nos parecen *prima facie* sin sentido desde nuestros criterios de inteligibilidad no modificados ni ampliados por la ulterior comprensión de las mismas<sup>26</sup>. Así pues lo que pretendo es considerar la *comprensión* de esas regiones del lenguaje desde el modelo de la percepción de aspectos. O dicho de otra manera: entender la comprensión como un ‘ver como...’ que se aplica a sistemas de símbolos que a su vez son formas de ‘ver como...’. Pero vayamos por partes y volvamos al tipo de percepción de figuras ambiguas por el que se inicia el análisis de Wittgenstein.

El concepto de “ver como...” está ligado a las nociones de “fulgurar de un aspecto” y “ver continuo”. Cuando me enfrento a la figura del pato-conejo o al conocido dibujo de una joven y elegante mujer que puede ser vista como una anciana puede que, en principio, vea continuamente uno solo de los aspectos que constituyen la imagen: puede que sólo vea un conejo o una joven mujer. Sin embargo, “algo” ocurre—bien puede ser la sugerencia de otro vidente— y de súbito relampaguea o fulgura un aspecto de la imagen que hasta ese momento pasaba desapercibido para mí. Nada ha cambiado y, sin embargo, algo ha cambiado: veo distinto porque veo lo que veía—que sigue siendo los mismos trazos, los mismos colores, etc.— *como* algo distinto que antes no veía (*como* el pato y la anciana que no veía). Y, desde luego, que veo algo distinto se muestra en rasgos públicos y objetivables de mi conducta. Desde “finos matices de mi comportamiento”<sup>27</sup>, como pueden ser la expresión de mi voz, las muecas, los gestos o la destreza—ahora comparativamente mayor que antes que no veía—en repintar la imagen, hasta un cambio notable de actitud y curso de mi acción. Ya que después de haber visto soy capaz de hacer aplicaciones de la figura de las que antes era incapaz; como el niño que ante la caja de cartón dice “es una casa” y actúa complejamente como si fuera una casa porque la ve como tal.

Pero, ¿qué es ese “algo” que me lleva a ver algo *como* algo, que hace fulgurar el aspecto? Pienso que para contestar a la pregunta hay que tener presentes al menos cuatro aspectos señalados, aquí y allá, por Wittgenstein. En primer lugar, una determinada relación con los símbolos o sistemas de símbolos a los que nos enfrentamos: una relación de exterioridad o extrañeza, pues de un león representado convencionalmente (o de unos cubiertos encima de una mesa) no digo que los veo *como* un león (o *como* unos cubiertos). En segundo lugar, un movimiento o impulso de la voluntad, pues “Ahora lo veo como un...” concuerda con ‘Trato de verlo como un...’ o ‘Aún no lo puedo ver como un...’<sup>28</sup>. En tercer lugar, una determinada disposición o talante o habilidad adquirida por adiestramiento, pues “el ‘ciego para los aspectos’ tendrá hacia las figuras una relación absolutamente distinta a la nuestra.” y ‘La ceguera para los

<sup>26</sup> Esta parece ser la opinión de Wittgenstein cuando afirma: “También decimos de una persona que es transparente. Pero para estas consideraciones es importante que una persona pueda ser un completo enigma para otra. Eso es lo que se experimenta cuando uno llega a un país extraño con tradiciones completamente extrañas; e incluso cuando se domina la lengua del país. No se *entiende* (*verstehet*) a la gente. (Y no porque no se sepa lo que se dicen a sí mismos.) No podemos reencontrarnos con ellos”. *Investigaciones Filosóficas*, II.<sup>a</sup> parte, § XI, *op. cit.*, 511.

<sup>27</sup> *Investigaciones Filosóficas*, II.<sup>a</sup> parte, § XI, *op. cit.*, 473.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

aspectos estará emparentada con la falta de ‘oído musical’<sup>29</sup>. Y, en cuarto lugar, tener en cuenta que el fulgor de un aspecto “no es una propiedad del objeto, sino una relación interna entre él y otros objetos”<sup>30</sup>.

