



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n173.63132>

RELATIVISMO SIN ESQUEMAS CONCEPTUALES



RELATIVISM WITHOUT CONCEPTUAL SCHEMES

ÁNGEL RIVERA-NOVOA*

Universidad de San Buenaventura - Bogotá - Colombia

.....
Artículo recibido el 10 de marzo de 2017; aceptado el 28 de agosto de 2017.

* *anrivera@usbog.edu.co* / ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6793-0307>

Cómo citar este artículo:

MLA: Rivera-Novoa, A. "Relativismo sin esquemas conceptuales." *Ideas y Valores* 69.173 (2020): 77-102.

APA: Rivera-Novoa, A. (2020). Relativismo sin esquemas conceptuales. *Ideas y Valores*, 69(173), 77-102.

CHICAGO: Ángel Rivera-Novoa. "Relativismo sin esquemas conceptuales." *Ideas y Valores* 69, n.º 173 (2020): 77-102.

Parte de la argumentación presentada en este artículo fue desarrollada en mi tesis de doctorado. Agradezco a William Duica, director de mi tesis, por todas sus críticas y comentarios. También agradezco al par evaluador del artículo, quien, con sus rigurosas observaciones, me ayudó a fortalecer mis argumentos. Así mismo, a todos quienes leyeron versiones previas de este texto: sus comentarios, desacuerdos y sugerencias tienen mucho valor. Este artículo es también producto del proyecto de investigación "Relativismo, esquemas conceptuales e interpretación" financiado por la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, con código HCE-015-002".



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

RESUMEN

En este artículo, se defiende un relativismo conceptual sin esquemas conceptuales. En primer lugar, se presenta la crítica de Davidson al relativismo conceptual. Luego, se construye un contraejemplo que cuestiona la eficacia del principio de caridad y se argumenta que, si se trata de sostener el holismo con el fin de evitar el relativismo, habría que aceptar un relativismo moderado que trace la distinción entre un *background* de creencia y redes internas de creencias. Este relativismo es compatible con el abandono de la idea de un esquema conceptual y, por tanto, no implica ningún tipo de inconmensurabilidad ni de intraducibilidad.

Palabras clave: Donald Davidson, esquemas conceptuales, holismo, inconmensurabilidad, relativismo.

ABSTRACT

The article defends a conceptual relativism without conceptual schemes. First, it presents Davidson's critique of conceptual relativism. Then, it goes on to build a counterexample questioning the efficacy of the principle of charity, and argues that upholding holism in order to avoid relativism would entail accepting a moderate relativism that distinguishes between a background of belief and internal networks of beliefs. This relativism is compatible with abandoning the idea of a conceptual scheme, and, therefore, does not imply any type of incommensurability or untranslatability.

Keywords: Donald Davidson, conceptual schemes, holism, incommensurability, relativism.

El relativismo científico es la tesis que afirma que las condiciones de verdad y justificación de las teorías científicas dependen de, o son relativas a, los paradigmas, marcos conceptuales, estructuras teóricas o sistemas de categorías desde los cuales se formulan las teorías mismas. Si el relativismo científico es cierto, entonces las condiciones de elección entre dos teorías rivales no podrían ser objetivas y, por tanto, la elección de alguna de las teorías en pugna se basaría en criterios internos a las teorías mismas. El relativismo científico va más allá de la tesis (más débil) del pluralismo teórico, según la cual es posible tener varias teorías sobre el mundo. En efecto, el relativismo afirma no solo que hay pluralidad teórica, sino que esta no se puede solventar, ya que los conflictos teóricos serían por naturaleza irresolubles. En su versión más radical, el relativismo afirmaría que es posible tener dos grandes visiones del mundo enfrentadas, pero que la elección entre tales visiones no puede ser objetiva y habría entre ellas una relación de inconmensurabilidad.

Hay al menos dos sentidos del concepto de inconmensurabilidad. Por un lado, se encuentra la inconmensurabilidad empírica, de acuerdo con la cual la observación que sirve como soporte evidencial de las teorías científicas está cargada teóricamente. Por tal razón, la observación y la experiencia no servirían como una base neutral que permitiera dirimir las disputas, ya que representantes de paradigmas y teorías rivales ven y experimentan cosas diferentes. En palabras de Kuhn, “quienes proponen los paradigmas en competencia practican sus profesiones en mundos diferentes” (1998 233). Debido a que la información empírica disponible que sirve de base para la construcción de teorías sobre el mundo está cargada teóricamente, sería posible, según Kuhn, tener dos grandes imágenes del mundo, hasta el punto en que los representantes de teorías diferentes habitarían en mundos distintos, pues “cuando cambian los paradigmas, el mundo mismo cambia con ellos” (*id.* 176). Por tales razones, si la inconmensurabilidad empírica tiene lugar, la experiencia no sería un tribunal objetivo de elección entre teorías o visiones de mundo en conflicto.

Por otro lado, hay también un sentido semántico o conceptual de la tesis de la inconmensurabilidad. Según esta versión de la tesis, los lenguajes asociados a teorías en pugna son completamente intraducibles entre sí. Por tal motivo, no existiría ningún lenguaje neutral en el que las teorías rivales pudiesen compararse y, por tanto, no habría un lenguaje común a las teorías que pudiese servir de ayuda para resolver los conflictos teóricos. Por tanto, de acuerdo con Kuhn, “[l]a comunicación a través de la línea de división revolucionaria es inevitablemente parcial” (1998 232). De esta manera, los conceptos, por ejemplo, de “espacio” y “tiempo” son intraducibles entre un paradigma newtoniano

y uno einsteiniano, lo que sería una prueba, para Kuhn, de que ambos paradigmas son inconmensurables en un nivel semántico.

En “On the Very Idea of the Conceptual Scheme”, Davidson utiliza el método de interpretación radical como una herramienta para desacreditar el relativismo conceptual que encuentra en las nociones de inconmensurabilidad e intraducibilidad un argumento a su favor. Ahora bien, la aplicación del método de interpretación radical supone la aplicación del principio de caridad, que busca establecer, de entrada, un acuerdo mayoritario entre intérprete y hablante como condición de posibilidad para la interpretación. Una vez se supone dicho acuerdo, y se verifican las hipótesis de interpretación, no queda espacio alguno para la intraducibilidad entre lenguajes. Los desacuerdos teóricos persistentes se hacen significativos a la luz de la interpretación y son en todo caso resolubles. Además de esto, el argumento de Davidson pretende echar abajo la noción misma de esquema conceptual, ya que es dicha noción la que estaría detrás de toda forma de relativismo. Pero sin esquemas conceptuales, ya no habría nada que serviría de punto de apoyo para el relativismo. Ni la observación ni los lenguajes de las teorías serían relativos a algún tipo de sistema de categorías. La inconmensurabilidad empírica y la inconmensurabilidad semántica serían dos tesis falsas si el argumento de Davidson es correcto.

Luego de la publicación del famoso artículo de Davidson, los defensores del relativismo han modificado su tesis para poderla salvar de los ataques que se basan en el proceso de interpretación como mecanismo para desvirtuar la tesis de la inconmensurabilidad. Dicha modificación ha consistido en moderar la tesis relativista, de tal modo que esta deja de tener un carácter radical para tener ahora una versión parcial o local. Este nuevo relativismo no afirma que se puedan tener dos grandes visiones del mundo enfrentadas entre sí, de tal modo que su comparación es imposible, sino que defiende que *algunos* conceptos y términos teóricos son intraducibles de una teoría a otra, si bien gran parte de sus lenguajes pueda traducirse. De esta manera las nuevas versiones del relativismo sostienen que la comparación entre teorías sí es posible, pero, a pesar de ello, el reducido número de términos intraducibles o inconmensurables sería suficiente para que la elección entre teorías no fuese objetiva. Además de esto, las nuevas versiones relativistas dejan de tener énfasis en el sentido empírico de la tesis de la inconmensurabilidad para concentrarse casi exclusivamente en su aspecto semántico, que ahora solo tiene un alcance parcial.

