

## RELATIVISMO, TRADUCIBILIDAD E INTERPRETACIÓN RADICAL

DAVID ALEJANDRO REY\*

### RESUMEN

En este ensayo evalúo dos posiciones antagónicas en torno al relativismo y los esquemas conceptuales: (i) la tesis de la inconmensurabilidad de las teorías científicas propuesta por Thomas Kuhn y Paul Feyerabend y (ii) el ataque de Donald Davidson a la noción de esquema conceptual. En primer lugar, critico los principales argumentos que le dan sustento a estas dos posiciones y, en segundo lugar, propongo un enfoque alternativo que busca darle sentido a los contrastes substanciales entre sistemas de conceptos a través de los fallos de traducibilidad.

*Palabras clave:* Davidson, Esquemas conceptuales, Feyerabend, Kuhn, Relativismo.

## RELATIVISM, TRANSLATABILITY AND RADICAL INTERPRETATION

DAVID ALEJANDRO REY\*

### ABSTRACT

In this paper I evaluate two opposed positions concerning relativism and conceptual schemes: (i) the incommensurability of scientific theories proposed by Thomas Kuhn and Paul Feyerabend and (ii) Donald Davidson's attack to the notion of conceptual scheme. In the first place, I criticize the main arguments which support both positions and, in the second place, I propose an alternative approach which attempt to make sense of substantial contrasts between systems of concepts through translatability failures.

*Key words:* Davidson, Conceptual schemes, Feyerabend, Kuhn, Relativism.

LAS DIFERENTES VERSIONES del relativismo conceptual se encuentran basadas en la tesis de que existen, o al menos pueden existir, diversos esquemas conceptuales alternativos al nuestro. Sin la postulación de múltiples esquemas, es difícil ver cómo el relativista puede llegar a la conclusión de que hay sistemas de conceptos inconmensurables e igualmente válidos, o incluso a la conclusión mucho más fuerte de que la verdad y la realidad son relativas al entramado conceptual de cada cultura. Así, antes de entrar en discusiones acerca del relativismo conceptual y de las razones que lo sustentan, resulta indispensable abordar la pregunta de si tiene sentido postular la existencia de diversos esquemas conceptuales. En relación con esta pregunta, hay dos posiciones opuestas ampliamente discutidas en la literatura: la inconmensurabilidad de las teorías de Kuhn y Feyerabend y la crítica davidsoniana a la noción de esquema conceptual. Por un lado, la tesis de la inconmensurabilidad de las teorías conduce a una versión extrema del pluralismo conceptual, en donde cada transición de un paradigma científico a otro implica el surgimiento de un nuevo esquema conceptual inconmensurable con los anteriores. Por otro lado, en su conocido ensayo 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme' (1984), Davidson cuestiona la inteligibilidad de la noción de esquema conceptual y, en consecuencia, cuestiona también la inteligibilidad de la idea de que pueden existir varios esquemas conceptuales. En este ensayo criticaré los principales argumentos que Kuhn y Feyerabend, por una parte, y Davidson, por la otra, presentan para sustentar sus respectivas posturas y, a partir de ello, propondré una posición intermedia que, sin caer en los extremos del relativismo, reconoce la posibilidad de que los individuos pertenecientes a diferentes culturas posean sistemas de conceptos sustancialmente distintos.

### 1. INCONMENSURABILIDAD Y HOLISMO SEMÁNTICO

EN LOS ESCRITOS DE KUHN Y FEYERABEND, la inconmensurabilidad de las teorías científicas se deriva de varias fuentes, entre las que se destacan la ausencia de una base observacional neutral para contrastar las distintas teorías –pues la percepción está teóricamente cargada– y la ausencia de criterios universales de elección entre teorías rivales –ya que los criterios para evaluar las fortalezas y debilidades de una teoría varían de un paradigma a otro–. Si bien estas dos fuentes de la inconmensurabilidad deslegitiman la idea de que las teorías científicas pueden ser comparadas y juzgadas desde la perspectiva de un tribunal epistemológico ahistórico, ninguna de ellas contribuye a justificar la existencia de diversos esquemas conceptuales

asociados a los diferentes paradigmas. Por el contrario, Kuhn y Feyerabend infieren la existencia de múltiples esquemas a partir de consideraciones semánticas relativas al funcionamiento de los términos teóricos. En 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', Davidson cita algunos pasajes en los que estos dos autores exponen con claridad su argumento central a favor de la diversidad de esquemas:

En la transición de una teoría a la siguiente las palabras cambian sus significados o condiciones de aplicación de modos sutiles. Aunque en su mayoría los mismos signos son usados antes y después de una revolución –e.g., fuerza, masa, compuesto, elemento, célula– la manera en que algunos de ellos se aferran [*attach*] a la naturaleza ha cambiado de algún modo. Así, las teorías sucesivas son, como decimos nosotros, inconmensurables (KUHN, 1970: 231-278; DAVIDSON, 1984: 190).

Nuestro argumento en contra de la invarianza de significado es simple y claro. El argumento parte del hecho de que usualmente algunos de los principios involucrados en la determinación de los significados de las teorías o puntos de vista previos son inconsistentes con las nuevas [...] teorías. Señala que es natural resolver esta contradicción eliminando los viejos principios problemáticos, y reemplazándolos por principios, o teoremas, de una nueva [...] teoría. El argumento concluye mostrando que tal procedimiento llevará a la eliminación de los viejos significados (FEYERABEND, 1962: 82; DAVIDSON, 1984: 187-188).

A todas luces, la premisa central en la que descansa el argumento articulado en estos dos pasajes es el holismo semántico, entendido como la idea de que el significado de una expresión lingüística está determinado por el rol que ésta desempeña dentro de la teoría a la que pertenece. Para un defensor del holismo, los significados de los términos de una teoría dependen de las leyes y principios teóricos en los que cada término aparece, así como de la red de conexiones inferenciales que tales leyes y principios establecen en el marco de la teoría. Si las leyes de una teoría científica, o sus conexiones inferenciales, son alteradas, también se verán alterados los significados de sus respectivos términos teóricos. El holismo semántico puede ser extrapolado del ámbito del lenguaje al ámbito de los estados intencionales y los conceptos. En tal caso, lo que establece el holismo es que el contenido semántico de un concepto está determinado por el rol que dicho concepto desempeña en la economía cognitiva del organismo que lo posee –y en especial, por su rol en los procesos de inferencia–.

