

CAPÍTULO VIII

LENGUAJE, PENSAMIENTO E INCONMENSURABILIDAD: PERSPECTIVAS PARA LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Ángel Ruiz Tovar

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo tiene por objeto principal actualizar y dilucidar la discusión sobre la comunicación intercultural, desde dos enfoques específicos donde se valida o anula su posibilidad: *a)* el enfoque de lenguaje y cultura, y *b)* el supuesto de la inconmensurabilidad de esta dupla.

La argumentación que presentamos actualiza la discusión al retomar y sistematizar diversos aportes en torno a la relación entre el lenguaje y la cultura, particularmente desde los desarrollos de la lingüística y de la psicología evolucionista, que han hecho aportes fundamentales en los últimos cuarenta años, a raíz del auge de la lingüística como disciplina científica y del modelaje matemático, y el uso de modelos evolutivos para estudiar la cognición. Por otra parte, dilucida la misma discusión al revisar las formulaciones originales de Thomas Kuhn en torno a la idea de inconmensurabilidad, a fin de poner en claro a qué nos referi-

mos cuando encontramos en mucha literatura la referencia de que “las visiones del mundo son inconmensurables”.

Así pues, el presente texto tiene un afán de sistematización, actualización y elucidación conceptual, más que de un avance analítico en el entendimiento de procesos específicos. Pero no por ello es menos importante, sino al contrario. A lo largo del capítulo presentamos dos conclusiones que se derivan de estos enfoques que no se siguen de los mismos: *a)* la evidencia científica acumulada no hace que tengamos “ahora sí” un conocimiento universal de los procesos, sino que nos ayuda a refinar los aportes desde enfoques de diversidad cultural; y *b)* la inconmensurabilidad entre paradigmas y teorías a la Kuhn no es la mejor analogía para entender cómo dos culturas “no pueden entenderse” por ser intrínsecamente distintas, sino al contrario, nos da una buena base para poder tender los puentes de comunicación intercultural.

En primera instancia, cuestionamos tajantemente que los aportes lingüísticos más avanzados (con Chomsky a la cabeza) y de la psicología evolucionista (con Fodor o Pinker abriendo el debate) sustituyan en modo alguno la pertinencia y utilidad de la discusión desde el eje de la diversidad cultural; más aún, sostenemos que la mayor erudición científica no resta importancia a la diversidad cultural, sino que, al contrario, la refina. Esto porque los avances científicos antes mencionados tienen un afán empírico y pragmático que se configura como no-universalista y, sobre todo, porque la asociación “lenguaje igual a cultura” es útil para la identificación de fenómenos, pero no para el desarrollo de los problemas. Es decir, que la asociación de la diversidad lingüística con la diversidad cultural es tan sólo un primer paso de un diagnóstico mucho más depurado.

En segundo lugar, releemos los aportes originales de Thomas Kuhn en el desarrollo histórico de su obra, a fin de dilucidar lo que Ana Rosa Pérez Ransanz ha llamado “la evolución de la

idea de inconmensurabilidad”.¹ El rastreo y la elucidación de la idea de inconmensurabilidad kuhniana nos hacen caracterizarla en torno a tres puntos que, por el abuso de la obra del físico estadounidense parecen contra-intuitivos: 1) la inconmensurabilidad se da sólo entre términos de teorías específicas; 2) esto tiene significado mayor gracias a la concepción holística de los procesos de Kuhn; y 3) la inconmensurabilidad implica una dimensión semántica y no axiológica o política. Estos tres puntos nos permiten abandonar la interpretación de Kuhn como un apólogo de la irracionalidad, y comprender sus ideas sobre los problemas de traducción interteórica como una ventana de oportunidad, para mapear las debilidades y virtudes en procesos de comunicación intercultural. Como en el punto anterior, también llamamos la atención de los problemas que abundan cuando se hace una asociación simple entre “culturas y teorías científicas”. En consecuencia, creemos que la filosofía de la ciencia da buenas razones para comprender problemas de diversidad cultural, pero estas razones no son ni las mejores ni las únicas, sobre todo si no tenemos cuidado en sacar analogías rápidas entre procesos aparentemente parecidos.

Una advertencia antes de comenzar la argumentación: de ningún modo este capítulo es erudito. Muchas de las referencias que hacemos tienen vida propia en otras áreas del conocimiento, sobre todo en filosofía. Las alusiones a Ludwig Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* y en el *Tractatus*, por ejemplo, son un mero atisbo a la amplia literatura que el autor vienés inspiró a raíz de su “filosofía terapéutica”: una filosofía que, al contrario de desarrollar nuevos problemas o resolverlos, se encargó de distinguir cuáles, en efecto, lo eran. (En más de algún sentido, el presente capítulo tiene ese ímpetu terapéutico). El trato del discípulo preferido de Bernard

¹ Ana Rosa Pérez Ransanz, “Evolución de la idea de inconmensurabilidad”, en *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, núm. 611, 1996, pp. 51-76.

Russell es necesario por las coincidencias que lecturas de él derivaron en álgidos debates en la filosofía del siglo XX, como lo es el debate entre lenguaje y pensamiento. Dado que la erudición filosófica al respecto es trabajo de otros,² nos limitamos a reconocer las coincidencias y a tratar con sus consecuencias que, como tantas otras, proporcionan el marco de referencia a debates más específicos en ámbitos de diversidad cultural, como la pregunta sobre la permeabilidad entre culturas, la comunicación intercultural, o la existencia de términos universales o transculturales. Así también, nos proponemos como tarea esclarecer al nuevo lector interesado en estas temáticas la densidad teórica que existe como telón de fondo a todas ellas.

EL DEBATE LENGUAJE-PENSAMIENTO:
CENTRO INNECESARIO DE UNA DISPUTA

Desde que Wittgenstein postulara en sus *Investigaciones Filosóficas* el famoso párrafo en que afirmara que “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”, en la filosofía, posteriormente en las humanidades en general y, por último, en las ciencias sociales, el lenguaje comenzó a tomar un papel fundamental como el nuevo gran término que definiría el debate teórico e interteórico de la segunda mitad del siglo XX. Esto en filosofía se conoce como el “giro lingüístico” y fue consecuencia del desencanto de un paradigma denominado como “positivista”,³ que ponía demasiada confianza en

² Y lo hacen muy bien. *Cfr.* María Teresa Muñoz, *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público*, México, Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, 2009.