Este último punto conecta la cuestión del “ver como...” con la noción de representación sinóptica. Como es sabido Wittgenstein introduce dicha noción en conexión con la descripción de la tarea de la Filosofía y su finalidad: la aclaración lógica de nuestro lenguaje. En ese contexto afirma que “a nuestra gramática le falta visión sinóptica”<sup>31</sup>. Ahora bien, en la versión temprana de las *Investigaciones Filosóficas* (*Typescript del Nachlass* 220)<sup>32</sup>, Wittgenstein retrotrae las confusiones conceptuales que constituyen los problemas filosóficos a las analogías que han sido absorbidas por nuestro lenguaje; siendo el origen de las dificultades el que “la forma de representación de nuestro lenguaje” ha asumido un “aspecto inquietante”. Frente a esa situación, “es entonces cuando cambiamos el aspecto al situar un sistema de expresión junto a otro sistema de expresión. El cautiverio en el que nos mantiene una analogía puede romperse si ponemos otra analogía que reconocemos está igualmente justificada” (TS 220, § 99). Es por ello que, ya en las *Investigaciones*, Wittgenstein caracteriza la representación sinóptica como un modo de representación que consiste en “ver conexiones”<sup>33</sup> entre los juegos de lenguaje, para lo cual hay que tomarlos como “objetos de comparación”<sup>34</sup> con el fin de discernir las reglas de uso —la gramática— por vía de semejanza y desemejanza, y conseguir que otro, o yo mismo, “esté ahora dispuesto a considerar de modo diferente un caso dado”, alterando mi o “su modo de ver”<sup>35</sup>.

Aunque Wittgenstein refiere principalmente el concepto de representación sinóptica al asunto de arrojar claridad sobre la gramática o reglas de uso de nuestro lenguaje, es perfectamente posible aplicar tal noción a las acciones o conducta significativa, pues ya he dicho —a partir de Winch— que la noción de juego de lenguaje y de seguir una regla es aplicable en este ámbito de lo simbólico. Desde este punto de vista, de la misma manera que era congruente aplicar la estrategia de la percepción de aspectos al caso de la interpretación de las creencias rituales, es perfectamente congruente aplicar la noción de representación sinóptica —ligada a aquella estrategia— a este tipo de creencias que Hollis llamaba “metafísicas”. Pues desde la perspectiva que defiendo, estas creencias no son propiamente creencias que tengan un contenido empírico o teórico, sino que son expresiones anexas a las acciones rituales; no dependiendo la satisfacción que el rito comporta de la literalidad del enunciado de las creencias que tal

<sup>29</sup> *Loc cit.*, 490-91.

<sup>30</sup> *Loc. cit.*, 485.

<sup>31</sup> *Investigaciones Filosóficas*, § 122. Mantengo la traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines que traducen “übersichtliche Darstellung” como “representación sinóptica”. Otra manera usual de traducir este término es “representación perspicua”. Los comentaristas anglo-sajones prefieren esta última manera (“perspicuous representation”).

<sup>32</sup> Para las citas del *Typescript del Nachlass*, así como para algunos puntos de vista sobre la noción de representación sinóptica, sigo a G. Baker, «Wittgenstein’s *Philosophical Investigations* section 122: neglected aspects», en R. L. Arrington y H. J. Glock (edit.), *Wittgenstein’s Philosophical Investigations. Text and Context*. Routledge, London and New York, 1991, 35-69.

<sup>33</sup> *Investigaciones Filosóficas*, § 122.

<sup>34</sup> *Loc. cit.*, § 130.

<sup>35</sup> *Loc. cit.*, § 144.

rito involucra; ni, por ende, *deduciéndose* la acción ritual del *aparente* contenido proposicional del enunciado de dichas creencias<sup>36</sup>.

Ahora bien, en el caso que nos ocupa ¿cuáles son los objetos de comparación que nos van a permitir trazar conexiones de manera que —estableciendo una relación interna entre las creencias *prima facie* sin sentido y esos objetos de comparación— logremos que fulgure un aspecto nuevo que transforme nuestra manera de ver, y así veamos sentido allí donde había ceguera? Hay que tener en cuenta que si bien la aplicación de estas nociones a nuestro caso está justificada, no por ello se deben pasar por alto las diferencias que median entre hablar de representación sinóptica de nuestros juegos de lenguaje y hablar de representación sinóptica de acciones rituales (y las creencias rituales conexas) por añadidura extrañas. Veamos.