De acuerdo con Kuhn y Feyerabend, la historia de la ciencia nos muestra que las teorías científicas se transforman de manera tal que, cuando se presenta un cambio de paradigma, los principios teóricos previamente aceptados por los miembros de una comunidad científica son rechazados y reemplazados por nuevos principios teóricos. Las revoluciones científicas conllevan cambios significativos en el tejido de leyes y principios reconocidos como verdaderos por una comunidad. En consecuencia, aun si en la transición de un paradigma a otro se preservan los mismos términos teóricos, los roles que estos términos desempeñan en las teorías del nuevo y del viejo paradigma serán sustancialmente distintos. Si bien la teoría de la relatividad continúa empleando términos de la mecánica clásica tales como ‘fuerza’ y ‘gravedad’, estos términos están incorporados en tejidos de leyes y principios muy diferentes y, por ende, desempeñan roles distintos en ambos paradigmas teóricos. Dado el holismo semántico, de lo anterior se sigue que los términos teóricos empleados en diferentes paradigmas científicos tienen significados distintos. Pero, si esto es correcto, hay que concluir que los vocabularios teóricos de las teorías que pertenecen a paradigmas distintos son intraducibles y, en consecuencia, dichas teorías son inconmensurables. Aplicando el holismo al ámbito de los conceptos, es posible construir un argumento análogo para mostrar que los sistemas de conceptos que emplean los científicos afiliados a diferentes paradigmas también son inconmensurables. Así, la conclusión general que se deriva de la línea de argumentación de Kuhn y Feyerabend es que existen al menos tantos esquemas conceptuales como paradigmas teóricos en la historia de la ciencia.

Antes de continuar, quisiera hacer un par de observaciones acerca del argumento de Kuhn y Feyerabend recién presentado. Para empezar, dicho argumento no presupone ningún tipo de distinción entre esquema y contenido. En ningún punto del argumento resulta necesario postular un dominio de entidades que son organizadas por los diferentes esquemas conceptuales o un dominio de entidades –como los hechos o las experiencias– a las que se ajustan los esquemas. Las únicas premisas que Kuhn y Feyerabend necesitan para inferir la existencia de diversos esquemas son el holismo semántico y la observación, difícilmente cuestionable, de que las revoluciones científicas traen consigo alteraciones en los roles que desempeñan los diferentes términos y conceptos teóricos. Parece claro, entonces que, la única forma razonable de contrarrestar el argumento propuesto por estos dos autores consiste en rechazar el holismo. A este respecto, es difícil entender cómo

un detractor del relativismo conceptual, tal como lo es Davidson, puede pretender de manera coherente ser un defensor del holismo semántico (DAVIDSON, 2001: 123-127). Tal como lo muestra el argumento de Kuhn y Feyerabend, una vez se tiene una concepción holista del contenido de los términos lingüísticos y los conceptos, no hay forma de evitar la conclusión de que existen varios esquemas conceptuales, o lo que es equivalente, varias teorías y sistemas de conceptos mutuamente intraducibles<sup>1</sup>. Por tal razón, la adopción del holismo semántico por parte de Davidson es incompatible con su crítica a la noción de esquema conceptual y con su idea de que no pueden existir lenguajes intraducibles.

Ahora bien, a diferencia de autores como Davidson, Kuhn y Feyerabend, considero que el holismo semántico es una postura difícilmente aceptable. Bajo este tipo de holismo, no parece haber forma de explicar cómo es posible la emergencia del pensamiento. Si los conceptos sólo tienen contenido en virtud del rol que desempeñan dentro de un sistema global de estados intencionales, no es posible llegar a poseer un concepto individual sin tener al mismo tiempo una compleja red de creencias, intenciones y deseos semánticamente interconectados. Por tanto, para el defensor del holismo, las únicas alternativas admisibles son o bien la ausencia total de conceptos o bien la existencia de un sistema articulado de estados intencionales. Una concepción tan radical como ésta necesariamente excluye cualquier explicación gradualista de la adquisición de conceptos. Pero, si los conceptos no pueden ser adquiridos gradualmente, tal como pensaron los empiristas modernos, parece imposible entender, tanto en el nivel ontogenético como en el nivel filogenético, cómo se da el tránsito del estadio pre-conceptual en el que los individuos carecen de estados intencionales al estadio conceptual en el que poseen una red articulada de intenciones, creencias y deseos<sup>2</sup>. Por

1. Más adelante sostendré que la falta de traducibilidad puede ser tomada como un criterio razonable para establecer cuándo dos teorías o lenguajes están asociados a esquemas conceptuales diferentes.

2. En 'The Emergence of Thought', Davidson reconoce que la emergencia del pensamiento constituye una dificultad conceptual importante para el holismo e introduce algunas sugerencias acerca de cómo enfrentar esta dificultad. En pocas palabras, sus sugerencias son, en primer lugar, que la triangulación es una condición necesaria –aunque no suficiente– para la aparición de los contenidos proposicionales y, en segundo lugar, que el lenguaje –una vez adquiere estructura cuantificacional– es suficiente y necesario para la existencia del pensamiento. A mi modo de ver, la segunda de estas sugerencias no constituye un avance real en la discusión, pues equivale a cambiar una dificultad conceptual por otra. Para un

razones muy similares, y tal como ha enfatizado Michael Dummett (1975: 97-138), el holismo semántico también parece incapaz de darle cabida a una explicación plausible de la adquisición del lenguaje. Si el significado de cada término lingüístico está determinado por su rol en un lenguaje o teoría, no es posible llegar a comprender un término individual sin conocer el entramado global del lenguaje o teoría en cuestión. Esta concepción holista del significado y la comprensión lingüística contradice nuestra idea intuitiva –y altamente plausible– de que el lenguaje es adquirido parte por parte, mediante un aprendizaje progresivo de la sintaxis y de los significados de las expresiones suboracionales.

Además de su incapacidad para dar cuenta de la adquisición del lenguaje y de la emergencia del pensamiento, el holismo tiene también otras consecuencias problemáticas, incluso para la posición de Kuhn y Feyerabend. Aun entre los científicos que pertenecen a una misma comunidad, y que aceptan los presupuestos básicos de un mismo paradigma, es inevitable que existan desacuerdos teóricos de algún tipo, pues la articulación de hipótesis y explicaciones rivales –incluso en el seno de un mismo paradigma– resulta esencial para el desarrollo normal de la ciencia. Estos desacuerdos necesariamente afectan los roles inferenciales que tienen los términos teóricos propios del paradigma en el idiolecto particular de cada científico. Ahora bien, si tomamos en serio la tesis de que el significado de un término está determinado por su rol dentro de una red de enunciados, hay que concluir que los términos teóricos tienen significados distintos en los idiolectos de los científicos pertenecientes a una misma comunidad, ya que en tales idiolectos los términos en cuestión no comparten los mismos roles inferenciales. Así, al llevar el holismo semántico hasta sus últimas consecuencias, incluso los

defensor del holismo semántico, el problema de darle sentido a la emergencia del pensamiento y el problema de darle sentido a la adquisición del lenguaje son dos caras de una misma moneda. Hasta donde sé, Davidson nunca llegó a esbozar una explicación de la adquisición del lenguaje que fuera compatible con su posición holista, así que su estrategia de explicar la emergencia del pensamiento a través de la aparición del lenguaje realmente no logra remediar las deficiencias explicativas del holismo semántico. Con respecto a la triangulación, más adelante veremos que, dada la indeterminación de la interpretación, las interacciones causales triangulares entre dos agentes y su entorno son insuficientes para fijar unívocamente los contenidos de las actitudes proposicionales. Así, a pesar de ser una condición necesaria para el surgimiento de la mente, la triangulación no contribuye a explicar cómo surgen los contenidos proposicionales de nuestros pensamientos.

sistemas de creencias de los miembros de una misma comunidad científica resultan ser inconmensurables y, por consiguiente, la idea misma de un paradigma compartido se convierte en un sinsentido<sup>3</sup>.