³ Una revisión crítica e ilustrada sobre el movimiento “positivista” puede encontrarse en Georg Reisch, *Cómo la Guerra Fría transformó a la filosofía de la ciencia. Hacia las beladas laderas de la lógica*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2009.

aquello que el “comportamiento humano” podía decirnos para la construcción de la ciencia social. Comportamiento humano entendido en buena medida por la influencia de la búsqueda de una filosofía trascendental con términos como “mente” o “consciencia”. Así, en la primera mitad del siglo xx, tras el complicado escenario planteado por Freud para los ámbitos de la psique, las discusiones buscaron alejarse de la abstracción para ir hacia un terreno más sólido, como el lenguaje, que sirviera como base de contraste. El advenimiento del lenguaje como el nuevo gran centro de la discusión de las humanidades y las ciencias sociales en ciernes, fue la guía de viajero para el desarrollo científico social y humanístico, en un intento por llevar a buen puerto las discusiones. Esto no es casual, ni deja de ser problemático, por el hecho de plantear *de facto* la noción de “lenguaje” como sustitución a la de “pensamiento”. Esta sustitución tenía que ver con este desencanto sobre la naturaleza que mencionamos anteriormente, así como con el reconocimiento de la falta de herramientas epistémicas para poder decir algo sustantivo sobre la actividad cognitiva.

Así, la imagen del desarrollo del pensamiento en el siglo xx nos dice que aquellos que siguieron trabajando en el área de las ciencias de la conducta para dar respuestas a estas limitaciones, mediante el desarrollo de tecnología adecuada para “observar la mente”, fueron antagónicos a aquellos que siguieron el camino abierto como giro lingüístico e hicieron del significado su principal peón de batalla. El desarrollo de las ciencias cognitivas para unos, y el acceso a fuentes históricas pertinentes para otros, dio los elementos necesarios para un desencuentro que la filosofía analítica ha incluso categorizado: los primeros son filósofos analíticos, y los segundos, continentales. Aunque ambas vertientes teóricas se sirven de distintas ciencias y fuentes, curiosamente ambos toman como uno de los referentes principales los escritos de Wittgenstein, si bien en muchos casos con interpretaciones claramente incompatibles. Para fines

expositivos, podemos caracterizar prototipos de escuelas de pensamiento, de modo que comprendamos la naturaleza del debate, y después evaluemos su pertinencia.

Una forma clásica de plantear el debate es preguntarnos si el lenguaje tiene —o no— un papel central en la cognición humana. Es decir, si el lenguaje es condición del pensamiento. En el caso de una respuesta afirmativa, esto nos llevaría a pensar que la variación lingüística tiene implicaciones mayúsculas para cualquier explicación de algo sustantivo respecto a grupos sociales. Como se ve, conceptos como “diversidad cultural”, “multiculturalismo” e “interculturalidad” parecen fáciles de encuadrar dentro de un marco epistémico así. Por el contrario, una respuesta negativa sobre el papel central del lenguaje, dentro de la cognición humana, haría que nos alejáramos de una perspectiva lingüística para fines explicativos de lo social, pues lo “propriadamente humano” se encontraría en otro terreno. Y por antonomasia, resulta complicado encontrar alguna alocución a la cultura desde una perspectiva así.

Ninguno de estos planteamientos es ingenuo. Con el riesgo de ser tremendamente esquemáticos, desde la vertiente cognitiva —que no de ciencias cognitivas— podemos encontrar dos tipos generales de desarrollos: *a)* aquellos que buscan explicar, como Fodor,⁴ el funcionamiento general de la mente de modo que el lenguaje es una de las tantas funciones “y no la más importante” dentro de ella; y *b)* aquellos que buscan explicar, como Chomsky,⁵ la estructura general del lenguaje de modo que los particulares de cada lenguaje tienen su justa dimensión “y no una determinación general” en los procesos de comunicación.

⁴ Jerry Fodor, *The modularity of mind: An essay on faculty psychology*, Massachusetts, MIT Press, 1983.

⁵ Noam Chomsky, *The minimalist program*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Explicemos un poco ambos aportes, de modo muy general. Jerry Fodor en *La modularidad de la mente* (1983) expone una teoría general, de corte filosófico sobre el funcionamiento de la mente humana. La teoría de Fodor presenta dos aportes muy atractivos, el primero, plantea una teoría general de la mente, y el segundo, toma en cuenta para ello aportes de la psicología evolutiva, principalmente, y un tanto de ciencias cognitivas. Es decir, es una teoría filosófica con base empírica, algo que se había hecho poco desde el fracaso del proyecto del empirismo lógico. Fodor entiende la estructura de la mente como “estructura de conocimiento”, es decir, que la mente humana está estructurada de modo que adquiere y produce conocimiento. Por esto es conocido como uno de los principales exponentes del neocartesianismo, dado que sostiene que esta estructura es innata. Lo innato aquí es la estructura y no el contenido: no existen proposiciones o conocimiento innatos, sino facultades y estructuras donde el conocimiento es posible. Para Fodor, la estructura es funcional y tiene un desarrollo diferenciado: la facultad de lenguaje se desarrolla en un periodo crítico de la infancia, de modo que los infantes pre-lingüísticos tienen conocimiento, aunque no puedan expresarlo verbalmente. Esto es posible porque la expresión verbal de una idea es una acción cognitiva, producto de un conjunto de operaciones entre varias facultades, donde la del lenguaje es una más. Por ello es una teoría modular, dado que las facultades se organizan dentro de módulos de la mente; una expresión gráfica de esta teoría sería entender a la mente como una serie de compartimentos, que se activan simultáneamente dependiendo de la operación cognitiva del sujeto. Existe mucha controversia entre los seguidores de esta teoría, por ejemplo, respecto de si existe una diferencia significativa entre facultades, pudiendo ser unas horizontales, como la memoria o el lenguaje, y otras verticales, que son determinadas genéticamente. El mismo Fodor sostiene

que de hecho el lenguaje es una facultad horizontal, por lo que se encuentra presente en toda acción cognitiva.⁶

Los planteamientos de Noam Chomsky y sus seguidores suelen asociarse con la teoría de Fodor, si bien se encuentra en otro nivel. Chomsky, como lingüista, se encargó muchos años de estudiar “estructuralmente” una diversidad de lenguas para encontrar patrones entre ellas, y así relacionarlas con la actividad cognitiva humana. Fruto de estos trabajos surgió su “gramática generativa”, esto es, una *proto*-gramática innata a todo ser humano que es la que permite la adquisición del lenguaje en un periodo crítico. Es importante comprobar que, al igual que la modularidad fodoriana, la gramática generativa chomskiana es universal como capacidad y no como gramática en sí. Es universal *en potencia*: “lo universal” es la “gramática generativa”, mas “no una gramática universal”. Así, la diversidad lingüística se puede explicar desde esta visión, y no al contrario como suele aducirse, la contradice.