Traducimos al otro —en el sentido en que he dicho que no es especialmente problemático— y nos encontramos con afirmaciones suyas sobre que los gemelos son pájaros, o que la caja de conchas que porta sobre la cabeza contiene su alma y así la protege de la brujería, o bien que dependiendo de la vida o la muerte de una gallina que acaba de tomar una extraña pócima llamada “benge” podrá saber si su corte en el pie al labrar el campo tiene que ver con la inquina de un vecino que posee poderes brujos (por referirme a los casos Nuer, Yoruba o Azande a estas alturas famosos en la literatura etnográfica). Pero, cuando obtengo estos enunciados, además dispongo del comportamiento y actitudes de esos hombres respecto a esas cajas y gallinas y, aunque no captemos todavía el sentido de todo ello —aunque no pueda reencontrarme con ellos a pesar de que sepa lo que se dicen a sí mismos—<sup>37</sup>, puedo identificar su conducta y sus enunciados como conducta y enunciados rituales, de la misma manera que puedo ver que una postura es temerosa o que un hombre está triste<sup>38</sup>. Las cosas así, los objetos de comparación en este caso no pueden ser más que conductas y creencias rituales *nuestras*, o aquellos elementos de *nuestra* vida que tienen un sentido conexo, para *nosotros*, con aquellas (literatura, artes plásticas..., etc). Llegados a este punto cabe mencionar la base que subyace a todo juego de lenguaje: tanto las conductas instintivas pre-lingüísticas, como modos de actuar intencionales comunes a la especie<sup>39</sup>. Creo que en ese “modo de actuar humano común” caben desde conductas pre-lingüísticas

<sup>36</sup> “Arder en efigie. Besar la imagen de la amada. Esto *no se basa* naturalmente en una *creencia* (Glauben) en un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen (den das Bild darstellt). Se propone una satisfacción y, ciertamente, la obtiene. O, mejor, no se propone nada. *Actuamos* así y nos sentimos después satisfechos”. “...Si yo, que no creo que existan en parte alguna seres sobrenaturales a los que se pueda llamar dioses, dijera: ‘Temo la ira de los dioses’, lo que se hace patente así es que *puedo querer decir algo o dar expresión a una sensación (Empfindung) que no está unida, necesariamente, con aquella creencia (Glauben)*”. L. Wittgenstein, *Observaciones sobre la Rama Dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1992, 56 y 64-5 respectivamente. En este punto, cf. mi «Una explicación no tranquilizará al enamorado», *art. cit.* De hecho, el propio Wittgenstein introduce explícitamente la noción de representación sinóptica —una vez descartada la explicación causal cualquiera que sea el tipo de causas aducidas— como forma de captar el sentido del ritual de las Hogueras de Beltane. Cf. *loc. cit.*, 66-68.

<sup>37</sup> Cf. nota 26.

<sup>38</sup> Cf. nota 19.

<sup>39</sup> “Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.?”

El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño”. *Investigaciones Filosóficas*, § 206.

como puede ser la identificación y reacción ante la causa de una agresión o el que los hombres encuentren satisfacción en la conducta ritualizada, hasta conductas concordantes de los hablantes como pueden ser aquellas mentadas por Winch como principios limitativos de la interpretación (a saber, el, como norma, enunciar honestamente y actuar con integridad o comprometidamente), pasando por certezas como, por ejemplo, que en el aprendizaje de todo lenguaje los niños aprendan confiando en los adultos o que la conducta dubitante suponga necesariamente alguna certeza, etc. Ahora bien, no se trata tanto de formular un elenco —por abierto que sea— de supuestas conductas compartidas por los hombres de todas las sociedades humanas, cuanto de tomar la estructura de nuestra conducta como modelo u objeto de comparación que nos permita ver la conducta del otro como orientada en su vida similarmente a como ciertas conductas están orientadas en la nuestra.