## 2. ESQUEMAS CONCEPTUALES E INTERPRETACIÓN RADICAL

ESPERO QUE LO DICHO hasta el momento sea suficiente para arrojar dudas sobre la plausibilidad del holismo semántico y, *a fortiori*, sobre la plausibilidad del argumento de Kuhn y Feyerabend que hemos examinado hasta aquí. Me ocuparé ahora de la crítica de Davidson a la noción de esquema conceptual. En 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', la estrategia empleada para atacar esta noción consta de dos grandes pasos: en primer lugar, Davidson argumenta que no hay forma alguna de hacer inteligible la posibilidad de que existan esquemas conceptuales diferentes y, en segundo lugar, sostiene que si esta última posibilidad no es inteligible, tampoco lo es la afirmación de que hay un único esquema conceptual que comparten todas las culturas. Para Davidson, la tesis de que existe un único esquema conceptual, al igual que la tesis de que existen varios, presupone la idea ininteligible de que podrían existir esquemas conceptuales diferentes al nuestro. A continuación evaluaré las razones que Davidson ofrece para mostrar que esta idea no puede ser articulada de manera inteligible. La fase inicial de su argumento consiste en establecer un vínculo entre la noción de esquema conceptual y la noción de traducibilidad entre lenguajes.

3. Hasta donde puedo ver, la única salida que tienen Kuhn y Feyerabend para escapar de esta conclusión es afirmar que sólo las leyes y principios básicos de un paradigma son constitutivos del significado de los términos teóricos, de tal modo que los desacuerdos entre dos científicos que aceptan el mismo conjunto de leyes y principios básicos deben ser concebidos como simples diferencias de información colateral. Aunque no puedo entrar en detalles aquí, mi respuesta a esta réplica es que la adopción del holismo semántico no es compatible con la idea de trazar una distinción entre enunciados –o inferencias– constitutivos y enunciados –o inferencias– no constitutivos del significado de los términos teóricos. Como puede apreciarse a través del estudio de la obra de Quine, el holismo se encuentra fundamentado en el rechazo de cualquier clase de dualismo emparentado con la distinción analítico-sintético, tal como lo es la distinción entre información colateral e información constitutiva del significado, o la distinción entre principios teóricos constitutivos y no constitutivos del significado de los términos de una teoría. Por esta razón, considero que para darle sentido a la noción de paradigma compartido Kuhn y Feyerabend tendrían que abandonar el holismo semántico y, en consecuencia, tendrían que abandonar también su argumento central a favor de la existencia de diversos esquemas conceptuales.

De acuerdo con Davidson, la diversidad de esquemas conceptuales sólo puede llegar a tener sentido si se reconoce que los lenguajes y los esquemas se encuentran asociados de manera tal que a cada par de lenguajes traducibles entre sí les corresponde un mismo esquema conceptual (DAVIDSON, 1984: 184-185). En otras palabras, Davidson sostiene que la individuación de los esquemas conceptuales debe ajustarse al siguiente constreñimiento: si existen dos esquemas diferentes, estos deben estar asociados a lenguajes que no son intertraducibles, es decir, que presentan fallos de traducibilidad. Rechazar este constreñimiento equivaldría a afirmar que dos lenguajes intertraducibles pueden estar asociados a diferentes esquemas conceptuales. No obstante, puesto que dos lenguajes son intertraducibles precisamente cuando están en capacidad de expresar los mismos conceptos, sólo cabe esperar una diferencia de esquemas conceptuales en aquellos casos en que los lenguajes o teorías involucrados presentan fallos de traducibilidad. Por esta razón, considero que no es razonable rechazar el constreñimiento que Davidson impone para la individuación de los esquemas. Al conectar la noción de esquema conceptual con la noción de traducibilidad, este constreñimiento sugiere un criterio claro para determinar cuándo dos lenguajes están asociados a esquemas diferentes, a saber, la presencia de un fallo de traducibilidad entre ambos lenguajes<sup>4</sup>.

Si la falta de traducibilidad es una condición necesaria para la existencia de esquemas diferentes –tal como afirma el constreñimiento recién descrito–, el defensor de la pluralidad de esquemas sólo puede articular coherentemente su propia postura si logra darle sentido a la posibilidad de que existan lenguajes que no son intertraducibles. La fase crucial de la crítica de Davidson a la idea de que pueden existir varios esquemas consiste precisamente en argumentar que no hay ninguna forma inteligible de afirmar que existen dos esquemas conceptuales diferentes y sostener, al mismo tiempo, que los lenguajes asociados a dichos esquemas presentan fallos de traducibilidad. En pocas palabras, la estrategia de este autor radica en mostrar que quien defiende la multiplicidad de esquemas se encuentra atrapado en un callejón sin salida: por un lado, para hacer compatible su postura con el constreñimiento de individuación davidsoniano, el defensor de la pluralidad

4. De hecho, el constreñimiento de Davidson se encuentra implícito en el argumento de Kuhn y Feyerabend previamente discutido, ya que estos dos autores sólo llegan a concluir la existencia de diversos esquemas una vez han afirmado, apoyándose en el holismo, que los vocabularios de las teorías pertenecientes a diferentes paradigmas son intraducibles.

de esquemas necesita asumir que hay fallos de traducibilidad entre los lenguajes asociados a los distintos esquemas y, por otro lado, cualquier intento de hacer inteligible su postura conduce a aceptar la intertraducibilidad de los lenguajes asociados a dos esquemas diferentes. Para justificar la segunda parte de esta disyuntiva, Davidson examina dos posibles fallos de traducibilidad entre lenguajes: los fallos totales y los fallos parciales de traducibilidad<sup>5</sup>. Su objetivo es mostrar que tanto en los casos de fallo total como en los casos de fallo parcial de traducibilidad resulta imposible darle sentido a la existencia de diversos esquemas conceptuales.