En general, los defensores del relativismo parcial han esgrimido dos tipos de argumentos. Por un lado, se intenta defender que hay una diferencia radical entre interpretación y traducción y, por otro, que los procesos de traducción tipo Davidson, los cuales son de naturaleza

extensional, son incapaces de captar las nociones intensionales que, se supone, son las nociones relevantes para hablar de inconmensurabilidad (cf. Feyerabend; Kuhn 2002; Sankey 1999, 2011). De esta manera, los relativistas creen salvar la noción de inconmensurabilidad e intraducibilidad parcial que sirve como base para sostener que hay esquemas conceptuales alternativos.

Ahora bien, ¿es posible pensar en una noción de relativismo parcial que no se comprometa ni con la intraducibilidad ni, por lo mismo, con la existencia de esquemas conceptuales alternativos e inconsistentes entre sí? En este artículo intentaré defender dicha posibilidad, de tal modo que, aun asumiendo que la crítica de Davidson es exitosa como ataque a la inconmensurabilidad, la intraducibilidad y los esquemas conceptuales, no se sigue de allí que el relativismo deje de tener lugar.

Si no se acude a la noción de intraducibilidad, tendríamos una noción nueva de relativismo que está al margen de la tradición relativista del conocimiento motivada por las figuras de Kuhn y Feyerabend que ha dominado parte de la epistemología y la filosofía de la ciencia contemporáneas. Para tal propósito, en un primer momento, expondré brevemente la crítica de Davidson al relativismo conceptual por medio de su método de interpretación radical. En segundo lugar, construiré un posible contraejemplo a la efectividad del método de interpretación radical. Luego, mostraré dos posibles argumentos de Davidson para salvarse de este contraejemplo, basados en sus dos tesis sobre el contenido: el externalismo y el holismo intencionales. Argumentaré que, aunque el externalismo puede hacer frente al contraejemplo, el holismo no. El holismo, antes de ser un argumento de Davidson para evitar las consecuencias del contraejemplo enunciado, es un arma de doble filo, pues puede llevar directamente a ciertas consecuencias relativistas. Tal relativismo, como mostraré, se basa en un molecularismo parcial y depende directamente de lo que denominaré “red interna”, en contraposición con la noción de un *background* de creencias que puede ser compartido por los representantes de redes internas rivales.

La crítica de Davidson al relativismo conceptual

Davidson define la noción de “esquema conceptual” de la siguiente manera:

Los esquemas conceptuales, decimos, son formas de organizar la experiencia; ellos son sistemas de categorías que dan forma a los datos de los sentidos; ellos son puntos de vista desde los cuales los individuos, las culturas o los periodos examinan la escena que se les presenta. (1984c 183)¹

1 A menos que en la bibliografía se indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

De esta manera, habría un dualismo entre un contenido no interpretado y un sistema de categorías que haría inteligible el contenido mismo, al imprimirle una forma particular. Sin embargo, para que el relativismo conceptual tenga lugar, hay que pensar en la posibilidad de que existan esquemas conceptuales alternativos e incompatibles entre sí. Dice Davidson:

Puede que no haya traducción desde un esquema a otro, caso en el cual las creencias, los deseos, las esperanzas y las porciones de conocimiento que caracterizan a una persona no tienen contrapartes verdaderas para quien suscribe otro esquema. La realidad misma es relativa a un esquema: lo que cuenta como real en un esquema puede no serlo en otro. (1984c 183)

Lo anterior es justamente lo que está a la base de la idea de incommensurabilidad. Hay esquemas conceptuales incompatibles, cuando los lenguajes teóricos que están en conflicto no se pueden traducir. Hay entonces una relación entre la noción de esquema conceptual y la noción de lenguaje y, en particular, con la de traducibilidad entre lenguajes. Davidson asocia la noción de esquema conceptual a la de traducibilidad del siguiente modo: dos lenguajes son traducibles si y solo si pertenecen al mismo esquema conceptual. Si son intraducibles, entonces pertenecen a esquemas diferentes (*cf.* Davidson 1984c 184). La estrategia de Davidson consistirá en mostrar que la intraducibilidad no es posible. Por tanto, no existirían criterios de individuación para esquemas conceptuales y el relativismo conceptual no tendría ya lugar. Davidson abordará dos casos de intraducibilidad: la parcial y la total (*cf. id.* 185). Si Davidson logra su objetivo, se podría sostener que la traducibilidad a un lenguaje familiar es un criterio de lingüisticidad. Todo lo que no sea traducible no será, por tanto, una forma de conducta lingüística en absoluto (*cf. id.* 186).

Dejaré de lado la noción de intraducibilidad total para centrarme en la parcial, pues es la relevante para el presente artículo. Un fallo parcial de traducción se daría cuando, en la traducción de un lenguaje a otro, una porción significativa de oraciones es traducible, pero otra no. Para atacar dicha intraducibilidad, Davidson hará uso de su método de interpretación radical y, en particular, de la aplicación del principio de caridad. En una situación hipotética en la que se desee interpretar un lenguaje completamente desconocido, lo que se necesita –dice Davidson– es una teoría de la traducción que no presuponga nociones de significados, conceptos o creencias compartidas (*cf.* 1984c 195). Hay una interdependencia –dice Davidson– entre creencia y significado que se da a su vez por la interdependencia existente entre atribución de creencias e interpretación (*cf. ibd.*). Por lo anterior, para dar cuenta de la interpretación entre lenguajes, se necesita una teoría que, simultáneamente,

describa actitudes e interprete emisiones, sin asumir ni lo uno ni lo otro (para evitar cualquier petición de principio).

El punto de partida para la interpretación será el reporte de oraciones sostenidas como verdaderas por parte del hablante. Dicho reporte puede generarse mediante el asentimiento provocado ante circunstancias visibles del entorno. Esto evita que se atribuyan al hablante creencias o significados específicos. Solo sabemos que el hablante sostiene algo como verdadero, aunque no sabemos qué. A partir de la evidencia (el sostenimiento de oraciones como verdaderas), se debe extraer una teoría del significado y de la creencia que debe tener la forma de una teoría de la verdad tipo Tarski para cada oración emitida por el hablante. Cuando este asiente a una oración, el intérprete reúne, a partir de la repetición de casos similares, las condiciones y circunstancias en las que el hablante asiente a una oración determinada. Con esa evidencia, el intérprete construye una hipótesis para luego derivar teoremas con la forma de v-oraciones para cada oración del lenguaje que se esté interpretando.

Ahora bien, para que la construcción de una teoría de este tipo funcione como mecanismo de interpretación, es condición de posibilidad que se aplique el principio de caridad. Para adjudicar creencias al hablante, o interpretar sus emisiones, es necesario que el intérprete adjudique al hablante un trasfondo de creencias verdaderas (o consideradas verdaderas por el intérprete) por lo menos en tres planos diferentes: en la lógica del intérprete, en las oraciones ocasionales y en las oraciones fijas. Esto garantiza que existe un acuerdo mayoritario entre intérprete y hablante, un trasfondo compartido bajo el cual la traducción y la interpretación son posibles mediante la teoría de la verdad de Tarski. La aplicación del principio de caridad no busca un acuerdo absoluto; antes bien, hace inteligible el desacuerdo sobre la base de un trasfondo compartido. Así pues, si el principio de caridad es una condición de posibilidad para la interpretación, no se da el caso de que intérprete y hablante tengan sistemas conceptuales diferentes, con lo que Davidson cree eliminar definitivamente el relativismo conceptual y, con ello, la idea misma de un esquema conceptual.

La interpretación radical y la posibilidad de un acuerdo ficticio

Pretendo cuestionar la efectividad de la aplicación del método de interpretación radical a la luz de las consecuencias que Davidson cree extraer de su misma aplicación. ¿No es plausible pensar que aun cuando se maximiza el acuerdo, mediante el proceso de interpretación radical, dicho acuerdo no es más que ficticio? En otras palabras, tal vez sea legítimo imaginar que el intérprete le adjudica gran parte de sus creencias al hablante y con este procedimiento se *crea* que se comparten muchas creencias con el hablante, pero en realidad el hablante puede tener

creencias radicalmente distintas. A esto se puede replicar fácilmente que la interpretación radical debe ser un método verificable, esto es, el intérprete no toma al azar traducciones posibles de las emisiones del hablante, sino que realiza una recolección de datos a través del asentimiento inducido; de este modo, el intérprete construye una hipótesis a partir de las condiciones que posibilitan que el hablante tome como verdadera una oración, para luego, con las hipótesis y los axiomas de la teoría, deducir los teoremas para cada emisión del hablante.