Así situado, puedo constatar y describir la multiplicidad de contextos y circunstancias donde se juegan esos “juegos” para mí extraños, encontrar e *inventar* casos intermedios, reordenar los datos sabidos y trazar conexiones entre todos esos elementos. En esa reorganización de lo observado cabe, ciertamente, la disposición de los datos en la *forma* en que, por ejemplo, se ilustra la relación entre un círculo y una elipse, engendrando aquél a partir de ésta. Pero ello no tiene por qué concluir en el establecimiento de una hipótesis evolutiva (i.e. un análisis causal de tipo histórico), pues de lo único que se trata es de, a través de esa disposición *formal* o de cualquier otra, trazar una descripción sinóptica donde se pongan de manifiesto las partes que son comunes a este tipo de creencias y prácticas o conductas. Pero tal recabamiento de la base conductual de todo lenguaje no lo es para establecer un análisis causal de la historia natural de la conducta de la especie (instintiva o no), sino para *conectar mis* conductas con la descripción sinóptica del ritual ajeno y reprojectar sobre ella los sentimientos y pensamientos de *mi* experiencia en este ámbito<sup>40</sup>.

Si todo eso es así, ¿he vuelto por la puerta de atrás —es decir: a través de los objetos de comparación— a una caridad etnocéntrica? Creo que no. Jacques Bouveresse, en un contexto de discusión similar al que nos encontramos, afirma que “el modo de comportamiento común” al que alude Wittgenstein supone aceptar que un “mínimo de semejanzas” debe presuponerse para reconocer y respetar las diferencias. Hasta aquí estoy de acuerdo. Pero ya no estoy de acuerdo cuando ese mínimo de semejanza lo identifica con el principio de caridad, tal y como es formulado por Quine, y afirma: “El ‘principio de caridad’ representa entonces algo así como el residuo de etnocentrismo constitutivo necesario para tornar la alteridad cultural determinable y pensable (y por tanto susceptible de ser reconocible y respetable)”<sup>41</sup>. Y no estoy de acuerdo por-

<sup>40</sup> “Lo que más me sorprende, aparte de la semejanza, es la *diferencia* entre todos estos ritos. Es una diversidad de rostros, con rasgos comunes, la que emerge constantemente por un lado y por otro. A uno le entran deseos de trazar líneas que pongan en contacto las partes que son comunes. Pero entonces quedaría fuera de la vista una parte, aquella precisamente que une esa imagen con nuestros *sentimientos y pensamientos*. Esta parte es la que da a la investigación su profundidad.” Los subrayados son míos. “Quiero decir, lo siniestro, lo profundo, no consiste en que la historia de la costumbre se desarrolle de esta o de esa manera, puesto que tal vez no se desarrolle de esa forma... sino en *lo que da pie para aceptarla*... No, lo profundo y siniestro no se comprende por sí mismo si solamente conocemos la historia de los comportamientos externos, sino que *somos nosotros los que proyectamos desde una experiencia que está en nuestro interior*”. L. Wittgenstein, *Observaciones sobre la Rama Dorada de Frazer*, op. cit., 78 y 83, respectivamente. El énfasis es mío.

<sup>41</sup> J. Bouveresse, *L'Animal Cérémoniel. Wittgenstein et l'Anthropologie*, L'Age D'Homme, Montreux, 1982, 116.