En lo que respecta a los fallos totales, Davidson enfoca su discusión en el dualismo esquema-contenido (1984: 186-195). Los defensores de la noción de esquema conceptual típicamente caracterizan su posición mediante una serie de imágenes y metáforas que presuponen una distinción fundamental entre esquemas conceptuales y contenido no interpretado. Los esquemas suelen ser descritos como redes de conceptos básicos que organizan de diferente manera la experiencia sensible, como sistemas de términos y predicados que individualizan la naturaleza de formas distintas, o como sistemas de hipótesis rivales que se ajustan de igual modo a los hechos o a la evidencia sensorial. Mientras los esquemas conceptuales pueden ser caracterizados como sistemas de categorías, lenguajes o teorías científicas, el contenido puede ser descrito en términos empíricos –si se trata de entidades como la experiencia, los datos sensoriales o las activaciones de las terminaciones nerviosas– o en términos no empíricos –si se trata de entidades metafísicas como la realidad, la naturaleza, los estados de cosas o los hechos–. La relación entre el esquema y el contenido, según Davidson, puede ser entendida básicamente bajo dos modelos: o bien los esquemas *organizan* –sintetizan o individualizan– el contenido o bien *se ajustan* –predicen o se enfrentan– al contenido. Con el fin de deslegitimar todas estas versiones del dualismo esquema-contenido, Davidson articula una serie de argumentos dirigidos a probar que ni bajo la relación de organización ni bajo la relación

5. Un fallo de traducibilidad entre dos lenguajes es total si no hay una porción significativa de oraciones de uno de los dos lenguajes que pueda ser traducida al otro lenguaje. Alternativamente, un fallo de traducibilidad es parcial si es posible traducir una porción significativa de las oraciones de uno de los lenguajes al otro pero no es posible traducir la totalidad de dichas oraciones. Cfr. Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme': 185.

de ajuste hay forma de darle sentido a la posibilidad de que existan múltiples esquemas conceptuales cuyos lenguajes asociados presentan fallos totales de traducibilidad<sup>6</sup>.

A mi juicio, la principal debilidad del tratamiento que Davidson le da a los fallos totales de traducibilidad es que no resulta claro por qué el defensor de la pluralidad de esquemas debe estar comprometido con el dualismo esquema-contenido. Al discutir el argumento de Kuhn y Feyerabend, enfatice que la adopción de una postura semántica como el holismo –que no presupone ninguna distinción entre esquema y contenido– es suficiente para darle sustento a la conclusión de que existen varios esquemas conceptuales. Para sustentar la pluralidad de esquemas, basta con partir de alguna premisa semántica que implique la existencia de fallos de traducibilidad –parciales o totales– entre lenguajes. Ninguna distinción entre enunciados y hechos, entre teorías y datos sensoriales, o entre conceptos e intuiciones, es indispensable. En consecuencia, incluso si Davidson está en lo correcto al sostener que el dualismo esquema-contenido es indefendible e ininteligible, no es legítimo concluir a partir de ello que la tesis de que pueden existir varios esquemas conceptuales es también ininteligible<sup>7</sup>. Con el fin de buscar un argumento realmente decisivo en contra de esta tesis, examinaré ahora la discusión de

6. Para los detalles Cfr. Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme' (1984: 192-195). Los argumentos contra el dualismo esquema-contenido expuestos en 'On the Very Idea' se ven muy bien complementados por las críticas a la epistemología empirista que Davidson articula en su ensayo: 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge', en: *Subjective, Intersubjective, Objective*, (2001: 141-146). Estas críticas, a su vez, tienen una notable afinidad con el ataque de Sellars al mito de lo dado.

7. El relativismo epistemológico tampoco presupone necesariamente el dualismo esquema-contenido. La tesis básica que define al relativismo es la afirmación de que varios sistemas de creencias, o varias teorías, pueden ser igualmente válidos e irreconciliables entre sí. Una epistemología de corte empirista que presuponga la distinción esquema-contenido puede conducir fácilmente al relativismo, ya que dos teorías que se ajustan de igual modo a la evidencia sensorial pueden ser incompatibles. Sin embargo, el relativismo también puede estar motivado por otros criterios de justificación que dejen abierta la posibilidad de que dos sistemas de creencias irreconciliables resulten igualmente justificados bajo todos los parámetros disponibles. Si una epistemología no empirista –que no esté comprometida con el dualismo esquema-contenido– tiene la consecuencia de que dos teorías globales en conflicto satisfacen de igual modo todos los criterios de justificación, sin duda alguna esto abrirá las puertas a la conclusión relativista de que cada una de las teorías en cuestión es verdadera desde su propia perspectiva.

8. Para una formulación de estos constreñimientos Cfr. Davidson, 'Truth and Meaning', en:

Davidson en torno a los fallos parciales de traducibilidad.

Al abordar los fallos parciales, Davidson deja de lado el dualismo esquema-contenido y concentra su atención en el problema de la interpretación. Cuando se presenta un fallo parcial de traducibilidad, los hablantes están en capacidad de interpretar una porción significativa de las oraciones del lenguaje ajeno. La estrategia de Davidson en la parte final de 'On the Very Idea' es argumentar que la práctica de la interpretación está regida por un principio de caridad que hace ininteligible la postulación de esquemas diferentes en los casos en que se dan fallos parciales de traducibilidad entre dos lenguajes (DAVIDSON, 1984: 195-197). Para mostrar que el principio de caridad es constitutivo de la práctica de la interpretación, este filósofo se apoya en su teoría de la interpretación radical. En términos generales, su argumento consiste, en primer lugar, en defender un método particular para la interpretación radical y, en segundo lugar, en señalar que el principio de caridad es un presupuesto esencial para la aplicación de dicho método.

Retomando el enfoque de Quine, Davidson aborda los problemas relativos al significado y la interpretación estudiando la situación de un intérprete radical, es decir, de un intérprete que se enfrenta a un lenguaje que le es completamente desconocido. La tarea del intérprete radical es construir una teoría de la interpretación cuyo conocimiento sea suficiente para interpretar adecuadamente las emisiones lingüísticas de los hablantes del lenguaje ajeno. Cualquier teoría que permita llevar a cabo esta tarea debe cumplir dos requisitos: en primer lugar, debe especificar –de manera recursiva y composicional– una interpretación para cada una de las infinitas emisiones lingüísticas que son capaces de producir los hablantes del lenguaje investigado y, en segundo lugar, la teoría debe ser verificable a partir de algún tipo de evidencia disponible para el intérprete radical –i.e., algún tipo de evidencia que no presuponga un conocimiento previo de dicho lenguaje– (DAVIDSON, 1984a: 127-130). El segundo requisito resulta especialmente exigente en virtud de la interdependencia entre significado y creencia. Según Davidson, los significados y las creencias son interdependientes debido a que la atribución de creencias a un hablante no puede llevarse a cabo sin una comprensión previa de su lenguaje y, de manera análoga, la asignación de significados a las palabras que profiere un hablante no puede llevarse a cabo sin un conocimiento previo de sus creencias, deseos e intenciones (DAVIDSON, 1984: 186, 195). Dada esta interdependencia entre la asignación

de significados y la atribución de creencias, la evidencia inicial con la que cuenta el intérprete radical no puede consistir ni en un conocimiento de las creencias –u otras actitudes proposicionales– de los hablantes del lenguaje interpretado ni tampoco en un conocimiento de los significados de las expresiones de ese lenguaje.

La tesis central de Davidson en el campo de la filosofía del lenguaje es que una teoría de la interpretación para un lenguaje natural puede tomar la forma de una teoría de la verdad estilo Tarski. El método que Davidson propone para llevar a cabo la interpretación radical consiste precisamente en construir una teoría tarskiana de la verdad para el lenguaje interpretado. En esencia, lo que hace una teoría de la verdad de este último tipo es derivar una serie de teoremas –en forma de V-oración– que especifican las condiciones de verdad de las oraciones de un lenguaje a partir de un conjunto de axiomas que especifican las condiciones de satisfacción de las expresiones suboracionales ese lenguaje. De acuerdo con Davidson, si una teoría de la verdad con estas características se ajusta a ciertos constreñimientos formales y empíricos relevantes, los teoremas que arroja la teoría podrán ofrecer interpretaciones adecuadas de las emisiones lingüísticas que producen los hablantes de un lenguaje natural<sup>8</sup>.