Inclusive, la virtud explicativa de los planteamientos chomskianos se ha intentado poner al servicio del argumento de la importancia de la cultura, como en el caso de los famosos “niños salvajes”. Éstos, como el caso de la niña Genie en 1970, son casos en que niños estuvieron aislados del mundo hasta edades avanzadas, entre los 10-13 años. Al no poder estar en un contexto social, se encontró que carecían del lenguaje al no poder vivir el periodo crítico correspondiente de la adquisición del mismo (entre los 2 y los 4 años), y tuvieron implicaciones inclusive en el nivel de desarrollo metabólico. Este problema específico es conocido como el problema herencia-ambiente, y excede, como el problema naturaleza-cultura, los fines de este capítulo.

⁶ Para una revisión crítica y asequible de la teoría de la modularidad de Fodor. *Cfr.* Domingo J., El proyecto modular de Fodor (o el porvenir de otra ilusión), en *Anuario de Psicología*, vol. 34, núm. 4, diciembre de 2003.

Sin embargo, el paso de Chomsky hacia el desarrollo de teorías para el aprendizaje de lenguas abrió perspectivas sumamente interesantes dentro del ámbito de nuestra competencia.⁷ Es en este terreno donde los trabajos del lingüista del MIT especifican cuál es la “universalidad” del lenguaje, no en términos de capacidad, sino de la estructura del lenguaje, dentro de su teoría de principios y parámetros. Básicamente, a la pregunta si el lenguaje es algo que se pueda caracterizar como universal, independientemente de la lengua particular y su contexto, Chomsky responde con una disyuntiva: sí y no. Sí, porque hay principios generales que tienen todas las lenguas, como la función verbo que se comparte transculturalmente; y no, porque existen parámetros que son relativos a lenguas o familias lingüísticas específicas. Por definición, existen pocos principios pero fundamentales y muchos parámetros pero cambiantes. La diversidad lingüística y la capacidad de aprendizaje transcultural de otras lenguas son perfectamente explicables desde aquí: a la diversidad de lenguajes dados desde los parámetros respectivos de cada uno son accesibles a un hablante de una lengua distinta, dado que hay parámetros comunes a las mismas.

Por lo anterior, podemos caracterizar las propuestas chomskyana y fodoriana como universalismos relativos, estructurales o funcionales. Esto se deriva en buena parte por la dimensión empírica que tiene el trabajo con lenguas específicas, sobre todo en el caso de Chomsky y su grupo de trabajo. Y por ser universal sólo en cierto grado, puede afirmarse que existen funciones del lenguaje que son universales, a la vez que se reconoce la importancia particular de la diversidad cultural y lingüística, si bien otras posturas difieren bastante de ello.⁸

⁷ *Cfr.* Jorge Landaverde, “Modelo didáctico mediacional para promover el aprendizaje de segundas lenguas”, en *RIED*, vol. 8, núms. 1 y 2, Madrid, 2005, pp. 67-82.

⁸ Mención aparte recibirían los trabajos de Steven Pinker, quien es uno de los psicólogos evolucionistas más prestigiosos hoy día, que asume como

Dado lo anterior, ¿por qué el interés en una controversia de este tipo como base para la discusión sobre la inconmensurabilidad y sus implicaciones para la diversidad cultural?

Veamos que si el debate lenguaje-pensamiento es válido, se abren opciones bastante delimitadas para tratar con la diferencia cultural. Para ello es necesario dar por buena, provisionalmente, la tesis de que la mejor forma de comprender la diversidad cultural es en términos de diversidad lingüística. Aunque lo anterior es sumamente simplista, concedamos que es cierto el hecho de que una lengua equivale, al menos, a una cultura, lo que es difícil de contraargumentar. En primera instancia, la localidad del conocimiento de numerosos pueblos, o la particularidad de su cosmovisión podría ponerse en entredicho, si a fin de cuentas todo puede expresarse en términos universales. Una manera burda de expresarlo es que cualquier perspectiva cultural puede expresarse de manera transparente desde otra: dado que es humano, es inteligible y traducible. A su vez, otra cara de la moneda propone pocas alternativas, porque si toda la comprensión sólo está dada mediante las funciones particulares de lenguajes particulares, es tremendamente difícil y probablemente absurdo plantear cualquier tipo de correspondencia transcultural, qué no decir de definiciones universales. Lo cual es perfecto, a menos que se quiera dar cuenta de problemas generales sobre alguna cosa. Un difícil dilema se nos presenta

propio lo irrelevante del problema genética-cultura en su libro *La tabla rasa* (2003). Las ideas de Pinker merecen un trato diferenciado, puesto que su crítica hacia la importancia del lenguaje para la cultura se basa en otro supuesto: no existe tal cosa como la naturaleza humana que buscan psicólogos y científicos cognitivos, así como tampoco esa cosa llamada cultura, en términos de lenguaje. Para Pinker, el hecho de que exista una diversidad de lenguajes desarrolladas evolutivamente y diferencias sustanciales entre ellas, que implican una reestructuración de capacidades cognitivas de quien las busca aprender, no tiene ningún correlato en el nivel cultural.

entonces, y nuestra propuesta es tomar la anterior discusión para decir que es en realidad un falso dilema.