que tal afirmación deja de lado una característica importante del tipo de uso que debemos hacer de los objetos de comparación en el caso de las representaciones sinópticas cuando tratamos de ver algo *como* un algo. En efecto, en una anotación en la que se refiere a Spengler críticamente, Wittgenstein afirma que debe dárseles siempre aquello que se ha usado como objeto de comparación, pero que *no debe procederse a confundir modelo y objeto observado de forma que se atribuya necesariamente al objeto lo que caracteriza al modelo*, el modelo caracteriza y determina la forma de la observación pero nada más<sup>42</sup>. En las *Investigaciones*, afirma que el objeto de comparación en cuanto modelo no debe ser tomado como “prejuicio al que la realidad *tiene que* corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar)”<sup>43</sup>. Pero es que, además, cuando procedemos de la manera propuesta estamos lejos de postular la unidad *epistemológica* de la humanidad –como hacía Hollis, siguiendo de cerca a Quine– o de suponer un núcleo de racionalidad universalmente invariante que es muy concreto en sus determinaciones y que me exige ver al otro como substantivamente igual a mí. Porque, en la perspectiva que defiende, los objetos de comparación a la luz de los cuales veo las creencias de los otros pertenecen al terreno de lo a-lógico o, si se prefiere seguir hablando de lógica, hay que entender una lógica –como dice Wittgenstein en otro contexto– común a la humanidad y a los animales<sup>44</sup>. Así, cuando de la descripción interpretativa se desprende la *comprensión* de las manifestaciones *prima facie* absurdas del otro y las veo a la luz de otro aspecto como *naturales* –i.e. como expresión de ciertas constantes de la vida de los hombres que pueden tener las más diferentes encarnaduras culturales–, no estoy proyectando mi identidad sobre el otro. Porque esas diferentes encarnaduras no son accesorias o irrelevantes, pues suponen diferentes formas de darle sentido a la vida humana, diferentes concepciones, en fin, como afirma Winch, del mal y del bien con las que entro en contacto<sup>45</sup>. La diferencia queda, pues, preservada.

Pero hay algo más de suma importancia. Al analogar este tipo de creencias a imágenes que presiden nuestra visión del mundo y la vida –es decir, a formas de “ver como...”– no debemos ser presa de este sistema de representación que ahora estamos usando y dejar de reparar que, a diferencia de los casos de percepción de figuras ambiguas como el pato-conejo del que partimos, estos modos de ver son *practicados* por hombres que viven y hablan con los que puedo hablar y vivir. Por decirlo con las pala-

<sup>42</sup> “...Lo que quiero decir es esto: debe dárseles el objeto de comparación, el objeto del que se ha tomado esta manera de ver las cosas, a fin de que no entren absurdos en la discusión. Pues entonces, *volens volens*, todo aquello que concuerda con el modelo de la observación se afirma también del objeto que observamos; y se afirma: ‘*siempre debe...*’ ...Pero como se confunden modelo y objeto, se debe conceder dogmáticamente al objeto, lo que sólo debe caracterizar al modelo. De no ser así, se piensa que la observación no tiene la generalidad que debe dársele, cuando sólo se ajusta en realidad a un caso. Pero el modelo debe proponerse precisamente como tal, de modo que caracterice a toda la observación y determine su forma. Así, pues, está en la cúspide y es generalmente válido porque determina la forma de la observación y no porque todo lo que sea válido de él pueda atribuirse a todos los objetos de observación”. *Observaciones*. Siglo XXI, México, 1981, 34-35. De hecho Bouveresse cita este texto en otro lugar de su libro pero no saca las mismas consecuencias que yo.

<sup>43</sup> *Investigaciones Filosóficas*, § 131. El énfasis es de Wittgenstein.

<sup>44</sup> “En este punto quiero observar al ser humano como a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo. No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento.” *Sobre la Certeza*, § 475, Gedisa, Barcelona, 1988.

<sup>45</sup> Cf. «Understanding a Primitive Society», *art. cit.*

bras de la cita de *Zettel* con la que comenzaba este escrito, que las miradas fulgurantes que yo arrojo lo son sobre otras miradas arrojadas sobre mi mirar. Cuando me enfrento a una costumbre lo suficientemente ajena puedo decir que me enfrento a un sistema simbólico desde el exterior. Es esa exterioridad la que posibilita que pueda verlo como esto o como aquello. Pero para que esa posibilidad sea efectivamente ejercida necesita de un impulso voluntario y *moral* que me lleve, no a rechazarlo, sino a *tratar* de ver ese sistema como algo que tiene aires de familia —unas relaciones de continuidad y discontinuidad en *grados* sumamente variables— con el mío. La comprensión surge cuando de considerar ese sistema como esto o aquello, paso a verlo definitivamente como un esto determinado donde resuena *mi* propia experiencia. Pero en el proceso de interpretación no sólo me encuentro con lo que los hombres hacen, sino con lo que los hombres dicen cuando hacen, y con lo que hacen por el mero hecho de decir. Y entonces puedo establecer un diálogo con los otros, siempre y cuando este diálogo se establezca en “términos cercanos de la experiencia”<sup>46</sup>. Esta situación es la que permite aplicar aquí las ganancias del análisis que Wittgenstein hace del “ver como...” pero ahora referido al caso particular de la apreciación estética<sup>47</sup>. Veámoslo brevemente para acabar.