Una ventaja fundamental de las teorías de la verdad estilo Tarski es que pueden llegar a satisfacer los dos requisitos mencionados atrás. Por un lado, una teoría de la verdad de este tipo le impone al lenguaje interpretado una estructura composicional, gracias a lo cual los axiomas de la teoría permiten deducir recursivamente una interpretación –i.e., una V-oración– para cada una de las oraciones que pueden ser emitidas en ese lenguaje. Por otro lado, una teoría de la verdad estilo Tarski puede ser construida y verificada usando como única evidencia las actitudes de los hablantes de sostener la verdad ciertas oraciones ante determinadas circunstancias de su entorno. Al incitar el asentimiento y disentimiento de sus interlocutores mediante la formulación de preguntas, un intérprete radical puede establecer en qué circunstancias los hablantes de un lenguaje natural sostienen o no la verdad de una oración. Lo interesante aquí es que el intérprete radical tiene acceso a esta información incluso si desconoce por completo los significados de las

*Inquiries into Truth and Interpretation*, (1984a: 26-27).

9. Sin esta suposición, por ejemplo, parece imposible entender el argumento central de ‘A

oraciones asentidas y las creencias que esas oraciones expresan. Davidson sugiere que, a partir de las actitudes de sostener la verdad de determinadas oraciones, el intérprete radical estará en capacidad de construir una teoría de la verdad que funcione simultáneamente como una teoría de la creencia y como una teoría de la interpretación para los hablantes de un lenguaje natural.

Ahora bien, los constreñimientos que Davidson propone para que una teoría de la verdad estilo Tarski pueda funcionar como una teoría de la interpretación implican la aplicación sistemática del principio de caridad (DAVIDSON, 2001a: 148-151). En su formulación más general, este principio afirma que la comprensión y la interpretación sólo son posibles si el intérprete lee sus propios parámetros de verdad en el lenguaje y las creencias del hablante a quien interpreta. Más específicamente, el principio establece que la atribución de un trasfondo de creencias racionales y en su mayoría verdaderas, bajo los parámetros del intérprete, es una condición de posibilidad para interpretar una emisión lingüística o atribuir una creencia específica. Bajo el método de interpretación de Davidson, el intérprete radical construye su teoría de la interpretación imponiéndole su propia lógica al lenguaje interpretado y asignándole interpretaciones a las oraciones ocasionales según su forma de conceptualizar e individuar aquellos eventos y objetos del entorno que causan el asentimiento a esas oraciones por parte de los hablantes nativos. Además de esto, Davidson introduce la restricción de que una teoría de la verdad sólo puede convertirse en una teoría aceptable de la interpretación si logra maximizar, en la medida de lo posible, las creencias que el intérprete radical comparte con su interlocutor. Este constreñimiento no es otra cosa que una reformulación del principio de caridad. Si un intérprete radical construye una teoría de la verdad estilo Tarski que maximiza las opiniones que comparte con su interlocutor, ello equivaldrá a atribuirle a este último un trasfondo de creencias que, bajo los parámetros del intérprete, son en su mayoría verdaderas. A pesar de esto, el principio de caridad no elimina la posibilidad del desacuerdo. Lo que el principio enfatiza es que las interpretaciones que implican la atribución de diferencias de opinión sólo son aceptables en la medida en que estén basadas en un acuerdo generalizado entre el hablante y su intérprete.

En resumen, Davidson defiende un método de interpretación basado en la construcción de teorías de la verdad estilo Tarski bajo ciertos constreñimientos, dentro de los cuales cumple un rol central el principio de caridad. Mediante la defensa de este método, Davidson busca darle soporte

a la tesis de que el principio de caridad es un elemento indispensable para la interpretación. El estadio final de su crítica a la noción de esquema conceptual consiste en mostrar que, dado el principio de caridad, ningún intérprete está en posición de juzgar que su interlocutor posee un esquema conceptual diferente al suyo. El punto central del argumento se encuentra expuesto en las siguientes líneas:

Le damos máximo sentido a las palabras y los pensamientos de otros cuando interpretamos de una manera que optimiza el acuerdo (...) ¿Dónde deja esto al argumento a favor del relativismo conceptual? La respuesta es, creo yo, que lo mismo que decimos acerca de las diferencias de creencia debemos decirlo acerca de las diferencias de esquema conceptual: mejoramos la claridad y contundencia de las declaraciones de diferencia, sean de esquema u opinión, aumentando la base de lenguaje compartido (traducible) o de opinión compartida. (...) Dada la metodología que subyace a la interpretación, nunca podremos estar en posición de juzgar que otros tienen conceptos o creencias radicalmente diferentes a los nuestros (DAVIDSON, 1984: 197).

De acuerdo con mi lectura, lo que Davidson hace en este pasaje es extender el principio de caridad del ámbito de las creencias al ámbito de los conceptos. En lo que respecta a la atribución de creencias, el principio de caridad establece que la maximización de la opinión compartida es un requisito para la interpretación. Ahora bien, no es posible maximizar las creencias compartidas sin maximizar al mismo tiempo los conceptos compartidos. Para que dos individuos puedan compartir una creencia es necesario que ambos compartan los conceptos involucrados en la especificación del contenido de esa creencia. Compartir los conceptos de figura geométrica y triangularidad, por ejemplo, es una condición necesaria para compartir la creencia de que los triángulos son figuras geométricas. Por consiguiente, si maximizar la creencia compartida es una condición para la interpretación, también lo es maximizar los conceptos compartidos con el interlocutor. Pero maximizar los conceptos comunes implica a su vez ampliar la traducibilidad entre los lenguajes del hablante y el intérprete. Dado el principio de caridad, la atribución de conceptos no compartidos, al igual que la atribución de opiniones no compartidas, sólo adquiere sentido bajo un trasfondo amplio de conceptos comunes y de expresiones lingüísticas intertraducibles. Si estas apreciaciones son correctas, un intérprete nunca estará en posición de atribuirle a un hablante un sistema de conceptos, o un sistema de creencias, radicalmente distinto al suyo. Sin embargo, la

posibilidad de sistemas de conceptos y creencias radicalmente distintos es precisamente lo que se requiere para darle sentido a la existencia de esquemas conceptuales diferentes. Así pues, el principio de caridad cierra cualquier posibilidad de hacer inteligible la existencia de múltiples esquemas en aquellos casos en que la interpretación entre hablantes es posible y, *a fortiori*, también en aquellos casos en que se presentan fallos parciales de traducibilidad. A continuación criticaré esta estrategia de emplear el principio de caridad para deslegitimar la noción de esquema conceptual.