El primer error, que es de fondo, es asumir que “todo es lenguaje”. Como hemos visto, incluso los desarrollos teóricos a la Fodor expresan que es un error pensar que una sola capacidad es la que actúa en la cognición. Y, si la cognición se da dentro de prácticas sociales específicas, justamente una perspectiva “solamente” lingüística para la defensa de la importancia de la diversidad cultural, nos hace perder toda la riqueza que se encuentra al observar los contextos específicos. Y, por analogía al trabajo chomskyano con las lenguas, hacer asunciones atrevidas sobre estos contextos sin conocerlos de antemano, difícilmente llevará a dirimir las controversias. La aceptación pedida anteriormente de asumir la máxima “la diversidad cultural equivale a la diversidad lingüística” expresa entonces su real complicación: es la forma más sencilla y a la vez la más problemática para acercarse a este tipo de cuestiones. Más sencilla, porque la variabilidad lingüística sí expresa una diversidad cultural inherente a la lengua (la cultura maya es inherentemente distinta a la cucapá),⁹ pero a la vez la más complicada, porque quedarnos en la dimensión lingüística puede llevarnos a perder una diversidad cultural enorme dentro de un lenguaje específico (pensemos en el caso paradigmático del español/castellano), y a la vez, establecer una especie de determinismo lingüístico: sólo puede pensarse lo que está dentro de los marcos lingüísticos propios. Así, la lengua es la ventana de oportunidad para observar la riqueza cultural, pero

⁹ E inclusive estas dos “culturas” son a la vez expresión de una diversidad de pueblos importante. Los “pueblos mayas” no se limitan a los mayas peninsulares, ya que existen tzeltales, tzotziles, tojolabales, kakchiqueles, q’anjob’ales, por mencionar algunos. Y los cucapás, a su vez, están compuestos por kumiai, kiliwas, paipais, y cochimíes.

es, a resumidas cuentas, eso: la ventana. La casa es bastante más amplia y tiene recovecos aún desconocidos.

Del mismo modo, la controversia entre lenguaje y pensamiento difícilmente puede sostenerse. En primera instancia, porque expresa una dicotomía clara que es inexistente: la universalidad de ciertos aspectos funcionales o estructurales de la lengua pueden dar cuenta de cómo puede existir pensamiento aun sin conceptos, pero reconocer lo anterior no implica que el pensamiento que está expresado conceptualmente a través de lenguas particulares, no tenga una dimensión importantísima dentro la cognición humana. Así, una vía meramente lingüística o una vía meramente evolucionista, no parecen ser las opciones antagónicas, pero sí ineludibles para hablar de lo social. Más bien, como sucede en cualquier traslación completa de las categorías principales para las ciencias,¹⁰ la sustitución completa de “lenguaje” por “pensamiento” (y viceversa) llevó a numerosos errores categoriales dados por esta ignorancia, no sólo desde las ciencias cognitivas, sino también, incluso, en los desarrollos de la filosofía que no los tomaron en cuenta. Así, de acuerdo con Rorty, la cura resultó igual que la enfermedad:

Lo que Gustav Bergmann denominó “el giro lingüístico” fue más bien un desesperado intento por mantener la filosofía como disciplina de sillón. El propósito era delimitar un espacio para el conocimiento *a priori* en el que no pudiesen entrar ni la sociología ni la historia ni el arte ni la ciencia natural. Fue el intento por encontrar un sustituto a la “perspectiva transcendental” de Kant. La sustitución de “mente” o “experiencia” por “significado” pretendía asegurar la pureza y autonomía de la filosofía dotándola de un objeto no empírico.¹¹

¹⁰ Como “cultura” por “clase” como analizamos en el capítulo V.

¹¹ Richard Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 79.

Así, ni “significado” ni “mente” ni “experiencia”, sino cada uno en su justa dimensión. Por consecuencia, ni “lengua” ni “pensamiento”, sino ambos en su justa dimensión. Así como lo que estas ventanas nos muestran de la casa más amplia: el contexto. Lo que parece cierto es que un alejamiento de las disciplinas científicas o humanísticas que han hecho todos los avances y debates que hemos presentado, no resulta la mejor opción para hablar de manera consistente sobre problemas de diversidad cultural.

Si observamos el telón de fondo que hemos expuesto, existe la preocupación por la universalidad de ciertas cosas: la explicación científica, los valores éticos o políticos, sentimientos, concepciones del bien, “significados”, etc. Pero el debate se predica desde la posibilidad o la imposibilidad de los universales. O, desde una perspectiva intercultural, de la posibilidad o la imposibilidad de los transculturales. Notemos que el adjetivo (universal, transcultural) se sustantiva: no se habla de “valores” o “términos” universales, sino de “universales” o “transculturales” a secas. Lyotard, único autor autorreconocido como “posmoderno”, habló de la muerte de los universales, y contra él se lanzaron desde Mario Bunge hasta Sokal, para hablar de la vida de los mismos, ya sea desde una perspectiva trascendental o, bien, evolutiva. Pero esto nos deja, a parte de las dificultades reconocidas más arriba de la dicotomía lenguaje-pensamiento, con un debate realmente inexistente: no es que no exista un ámbito común de referencia, sino que éste no está dado de antemano. De no asentarse si se está hablando de equivalencia de términos, funciones del lenguaje, concepciones sustantivas del bien, ideología, patrones de conducta, expresividad de enunciados, teorías científicas, etc., difícilmente lo “universal” podrá ponerse a debate serio. Lo universal, en el debate de lenguaje-pensamiento terminó no siendo un problema para la diversidad cultural. Así, siguiendo un juego de palabras, pareciera que hacemos preguntas sobre universales a particulares, que no nos llevan realmente a buen puerto.

El reconocimiento de este punto es lo que nos permite tratar bien a bien el tema de la inconmensurabilidad. Llevarla desde su formulación en filosofía de la ciencia hacia el estudio de la cultura, junto con otros argumentos como el de la carga teórica de la observación, presenta problemas bastante serios, donde el punto mayor de desencuentro resulta vacío si reconocemos el origen y la evolución del término.

KUHN Y LA INCONMENSURABILIDAD:
UNA PROMESA JAMÁS HECHA

Es una visión extendida entre autores que trabajan en ámbitos aplicados a la diversidad cultural, ya sea en problemas ecológicos, éticos o políticos derivados de ella, la referencia hacia la inconmensurabilidad existente entre culturas, sus conocimientos, o sus “éticas”, tomadas como concepciones sustantivas acerca de lo bueno y lo malo. Como botón de muestra, léase a Narciso Barrera-Bassols, uno de los teóricos más importantes del paradigma de la bioculturalidad, haciendo referencia a la relación entre ciencia y conocimientos tradicionales:

La ciencia y el pensamiento objetivante han tenido una eficacia incuestionable en la explicación de procesos, fenómenos y estructuras y en la construcción de modelos muy precisos. En cambio, a la hora de predecir o construir el futuro resulta un instrumento muy limitado, porque el mundo no se resume en esos fenómenos objetivos, sino que es también el fruto de muchos otros procesos subjetivos e *incommensurables*.¹²

¹² Mónica Di Donato, “Etnoecología. La memoria de la especie humana. Entrevista a Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols”, en *Minerva*, 12 de septiembre, 2009.