En esta situación de diálogo pueden darse cuatro situaciones-tipo diferentes. A) Puede ocurrir que el otro *vea* lo que le quiero hacer ver y acepte que mi propuesta es una manera correcta de ver. B) También puede ser que *vea* lo que le quiero hacer ver, pero que no lo acepte porque mis razones no le parezcan convincentes, pertinentes o “no le digan nada”. C) Otra posibilidad es que *no logre ver* lo que le quiero hacer ver. D) Por fin, puede darse el caso de que el otro no esté interesado en absoluto por lo que pretendemos que vea y por tanto *no trate* ni siquiera de ver como le proponemos. En el tercer y cuarto supuesto, en que, a diferencia de los dos primeros, el otro no ve en absoluto, la posición del otro puede llevarnos a disponer de materiales complementarios que nos sirvan, según los casos, para rectificar nuestra interpretación, para precisarla o para rechazarla absolutamente; en cualquier caso, lo que hagamos depende de nuestra decisión ya que aquí no puede hablarse de diálogo propiamente pues éste se frustra, sobre todo en el cuarto supuesto, en su inicio. En el primer caso parece que no sólo estemos adivinando la interpretación sino que obtenemos también —en un sentido— una validación de la misma. El interés del segundo tipo de situación radica en que puede ser la ocasión de que, o bien me mantenga en mi interpretación porque creo que la comprensión del otro es imperfecta, o bien incorpore su interpretación como complementaria de la mía porque sus razones me parecen asumibles, o, por fin,

<sup>46</sup> Tomo la noción de “conceptos cercanos de la experiencia” de Geertz. C. Geertz acuña dicho término para escapar a la dicotomía emic/etic en cualquiera de sus formulaciones. Un “concepto cercano de la experiencia” es aquel que un individuo puede sin esfuerzo utilizar para definir lo que ve, siente, piensa, imagina..., etc., a la vez que lo comprende cuando otros lo usan de forma similar. Un “concepto distante de la experiencia” es aquel que varios tipos de especialistas emplean para llevar a cabo sus objetivos en tanto tales especialistas. La distinción, obviamente, es de grado y contextualmente dependiente. “Amor” es un concepto más cercano de la experiencia que “fobia” y éste más cercano que “neurosis obsesiva”. Cf. «On the Nature of Anthropological Understanding». *American Scientist*, vol. 63, enero-febrero 1975, 47-53.

<sup>47</sup> Respecto al “ver como” en tanto uno de los momentos de la apreciación estética, cf. S. Rubio Marco, *La Estética desde el Pensamiento Filosófico del Segundo Wittgenstein*. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia. 1991. Uso libremente algunas ideas de las allí expuestas, aunque puede ser que el autor no esté de acuerdo con el uso que hago de ellas.

que acabe considerando que su interpretación me satisface más que la inicialmente propuesta por mí. Puede decirse entonces, que al encontrar un contexto de descripción más amplio que aquel del que partía, se ha dado un salto en la dimensión interpretativa, porque la dimensión primera, *mi* dimensión, ya nunca será la misma<sup>48</sup>.