Imaginemos la existencia de dos culturas denominadas C y D con sus respectivos lenguajes L_C y L_D . Supongamos, además, que la cultura C es científicamente más desarrollada, de tal forma que siempre que piensan en cualquier concepto, lo piensan de una manera teórica avanzada. Por su parte, la cultura D es una cultura sin muchos avances científicos, por lo que la complejidad teórica de sus conceptos es mínima en comparación con la complejidad teórica de los conceptos usados por la cultura C.² Supongamos entonces que un intérprete radical de C va a realizar un manual de traducción o interpretación de L_D . El intérprete se da cuenta de que siempre que el hablante de la comunidad D está cerca de un lago, de un río o de cualquier fuente de agua, emite la oración “*Da gibt es Wasser*”.

Luego, sin que el intérprete presuponga creencia ni significado, ya que lo único que sabe el intérprete es que el hablante asiente ante esa oración, se deduce el teorema: “Para todo hablante x y para todo tiempo t , “*Da gibt es Wasser*” es verdadera en L_D cuando es proferida por x en el tiempo t si y solo si hay agua cerca de x en t ”. Podemos decir entonces que las condiciones de verdad de la oración del hablante fueron verificadas empíricamente y que esto ocurriría con todas las oraciones ocasionales del lenguaje de la cultura D, por lo que, dada la comprobación empírica, no tiene sentido afirmar que el acuerdo generado por la interpretación radical sea ficticio y no real.

No obstante, dado que la cultura C maneja una serie de conceptos distintos a los de la cultura D, la traducción puede ser errónea y, por lo mismo, también podría serlo la adjudicación de creencias al hablante. En efecto, pensemos en que el intérprete, al escuchar la emisión “*Das Wasser lohnt sich für trinken*” llega a una v-oración así: “*Das Wasser lohnt sich für trinken*’ es verdad en L_D si y solo si el agua sirve para beber”. Diríamos entonces que la interpretación dada es correcta. Sin embargo, para un hablante de L_C , las oraciones “el agua sirve para beber” y “la composición

2 El ejemplo que se propone supone una diferencia en la complejidad teórica de las comunidades C y D. Sin embargo, el ejemplo puede ser construido suponiendo que, aunque ambas comunidades sean igual de complejas teóricamente hablando, presentan una incompatibilidad en su forma de explicar el mundo. La diferencia de complejidad se introduce con el fin de hacer más comprensible el ejemplo.

H₂O sirve para beber” son intercambiables debido a que, como supone el ejemplo, la cultura C es más avanzada teóricamente. Así, un manual de interpretación alternativo podría deducir la siguiente v-oración: “*Das Wasser lohnt sich für trinken*’ es verdad en L_D si y solo si la composición H₂O sirve para beber”. El problema parece ser evidente: aunque es posible deducir esta v-oración, la interpretación no es adecuada, pues la cultura D no tiene el concepto de “H₂O” y, por lo tanto, un hablante de esa comunidad no tiene la creencia de que la composición H₂O sirve para beber. Así, el intérprete adjudicaría al hablante una cantidad de creencias con un contenido que el hablante jamás poseería. Ahora bien, dado que sería posible deducir el enunciado anómalo, podría haber una falla de traducción entre los lenguajes L_C y L_D, razón por la cual, si suponemos que esto mismo puede ocurrir con otro tipo de conceptos, se tendrían las condiciones de individuación de esquemas conceptuales alternativos y el relativismo no sería refutado.

Un davidsoniano podría objetar lo siguiente: “H₂O” es un concepto lógicamente complejo, esto es, es un concepto que alguien solo puede poseer si tiene los conceptos de hidrógeno y oxígeno. Es dudoso que el intérprete de la comunidad C tenga evidencia de que el hablante de D domina esos conceptos, así que no estaría justificado en atribuirle creencias sobre H₂O. En otras palabras, la interpretación no solo depende de las causas del asentimiento, sino que también depende de la estructura lógica de los conceptos atribuidos. Para que el contraejemplo funcionara, habría que deducir teoremas que impliquen demostrativos. Por ejemplo, para que una teoría pueda deducir la v-oración “La nieve es blanca’ es verdad en L si y solo si la nieve es blanca”, tal teoría necesita de una clase especial de evidencia. Esta evidencia está dada por los siguientes demostrativos: “‘Eso es blanco’ es verdadera en L si y solo si el objeto demostrado por el hablante es blanco” y “‘Eso es nieve’ es verdad en L si y solo si el objeto demostrado es nieve”. Del mismo modo, para poder adjudicar la v-oración “*Das Wasser lohnt sich für trinken*’ es verdad en L_D si y solo si la composición H₂O sirve para beber” a un hablante de la comunidad D, el intérprete debería también dar interpretaciones acerca del hidrógeno y el oxígeno. Por tal razón, la interpretación no sería correcta, pues la estructura lógica de las emisiones de un hablante de L_D no es la misma que la de las emisiones de un hablante de L_C.

Sin embargo, esto no es suficiente para descartar el contraejemplo. El caso de las comunidades C y D puede ser modificado para que dé cuenta de por qué el acuerdo generado por la interpretación radical puede ser ficticio y no real.³ Supongamos que hay un par de conceptos

3 El ejemplo que presento a continuación es bastante similar a, y de hecho está inspirado en, un ejemplo dado por Fodor y Lepore con fines distintos, aunque similares. Fodor

–“F” y “G”– que son poseídos por representantes de las comunidades C y D, respectivamente. Supongamos también que tales conceptos son coextensivos y, además, son atómicos –esto último, con el fin de evitar la objeción al ejemplo que involucra el concepto de H_2O –.⁴ Por último, dadas las suposiciones del caso, tengamos en cuenta que el concepto “F” es más avanzado teóricamente que el concepto “G”, aunque ambos sean atómicos. En tal caso, se puede formular una interpretación que implique teoremas de la forma “ $\exists xG(x)$ es verdad en L_D si y solo si $\exists xF(x)$ ”. Además, se pueden formular teoremas que involucren demostrativos relacionados con “F” y con “G”, tales como “*Das ist F* es verdad en L_D si y solo si el objeto demostrado por el hablante de D es G”, pues tales conceptos son atómicos y coextensivos, de tal modo que las v-oraciones que involucren demostrativos relacionados con tales conceptos pueden ser implicados y sirven de evidencia para enunciar otras interpretaciones en forma de v-oraciones. Dada la suposición de que los conceptos “F” y “G” son coextensivos, toda instancia de F será una instancia de G (y viceversa), lo que garantizaría la postulación de las oraciones que dan cuenta de los demostrativos de dichos conceptos, los cuales sirven como evidencia para las oraciones en las que aparezcan dichos conceptos.

Ahora bien, dado que los conceptos F y G tendrían contenidos muy diferentes, entonces las interpretaciones dadas en relación con estos conceptos tampoco serían adecuadas, aunque la teoría pudiese deducir los teoremas. En efecto, aunque toda instancia de F sea una instancia de G, los hablantes de la comunidad C y D adjudicarán propiedades muy distintas a los objetos que caigan bajo la extensión de dichos conceptos en virtud de la diferencia epistémica de las comunidades en cuestión, por lo que los significados de las oraciones donde tengan lugar dichos conceptos serán muy distintos.

.....

y Lepore buscan un contraejemplo para mostrar que la composicionalidad no es una condición suficiente para resolver lo que ellos llaman “el problema de la extensión”, que consiste en que la equivalencia extensional de las v-oraciones –esto es, el hecho de que todas las v-oraciones de una teoría interpretativa sean verdaderas– no es un requisito lo suficientemente fuerte para garantizar una buena interpretación, pues la teoría podría implicar teoremas tales como “‘la nieve es blanca’ es verdad en L si y solo si el pasto es verde”, v-oración que, aunque es verdadera, no da una interpretación correcta. Así, Fodor y Lepore buscan mostrar que la composicionalidad –y sus implicaciones holistas– no resuelve tal problema. Para ver el contraejemplo que ha inspirado el mío, cf. Fodor y Lepore 67.

4 Con “concepto atómico” quiero expresar algo análogo a “predicado simple” (en contraposición a predicado compuesto, como en el caso de H_2O).