Otro autor reconocido en ámbitos de interculturalidad como lo es Boaventura de Sousa habla de la pertinencia del contacto intercultural, puesto que “lo diverso no es inconmensurable”.¹³

¿Qué quiere decir que un proceso sea *inconmensurable* para los fines expositivos de estos autores?, ¿qué no hay un referente común entre distintas visiones del mundo?, ¿qué no hay valores comunes entre culturas diversas? ¿qué la realidad no es única?

Invariablemente, las referencias hacia el término “inconmensurabilidad” llevan a Thomas Kuhn y Paul Feyerabend. Ambos científicos hicieron desarrollos fundacionales, en lo que hoy día se conoce como la escuela historicista o constructivista dentro de la filosofía de la ciencia.¹⁴ De hecho, los dos autores plantearon el mismo término en textos publicados en el mismo año, 1962. El primero lo haría en su célebre libro *La estructura de las revoluciones científicas*,¹⁵ y el segundo en un artículo intitulado “Explanation, Reduction and Empiricism”.¹⁶ Si bien la evolución del término “inconmensurabilidad” los llevaría a derroteros distintos, la intuición común que compartían Kuhn y Feyerabend era la de que plantear que existían cambios de significado entre *términos* que no podían traspasarse entre *teorías científicas*, ayudaba a comprender que el desarrollo científico no era acumulativo, y que para entender cabalmente el progreso científico era necesario alejarse de una idea de racionalidad científica anclada, únicamente, en el conocimiento

¹³ Santos Boaventura de Sousa, *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, Buenos Aires, Waldhunter Editores/Clacso, 2009, p. 39.

¹⁴ Ulises Moulines, *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1980-2000)*, México, IIF-UNAM, 2011.

¹⁵ Thomas Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

¹⁶ Paul Feyerabend, “Explanation, reduction and empiricism” (1962), en Feyerabend, *Límites de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1981, pp. 44-96.

científico e ir hacia una noción de racionalidad que tomara en cuenta que la ciencia era una empresa humana.

Como se verá, la noción de “inconmensurabilidad” se encuentra en un terreno específico —la filosofía de la ciencia— y cobra sentido gracias a la relación de dos conceptos técnicos en dicho terreno —*término* y *teoría científica*. Para comprender la asociación directa de ideas eminentemente kuhnianas de la inconmensurabilidad, como que “los lenguajes recortan al mundo de maneras diferentes”,¹⁷ a terrenos de diversidad cultural, es necesario hacer un repaso más detallado de lo que Pérez Ransanz denomina la “evolución de la de inconmensurabilidad”.¹⁸ Así, podremos observar que las promesas de dicha noción son bastante más moderadas y que, contrario al uso extendido del término, no es fácil hacer la analogía entre teorías científicas y culturas. De hecho, veremos que el apoyo más grande para comprender la complejidad de la diferencia cultural, puede hacerse sólo recordando la tesis que viene aparejada en Kuhn con su noción de “inconmensurabilidad”, planteada al mismo tiempo por Hanson: la tesis de la carga teórica de la observación. Aun así, las ideas kuhnianas se quedan cortas cuando buscan servir de aparato conceptual para tratar los problemas más interesantes de la diversidad cultural, pues veremos que el mismo Kuhn frenó su intento de transitar de una noción semántica de la inconmensurabilidad hacia una noción axiológica, por lo que las discusiones éticas planteadas en terrenos de interculturalidad, si bien tienen relación con un enfoque epistemológico, quedan fuera del ámbito de referencia en que se desarrollan estas ideas.

En primera instancia, es preciso señalar que Kuhn sólo logró desarrollar a cabalidad la noción de inconmensurabilidad

¹⁷ Thomas Kuhn, “Reflection on my Critics 1”, en Imre Lakatos y Alan Musgrave [eds.], *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1981, p. 268.

¹⁸ Pérez Ransanz, *op. cit.*

en términos semánticos. Es decir, del contenido específico de ciertos términos. Si bien hizo algunas pinceladas de cómo podría expresarse esto en terrenos axiológicos (con su tipología de valores en la ciencia), no tiene el desarrollo evolutivo que tiene la inconmensurabilidad en su dimensión semántica.

Kuhn sostiene que existe inconmensurabilidad cuando no puede haber traducción directa (punto por punto) entre términos de una teoría científica. Un ejemplo clásico es que “péndulo” en un sentido aristotélico no es de ningún modo entendible, como “péndulo” en un sentido newtoniano: el primero es un objeto que busca llegar a su lugar de origen pero una cuerda se lo impide, y el otro es un objeto que se movería de manera similar hasta el infinito de no ser por la fricción del aire. La erudición de Kuhn como físico y conocedor de la historia de la ciencia, le permite recuperar un número bastante importante de estos ejemplos, y es a partir de esta acumulación y el acomodo adecuado de ellos que puede decir que, por consecuencia, dos teorías son inconmensurables entre sí cuando sus términos fundamentales no son traducibles entre sí.

Notemos que aquí cobra relevancia el sentido de “evolución del concepto” señalado por Pérez Ransanz: Kuhn señala específicamente a qué se refiere con la inconmensurabilidad señalando la no traducción punto por punto entre términos específicos,¹⁹ lo cual es aceptado sin mayor problema; pero es justo este señalamiento, el que lleva a decir al físico y filósofo estadounidense que los términos científicos tienen tal relevancia, que el hecho de que existan términos inconmensurables entre teorías hace que estas teorías puedan ser inconmensurables entre sí. De ahí que la inconmensurabilidad siempre sea parcial, pero al mismo tiempo general. “Masa” es un concepto central en la física, de modo que el que pueda ser inconmen-

¹⁹ Esto, de hecho, es una analogía matemática, de donde Kuhn toma el referente.

surable entre la mecánica newtoniana y la relatividad general o especial, aun cuando uno pueda señalar en qué puntos divergen ambas concepciones de “masa”, tiene consecuencias generales sobre las teorías; de modo que plantear que pueden hacerse apostillas para que haya correspondencia directa entre una y otra, puede resultar válido para fines de operación del mundo, pero no así para la comprensión que nos dan las teorías científicas. En este sentido es que las teorías científicas inconmensurables entre sí: dado que ciertos términos centrales no son traducibles punto por punto, la teoría que depende de dichos términos tampoco lo es. La gran lección de Kuhn de que el proceso de progreso científico no es acumulativo, quiere decir literalmente que el conocimiento científico no avanza porque sume más términos, teorías y fenómenos explicados desde éstas, de modo que el número de éstos sea cada vez mayor *ad infinitum*, sino más bien, que el “avance”, justamente, se da por las sumas y restas de términos y teorías en relación a fenómenos cada vez mejor explicados, pero siempre cambiantes.