Pero lo que debe tenerse en cuenta es que, desde esta perspectiva, un sistema de símbolos puede siempre continuar siendo interpretado. El hecho de que me detenga se debe a que en un determinado momento me siento satisfecho con la interpretación; de la misma manera que cuando uso una tabla horaria como tal ya no me preocupo de ulteriores interpretaciones posibles (p. ej., como símbolo del tipo de vida ligado al concepto de precisión horaria que tenemos). Este último ejemplo, que es de Wittgenstein<sup>49</sup>, pone de manifiesto que al igual que debo tener en cuenta en el otro lo que dice cuando hace algo, a la par que lo que hace por el mero hecho de decir lo que dice, también debe tenerse en cuenta los mismos respetos cuando me coloco en la posición del que interpreta. Dependerá de los contextos, y de mis intereses en esos contextos, el que me satisfaga con una interpretación u otra. Y así no serán interpretaciones idénticas las que requiera en los casos de que deambule como turista, como residente fijo ocupado en distintos menesteres deseando quedarme para siempre “en el profundo sur”, o como etnógrafo que debe volver a casa para escribir su monografía etnográfica. Porque en este último caso aún tendré que tener en cuenta, a la hora de darme por satisfecho con mi interpretación, no sólo a los miembros de la cultura extraña sino a quien va a hacer uso de ella: si la tribu de ciertos miembros de las clases medias urbanas curiosos de, y receptivos a, otros modos de vida por ver lo que pudieran aprovechar de ellos sin cambiar totalmente el suyo; o si la tribu de los universitarios o, más precisamente, el clan de aquellos interesados por lo que ha venido a llamarse Antropología.

Dos consideraciones para acabar. La primera concierne a la afirmación del comienzo de este escrito acerca de mi propósito de defender el esquema de un modelo interpretativo de la comprensión de la diferencia cultural que evitara el etnocentrismo y el relativismo extremo. Con tal afirmación no estaba proponiendo ni una descripción de todo proceso de comprensión fácticamente dado, ni una prescripción que dichos procesos tuvieran que cumplir para ser evaluados como efectivamente tales. Tan sólo he querido defender un modelo que haga *inteligibles* los procesos de comprensión allí donde quiera que se hayan efectivamente dado. O también: tan solo propongo que veamos la comprensión cultural como *posible* a la luz del modelo. Ahora bien, en

<sup>48</sup> “¿Pero cómo es posible que se *vea* una cosa de acuerdo con una *interpretación*? La pregunta lo presenta como un hecho singular; como si aquí se hubiera forzado algo a tomar una forma que en realidad no le convenía. Pero aquí no ha habido ningún presionar ni forzar.

Cuando parece que para una forma así [por el triángulo al que aludí al principio de esta sección] no hay lugar entre otras formas, tienes que buscarla en otra dimensión. Si aquí no hay lugar para ella, lo hay precisamente en otra dimensión”. *Investigaciones Filosóficas*, II.ª parte, § XI, *op. cit.*, 461. El énfasis es de Wittgenstein.

<sup>49</sup> “Lo que ocurre no es que este símbolo ya no pueda interpretarse, sino más bien: que no lo interpreto. No lo interpreto porque, ante este cuadro, me siento como en casa. Cuando lo interpreto, avanzo por la senda del pensamiento de un estadio a otro”, *Zettel*, § 234.

“Si veo el símbolo pensado ‘desde fuera’, me hago consciente de que podría interpretarse en tal o cual forma; si es un paso en el curso de mis pensamientos, es para mí una morada natural, y no me ocupan (ni me preocupan) sus posibles interpretaciones. Igual que poseo una tabla que indica el horario del tren y la uso, sin ocuparme de que una tabla es susceptible de diferentes interpretaciones.” *Zettel*, § 235.

la medida que resulte convincente, pudiera ser que alguien también lo utilizara al proponerse llevar un proceso de interpretación a cabo. En este último caso ya no sería sólo un modelo *de* la interpretación, sino también un modelo *para* la misma. La segunda consideración concierne a las relaciones que mantiene este modelo con el escepticismo. Desde luego vadea el escepticismo radical porque sostiene que la diferencia no es sólo identificable sino también comprensible. Pero tal conclusión reposa sobre un escepticismo de fundamentación, pues el fundamento de la comprensión no es de naturaleza racional. Sin embargo, este tipo de escepticismo sólo será problemático para aquellos que mantengan un punto de vista filosófico racionalista a ultranza. Por el contrario, el modelo propuesto puede desembocar en un escepticismo de otro tipo, problemático, esta vez sí, para mi propio punto de vista. El escepticismo que se derivaría caso de no poderse señalar criterios intersubjetivos de validación y aceptación de las interpretaciones. Es éste un problema pendiente del cual aquí nada se dice. Pero esa es ya otra historia <sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Mi agradecimiento a Josep Corbí, Carlos Moya y Vicente Sanfélix por sus comentarios críticos a una primera versión de este escrito. Mi deuda con Julián Marrades, con el que he discutido sobre estos temas los dos últimos años, es de otro orden: sería desmedido el pretender saldarla con la discreción de un agradecimiento a pie de página.