Frente a lo anterior, podría esgrimirse el siguiente contraargumento:⁵ podría dudarse de la posibilidad misma de que existan conceptos atómicos coextensivos pero con diferente contenido. Lo anterior se debe a que, por ejemplo, si pensamos que la intensión de un concepto es su modo de presentación, la diferencia semántica entre los dos conceptos se manifiesta por complejos denotativos distintos. Esto explicaría que, por ejemplo, un hablante de la comunidad C puede realizar un número de inferencias mucho más complejas que las que podría llegar a realizar un hablante de la comunidad D. Así, en virtud de la capacidad inferencial de los hablantes, que a su vez depende de los denotativos complejos que dan lugar a la diferencia semántica, no tendría sentido hablar de dos conceptos coextensivos, atómicos, pero divergentes en contenido (porque justamente dependen de denotativos *complejos*). En otras palabras, se podría decir que la estructura composicional del lenguaje puede ser aún aducida para diferenciar tales conceptos, pues, al intercambiarlos en ciertos contextos, el valor de verdad no se mantendría, dado que no son sinónimos.

Sin embargo, el problema de esta objeción es que los contextos en los que los valores de verdad cambian son contextos intensionales –por ejemplo, en contextos como los de las actitudes proposicionales–. Sin embargo, es erróneo presuponer cualquier noción o contexto intensional en la metodología de la interpretación radical, por lo que no es un buen argumento el aducir que el cambio de los valores de verdad en ciertos contextos da cuenta de la diferencia entre conceptos como “F” y “G”. Si se apela de entrada a la capacidad inferencial del hablante y al modo en que el hablante denota complejamente el objeto, entonces estamos dejando de lado la restricción davidsoniana de no suponer creencia o significado.⁶ Dada la suposición según la cual los conceptos involucrados son atómicos, no es posible apelar a una diferencia en la estructura lógica de los mismos que se manifieste en su instanciación en oraciones particulares. La coextensión de los conceptos así como su carácter atómico implican, respectivamente, por un lado, que siempre que se hable de F se hable de G y, por otro, que no pueda ser aducida una diferencia en la estructura lógica de los conceptos. En últimas, el

5 Agradezco al par evaluador de este artículo, quien me formuló esta objeción.

6 En “Truth and Meaning” (1984a), donde Davidson propone una teoría composicional del significado, se introducen las definiciones de verdad tipo Tarski precisamente para que la teoría no caiga en nociones intensionales. En efecto, en vez de que la teoría implique teoremas tales como “*p* significa que *q*”, la teoría debe implicar teoremas en forma de *v*-oraciones, esto es, oraciones puramente extensionales. Así mismo, dado que el método de interpretación radical pretende dar cuenta de nociones semánticas e intensionales, sería una petición de principio partir de nociones del mismo tipo al construir la teoría (cf. 1984b 128).

problema es que la diferencia semántica no sería advertible y se podrían deducir teoremas anómalos, lo que implicaría fallas de traducción y, con ello, las condiciones de individuación de esquemas conceptuales alternativos que abrirían las puertas a un relativismo conceptual.

Así, interpretaciones de la forma “ $\exists xG(x)$ es verdad en L_D si y solo si $\exists xF(x)$ ” son posibles; mas, dadas las suposiciones del ejemplo, tendríamos que decir que acá hay un fallo de traducción. Para mi propósito, solo basta hacer más dramático el ejemplo: nada impide suponer que todos (o la mayoría) de los conceptos atómicos de L_D son traducidos por el intérprete mediante conceptos atómicos de L_C que son coextensivos pero con significados muy diferentes a los correspondientes de L_D . Así, el acuerdo generado por el principio de caridad podría ser ficticio, lo que abre la posibilidad de una falla, al menos parcial, de traducción que, además, sería relevante para el relativismo, dado que sería posible pensar, por ejemplo, en dos teorías intraducibles parcialmente. Si eso es así, el contenido de una parte significativa de la teoría dependería de la teoría misma.

Externalismo vs. relativismo

Una vez expuesto el contraejemplo de las comunidades C y D, intentaré mostrar qué tipo de objeción podría esbozar un davidsoniano. Considero dos tipos de respuesta: una basada en el externalismo intencional y otra basada en el holismo semántico. Es importante resaltar que ambas respuestas son necesarias para el davidsoniano. No basta solo con una de ellas, ya que el contenido de una creencia está determinado, tanto por los eventos externos que la causan, como por su relación con otras creencias. En esta sección me dedicaré al análisis de la primera respuesta. La conclusión será que desde el punto de vista del externalismo no podemos defender un relativismo filosóficamente interesante.

Davidson podría enunciar como objeción el hecho de que los contenidos de las creencias de un hablante son de carácter público y que, por lo tanto, la posibilidad de un acuerdo meramente ficticio es ininteligible. Pues bien, Davidson cree que el contenido de una creencia está determinado tanto por la casusa distal a partir de la cual un hablante asiente a una oración (externalismo/teoría causal del contenido), como por el papel que dicha creencia juega en la totalidad del sistema de creencias (holismo semántico e intencional). Davidson dice al respecto:

Lo que una oración significa depende en parte de las circunstancias externas que causan que esa oración gane algún grado de convicción y, en parte, de las relaciones gramaticales o lógicas que la oración tiene con otras oraciones sostenidas como verdaderas con distintos grados de convicción. (2001 147)

De esta forma, Davidson puede argumentar que es imposible que haya, por medio de la aplicación del método de interpretación radical, un acuerdo meramente ficticio, pues la atribución de creencias no depende del principio de caridad por sí solo, sino que depende de este en conjunción con la causa o las causas distales a partir de las cuales un hablante asiente a diversas oraciones y, además, tales causas son de acceso público y son compartidas por intérprete y hablante. Estas consideraciones tienen como base la tesis del externalismo que expondré a continuación.

En su artículo “The Conditions of Thought”, Davidson quiere defender que la existencia del pensamiento en una mente requiere de otras mentes con las que se comparta un mundo natural, entendiendo por “pensamiento” la posesión de estados mentales con contenido proposicional. Esta discusión lleva a Davidson a preguntarse lo siguiente: ¿por qué una persona debe creer que existen otros seres que tienen estados mentales como los suyos? ¿Cómo podemos determinar el contenido de otras mentes –en nuestro caso, el de los representantes de la comunidad “D”–?

La respuesta de Davidson consiste en afirmar que (en los casos más simples) los objetos y eventos que causan una creencia también determinan su contenido: “[l]a idea no es, por supuesto, que la naturaleza garantiza que nuestros juicios más llanos sean siempre correctos, sino que la historia causal de tales juicios representa un importante rasgo constitutivo de sus contenidos” (1989 195). Lo anterior es justamente lo que Davidson denomina “externalismo”. El externalismo da cuenta de cómo se puede determinar lo que otra persona piensa, pues basta con determinar aquello que causa una emisión en el hablante. Este externalismo explica, además, por qué hay una asimetría entre los conocimientos de primera y tercera persona. Mientras un observador de tercera persona debe conocer los eventos que causan una conducta verbal en el hablante para determinar su contenido, en el caso del contenido de los pensamientos en primera persona, el sujeto poseedor de tales pensamientos no necesita un conocimiento de este tipo para establecer el contenido de sus propios pensamientos.

Davidson propone imaginar una situación primitiva de aprendizaje: un niño es condicionado a emitir la palabra “mesa” en presencia de mesas. El problema en este caso sería establecer cuál es el estímulo que provoca la emisión: ¿es la presencia efectiva de la mesa? ¿Es una onda de luz? ¿Es el estímulo proximal? En principio, parecería correcto afirmar que la estímulo relevante se encuentra en lo más cercano, en la cadena causal, a la creencia: la estimulación proximal. Sin embargo, la estimulación sensorial tiene un carácter subjetivo y privado, por lo que no es útil a la hora de dar cuenta de los estados intencionales ajenos.