Pensemos, por ejemplo, en el señalamiento anterior de que “los lenguajes recortan al mundo de manera diferente” o que “después de una revolución, los científicos viven en otro mundo”. Ambas, para no generar controversia, pueden entenderse como metáforas o analogías de procesos que sabemos que no son así: los científicos siguen viviendo en el mismo mundo, a pesar de que hayan pasado una revolución científica, donde ahora, piensan que hay relatividad en el espacio-tiempo (Einstein), y antes pensaban que había un espacio-tiempo absoluto (Newton).

Pero esto quita mucha de la importancia a lo que está detrás de la argumentación. Pues es la relación entre el encuentro de términos y teorías inconmensurables entre sí, con relación a una concepción holista, lo que permite que “vivir en un mundo distinto” no sea una mera analogía. Esta concepción holista está dada por una tesis sostenida por Kuhn y Hanson: la tesis de la

carga teórica de la observación.²⁰ No es éste un texto de filosofía de la ciencia, pero es necesario recordar a qué se refiere esto para lograr una mejor comprensión. Dicha tesis, como su nombre lo indica, sostiene que la observación significativa en ciencia está “cargada teóricamente”: dos observadores del mismo fenómeno (el atardecer), Tycho y Kepler, para seguir el ejemplo clásico, no verán lo mismo, pues uno verá al Sol dando la vuelta a la Tierra, y el otro verá justo lo contrario. Pero no es un paso cognitivo previo a la observación: lo que se modifica según la formación teórica que refina la observación, es la configuración de lo observado, de modo que adquiera sentido. Donde uno ve un cúmulo de puntos y líneas en el microscopio, la observación entrenada teóricamente del biólogo o el bioquímico permite observar estrés celular, bacterias, o virus. Lo anterior no es algo de lo que uno pueda desprenderse, sino algo similar a unos lentes que se encuentran “detrás” de los ojos, como Kuhn refiere con los paradigmas.

¿Por qué es relevante la tesis de la carga teórica de la observación para comprender la relevancia de la inconmensurabilidad? Porque los términos utilizados por las teorías científicas, y la posibilidad de inconmensurabilidad entre éstos (términos y teorías), por el holismo derivado de la tesis de la carga teórica de la observación, influye aun en el modo en que los científicos “ven” el mundo. Si la configuración que nos da la observación científica del mundo físico cambia, dependiendo de los términos y las teorías que ocupemos, la intraducibilidad parcial que sucede con la inconmensurabilidad tendrá consecuencias sobre ello también.

²⁰ Norwood Hanson, “Observación”, en *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958. Para un panorama general de éstas y otras tesis básicas de filosofía de la ciencia, *cfr.* León Olivé y Ana Rosa Pérez Ransanz [comps.], *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, México, Siglo XXI Editores/UNAM, 1989.

El esfuerzo argumentativo que hacemos es para plantear cómo no es del todo afortunada la asociación teoría científica-cultura-cosmovisión, de modo que la tesis de la inconmensurabilidad nos ayude a plantear qué tan diferentes son las culturas en términos de diversidad cultural. Richard de Witt²¹ ha intentado justamente la opción inversa y con mejores resultados: cómo comprender diferentes cosmovisiones, diferentes e inconmensurables (en el sentido kuhniano ya antes defendido) para el relato y la explicación de la historia y la filosofía de la ciencia. Y de nuevo, para explicar su punto, recurre al ejemplo del paradigma aristotélico y el newtoniano, pero los trata en términos de cosmovisiones: la cosmovisión aristotélica y la cosmovisión newtoniana. Lo interesante es que, al igual que el planteamiento holista, de lo que se trata es de comprender los “cambios de configuración” entre “creencias que son posibles” en una cosmovisión u otra. Así, la creencia de que la “esencia tiene un lugar físico en el universo” tiene sentido desde la cosmovisión aristotélica, pero no desde la newtoniana. Y justamente lo interesante es que estas creencias, “aquí sí”, están en relación con ámbitos de la ciencia, la ética, la moral, el gobierno, etc. Esto ayuda a una mejor comprensión de las teorías científicas anteriores a las que tenemos actualmente; pero no resulta de mejor ayuda para comprender en qué estriba la diferencia entre culturas.

Así pues, la asunción “estas dos culturas son inconmensurables entre sí” tiene el problema fundamental de que no existe la correlación directa entre “culturas y teorías científicas”. Y no existe, justamente, porque las teorías científicas, con muchos asegunes, sí tienen un función específica, ya sea explicativa o comprensiva, y las culturas no tienen dicho fin. Si bien, desde una visión holista derivada de Kuhn o de Hanson, la com-

²¹ Richard de Witt, *Cosmovisiones: una introducción a la historia y a la filosofía de la ciencia*, Ediciones de Intervención Cultural, 2013.

prensión de creencias de ciertas culturas podría ayudarnos a plantear por qué éstas pueden entrar en controversia directa con las de otras culturas, utilizar el vocablo “inconmensurabilidad” para referir a las diferencias entre ellas tendría que tener, al menos, el reconocimiento de la centralidad de dicha creencia para el marco cultural amplio. Pero conocer esto resulta tremendamente complicado; si bien es reconocida en antropología la existencia de un núcleo cultural que difícilmente cambia, señalarlo de manera delimitada no parece nada claro, ni siquiera deseable/posible.²² Así pues, como aseveramos más arriba, no parece del todo afortunada la analogía entre “teorías científicas y culturas” para poder comprender la complejidad de la diversidad cultural. Otra historia sucede con la virtud explicativa de la inconmensurabilidad para efectos de la traducción/no traducción de los significados, para comprender el avance científico: sucede que es posible que señalar la inconmensurabilidad entre términos (o creencias, si estiramos el concepto) en ámbitos de comunicación intercultural sí podría resultar de vital importancia.