Introducción .....	v
AVATARES DEL ESCEPTICISMO	
El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón <i>Tomás Calvo Martínez</i> .....	3
Profecía y escepticismo en los siglos XVI y XVII <i>Richard H. Popkin</i> .....	21
Pascal, entre Descartes y el pirronismo <i>Julián Marrades Millet</i> .....	35
Del delirio melancólico a la serenidad reflexiva. El escepticismo humeano y la condición humana <i>Vicente Sanfélix Vidarte</i> .....	55
El escepticismo de la razón filosófica y la paz perpetua en filosofía <i>Mercedes Torrevejano Parra</i> .....	71
Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción <i>Joan B. Llinares</i> .....	87
Escepticismo e identidad personal. Nietzsche y Descartes <i>Enrique Ocaña</i> .....	107
Quine: Realismo contumaz <i>Valeriano Iranzo García</i> .....	123
TÓPICOS DEL ESCEPTICISMO	
Conocimiento y contexto <i>Christopher Hookway</i> .....	145
Externalismo, escepticismo y el principio iterativo de conocimiento <i>Tobies Grimaltos</i> .....	161
Escepticismo y contenido mental <i>Carlos Moya</i> .....	179

La naturalización de la epistemología y el escepticismo sobre el sujeto <i>Josep L. Prades</i> .....	203
¿Cómo es que Edipo no sospechó que Yocasta era su madre?: Reflexiones en torno al escepticismo sobre la inducción <i>Antoni Defez i Martín</i> .....	221
Insuficiencia del escepticismo: Una reivindicación de la actitud ilustrada <i>Josep E. Corbí</i> .....	237
Miradas fulgurantes y traductores caritativos <i>Nicolás Sánchez Durá</i> .....	259
Fe y saber <i>Jacques Bouveresse</i> .....	279
Otra manera de ver – lo que se da a ver <i>Manuel E. Vázquez</i> .....	287
Colaboradores .....	315

*Se acabó de imprimir  
en Artes Gráficas Soler, S. A.,  
de la ciudad de Valencia,  
el día 12 de abril de 1994*

# MIRAR CON CUIDADO

## FILOSOFÍA Y ESCEPTICISMO

*Editores*

JULIÁN MARRADES MILLET

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ



DEPARTAMENTO DE METAFÍSICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO  
DE LA UNIVERSIDAD DE VALENCIA

*La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada*

*Editores:* JULIÁN MARRADES MILLET  
NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ

*Diseño gráfico:* Pre-Textos (Servicios de Gestión Editorial)

*1.ª edición:* abril de 1994

© Tomás Calvo Martínez, Richard H. Popkin, Julián Marrades Millet, Vicente Sanfélix Vidarte, Mercedes Torrejano Parra, Joan B. Llinares, Enrique Ocaña, Valeriano Iranzo García, Christopher Hookway, Tobies Grimaltos, Carlos Moya, Josep L. Prades, Antoni Defez i Martín, Josep E. Corbí, Nicolás Sánchez Durá, Jacques Bouveresse y Manuel E. Vázquez

© De las traducciones: Gloria Lloréns, M.ª José Nicolau, Tobies Grimaltos, Carlos Moya, Julián Marrades

© De la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)  
C./ Luis Santángel, 10  
46005 Valencia

PRINTED IN SPAIN  
IMPRESO EN ESPAÑA

I.S.B.N. 84-8191-009-0  
DEPÓSITO LEGAL: V. 1259 - 1994

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - LA OLIVERETA, 28 - 46018 VALENCIA - 1994