Ahora bien, examinando la situación del niño que aprende su lengua materna, se advierte que el niño encuentra las mesas similares, nosotros hallamos las mesas similares y encontramos similares las respuestas del niño ante las mesas. Estas tres pautas parecen dar sustento a la idea de que los estímulos relevantes se encuentran en los objetos o eventos del mundo que son similares y que causan respuestas similares. Lo anterior es una forma clara de triangulación: 1) del niño a la mesa, 2) de nosotros a la mesa y 3) de nosotros al niño. El estímulo relevante, dice Davidson, se encuentra en la mesa.⁷

De este modo, sin una segunda persona que interactúe con un hipotético sujeto aislado, no hay respuesta a la pregunta acerca de a qué objetos responde una criatura. Si no hay una respuesta a la pregunta sobre aquello que una criatura quiere decir, desea, cree o pretende, no se puede decir que esa criatura tiene pensamiento. Para que una criatura tenga pensamiento, le es necesario interactuar con otras criaturas en un entorno compartido. La emergencia del pensamiento es posible, entonces, solo si hay otro sujeto con el cual interactuar, así como un mundo compartido. Además, la interacción entre hablantes debe suponer que sus emisiones sean similares ante estímulos similares.

El externalismo, por tanto, daría respuesta al contraejemplo de las comunidades C y D, pues para considerar que tales sujetos –los representantes de ambas culturas– tienen pensamiento, se debe asumir que comparten un mismo mundo y, lo más importante, que ese mundo causa y determina el contenido de los pensamientos de uno y otro. No podría ser el caso que el acuerdo generado por el método de interpretación radical fuera ficticio, ya que el contenido de las creencias y la posesión de los conceptos de los representantes de una y otra cultura –C y D– depende del mundo compartido, por lo que, de haber una divergencia conceptual, esta no sería más que mínima, resoluble e inteligible. El externalismo y la triangulación cierran entonces las puertas a la amenaza del relativismo parcial.

Holismo: un arma de doble filo

El análisis de la sección anterior acerca del externalismo como argumento para escapar al contraejemplo de las comunidades C y D va en

7 Un muy buen artículo de Davidson en el que se aborda el problema de la identificación de las causas relevantes para la atribución de contenido es “Meaning, Truth and Evidence”. Allí, Davidson defiende una visión distal acerca de la causa relevante para la determinación del contenido proposicional de un sujeto en contraposición a una visión proximal –defendida por Quine– que asume que la causa relevante –además de la evidencia– es la estimulación sensorial. Para Davidson, la estimulación sensorial es importante causalmente en la determinación del pensamiento, pero no es relevante ni epistémica ni semánticamente (cf. 2005).

contra de las pretensiones relativistas, pues una vez que se acepta que el mundo determina el contenido de nuestras creencias, y que ese mundo es compartido por los representantes de las comunidades C y D, entonces estos deben compartir gran parte de sus contenidos intencionales.

Ahora bien, la tesis davidsoniana sobre el contenido de las creencias, como ya se ha visto, es una tesis mixta (externalismo-holismo). Mostraré, en esta sección, que el holismo, antes de ser una tesis que sirve para defender a Davidson del contraejemplo, es un arma de doble filo, pues habría una incompatibilidad entre el holismo y el rechazo al relativismo conceptual.

El holismo intencional afirma que el contenido de una creencia depende del contenido de otras creencias en la totalidad de la red. Dice Davidson:

Las creencias son identificadas y descritas solo dentro de un denso patrón de creencias. Puedo creer que una nube está pasando delante del sol, pero solo porque creo que hay un sol, que las nubes están hechas de vapor de agua, que el agua puede existir en forma líquida o gaseosa; y así indefinidamente. (1984d 200)

El holismo, en Davidson, es aplicado a dos esferas –relacionadas entre sí por el vínculo entre creencia y significado–: la semántica y la intencional. De acuerdo con el holismo semántico, el significado de una oración está dado por su relación lógica y gramatical con el resto de las oraciones de un lenguaje. Por su parte, el holismo intencional afirma que para tener cualquier actitud proposicional se necesita de la posesión de otro número considerable de actitudes proposicionales relacionadas con la primera. Así, esta clase de holismo implica que tener una creencia como “una nube se interpone entre el sol y la Tierra” supone la posesión de un acervo de creencias verdaderas acerca de las nubes, el sol, la Tierra, etc., y además, su contenido depende, en parte, de la relación con tal acervo. Además, dice Davidson, el holismo hace inteligible el error. En efecto, si alguien cree, por ejemplo, que las serpientes son mamíferos, debe tener un acervo de creencias verdaderas acerca de las serpientes y los mamíferos, pues, de otro modo, no podría tener esa creencia errada.

¿Cómo podría Davidson, por medio del holismo, salvarse del contraejemplo de las comunidades C y D? Antes de revisar este posible contraargumento, deseo, dadas las breves consideraciones hechas hasta el momento, definir el holismo de la siguiente manera:

H: La individuación del contenido de toda creencia (y toda actitud proposicional) depende –al menos en parte– de la posesión de un acervo de creencias (o actitudes proposicionales) relacionadas con tal creencia (o actitud proposicional).

Subsidiara a esta tesis, se puede enunciar la siguiente tesis:

H₁: Toda creencia (o actitud proposicional) está en capacidad de, en conjunción con un acervo de creencias (o actitudes proposicionales) relacionadas, determinar e individuar el contenido de otras creencias (o actitudes proposicionales) de la red.

Definido así el holismo (H) y su tesis subsidiara (H₁), analizaré el modo en que Davidson podría realizar un argumento que supere el contraejemplo de las comunidades C y D para desechar definitivamente la posibilidad de una intraducibilidad parcial que le abra las puertas al relativismo.

Como se vio, algunos relativistas han renunciado a una clase de inconmensurabilidad total entre teorías y defienden una noción más débil de inconmensurabilidad (inconmensurabilidad parcial). Al defender tal noción, los relativistas aceptan que dos teorías rivales, e inconmensurables parcialmente entre sí, pueden compartir un gran número de términos y conceptos. Por lo tanto, los relativistas aceptan que ambas teorías comparten un cúmulo considerable de creencias. Esta es la base para el contraargumento davidsoniano: un relativista parcial aceptaría, diría Davidson, que representantes de las culturas C y D comparten un número de creencias. En un proceso de interpretación, el intérprete perteneciente a la comunidad C realizaría ciertas interpretaciones en formas de *v*-oraciones. Supongamos entonces que el relativista acepta que la *v*-oración “ $\exists xH(x)$ ” es verdad en D si y solo si “ $\exists xI(x)$ ” es correcta y que, en efecto, lo que está a la derecha del bicondicional es una traducción de aquello que está a la izquierda. Dado este nuevo panorama, ¿es posible aún afirmar que el acuerdo generado por el principio de caridad puede ser ficticio y no real?

Pues bien, dado el holismo intencional, el intérprete perteneciente a la comunidad C estará capacitado para dar interpretaciones correctas acerca de todas las oraciones relacionadas con la emisión “ $\exists xH(x)$ ” y también estará capacitado para dar interpretaciones correctas acerca de las oraciones relacionadas con el concepto “H” –sobre la base de que tiene acceso también a toda la evidencia relevante al respecto–. Del mismo modo, podría ocurrir con otras emisiones del hablante. Por lo tanto, es muy improbable que intérprete y hablante conciban el mundo de manera distinta, y el acuerdo generado por la interpretación radical sería, en efecto, real. Puesto de una manera simple, si el hablante y el intérprete comparten algunos conceptos, en virtud del holismo, deben compartir un trasfondo sustancial de conceptos y un trasfondo sustancial de creencias.

¿Qué pasa entonces con el desacuerdo teórico? En el proceso de interpretación radical, el intérprete perteneciente a la comunidad C

puede advertir que los nativos tienen creencias falsas, bajo su perspectiva, acerca de algún asunto en particular. El intérprete puede darse cuenta del error, pues ya tiene una comunicación asegurada, gracias al trasfondo compartido de creencias y conceptos. De este modo, el holismo garantiza un acuerdo mayoritario entre intérprete y hablante con la posibilidad de un desacuerdo inteligible y resoluble, pues tal desacuerdo depende de estar mayoritariamente de acuerdo.

El holismo, sin embargo, es un arma de doble filo para Davidson. Un argumento similar que busque concluir que el acuerdo generado por el principio de caridad puede ser solo ficticio se puede construir fácilmente. De esta manera, si una creencia cambia su contenido, la consecuencia de esto sería que el contenido de otras creencias podría también cambiar, esto es, el contenido de las creencias relacionadas con aquella creencia o con los términos que están allí involucrados.