El principio de caridad involucra dos exigencias distintas que, en mi opinión, deben ser evaluadas por separado. La primera es la exigencia de atribuir un trasfondo de creencias juzgadas en su mayoría como verdaderas, mientras que la segunda es la exigencia de atribuir patrones de creencia coherentes que preserven la racionalidad del hablante. Al igual que Davidson, creo que la preservación de la racionalidad es un requisito fundamental para la atribución de estados intencionales, pero a diferencia de este autor, soy escéptico ante la tesis de que toda interpretación aceptable debe maximizar el acuerdo entre el hablante y el intérprete. Sin embargo, mi objeción al argumento de Davidson no consistirá en denunciar la falsedad del principio de caridad. En lugar de ello, quisiera sugerir que hay una fuerte ambigüedad en el estatus que Davidson le asigna a este principio, así como al método de interpretación radical que lo sustenta. El principio de caridad puede ser leído simplemente como un requisito para la interpretación y la atribución de creencias o, adicionalmente, puede ser leído como un requisito para la posesión de creencias y de lenguaje. De manera análoga, el método de interpretación radical de Davidson puede ser leído como una teoría de la atribución o como una teoría de la posesión de creencias. Por definición, una teoría de la posesión de creencias, o de la intencionalidad, es aquella que especifica las condiciones metafísicas requeridas para que un individuo se encuentre en un estado de creencia. Una teoría de la atribución de creencias, por otro lado, se encarga de especificar las condiciones requeridas para que un intérprete pueda atribuirle creencias a un hablante a la luz de la evidencia disponible. Mientras que las teorías de la posesión de creencias abordan un problema de orden metafísico, las teorías de la atribución abordan un problema de carácter epistemológico.

En lo que resta de este apartado, argumentaré que ninguna de las dos lecturas recién descritas del principio de caridad, y del método de interpretación radical, es enteramente compatible con las posiciones de

Davidson. La primera lectura es demasiado débil para refutar la pluralidad de esquemas conceptuales y, por otro lado, la segunda lectura tiene consecuencias muy problemáticas como el etnocentrismo y el antirrealismo intencional. Para empezar, si el principio de caridad es tan sólo un requisito para la interpretación y la atribución de creencias, no hay forma de excluir la posibilidad de que existan esquemas conceptuales radicalmente distintos entre sí. Aun si estuviésemos obligados a interpretar a otros atribuyendo un trasfondo amplio de nuestros propios conceptos y creencias, el defensor de la pluralidad de esquemas podría replicar que hay una diferencia tajante entre las condiciones que rigen la atribución de estados intencionales y las condiciones que determinan su posesión. En tanto exista esta distinción, quedará abierta la posibilidad de que un agente posea un lenguaje, o un sistema de conceptos, inconmensurable con el nuestro a pesar de que el principio de caridad nos impide interpretar sus emisiones verbales, así como atribuirle conceptos y creencias. Dicho en pocas palabras, a partir de premisas epistemológicas acerca de las condiciones que regulan la interpretación y la atribución de creencias no es legítimo extraer conclusiones metafísicas acerca de la posibilidad o imposibilidad de poseer determinados sistemas de conceptos y creencias. Por razones similares, si el método de interpretación radical es simplemente una teoría de la interpretación de emisiones lingüísticas, y de la atribución de creencias, ninguna característica interna de este método puede constituir una razón para negar la posibilidad de que existan esquemas conceptuales diferentes.

Queda entonces la alternativa de leer el principio de caridad como un requisito, no sólo para atribuir creencias, sino también para poseerlas. Lo que motiva esta forma de entender el principio de caridad es la lectura del método de interpretación radical como una teoría que regula la posesión de creencias. Al igual que Wittgenstein y Quine, Davidson le otorgó al carácter público del lenguaje un papel central en su filosofía. Varios de sus ensayos filosóficos están fundamentados en la idea de que los contenidos de los estados mentales, así como los significados de las expresiones lingüísticas, son esencialmente públicos y, en consecuencia, pueden ser conocidos en principio por un intérprete radical. Por esta razón, la teoría de la interpretación radical parece estar basada en la suposición de que aquello que se requiere para que un agente posea una creencia particular es que, al menos en principio,

Coherence Theory of Truth and Knowledge' (Davidson, 2001a).

10. Una exposición clara de esta forma de leer la teoría de la interpretación radical puede

un intérprete radical que sigue el método davidsoniano de interpretación pueda atribuírsela<sup>9</sup>. La suposición correspondiente en el ámbito lingüístico es que un agente sólo puede poseer un lenguaje si sus emisiones verbales pueden ser interpretadas por un intérprete radical que aplica el método en cuestión<sup>10</sup>. Bajo esta lectura del método de interpretación radical como una teoría de la posesión de creencias y lenguaje, los constreñimientos que Davidson propone para la construcción de una teoría de la interpretación se convierten en condiciones metafísicas necesarias para poseer estados de creencia. En particular, el principio de caridad se convierte en la tesis de que el acuerdo generalizado entre hablante e intérprete es una condición necesaria tanto para la atribución como para la posesión de creencias.

La primera consecuencia problemática que encuentro en la lectura del método de interpretación radical, y del principio de caridad, expuesta en el párrafo anterior es el etnocentrismo. Para Davidson, todos nosotros – miembros de la cultura occidental – somos en el fondo intérpretes radicales, pues para justificar nuestras interpretaciones del habla y el pensamiento de otros tenemos que acudir a la misma evidencia pública y objetiva con la que cuenta el intérprete radical, es decir, las actitudes de los hablantes de sostener la verdad de ciertas oraciones en circunstancias determinadas<sup>11</sup>. Ahora bien, si la interpretación por parte de un intérprete radical que utiliza el método de Davidson es una condición necesaria para poseer lenguaje y creencias, y si la maximización del acuerdo entre hablante e intérprete es un requisito indispensable para aplicar este método, se sigue que un hablante no puede poseer lenguaje ni creencias a menos que éstas coincidan en su mayoría con las de su respectivo intérprete radical. Pero dado que nosotros somos intérpretes radicales, lo anterior implica que un hablante sólo puede tener creencias y poseer un lenguaje si existe un acuerdo generalizado entre sus opiniones y las nuestras. Así, de la lectura del método de interpretación

encontrarse en Jerry Fodor & Ernest Lepore, *Holism: A Shopper's Guide*, Blackwell, Oxford, 1992: 59-104.

11. Esto es lo que Davidson parece tener en mente cuando hace afirmaciones como la siguiente: “El problema de la interpretación es doméstico al igual que foráneo: este problema se plantea para hablantes del mismo lenguaje en la forma de la pregunta ¿cómo se puede determinar que el lenguaje es el mismo? Los hablantes del mismo lenguaje pueden trabajar bajo la suposición de que, entre ellos, las mismas expresiones tienen que ser interpretadas de la misma forma, pero esto no indica qué es lo que justifica la suposición. Toda comprensión del habla de otro involucra interpretación radical”; ver: ‘Radical Interpretation’, (Davidson, 1984a: 125).