PERSPECTIVAS SOBRE COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

[...] *lo que es diverso no es inconmensurable*, lo que es unificado no es uniforme, lo que es igual no es idéntico, lo que es desigual no es necesariamente injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando las diferencias nos hacen inferiores; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos quita nuestras características en el continente. Hoy la identidad nacional no se puede analizar sin identidades transnacionales, continentales y también locales. La complejidad reside en que un miembro de una cultura dada solamente está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente

²² *Cfr.* Las consecuencias en las diferencias entre la investigación *emic* y *etic*.

que su propia cultura es respetada, y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las culturas criollas.²³

Boaventura termina así un pequeño ensayo intitulado “Reinventando la emancipación social”. De Sousa Santos, uno de los teóricos más importantes (y leídos) del nuevo multiculturalismo latinoamericano, hace esta alocución de la inconmensurabilidad kuhniana como imposibilidad de comunicación, del mismo modo que los que tachan a Kuhn de relativista: sacando a la inconmensurabilidad fuera de su interpretación semántica en teorías específicas, arguyendo así que algo “incommensurable” no puede ser comunicado.

El lugar donde se hace esta alocución no es casual. La comunicación intercultural adquiere determinados retos dependiendo del diagnóstico del que parta. Como hemos sostenido desde el origen de la discusión en el debate lenguaje-pensamiento, se plantea una falsa disyuntiva: entre diferencia radical en los lenguajes asociado a incomunicación (inconmensurabilidad como intraducibilidad), o bien, entre estructuras mentales básicas sin diferencia sustantiva en el nivel de lenguaje, como garante de comunicación (trivialidad o inexistencia de términos inconmensurables). Es importante anotar que, de aceptarse, poco a nada puede hacerse: o bien, la diversidad cultural nos plantea un terreno de polisemia e incomunicación, o bien, la diversidad cultural es trivial.

Y es que donde el reto de dar cuenta de manera consistente de la diversidad cultural resulta fundamentalmente teórico, la mayor parte de los esfuerzos tienen poca o nula referencia efectiva hacia procesos de comunicación, comprensión y diálogo intercultural en la práctica. Es sumamente interesante que, analíticamente, la literatura sobre si es posible o no, así como las posibles consecuencias teóricas del universalismo o

²³ Boaventura de Sousa, *op. cit.*, pp. 39 y 40.

el relativismo cultural, contraste significativamente con la literatura disponible sobre ejercicios de comunicación y gestión intercultural. Si bien es cierto que los supuestos teóricos son los marcos para plantear los problemas de investigación, resulta cuando menos interesante que existan pocas investigaciones que se hayan planteado como hipótesis de trabajo “la comunicación intercultural tendría tales consecuencias [...]”²⁴ y trabajar con los resultados de éstas como fuentes de información privilegiadas para plantear teorías más arriesgadas de diversidad cultural, que dejen de girar en torno al eje dicotómico universal-particular. Y no es que no existan escuelas de comunicación intercultural,²⁵ sino que la mayor parte de ellas toma una categorización de cultura que le permita el trabajo específico con grupos sin entrar de lleno en el terreno teórico, pues su preocupación fundamental es la de, precisamente, el diálogo intercultural *de facto*. Casual o no, existe un abismo entre los ejercicios del trabajo de comunicación intercultural *in situ* y la reflexión teórico-metodológica sobre cuál es el mejor modelo de trabajo con la diversidad cultural, con sus debidas excepciones.²⁶

²⁴ Lo que incluye el supuesto “la comunicación intercultural es posible” y a su vez “la diversidad cultural es importante”.

²⁵ Una de las mejores introducciones al tema puede encontrarse en Miguel Rodrigo Alsina, *La comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos, 1999.

²⁶ Excepción comienzan a ser, y seguramente seguirán siendo, los trabajos de los jóvenes investigadores en Desarrollo y Gestión Interculturales. Dos tesis relevantes para ver esto son: Samantha Gabriela Martínez, *Los imaginarios culturales en torno a la trans migración centroamericana en su paso por Lechería, Tultitlán, Estado de México: una reflexión de solución dialogal*, México, 2013 (Tesis para optar por el grado de Licenciada en Desarrollo y Gestión Interculturales, FFYL-UNAM); Laura Alicia Olivares, *Apropiación tecnológica de saberes tradicionales: un instrumento de control social*, México, 2013 (Tesis para optar por el grado de Licenciada en Desarrollo y Gestión

En este abismo del cual hemos visto en los apartados anterior la data y la complejidad que tienen, los aportes que han sido tachados de relativistas, o que condenan la posibilidad de comunicación entre culturas, pueden ser los que más apoyen teórica y metodológicamente una propuesta de comunicación intercultural más robusta. Tal es el caso de la inconmensurabilidad kuhniana antes descrita. Como decíamos más arriba, si bien el error más común es la igualación por analogía entre “teorías científicas y culturas” (dado que no existe una base ni un fin común entre ambas), una vez que transitamos hacia el ámbito de cómo hacer asequible la comunicación entre culturas distintas, los aportes del físico y filósofo son de suma utilidad.

Hemos asentado anteriormente que una relectura de la noción de inconmensurabilidad nos hace decantarnos por una interpretación donde esta categoría, para que sea relevante para el análisis del progreso científico, es siempre parcial. Si dos teorías son inconmensurables, quiere decir que algunos de sus términos, tal vez los centrales, no son traducibles punto por punto, de modo que no puede haber traducción completa entre una y otra. Pero esto también quiere decir que hay elementos de las teorías que sí pueden transmitirse. De igual modo, si bien no podríamos tomar a dos culturas como inconmensurables (dado que estructuralmente no son análogas a las teorías), dado un fin específico (la comunicación intercultural) dos puntos de vista serían inconmensurables si hay significados que no son traducibles punto por punto de un interlocutor a

Interculturales, FFYL-UNAM); y Ana Mónica Hernández, *Los sones canarios de Pilateno: una alternativa metodológica desde la gestión cultural para la preservación y difusión del patrimonio musical en riesgo*, México, 2013 (Tesis para optar por el grado de Licenciada en Desarrollo y Gestión Interculturales, FFYL-UNAM).

otro. Pero esto también quiere decir que hay elementos que sí pueden traducirse, y ayudar a la mutua comprensión.