Pues bien, es un hecho que en comunidades o teorías científicas diferentes existen conceptos con contenidos diferentes, como es el caso de “espacio”, “masa”, “aire” o “flogisto”, etc. Davidson puede fácilmente aceptar esto, sin aceptar que los lenguajes en los que estos conceptos tienen variaciones sean intraducibles entre sí. No obstante, al aceptar que puede haber variaciones en el contenido al pasar de un paradigma a otro –o de una teoría a otra, o de una cultura a otra–, Davidson estaría obligado a aceptar que puede haber cambios en la totalidad de la red de creencias, ya que el contenido de una creencia está determinado por el contenido de otras creencias. Si hay un cambio masivo en los contenidos, entonces es posible que el acuerdo generado sea solo ficticio.

Para evitar la consecuencia anterior, Davidson tendría que apelar a un criterio que le permita distinguir entre cambios que son relevantes para la determinación de los contenidos de una creencia y cambios que no son relevantes, dejando dentro de este último conjunto a los cambios de contenido entre teorías científicas diferentes.⁸ Puesto de otra manera, Davidson tendría que hacer una diferencia entre creencias que son relevantes o están capacitadas para, en conjunción con otras creencias, alterar el contenido y la individuación de ciertas creencias, por un lado, y creencias que *no* son relevantes o *no* están capacitadas para, en conjunción con otras creencias, alterar el contenido y la individuación de ciertas creencias, por el otro. No considero que esta sea una opción

8 En otras palabras, Davidson tendría que distinguir entre creencias que son revisables y creencias que no lo son. Sin embargo, el núcleo de la crítica de Quine a la distinción analítico-sintético consiste precisamente en señalar que no es posible trazar una distinción entre creencias revisables e irrevisables, por lo que esta posible defensa de Davidson sería incompatible con la crítica a la distinción entre juicios analíticos y sintéticos que Davidson hereda de Quine. Esta línea de crítica es expuesta por David Rey (2007). Si bien estoy de acuerdo con sus críticas, mi argumento irá en otra dirección.

viable, pues sería asumir que existen ciertas creencias de naturaleza no-holista, lo cual traería una cantidad de problemas a las distintas tesis de Davidson acerca de la racionalidad, la teoría del lenguaje, entre otras. En efecto, recordemos H₁, que es una tesis subsidiaria del holismo tal y como lo definimos:

H₁: Toda creencia (o actitud proposicional) está en capacidad de, en conjunción con un acervo de creencias (o actitudes proposicionales) relacionadas, determinar e individuar el contenido de otras creencias (o actitudes proposicionales) de la red.

Al hacer una distinción entre creencias o cambios de significados relevantes para la individuación del contenido y creencias o cambios de significados *no* relevantes, estaríamos, en últimas, negando la propia tesis del holismo. Habría entonces que buscar otra posibilidad que no permita concluir las tesis relativistas sin renunciar al holismo intencional. Otra opción consistiría en sostener que hay ciertas creencias o cambios de significados relevantes para alterar *solo una porción* de la red de creencias de un hablante. Tales creencias tendrían entonces una naturaleza holista –aunque sea parcial–. En últimas, esto significa abrir las puertas al relativismo conceptual. En efecto, tal tipo de holismo sería una especie de “holismo parcial” o “molecularismo” que permitiría que, dentro de la gran red de creencias, existan ciertas subredes de creencias, cuyo contenido depende solo de sí mismas. Llamaré a esto “redes internas”.

De este modo, si bien los representantes de la comunidad C tienen muchas creencias en común con los representantes de la comunidad D, las diferencias conceptuales entre ambos representantes son suficientes para mostrar la existencia de redes internas de creencias que son incompatibles. En efecto, dado que la comunidad D es científicamente menos desarrollada que la comunidad C, tal variación conceptual está en capacidad de alterar el contenido y la individuación de cierta porción de la red de creencias de uno y otro. Esta pluralidad, no obstante, es un fuerte indicio para hablar de relativismo conceptual, al menos de una manera parcial. Dado que el contenido de determinadas creencias depende de la red en la que está inscrita, no habría nada externo que determine cuál sería la red más adecuada para explicar el mundo. Podemos decir entonces que el molecularismo intencional garantiza un acuerdo real entre intérprete y hablante, pero también nos muestra la existencia de redes internas de creencias, lo que será el insumo para sostener un relativismo parcial.

De esta manera, el holismo, antes de ser un argumento que intente salvar a Davidson de las críticas relativistas, es un arma de doble filo, ya que, si nuestro análisis es correcto, Davidson estaría obligado o bien

a abandonar el holismo, o bien a aceptar el molecularismo intencional. Sin embargo, esta última tesis es suficiente para hablar de redes internas de creencias, lo que supone un indicio de un modo filosóficamente interesante de relativismo conceptual. Dado que hay un cúmulo de nociones que son intraducibles entre sí, bajo los supuestos expuestos hasta el momento, entonces no habría un lenguaje neutral que permita comparar dichos conceptos, lo que daría lugar a una forma débil de inconmensurabilidad que, no obstante, sería suficiente para defender un relativismo conceptual débil.

Redes internas, background y molecularismo

Al asumir la tesis del molecularismo intencional, en conjunción con la metodología davidsoniana de la interpretación radical, es inevitable comprometerse con una diferencia entre dos tipos de redes de creencias: un *background* de creencias compartidas y otras redes que no se comparten llamadas “redes internas”. Una “red interna” es un conjunto de creencias interrelacionadas entre sí, cuyo contenido depende de las relaciones mismas que se dan en la red y no afectan el contenido de un *background* general de creencias. La argumentación que hasta este punto he esbozado muestra que el holismo es incompatible con el rechazo al relativismo conceptual tal y como Davidson lo presenta. Para evitar que se caiga en un relativismo radical, he moderado la tesis holista hasta convertirla en un molecularismo intencional. Así, el contenido de una creencia tiene la capacidad de, en conjunción con otras creencias relacionadas, dar lugar a la existencia de “redes internas”. Hay una relación entre la noción “red interna” y el molecularismo intencional. Esto puede ahora generar algunas preguntas. Para culminar este artículo, trataré tres problemas en relación con la diferencia entre *background* y “redes internas”.

En primer lugar, ¿cómo aseguramos que el holismo no sea más que parcial, *i. e.*, que sea molecularismo? En otras palabras, ¿cómo hacer para que un cambio en el contenido de una creencia no afecte el *background* general de creencias? Ante esto se pueden tener dos respuestas. La primera de ellas es una crítica clásica a la concepción holista radical. Si el holismo radical fuese una tesis verdadera acerca del contenido de nuestras creencias, tendríamos una consecuencia indeseable. En efecto, suponiendo que dos sujetos comparten una misma creencia, en virtud del holismo radical, tendríamos que decir que no solo comparten esa creencia, sino que tendrían que compartir todo un conjunto general de creencias, pues tal conjunto es el que determinaría el contenido de la creencia que comparten (*cf.* Dummett 1973; 1993 21). Fodor y Lepore señalan el problema diciendo: “[u]sted no puede compartir alguna de mis creencias, a menos que comparta prácticamente todas ellas” (23).