12. Davidson critica la idea de que el antirrealismo intencional es una consecuencia de la indeterminación de la interpretación. De hecho, éste es el tema central de su ensayo

radical como una teoría de la posesión de creencias se deduce la conclusión, fuertemente etnocéntrica, de que una criatura no puede contar como un ser lingüístico y racional a menos que la mayoría de sus creencias coincidan con las nuestras. Sin duda alguna, este resultado deslegitima la idea de que pueden existir esquemas conceptuales alternativos al nuestro, pero al precio de comprometer a Davidson con un etnocentrismo extremo.

La segunda consecuencia problemática de leer el método de interpretación radical de Davidson como un criterio de posesión de creencias es el abandono del realismo intencional, entendido como la posición según la cual las creencias son estados internos reales. Para desarrollar este punto, es indispensable aclarar la relación que hay entre el método de interpretación radical y la indeterminación de la interpretación, que es la versión davidsoniana de la indeterminación de la traducción. Como lo reconoce el propio Davidson, la evidencia empírica a la que tiene acceso un intérprete radical es insuficiente para determinar de forma unívoca las extensiones de los términos singulares y predicados de un lenguaje natural. La inescrutabilidad de la referencia es un fenómeno intrínsecamente ligado al método de interpretación radical de Davidson, ya que las actitudes de un hablante de sostener como verdaderas las oraciones de su lenguaje en diversas circunstancias pueden ser predichas y explicadas a través de distintas teorías de la verdad estilo Tarski, cada una de las cuales le asigna extensiones diferentes a las expresiones suboracionales del lenguaje bajo consideración (DAVIDSON, 1984c: 227-241). A causa de esta inescrutabilidad, es razonable esperar que varias teorías de la verdad se ajusten a la evidencia disponible a pesar de ofrecer interpretaciones incompatibles de las creencias y las emisiones verbales de los hablantes de un lenguaje natural. Hasta aquí, la indeterminación de la interpretación se presenta como una tesis puramente epistemológica, pues lo único que se deduce a partir de lo dicho hasta ahora es que las interpretaciones que realiza un intérprete radical que emplea el método de Davidson están subdeterminadas por la evidencia. Sin embargo, una vez el método davidsoniano de interpretación es leído como un mecanismo que regula la posesión de creencias, la indeterminación de la interpretación se convierte en una tesis metafísica directamente ligada al antirrealismo intencional.

Si el criterio de posesión de las creencias es la atribución por parte de un intérprete radical, y si –dada la indeterminación de la interpretación– dos intérpretes radicales pueden ofrecer descripciones distintas e igualmente

válidas del sistema de creencias de un hablante, no puede haber ninguna base objetiva para decidir cuál de los dos intérpretes radicales es el que realmente especifica las creencias que posee el hablante. En otras palabras, la lectura del método de interpretación radical como una teoría de la posesión de creencias tiene como corolario la tesis quineana de que no existe ningún hecho o materia objetiva [*fact of the matter*] que determine una única interpretación de las creencias y las emisiones verbales de los hablantes de un lenguaje natural. Afirmar esta versión metafísica de la indeterminación de la interpretación equivale a admitir que los contenidos de las creencias están indeterminados por todos los hechos posibles. Ni siquiera la interacción triangular entre hablante, intérprete y entorno, que cumple un rol central en los escritos de madurez de Davidson, resulta suficiente para determinar de forma unívoca los contenidos de las creencias. Si después de un aprendizaje ostensivo por triangulación, un hablante llega a sostener una oración ocasional como verdadera exclusivamente ante la presencia de conejos, de ahí no se sigue que el hablante ha adquirido creencias acerca de conejos. Dada la inescrutabilidad de la referencia, queda abierta la opción de que sus creencias sean acerca de estadios temporales o acerca de complementos cósmicos de conejos.

Ahora bien, parece indiscutible que para sostener una posición realista con respecto a las creencias es necesario asumir que sus contenidos son determinables. Por definición, una creencia es un estado intencional con un contenido proposicional específico. Por ende, si las creencias fueran reales, debería existir algún hecho capaz de determinar cuál es el contenido de cada creencia particular. Sin embargo, la lectura del método de interpretación

‘Indeterminism and Antirealism’ (1997), en *Subjective, Intersubjective, Objective*: 2001b: 69-84. Hasta donde puedo ver, nada de lo que dice Davidson en este ensayo constituye una respuesta al argumento que he venido desarrollando. En pocas palabras, mi punto es que una creencia es un estado mental con un contenido específico. Si no hay ninguna forma de determinar cuál es el contenido intencional de un estado interno particular, ese estado interno no puede ser descrito como una creencia. A este respecto, la analogía que Davidson propone en ‘Indeterminism and Antirealism’ entre la atribución de contenidos proposicionales y la medición de magnitudes no es satisfactoria. Mientras que un objeto puede medir simultáneamente 2 pulgadas y 5.08 centímetros, un estado de creencia no puede tener simultáneamente dos contenidos distintos  $p$  y  $q$  —siendo  $p$  y  $q$  los contenidos asignados a ese estado por dos teorías de la verdad estilo Tarski en conflicto—.

13. Esta conclusión es un corolario directo del criterio davidsoniano de lingüisticidad como traducibilidad a un lenguaje familiar, que en el marco de la filosofía de Davidson es otra

radical como una teoría de la posesión de creencias implica que los contenidos de las creencias se encuentran intrínsecamente indeterminados, de modo que el antirrealismo intencional es una consecuencia directa de esta lectura<sup>12</sup>. Este resultado es especialmente inquietante debido a que el debate entre Davidson y los defensores del relativismo sólo adquiere sentido una vez se da por sentado el realismo intencional. En efecto, si aceptáramos que las creencias y los conceptos no son reales, no tendría sentido preguntar si los miembros de diferentes culturas pueden tener sistemas de conceptos, o sistemas de creencias, radicalmente distintos. Así, en lugar de proveer una versión del realismo intencional libre de compromisos con los esquemas conceptuales, la teoría de la interpretación radical –en la medida en que implica el antirrealismo– hace que la discusión filosófica acerca del relativismo y la pluralidad de esquemas se convierta en un sinsentido.

### 3. TRADUCIBILIDAD, INTERPRETACIÓN Y SISTEMAS DE CONCEPTOS

HASTA ESTE PUNTO he sostenido que ni la posición de Kuhn y Feyerabend a favor de la pluralidad de esquemas ni la posición crítica de Davidson frente a la noción de esquema conceptual cuentan con un soporte argumentativo sólido. El argumento central de Kuhn y Feyerabend depende esencialmente del holismo semántico, que es una premisa implausible y cargada de consecuencias problemáticas. Las críticas de Davidson al dualismo esquema-contenido tampoco resultan concluyentes, ya que para darle sentido a la diversidad de esquemas no es necesario acudir a este tipo de dualismo. Además, la estrategia de apelar al principio de caridad para declarar ininteligible la idea de que existen esquemas diferentes coloca a Davidson ante el siguiente dilema. Si el principio de caridad es leído solamente como un requisito para la atribución de creencias, este principio es compatible con la existencia de esquemas conceptuales radicalmente distintos. Si, por otro lado, el principio de caridad, junto con el método de interpretación radical que lo sustenta, es leído como un requisito para la posesión de creencias, no hay manera de evitar el etnocentrismo y el antirrealismo intencional. En relación con la pregunta de si pueden existir sistemas de categorías y de conceptos alternativos al nuestro, mi propuesta es adoptar un enfoque intermedio entre el relativismo epistemológico que se deriva de la posición de Kuhn y Feyerabend y el etnocentrismo en el que se encuentra sumergida la posición de Davidson.