Los puntos de desencuentro son la clave para una adecuada comprensión posterior. Así, la noción de inconmensurabilidad podría servir como indicadora de “focos de conflicto”, por los que la comunicación no podría ser posible. Edward T. Hall desarrolló, en 1979, un modelo para entender la complejidad de la comunicación intercultural mediante la figura de un iceberg.²⁷ La punta del iceberg son los comportamientos y las conductas que son visibles y recibidas por todos en el espacio público. Sin embargo, la mayor parte de los problemas entre culturas surgen por que las actitudes y creencias forman parte de la “cultura profunda”, e inclusive están ancladas en asunciones básicas o valores centrales; de los cuales, aparte casi nunca somos conscientes: para Hall lo visible representa 10% del entramado cultural mientras que lo profundo tiene el restante 90%.²⁸ De ahí la necesidad de modelos adecuados para poder hacer esto visible y asequible para los participantes de un diálogo intercultural. Y así como la intraducibilidad punto por punto de ciertos términos inter o intrateóricos, puede causar mayúsculos problemas de adecuación teórica y empírica, el nivel de fragilidad de las relaciones interculturales al tocar las fibras más sensibles que se encuentran en esa parte subyacente de la cultura, pueden acarrear grados importantes de incomunicación e inclusive de violencia. De allí, que el reconocimiento del valor de la “no traducción” de los términos inconmensurables estribe en las conexiones que tiene con otros términos y ámbitos de la teoría en cuestión, lo que puede llegar a poner la inconmensurabilidad ya no en términos sino en teoría, y pueda ser útil como modelo indicativo de puntos de conflicto en el diálogo intercultural.

²⁷ Edward T. Hall, *Beyond Culture*, Nueva York, Doubleday, 1976.

²⁸ *Loc. cit.*

CONCLUSIONES

A lo largo del texto hemos expuesto cómo pueden entenderse debates clásicos en humanidades y ciencias sociales respecto de la cultura y el lenguaje y la inconmensurabilidad de mundos, teniendo como objetivo la interpretación para que se utilicen estos debates como punto de desencuentro: la posibilidad —o no— de la diversidad cultural, y sus consecuencias para la comunicación intercultural.

Ante dos asunciones comunes contrapusimos puntos aparentemente contra-intuitivos derivados de ellos, pero que se siguen más bien mediante un examen riguroso:

1. El avance científico, en materia lingüística y de psicología evolutiva, que suele argüir que los problemas de diversidad cultural están superados por la evidencia científica a favor de los universales en los procesos de aprendizaje de un lenguaje. Pero nada más contrario: mostramos que la evidencia científica acumulada “no hace” que tengamos “ahora sí” un conocimiento universal de los procesos, sino que nos ayuda a refinar los aportes desde enfoques de diversidad cultural. Más bien, nos lleva a tratar más finamente los problemas de diversidad cultural, más que a restarle importancia. Lo anterior, porque las disciplinas científicas que se ocupan como fuente de información, presentan sus avances con un afán empírico y pragmático que se configura como no-universalista. Y sobre todo, porque la asociación “lenguaje igual a cultura” es útil para la identificación de fenómenos, pero no para el desarrollo de los problemas. Es decir, que la asociación de la diversidad lingüística con la diversidad cultural es tan sólo un primer paso de un diagnóstico mucho más refinado.

2. La inconmensurabilidad entre paradigmas y teorías a la Kuhn no es la mejor analogía, para entender cómo dos culturas no pueden entenderse por ser intrínsecamente distintas. Al contrario, la asociación por analogía entre culturas y teorías científicas no resulta fructífera debido a un criterio estructural: la cultura no tiene la distinción término, enunciado, teoría que deba seguirse lógicamente, ni mucho menos, tiene fin preestablecido de avance del conocimiento o solución de problemas, como la ciencia.

La idea de inconmensurabilidad kuhniana ha sido malinterpretada, y estos errores parten de la ignorancia de tres puntos fundamentales: 1) la inconmensurabilidad se da sólo entre términos de teorías específicas; 2) esto tiene mayor significado, gracias a la concepción holística de los procesos de Kuhn; y 3) la inconmensurabilidad implica una dimensión semántica y no axiológica o política. Estos tres puntos nos permiten abandonar la interpretación de Kuhn como un apólogo de la irracionalidad, y comprender sus ideas sobre los problemas de traducción interteórica como una ventana de oportunidad para mapear las debilidades y virtudes en procesos de comunicación intercultural.

No se equivocan quienes toman a Kuhn como pieza de apoyo para el trabajo intercultural. Pasa más bien, que equivocan su función: la filosofía de la ciencia, y el constructivismo kuhniano, en particular, no sirven tanto para fundamentar la pertinencia y la valía de la diversidad cultural, sino para plantear puentes de comunicación entre culturas distintas. Es quizá éste el aporte más importante de la noción de inconmensurabilidad para estos ámbitos.

Existe un último motivo por el cual la dicotomía entre lenguaje y pensamiento, así como la discusión de la diferencia cultural en términos de inconmensurabilidad resultan poco útiles para plantear los problemas de la comunicación cultural,

dado que es tremendamente difícil, si no imposible, plantear problemas interculturales desde un terreno no étnico. Si aceptamos, al plantear la discusión desde los terrenos descritos *de facto*, que el lenguaje es el lugar donde “se manifiesta” la diferencia cultural, la diversidad cultural es crucial en términos étnicos. Esto, suponiendo que un enfoque lingüístico no presenta mayores problemas, lo que está lejos de ser cierto. Por otra parte, si aceptamos *de facto* que el lenguaje no tiene mayor implicación de diferencia cultural, entonces la diversidad cultural no tiene relevancia teórica ni práctica.

Observamos entonces que si bien la dicotomía lenguaje-pensamiento nos permite entrar en un debate en el nivel de la diversidad cultural de corte étnico (en un nivel de culturas indígenas, pueblos originarios, o grupos étnicos minoritarios), resulta poco útil para la diversidad cultural en un sentido ampliado. Esto es, por ejemplo, plantear debates respecto a la identidad sexo-générica, urbana, gremial, biocultural, etc. Es decir, que desde la perspectiva discutida a lo largo del capítulo, nos quedaríamos con un sólo tipo de diversidad. Así, el abanico de diversidad que va de la étnica, de género o sexual, urbana-rural (subalternidad, no en términos de grupos marginales), grupos de afinidad (gremial, política, etc.), hasta incluso diversidad biocultural (el reconocimiento de fenómenos co-evolutivos ser humano-medio natural), se reduce al ámbito de la primera.