Pero justamente esta es la consecuencia absurda: es muy difícil pensar que en realidad dos personas tengan un mismo conjunto general de creencias, lo que constituiría la existencia de dos vidas mentales gemelas. Es más fácil pensar, en cambio, que dos sujetos que comparten una creencia puedan compartir *algunas* otras relacionadas con la creencia inicial. Del mismo modo, bajo el supuesto del holismo radical sucedería que, dados dos sujetos que difieran acerca de la verdad de una creencia, dichos sujetos no podrían compartir ninguna creencia, pues tal diferencia alteraría la totalidad de la red de cada uno de ellos. De esto, se seguiría que en virtud de cualquier diferencia doxástica entre dos individuos, estos se calificarían como ininteligibles e irracionales entre sí (cf. Davidson 1984c 174; Popper; Putnam 119-124). En cambio, es mejor pensar que una diferencia de creencia implica tan solo una diferencia en *algún conjunto* relacionado de creencias y no en toda la red.⁹

Este argumento debería ser suficiente para hacernos pensar que la idea de un holismo radical es indeseable y que es mejor pensar en una especie de molecularismo intencional. Ahora bien, surge una segunda pregunta acerca de la viabilidad misma de hacer una diferencia entre un *background* de creencias compartidas y las redes internas. El problema surge al hacer compatible esta diferencia con el rechazo a alguno de los dos dogmas del empirismo.¹⁰

Hay una diferencia entre las creencias, de acuerdo con su grado de cercanía con la experiencia. En otras palabras, en los procesos de verificación empírica, hay ciertas creencias que tienen mayor proximidad que otras a la experiencia. Ahora bien, teniendo esto en cuenta, ¿cómo se puede marcar la diferencia entre las creencias pertenecientes al *background* y las creencias pertenecientes a las redes internas? Una opción sería decir que las creencias pertenecientes al *background* son las que tienen un contacto inmediato con la experiencia y pueden ser verificables con situaciones de confirmación que no den lugar a duda (de ahí que el *background* sea compartido). Por su parte, las redes internas tendrían un contacto indirecto con la experiencia. Ahora bien, ¿cómo se pueden interpretar las proposiciones pertenecientes a una red interna? Para hacerlas inteligibles, hay que acudir al *background* de creencias

9 Lo mismo puede decirse a propósito de la posibilidad misma de la comunicación. Si las expresiones de dos hablantes difieren en significado, en virtud del holismo semántico, carecerían de una base significativa que les permitiera comunicarse. Para ver un análisis de la relación entre el holismo y el problema de la comunicación cf. Rivera-Novoa.

10 Los contraargumentos acerca del compromiso que se podría tener con alguno de los dos dogmas del empirismo los debo a Tomás Barrero, quien me los planteó en un seminario de investigación sobre una versión previa de este escrito. Por otro lado, Fodor y Lepore también expresan dudas sobre la consistencia entre el molecularismo y el rechazo a la distinción analítico-sintético.

compartidas. El proceso consistiría en traducir las proposiciones de una red interna a los términos propios del *background*. Pero como se ha supuesto que el *background* contiene proposiciones que reportan de manera directa la experiencia, entonces tenemos un reduccionismo. En efecto, el proceso de interpretación de una red interna consistiría en reducir, uno a uno, enunciados teóricos a enunciados observacionales. La diferencia entre *background* y red interna nos comprometería con uno de los dogmas del empirismo.

La clave para descartar esta opción consiste en afirmar que hay una diferencia entre enunciados cuyo contacto con la experiencia es directo (sin más) y enunciados cuyo contacto con la experiencia, aunque llegue a ser indirecto, no se puede dar de manera aislada, sino en conjunto. En otras palabras, los procesos de verificación empírica no confrontan creencias individuales con la experiencia. Lo que se confirma es un cúmulo entero de creencias. Una vez decimos que el contenido se da en conjunto, no podemos hablar de una traducción “uno a uno” de los enunciados más teóricos a los más empíricos. Es la red interna, en su totalidad, la que se enfrenta a la experiencia. Por tanto, al asumir que hay una diferencia entre el *background* y las redes internas, no hay ningún compromiso con el reduccionismo.

Por otro lado, habría otra forma de hacer la diferencia entre *background* y redes internas que consiste en afirmar que estas últimas contienen definiciones, pero el *background* no. Las redes internas, entonces, serían un cúmulo de creencias que están conectadas por ciertos roles inferenciales precisos. Así, habría creencias (las de las redes internas) que son verdaderas en virtud de una definición. Pero esta no es más que una forma de establecer, nuevamente, la distinción analítico-sintético.

Sin embargo, al asumir que la distinción entre *background* y las redes internas es análoga al conjunto de enunciados sintéticos y al de los analíticos, respectivamente, tendríamos la siguiente conclusión: dos redes internas rivales tienen creencias contradictorias entre sí; pero si las creencias de las redes internas son analíticas, como lo sugiere el argumento, entonces, al haber dos redes internas, habría al menos dos creencias verdaderas en virtud de su forma, pero contradictorias entre sí. No obstante, esto último es una contradicción: no puede haber dos creencias verdaderas y contradictorias entre sí. Por lo tanto, el supuesto inicial debe ser erróneo: la diferencia entre *background* y red interna no es análoga a la distinción analítico-sintético. La clave está en que las redes internas deben su contenido no solo al tipo de relaciones inferenciales propias de la red, como lo sugiere el argumento, sino a esto *en conjunción* con contenido empírico. Así, no es el caso que haya enunciados verdaderos en virtud exclusivamente de la forma.

Podemos concluir, entonces, que la diferencia entre el *background* de creencias y las redes internas no se compromete con ninguno de los dos dogmas del empirismo. Trataré ahora otro problema que es de suma importancia para el desarrollo de este artículo. Dado el análisis hecho hasta este punto, ¿podemos decir que la diferencia entre *background* y redes internas se compromete con la intraducibilidad entre redes internas y, con ello, con la existencia de esquemas conceptuales alternativos?

Sería natural pensar que, una vez postulamos la existencia de redes internas, el relativismo conceptual tendrá sentido en la medida en que digamos que hay una intraducibilidad entre las redes internas. En efecto, podría pensarse que es legítimo hablar de relativismo conceptual, solo en el caso en que digamos que una teoría no puede ser puesta en los términos del lenguaje de una teoría rival. Si no hay intraducibilidad, en cambio, lo único que habría sería un caso de desacuerdo teórico que es resoluble, pero nunca se nos presentaría el problema de que la selección entre teorías rivales fuese relativa.

Pues bien, la postulación de la existencia de redes internas de creencias no implica la intraducibilidad entre las mismas. Lo único que se sigue de esta noción es la idea según la cual el contenido de las creencias pertenecientes a una red interna depende de sí misma. Las traducciones de términos extraños al lenguaje propio son siempre posibles por medio de paráfrasis o por ampliación del metalenguaje en el que se traduce, esto es, la inclusión de nuevo vocabulario en el lenguaje propio que permita dar cuenta de los conceptos del lenguaje ajeno. Esta idea, no obstante, puede ser altamente problemática. Kuhn y Sankey sostienen que una traducción correcta es aquella que no amplía ni altera el lenguaje en el que se realiza la traducción (cf. Kuhn 2002; Sankey 1999).¹¹ Por su parte, Searle propone lo que él denomina “principio de expresabilidad”, según el cual “para cualquier significado *X* y para cualquier hablante *H*, siempre que *H* quiere decir (intenta transmitir, desea comunicar) *X*, entonces es posible que exista una expresión *E*, tal que *E* es una expresión exacta de, o formulación de *X*” (Searle 29). Además, señala Searle, tal principio permite que *E* sea el resultado de la introducción de un nuevo término, lo que garantiza que todo lo que quiera decirse puede en efecto decirse. En todo caso, sea que una buena traducción admita (o no) la paráfrasis y la ampliación de vocabulario, podríamos en efecto decir que no existen, dados estos dos recursos, posibilidad de individuar esquemas conceptuales. En consecuencia, si aún se mantiene la idea de que la paráfrasis y la ampliación del metalenguaje

11 Feyerabend tiene una postura al respecto que resulta paradójica. Para él, la paráfrasis y la ampliación del lenguaje en el que se intenta realizar la traducción implica, de hecho, una buena traducción. No obstante, a pesar de que Feyerabend sostiene esto, también cree que estos mecanismos propician fenómenos de inconmensurabilidad parcial entre lenguajes, lo que implica intraducibilidad (cf. Feyerabend).

no constituyen una traducción propiamente dicha, solo queda decir que tales procesos eliminan la posibilidad misma de la intraducibilidad, pues lo que es dicho en el otro lenguaje podría ahora decirse con sentido en el metalenguaje –aunque se acepte incluso que la paráfrasis y la introducción de nuevos términos no constituya propiamente una traducción–. Así, sin intraducibilidad, no hay condiciones de individuación de esquemas conceptuales y, por tanto, no hay un compromiso con un relativismo que suponga necesariamente la inconmensurabilidad.