Una vez hemos abandonado el holismo semántico, no hay razón

para sostener que las revoluciones científicas producen esquemas conceptuales inconmensurables en el ámbito de la ciencia. El progreso del conocimiento científico y la conmensurabilidad interteórica son alternativas completamente compatibles con un enfoque semántico no holista. En mi opinión, la confrontación entre miembros de diferentes culturas, y no la confrontación entre comunidades científicas pertenecientes a una misma cultura, es el escenario más apropiado para buscar contrastes sustanciales entre los sistemas de conceptos de dos sujetos. A este respecto, sugiero retomar el criterio de individuación de los esquemas en el que se apoya la argumentación de Davidson. Más específicamente, propongo reivindicar la idea de que los fallos de traducibilidad, o de interpretación, son un criterio para establecer cuándo dos comunidades de individuos no comparten los mismos conceptos. Sin embargo, ante la presencia de un fallo sistemático de traducibilidad, considero que la pregunta de si los hablantes involucrados poseen esquemas conceptuales diferentes debería ser vista más como una cuestión terminológica que como un problema filosófico genuino. La noción de esquema conceptual resulta de poca utilidad, no por ser intrínsecamente incoherente, sino en virtud de su imprecisión y vaguedad. Por tal razón, sólo sugiero tomar los fallos de traducibilidad como indicadores de que existen diferencias entre dos sistemas de conceptos, y estas diferencias pueden ser más o menos radicales dependiendo de la magnitud del fallo de traducibilidad o interpretación bajo consideración.

Ahora bien, imaginemos por un momento que nos enfrentamos a una comunidad humana de individuos cuya conducta verbal somos incapaces de traducir e interpretar de manera fluida y sistemática. En esta situación, donde no es posible aplicar exitosamente el principio de caridad ni el método de interpretación radical, Davidson sin duda concluiría que estamos interactuando con seres no lingüísticos e irracionales<sup>13</sup>. Al rechazar el etnocentrismo, por el contrario, deberíamos pensar que si se diera un fallo de traducibilidad del tipo recién descrito, nos encontraríamos ante una comunidad de hablantes cuya forma de categorizar e individuar su entorno no coincide con la nuestra. Así, en la medida en que puedan presentarse

expresión clara de etnocentrismo. Cfr. Davidson, 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', 1984: 185-186.

14. Para una descripción y análisis de estas investigaciones Cfr. Lakoff George, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, The University of

fallos sistemáticos de traducibilidad e interpretación, queda abierta la posibilidad de que existan hablantes cuyo sistema de conceptos y creencia es muy diferente del nuestro. Por supuesto, la cuestión de si en efecto hay comunidades humanas con estas características plantea un problema de carácter empírico. Con respecto a este problema, las investigaciones sobre categorización adelantadas por lingüistas cognitivos como Eleanor Rosch y George Lakoff, cuyas teorías están basadas en trabajo de campo antropológico, han arrojado resultados interesantes<sup>14</sup>.

En muchas ocasiones, los lingüistas y antropólogos de campo que estudian lenguas desconocidas tienen dificultades para encontrar en su propia lengua recursos apropiados para expresar las categorías que emplean sus informantes. Lakoff señala el caso de una lengua aborígen australiana conocida como *dyirbal* (Ibid.: 92-104). En la gramática de esta lengua, cada nombre debe estar precedido por una de las siguientes palabras: ‘*bayi*’, ‘*balan*’, ‘*balam*’ y ‘*bala*’, cada una de las cuales expresa una categoría conceptual. La forma en que estas cuatro palabras son empleadas por los hablantes del *dyirbal* revela la presencia de un sistema de clasificación de los objetos del entorno que, desde nuestra perspectiva, resulta completamente exótico. La palabra ‘*balan*’, por ejemplo, agrupa en una misma categoría a las mujeres, el sol, los escudos, los perros y los escorpiones, mientras que la palabra ‘*bayi*’ agrupa en una misma categoría a los hombres, la luna, las tormentas, los canguros y las lanzas. Ejemplos como el de la lengua *dyirbal* motivan la hipótesis de que los sistemas de conceptos se encuentran fuertemente condicionados por la forma de vida de los individuos. Cuando las formas de vida de dos comunidades humanas son suficientemente distintas, como sucede con los hablantes del *dyirbal* y del español, no cabe esperar una traducción simple y directa entre sus respectivas lenguas. Hasta qué punto las investigaciones sobre categorización pueden revelar contrastes significativos entre sistemas de conceptos es una cuestión que aún queda abierta. Sin embargo, ningún resultado en torno a esta cuestión puede obligarnos a caer en el relativismo. La admisión de contrastes conceptuales entre comunidades humanas es compatible con la tesis –en mi opinión correcta– de que los miembros de las diferentes culturas comparten un mundo objetivo y sus

Chicago Press, Chicago, 1987.

respectivas creencias, al igual que sus emisiones lingüísticas, son verdaderas o falsas en virtud de su correspondencia con los hechos extralingüísticos.

#### BIBLIOGRAFÍA

DAVIDSON, Donald. 1984. 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme' (1974), en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press: 195-197.

----- . 1984a. 'Radical Interpretation' (1973), en: *Inquiries into Truth and Interpretation*: 127-130.

----- . 1984b. 'Truth and Meaning' (1967), en: *Inquiries into Truth and Interpretation*: 26-27.

----- . 1984c. 'The Inscrutability of Reference' (1979), en: *Inquiries into Truth and Interpretation*: 227-241.

----- . 2001. 'The Emergence of Thought' (1997), en *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press: 123-127.

----- . 2001a. 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge' (1983), en: *Subjective, Intersubjective, Objective*, 2001: 141-146.

----- . 2001b. 'Indeterminism and Antirealism' (1997), en *Subjective, Intersubjective, Objective*: 2001: 69-84.

DUMMETT, Michael. 1975. 'What is a Theory of Meaning', en: GUTTENPLAN, S. (ed.), (1975): 97-138.

FEIGL, H., & MAXWELL, G. 1962. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. III: Scientific Explanation, Space and Time*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

FEYERABEND, Paul. 1962. 'Explanation, Reduction, and Empiricism', en: H. Feigl & G. Maxwell (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. III: Scientific Explanation, Space and Time*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

FODOR, J. & LEPORE, E. 1992. *Holism: A Shopper's Guide*, Oxford: Blackwell: 59-104.

GUTTENPLAN, S. (ED.). 1975. *Mind and Language*, Oxford: Clarendon Press.

KUHN, Thomas. 1970. 'Reflections on my Critics', en: I. Lakatos & A. Musgrave (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge Mass. and London: Cambridge University Press.