Ahora bien, si no hay intraducibilidad, ¿cómo podemos hablar de relativismo? Lo que sugiero es que la intraducibilidad no es una condición necesaria para el relativismo. Puede haber traducción entre dos redes internas, aunque estas sean incompatibles. Un sencillo ejemplo puede ilustrar por qué esto sucede. Hay varias interpretaciones de la teoría de la evolución que pueden considerarse redes internas de creencias. Una dice que la unidad de selección es el gen, otra que es la especie y otra podría decir que la selección se da en diferentes niveles a la vez. Consideremos las dos primeras redes internas y llamémoslas G y E, respectivamente. A continuación, supongamos el siguiente caso: una especie X, en un lapso de tiempo cualquiera, desarrolló un rasgo que le permitía desenvolverse mejor en el entorno. Entonces, siguiendo la interpretación radical de Davidson, un manual de interpretación de E, elaborado por alguien comprometido con G, podría decir deducir el siguiente teorema:

“La especie X se seleccionó consiguiendo un nuevo rasgo” es verdad en E si y solo si la especie x se seleccionó* consiguiendo un nuevo rasgo.

En este caso, se ha introducido en G el concepto de “selección*” para dar cuenta de un concepto (el de “selección”) propio de E. Sería un error, en cambio, tratar de deducir el siguiente teorema:

“La especie x se seleccionó consiguiendo un nuevo rasgo” es verdad en E si y solo si la especie x se seleccionó consiguiendo un nuevo rasgo.

Tal teorema no podría ser implicado por la teoría porque el concepto de “selección” es distinto en E y en G. Veamos ahora el caso en el que alguien simpatizante de E realiza el manual de interpretación de G. En este caso, el manual de interpretación podría deducir el siguiente teorema:

“El gen x se seleccionó consiguiendo que la especie x tenga un nuevo rasgo” es verdad en G si y solo si el gen de la especie x sufrió modificaciones que permitieron un mejor desenvolvimiento de la especie en el ambiente.

En este caso, la paráfrasis permite dar cuenta de qué es lo que la red interna rival quiere expresar, a pesar de que la teoría propia no acepte

el postulado. Es justamente por esto que las redes internas, a pesar de que no sufren de intraducibilidad entre sí, pueden considerarse incompatibles. En efecto, en los dos ejemplos de las *v*-oraciones correctas, las oraciones entrecomilladas son tomadas como falsas por parte de quien realiza la interpretación, pero la *v*-oración resulta ser verdadera. En otras palabras, podemos asegurar la interpretación sin que haya compromiso alguno con los postulados de la red interna rival. En el caso de la última *v*-oración, el representante de la red interna E no cree que el gen sea la unidad de selección. Lo que él dice en su propio lenguaje –lo que está a la derecha del bicondicional– lo toma como falso al igual que lo que está entrecomillado. Pero el bicondicional resulta obviamente verdadero y, por tanto, el teorema es perfectamente deducible. Por eso mismo, no se puede decir que las redes internas son un simple caso de desacuerdo teórico resoluble, pues la elección entre los conceptos incompatibles (aunque traducibles) no goza de condiciones objetivas. Lo que se propone es un caso de desacuerdo teórico irresoluble sin comprometerse con la noción de “intraducibilidad” y, *a fortiori*, rechazando cualquier noción de esquema conceptual (porque a pesar de la existencia de un *background* compartido por las redes internas, este no nos otorga la respuesta de cuál de los conceptos en disputa es el correcto).¹²

Conclusiones

El propósito de este artículo era mostrar la posibilidad teórica de un relativismo conceptual sin esquemas conceptuales. Para tal fin, se formuló un contraejemplo que buscaba poner en cuestión la efectividad de la interpretación radical como núcleo de la crítica al relativismo conceptual (el contraejemplo de las comunidades C y D). El propósito del contraejemplo no era defender las fallas parciales de traducción. El contraejemplo permite mostrar que, incluso en el caso en el que el intérprete reconstruya la diferencia con la creencia del otro, esa reconstrucción es la reconstrucción de la existencia de otra red interna por parte del hablante.

12 Unas líneas antes, se había argumentado que los procesos de interpretación radical deberían asegurar que la traducción mantuviese una estructura lógica de los conceptos que fuese análoga a la del lenguaje objeto. De ahí que “la composición H₂O sirve para beber” no es una buena traducción adecuada de la oración “el agua sirve para beber”. Se podría argumentar, por tanto, que los casos en los que se usa paráfrasis para dar cuenta del lenguaje objeto no son adecuados, pues violan esta condición. No obstante, debe recordarse que tal condición fue planteada con el objeto de desacreditar el contraejemplo construido y, por tanto, no necesariamente yo debería comprometerme con dicha condición. En todo caso, las interpretaciones hechas mediante ampliación del metalenguaje deberían ser suficientes para mostrar cómo es posible un relativismo a pesar de que haya interpretación, lo que supondría que no hay esquemas conceptuales.

Se analizaron, a continuación, las dos posibles respuestas de Davidson al contraejemplo de las comunidades C y D, las cuales dependían del externalismo y el holismo intencionales. Aunque el externalismo parece una buena respuesta al contraejemplo, se argumentó que, en cambio, el holismo intencional es una tesis que puede servir como arma de doble filo, pues, en últimas, el holismo sería compatible con una versión fuerte de relativismo conceptual. Para evitar tal conclusión, o bien tendría que negarse el holismo, o bien habría que asumir un molecularismo intencional. Esta última opción, no obstante, abre las puertas a la existencia de las redes internas de creencias en contraposición a un *background* de creencias que se comparten, diferencia que sirve como base teórica para un relativismo parcial. El relativismo es parcial porque no supone un choque global de creencias acerca del mundo, sino solo una incompatibilidad entre algunos conceptos teóricos (redes internas). Además, el concepto de “red interna” permite defender algo más allá del simple pluralismo teórico, pues la elección de cuáles son los conceptos correctos que dan cuenta del mundo resulta ser relativa a la red interna misma, ya que el *background* compartido, aunque facilita la traducción, es insuficiente para resolver las disputas (de ahí que se deba apelar a la paráfrasis o a la ampliación de vocabulario para dar cuenta de la interpretación).

Por último, se analizaron tres posibles problemas en relación con la diferencia entre *background* y las redes internas. Se argumentó, primero, que no hay una posibilidad de que un cambio en una red interna afecte todo el *background* a través de un cambio masivo de creencias. Luego, se mostró cómo la dualidad entre *background* y red interna no se compromete con ninguno de los dos dogmas del empirismo. Finalmente, se señaló que la existencia de redes internas de creencias no implica la noción de intraducibilidad entre las mismas y, por tanto, es posible un relativismo conceptual sin esquemas conceptuales.

Bibliografía

- Davidson, D. “Truth and Meaning.” *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984a. 17-36.
- Davidson, D. “Radical Interpretation.” *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984b. 125-139.
- Davidson, D. “On the Very Idea of Conceptual Scheme.” *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984c. 183-198.
- Davidson, D. “The Method of Truth in Metaphysics.” *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984d. 199-214.
- Davidson, D. “The Conditions of Thought.” *The Mind of Donald Davidson*. Eds. Johannes Brandl and Wolfgang Gombocz. Amsterdam: Rodopi, 1989. 193-200.

- Davidson, D. "A Coherence Theory of Truth and Language." *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press 2001. 137-158.
- Davidson, D. "Meaning, Truth and Evidence." *Truth, Language and History*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 47-62.
- Dummett, M. *Frege, Philosophy of Language*. London: Duckworth, 1973.
- Dummett, M. *The Seas of Language*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Feyerabend, P. "Putnam on Incommensurability." *British Journal of Philosophy of Science* 38 (1987): 75-92.
- Fodor, J., and Lepore, E. *Holism: A Shopper's Guide*. Oxford: Blackwell, 1992.
- Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Agustín Contín. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Kuhn, T. "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad." *El camino desde la estructura*. Trads. Antonio Beltrán y José Romo. Barcelona: Paidós, 2002. 47-76.
- Popper, K. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós, 1994.
- Putnam, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Rey, D. "Relativismo, traducibilidad e interpretación radical." *Universitas Philosophica* 48 (2007): 71-94.
- Rivera-Novoa, A. "Holismo intencional y el problema de la comunicación." *Ideas y Valores* 67 (Sup. n.º 4): 61-76.
- Sankey, H. "Incommensurability, Translation and Understanding." *The Philosophical Quarterly* 41.165 (1999): 414-426.
- Sankey, H. "Incommensurability and Theory of Change." *A Companion to Relativism*. Ed. Steven Hales. Oxford: Blackwell Publishing, 2011. 456-474.
- Searle, J. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. Trad. Luis Valdés Villanueva. Madrid: Cátedra, 2009.